

الهیات اعتراض
در هنر و ادبیات

اعتراض و شکایت به خدا در متون مقدس؛
نگاهی زیبایی شناختی به جنبش
«زن، زندگی، آزادی» و چند یادداشت دیگر

دو قرن سکوت؛ جایی میان
تاریخ، احساس و ایدئولوژی

ایرانیان چگونه مسلمان شدند؟
بررسی و نقد سه کتاب مهم و هفت
یادداشت برای رسیدن به پاسخ

زیارت علیه
سکولاریسم!

چهار یادداشت به همراه دو مصاحبه پیرامون
عصر سکولار و اندیشه های چارلز تیلور

الهیات زیارت

نگاهی به ابعاد قدسی زیارت در کنار
جنبه های فرهنگی، اجتماعی و روانی آن
یازده یادداشت و نقد پیرامون این موضوع

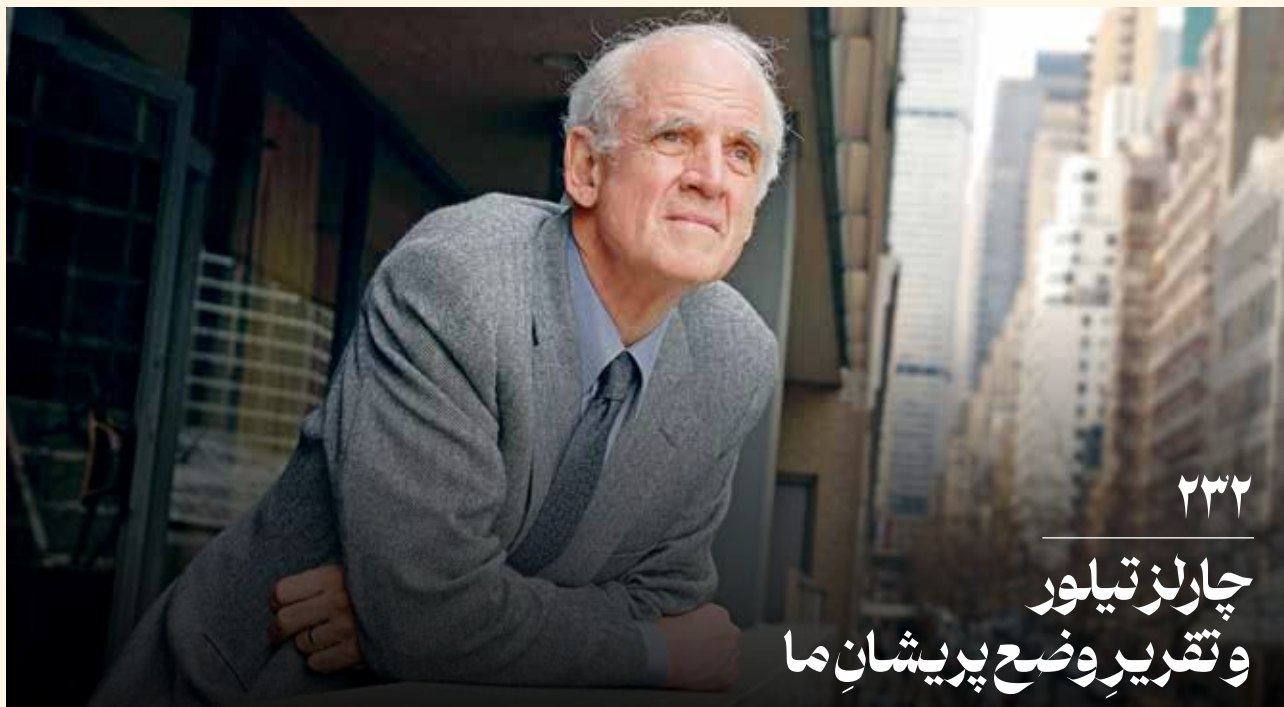
سعادت، جوهر
و قانون سیاست

سعادت از منظر دولت مدرن و اسلامی،
بازخوانی بنیان ها و چالش های نظری مفهوم سعادت
در آرای امام خمینی، علامه طباطبائی و امام موسی صدر



در لحظهٔ نسل کشی برادران
و خواهران مان در **غزه**، سخن
گفتن از هر چیزی جز آن‌ها
خطاست. اما مجله آمادهٔ ارسال
به چاپخانه بود که عملیات
طوفان الاقصی آغاز شد و ما
متأسفانه از طوفان حوادث جا
ماندیم. در این شماره جز سیاه
کردن جلد کاری از دست مان بر
نمی آمد اما بر عهدهٔ ماست که
در شمارهٔ بعد مفصل به مسئلهٔ
فلسطین بپردازیم و می دانیم که
این کمترین کاری است که باید
انجام دهیم. به امید روزی که
شانه به شانهٔ آن‌ها در راه آزادی
قدس عزیز بجنگیم و خوشا
آنان که در این مسیر به حسن
عاقبت که شهادت است برسند.

سردبیر



۲۳۲

چارلز تیلور و تقریر وضع پریشان ما

سرمقاله

۴ • زیارت علیه سکولاریسم!

یادداشت

- ۱۰ • از تیپ «وشنفکر مبارز»
تا «مهندس سلبریتی» آیا باید زنگ خطر
افول اسلام جامعه باور را به صدا در آوریم؟
۱۴ • علت درست فهم نشده اینکه چرا
میلیون ها آمریکایی دیگر به کلیسا
نمی روند | چیک میدر: و بسایت آتالنتیک
۱۸ • الهیات و تکامل داروینی: نکاتی چند
درباره سطوح ناسازگاری
۲۶ • چرا طبیعی گرایی مقبول افتاد؟

دین و هنر | الهیات اعتراضی

- ۳۰ • الهیات اعتراض از صورت بندی تا اجرا
| از فریاد های موسی و ناله های ایوب تا شعار های
آزادی خواهانه
۳۶ • هنر شورشی | نگاهی به هنر اعتراضی در چهار
جنبش انقلابی جهان در قرن بیستم
۴۲ • از هنر انقلابی تا خل بازی در اینستاگرام:
نگاهی به یک بن بست زیباشناختی
۴۸ • توسل به خدا علیه خدا | از اعتراض تا
شکایت به خدادر متون مقدس

۵۴ • دگرگونه خواندن خداوند | مناجات های

دیوانگان در آثار عطار

۶۰ • خدای نمایش، نمایش خدا | مواجهه با

خدا در ادبیات نمایشی

۶۴ • جای خالی خدا | الهیات اعتراض در زمان

ایرانی

۶۸ • که گرچه رنج به جان می رسد امید

دواست | نگاهی به شکوائیه در مناجات ها و

دعاهای پرتکرار نزد شیعیان

۷۲ • جسارت مؤمنانه یا خدای آزاد دهنده؟

| مروری بر دو اثر شاخص الهیات اعتراض

تاریخ | ایرانی ها چگونه مسلمان شدند؟

۷۸ • ستیز و سازش و قدرت هوشمند | نگاهی

به کتاب ستیز و سازش جمشید چوکسی

۸۲ • جایی میان تاریخ، احساس و ایدئولوژی

| نقدی بر کتاب دو قرن سکوت عبدالحسین

زرتین کوب

۸۸ • روایت هایی برای فراموش کردن |

نقد و معرفی کتاب نومسلمانان بعد از فتح

ایران

۹۲ • شعوبه: کاتالیزور تحول از زرتشتی گری

به اسلام | نگاهی به رویکرد ایران شناسان

پیرامون شعوبه

۹۶ • اسلام در سرزمین رستم فرخزاد | روند

ورود و توسعه اسلام در آذربایجان

۱۰۳ • خان ترک چگونه جذب اسلام شد؟ | روند

اسلام پذیری دودمان قراخانیان ترکستان (نیمه

نخست سده چهارم هجری)

۱۰۸ • شمشیر اسلام در نیام صوفیان | نگاهی به

فعالیت های شیخ ابواسحاق کازرونی در نسبت

اسلام آوردن زرتشتیان فارس

۱۱۲ • عراق: گذار از دوره باستان پسین

و میراث ساسانی به دوران اسلامی

۱۱۶ • سکوت منابع بیزانسی

درباره فتوح مسلمانان در ایران

۱۲۰ • هویت ایرانی از منظر عزت الله سبحانی

| عزت الله سبحانی درباره اسلام ایرانیان چه

نظری داشت؟

الهیات زیارت

- ۱۲۴ • زیارت، الهیات، مکان و اصالت معنویت
| نگاهی به فضای هیبت و ابهت در حرم های مطهر
۱۲۶ • غیب و شهادت، شهر و زیارت | نگاهی به
رابطه ولایت و فضا در شهر زیارتی
۱۳۰ • معنا شناسی و کارکردهای زیارت | واگوی
میراث اسلامی
۱۳۶ • مطالعات میان رشته ای زیارت در غرب

پیشخوان کتاب | محمد علی محمدی

• شورای نویسندگان: مصطفی نوری، زهر محمدی،
سید حسن حسینی، روزبه زارع، حامد میرزایی،
علی محمدولی، زهیر توکلی، احسان زیور عالم،
علیرضا فتاح، حمید حسنی، علیرضا کچویی، فاطمه
متوسلی، محمد صالح معزی نیا، خه بات مجیدی،
جمال پیره مرد شستربان، شهاب الدین سمنان،
محمد احمدی منش، رامین عبادتی بازکیایی،
علیرضا طایران، ابراهیم فیاض، ادریس راموز،

• مدیر مسئول: محمد حسن روزی طلب

• جانشین مدیر مسئول و سردبیر: مرتضی روحانی

• دبیر تحریریه: مسعود زینالی

• هیأت تحریریه:

دین و هنر | ساجده ابراهیمی

تاریخ | یاسر قزوینی حائری

الهیات زیارت | علی الهی خراسانی

اسلام سیاسی | محمد صابر صادقی

شخصیت | طاهره حبیبی

مؤسسه فرهنگی مطبوعاتی ایران

باز

دوماهنامه

الهیات و دین پژوهی

شماره دوم

مرداد و شهریور ۱۴۰۲

قیمت ۱۵۰ هزار تومان





- شخصیت | چارلز تیلور و سکولاریسم**
- **انقلاب در فهم دنیای سکولار | جایگاه چارلز تیلور** ۲۳۰
 - **تیلور میان نظریه پردازان سکولاریسم کجاست؟**
 - **چارلز تیلور و تقریر وضع پریشان ما | ما نیز در جهانی که تیلور روایت می کند شریک هستیم** ۲۳۲
 - **مدرنیته چگونه معنای دین را تغییر داد؟ | گفتگو با وحید سهرابی فر درباره اندیشه های چارلز تیلور و نسبت آن با وضعیت ما** ۲۳۶
 - **عواقب لوبوتومی دین | اندیشمندان ایرانی چگونه با تقریر تیلور از سکولاریسم مواجه می شوند؟** ۲۴۲
 - **فضیلت مؤمنانه زیستن در عصر سکولار | چرا مترجمان ایرانی سراغ تیلور می روند؟** ۲۴۶
 - **عصر سکولار یا عرصه قدرت ورزی نظم سکولار؟ | بازخوانی نقد پسااستعماری صبا محمود بر کتاب عصر سکولار چارلز تیلور** ۲۵۰

معرفی کتاب

- **بخش فارسی** ۲۵۴
- **بخش عربی** ۲۶۰
- **بخش لاتین** ۲۶۳

- **جمعی در آرمانشهر ارسطو و تنگنای سعادت فرد در لیبرالیسم** ۱۹۲
- **سعادت بر مدار سیاست گذاری فرهنگی دولت | روایت ها و چالش های سیاست گذاری فرهنگی دولت در گفت و گو با محمد جواد ارسطا** ۲۰۰
- **عصیان حاکمان علیه باور توده ها | آیا حکومت می تواند جامعه را به الزام و اجبار به سوی سعادت وادارد که خود درک از آن دارد؟** ۲۰۴
- **سیاست و سعادت از منظر امام خمینی (ع)** ۲۱۰
- **در سه بعد حکمت، اخلاق و فقه سیاسی**
- **سعادت و دولت در اندیشه علامه طباطبایی | اغایت مندی و سعادت گرایی در حکومت دینی** ۲۱۴
- **دولت و سعادت از منظر امام موسی صدر | درآمدی بر مفهوم سعادت و شقاوت در اندیشه امام موسی صدر** ۲۱۸
- **هر حکومتی حتماً مردم خود را به آخرتی می برد! | دولت و سعادت، بر بستر رفق و الزام** ۲۲۲
- **امواج اسلام گرایی و تکاپوهای اتوپایی در ترکیه معاصر | سعادت در پیچ و خم های سیاست ترکی**

- **معاصرو جای خالی الهیات | نگاهی به مقوله زیارت سکولار** ۱۴۰
- **مؤلفه ها و ویژگی های شهر زیارتی | چگونه «ما شدن» بر محور الله** ۱۴۴
- **جایگاه زیارت در دین داری عامه | عبور از درک تقلیل یافته از زیارت** ۱۴۸
- **زیارت و مشهد در تجربه مسافر کاناپه گرد | مردم نگاری عمرو بدوی از سفرش به ایران** ۱۵۶
- **پایه در مدار صلح | نگاهی تطبیقی به آیین های پایاد روی زیارت** ۱۶۲
- **اربعین بدون نظریه | تقدم «روایت» بر نظریه در فهم تجربه زیسته اربعین** ۱۶۶
- **نقش مارک تواین و شرق شناسان در پیدایش مسیر زیارتی فلسطین** ۱۷۰
- **بررسی انتقادی کتاب زیارت و بازار | فروکاست امر قدسی به رفتار اقتصادی**

اسلام سیاسی

- **سعادت اندیشی در دولت دین | درآمدی بر سعادت زندگی در سایه دین** ۱۷۴
- **سعادت، جوهر و کانون سیاست | سیاست و ایده باستانی سعادت در نظر حکمای مسلمان** ۱۸۰
- **دولت و سعادت از ارسطو تا الزا | سعادت** ۱۸۶

مؤسسه فرهنگی مطبوعاتی ایران
 ● معاون اجرایی: هاشم سروش پور ● معاون فنی: محمد ملاعلی اکبری
 ● صفحه آرا: حجت حکیمی و محمد عباسپور
 ● نمونه خوانی: محسن جانی پور
 ● ویرایش تصاویر: شبندم رضوانی
 ● طرح روی جلد: احسان نوری نجفی
 ● نشانی: تهران، خیابان خرمشهر، شماره ۲۰۸ ● صندوق پستی ۱۵۸۷۵-۵۵۳۸
 ● تلفن: ۸۸۷۶۱۷۲۰۰ ● فاکس: ۸۸۷۶۱۲۵۴
 ● لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مؤسسه فرهنگی مطبوعاتی ایران

حمیده امیریزدانی، علیرضا پیروزمند، جبار رحمانی، محمد رضا مروارید، مهشید رضائی، مصطفی غفاری، نسیم حسینی، سعید خدیوی، مهدی فدائی مهربانی، مصطفی زالی، مسعود معینی پور، رضا لک زایی، مهدی امیدی، شریف لک زایی، محسن قنبریان، هادی مدنی، سیدمرتضی هاشمی مدنی، حامد قدیری، زهرا داورپناه
 ● ویراستاری: فاطمه وزیری، کوثر احسن مقدم
 ● عکس: محدثه اردستانی
 ● روابط عمومی: شکبیا پور صبری

زیارت علیّه

سکولاریسم



مرتضی روحانی

سردبیر | دکتر فلسفه دین از
دانشگاه تهران، مؤسس موسسه
ترجمان علوم انسانی و پژوهشگر
حوزه دین و روشنگری که تاکنون
چند مقاله علمی پژوهشی و کتاب
انسان شناسی در اندیشه کانت از او
منتشر شده است.

ذهنی، انتزاعی و بی تاریخ می شوند. به همین دلیل به نظر می رسد که برای فهم دقیق مفهوم سکولاریسم باید به زادگاه این مفهوم، یعنی دوران روشنگری، بازگردیم. اما دوران روشنگری از یک جهت دیگر نیز اهمیت دارد. به نظر بسیاری از محققین تاریخ اندیشه، روشنگری برخلاف عصر رنسانس و نهضت اصلاح دینی تنها یک دوره از ادوار تاریخ اروپا نبوده است، چرا که ماهیت و آموزه های روشنگری با ماهیت مدرن بودن جهان امروز درهم آمیخته است. به عبارتی، اگر کسی نسبت به بررسی موضوعات گشوده است، اگر اندیشه ترقی و پیشرفت دارد، تساهل و تسامح جزء جدانشدنی اندیشه اش است و... دیگر نمی تواند روشنگری را تنها یک دوره تاریخی در گذشته لحاظ کند، بلکه او خود ساکن و شهروند عصر روشنگری است.^۱

اما قصه روشنگری چیست؟ روشن فکران چه سودایی در سر داشتند و به دنبال چه بودند؟ شاید در خلاصه ترین حالت ممکن بتوان گفت تمام تلاش اندیشمندان روشنگری آن است که انسان را تحت هدایت عقل دریاورند و آن را از انقیاد به هر مرجع دیگری، اعم از ایمان و دین، سحر و خرافه و... آزاد کنند. واضح است که در این میان از عقلانیت نیز تعریف واحد و یکسانی وجود ندارد. وقتی از عقل در دوران روشنگری صحبت می کنیم این «عقل» در مقابل «تجربه» یا «حس» نیست، بلکه منظور از این عقل تمامی قوای ادراکی بشر است. با این احتساب، اطلاق عنوان عصر عقل یا فلسفه به دوران روشنگری در مقابل عصر ایمان است و نه در برابر عصر تجربه حسی. برای توجه به این منظور خوب است که بدانیم دانشنامه فرانسه که یکی از نمودهای کامل اندیشه روشنگری است به سه تن از تجربه باوران، یعنی بیکن، لاک و نیوتن، تقدیم شده است. در واقع روشنگری دورانی است که در آن قوای شناختی انسان و خصوصاً علم طبیعی مبتنی بر آزمایش که روش اصلی نیوتن بوده است جای خود را پیدای می کند. این تقابل قوای شناختی انسان با باورهای

بعد از سروکله زدن با فیلتر شکن، توپیتر را باز کردم. مثل همیشه دعوا بود. چند عکس از پیاده روی اربعین بود که نوشته بودند: «به خاطر امام حسین آمده ایم، پای خودتان حساب نکنید». لبخند زدم. روی عکس یکی شان لمس کردم تا بتوانم پروفایلش را ببینم. نوشته بود: «آرافاضی و افتخر، سکولار». ناگهان یاد چند سال پیش افتادم. در یک گفت و گوی دوستانه در یک گروه تلگرامی یکی از دوستان نوشت: «سکولاریسم یعنی همین که ما خبر نداریم شیخ مفید با حکومت زمانه اش همکاری کرده باشد، یعنی جدایی نهاد دین از سیاست». راستش آن موقع این سخن آن قدر به نظرم ابتدایی و غیر تخصصی آمد که لازم ندیدم وارد گفت و گو شوم. اما با گذر زمان و توسعه این ساده انگاری ها این باور در من تقویت شد که ما بیش از هر چیزی نیازمند بازخوانی مفاهیم بنیادین تمدن غربی هستیم. برخی از این مفاهیم اگر چه دلالت های سیاسی و اجتماعی دارند، اما حقیقت خود را تنها در بن مایه های فلسفی و متافیزیکی شان هویدا می کنند. این نیاز وقتی برای من جدی تر شد که دیدم استفاده اشتباه از کلمات تخصصی منحصر به قشر خاصی نیست، به همین دلیل به بهانه ایام محرم و صفرو پیاده روی اربعین سعی کردم چند خطی درباره سکولاریسم و زیارت بنویسم.

+

الف) سکولاریسم چیست؟

سکولاریسم، مانند هر مفهوم تخصصی دیگری، تعاریف متعدد و متعارض دارد. برخی آن را ضرورتاً با دین متعارض و متضاد می دانند و برخی دیگر سعی می کنند با تعریفی موسع تر از تخاصم ذاتی آن با دین جلوگیری کنند. به گمان من بهترین راه برای شناخت یک نظریه رجوع به تاریخ نُضج و شکل گیری آن است، چرا که اندیشه ها در بستر تاریخی خودشان فهم می شوند و با جاکن شدن از بستر تاریخی شان تبدیل به مفاهیمی

سبحان!

مسیحی به گونه ای است که می توان گفت روشنگری، در اولین مرحله، انکار باور کلیسایی است.

عصر روشنگری، یا آن گونه که دالامبر آن را «قرن فلسفه به تمام معنا» نام می دهد، دوره ایست که توسط انسان مجهز به خرد نقاد به پیش می رود و در این پیشبرد اهداف و اغراض انسان چیزی جز خود انسان اهمیت و محوریت ندارد. اینجاست که سه مفهوم خردورزی، خودآیینی و انسان غایت انگاری به یکدیگر گره می خورند و مفهومی به نام اومانیزم را پیش می آورند. دیدرودر مقاله دایرة المعارف به صراحت می گوید:

انسان همان نقطه واحدی است که باید از آن آغاز کرد و همان نقطه ایست که همه چیز باید بدان بازگردد... از خوشبختی من و هم نوعانم که بگذریم، باقی طبیعت چه اهمیتی برایم دارد.^۲

دیدرودر به صراحت آغاز و انجام تفکر روشنگری را انسان معرفی می کند و نشان می دهد که کائنات و طبیعت همه باید در خدمت انسان باشند و خارج از این نسبت دیگر هیچ اهمیتی ندارند. آنچه باید در اینجا مورد توجه قرار گیرد آن است که انسان در این نگرش دیگر موجودی در کنار دیگر موجودات جهان نیست، بلکه محور هستی و آغاز و انجام هر فعلی است. اما مگر در دوران پیش از روشنگری فیلسوفان تمنای غیر از فهم عقلانی جهان داشتند و آیا غرض آن ها تفسیری عقلانی از جهان نبوده است؟ شندلباخ در این باره می گوید:

خرد عصر جدید اساس سوئز کتیو است و به صورت خرد دنیوی، ابزاری، استراتژیک و شکاک ظاهر می شود. این خرد در این ترکیب چهارگانه می بایست مبانی سمت گیری عقلانی در جهان را بدون ارجاع متافیزیکی به خرد ایزکتیو فراهم سازد.^۳

نکته ای که در فهم خرد روشنگری به ما کمک می کند همین تفاوت گذاشتن بین خرد این دوران، یعنی قرن هجدهم، با قرن هفدهم است. در قرن روشنگری، قدرت خرد به فراتر رفتن از جهان تجربی

نیست، بلکه در این است که به ما بیاموزد که چگونه در همین جهان احساس راحتی بیشتری کنیم. خرد دیگر مجموعه ای از تصورات و ایده های فطری نیست که پیش از تجربه به انسان هدیه شده باشد. در قرن هجدهم، خرد بیشتر معنایی اکتسابی دارد و دیگر معنای مجموعه ای از حقایق و اصول پیشینی و اعطایی را ندارد. در این دوران خرد بیش از هر چیز به وسیله تأثیرات و کارکردهایش شناخته می شود.^۴ برای فهم بهتر روشنگری خوب است نگاهی به مقاله معروف کانت، یعنی «در پاسخ به پرسش روشنگری چیست؟»، بیندازیم. این مقاله هم از جهت نویسنده آن بسیار مورد توجه است و هم دقیق ترین تبیین فلسفی را از ماهیت روشنگری برای ما به ارمغان می آورد. کانت در سطور آغازین مقاله روشنگری را این گونه تعریف می کند:

روشنگری خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود. و نابالغی ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری. به تقصیر خویشتن است این نابالغی، وقتی که علت آن نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلبری در به کار گرفتن آن باشد بدون هدایت دیگری. «دلیر باش در به کار گرفتن فهم خویش». این است شعار روشنگری.^۵

عبارت «نابالغی ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری» یکی از کلیدی ترین آموزه های کانت در این مقاله و در تمام عصر روشنگری است. کانت در این مقال به خودآیینی می پردازد و مرجعیت فهم و خرد انسانی را تثبیت می کند. کانت هرگونه مرجعیت و هدایتگری خارج از حوزه عقل و خرد انسانی را برنمی تابد و می گوید:

تا کتابی هست که برایم اسباب فهم است، تا کشیش غمگساری هست که در حکم وجدان من است و تا پزشکی هست که می گوید چه باید خورد و چه نباید خورد و... دیگر چرا خود را به زحمت اندازم.^۶

**تقابل قوای شناختی
انسان با باورهای
مسیحی به گونه ای
است که می توان
گفت روشنگری، در
اولین مرحله، انکار
باور کلیسایی است.**

امر سکولار و به تبع آن سکولاریزاسیون در دایره سه امر متقابل فهمیده می شود. این تقابل ها عبارت اند از تقابل ایمان و معرفت، کلیسا و دولت، این جهان و آن جهان به عنوان غایت انسان.

اگرچه کانت مثال از کتاب و پزشک و... می زند، اما همگان به قرائن حالیه و مقالیه ای که در خود متن این مقاله موجود است می دانند که نقطه تعارض و محل منازعه کانت کشیشان و کتاب مقدس است و این نکته ای نیست که از دید فلاسفه بعدی و معاصری دور مانده باشد. فوکو در مقاله «نقد چیست» وقتی که خصوصیات مقاله «روشنگری چیست» کانت را بررسی می کند درباره خصوصیت دوم آن می گوید:

کانت این نابالغی را تعریف می کند و آن را با ناتوانی معینی که بشریت در آن نگه داشته می شود مشخص می کند، ناتوانی از به خدمت گرفتن فهم خود بدون آنچه دقیقاً هدایت یک دیگری است و کلمه Leiten یعنی هدایت کردن و ارشاد کردن را به کار می برد که از لحاظ تاریخی معنای دینی کاملاً تعریف شده ای دارد.^۷

پیش تر گفتیم که مخالفت با دین یکی از وجوه پررنگ دوران روشننگری است. دین است که خارج از انسان می ایستد و بامتنی که در دسترس خرد انسانی نیست، یعنی وحی، و با تأکید بر باور به غیب به انسان امروزه کرده و سعی می کند راه رستگاری را به او نشان دهد. فوکو در «نقد چیست» توضیح می دهد که اندیشه شبانی مسیحی در جزء به جزء افعال انسان از بدو تولد تا لحظه مرگ مداخله ای تبعیت گونه دارد. از نظر فوکو، در این اندیشه هدایت به سمت رستگاری و سعادت در تبعیت محض از یک شخص شکل می گیرد^۸ و این همان چیزی است که کانت در فلسفه اخلاق خویش نیز مکرر با آن مخالفت می کند و هیچ الزام خارجی ای را برای فعل اخلاقی بر نمی تابد. کانت علت تأکید خودش بر نابالغی برآمده از دین را در انتهای مقاله این گونه توضیح می دهد:

من در روشننگری، بیش از هر جای دیگر، بر خروج آدمی از نابالغی به تقصیر خویشتن در قلمرو مسائل مذهبی پای فشرده ام، زیرا که حکم فرمانایان مادر دیگر عرصه ها، همچون علوم و هنرها، میلی ندارند که نقش قیّم رعایایشان را بازی کنند و دیگر اینکه نابالغی در امور دینی از هر نوع دیگر اهانت بارترو زیان بخش تر است.^۹

فوکو در مقاله «نقد چیست» (۱۹۷۸)، که نام آن یادآور آثار سه گانه کانت^{۱۰} در حوزه های متافیزیک، اخلاق و زیبایی شناسی است، توضیح می دهد که روشننگری اساساً بر ستر سه مسئله شکل گرفت و رشد کرد:

اول) بازخوانی کتاب مقدس: در واقع این کلیسا بود که مردم را چون رمای می پنداشت که باید راه حیات و ممات را به آن ها آموزش دهد. این وضعیت همان وضعیت «نابالغی» است که کانت از آن سخن می گوید. حال چون این اتفاق به نام دین و کتاب مقدس می افتاد، متفکرانی به کتاب مقدس بازگشت می کردند تا ببینند آیا کتاب مقدس واقعاً همین سخنانی را می گوید که کشیشان و کلیسا می گویند یا نه، و در قدم دوم این مسئله بدانجا رسید که بپرسند آیا کتاب مقدس اصلاً حقیقت دارد یا خیر؟ فلذاست که فوکو می گوید پروژه نقد اساساً پروژه ای در امتداد فهم کتاب مقدس است.

دوم) حقوق طبیعی: وقتی کسانی نخواهند تحت حکومت خاصی باشند یا نخواهند تحت قوانین خاصی باشند، چرا که آن ها را غیر عادلانه می دانند، اینجاست که به حقوق طبیعی توجه می کنند؛ حقوقی که کسی نتواند از آن ها سلب کند. فوکو می گوید:

برای پاسخ دادن به این سؤال که «چگونه نباید تحت حکومت بود؟» این سؤال مطرح می شود که «دومر قانون برای حکومت کردن چیست؟». در واقع اینجا جایی است که نقد اساساً حقوقی است.^{۱۱}

سوم) به کار گرفتن و مرجعیت عقل: اصولاً وقتی کسی نخواهد تحت قیمومیت حاکمیتی باشد، اعم از خانواده و مدرسه تا جامعه و سیاست، دائم از این سؤال می کند که چرا آن چیزی که مرجع قدرت می گوید باید درست و حقیقت پنداشته شود. یا حداقل اینکه اگر هم پذیرفته می شود نباید به خاطر مرجعیت آن باشد، بلکه باید به خاطر آن باشد که عقل خود بنفسه درست بودن آن را می فهمد و به همین دلیل به آن عمل می کند.^{۱۲} با این اوصاف و توضیحات، فکرمی کمن روشن شده باشد که پروژه روشننگری بیش از هر چیزی در تقابل با دین و ایمان شکل گرفته است؛ دین و ایمانی که به فراچنگ خرد در نمی آید و انسان مؤمن نمی تواند تک تک گزاره های برآمده از ایمان را به مرجعیت عقل خودش بفهمد و ارزیابی کند. در این رویکرد است که علم باید وجه کاربردی پیدا کند و در خدمت رفاه انسان باشد و در اخلاق نیز از هر مرجع مشروعیت بخشی جز خود انسان و خرد انسانی اجتناب می شود. خوشبختی فردی و نوعی انسان محور تمام کارهایی است که انسان باید انجام دهد و این خوشبختی در قالب اندیشه ای باید تفسیر شود که دیگر جایی برای ماوراء الطبیعه قائل نبوده است. پس طبیعی است که همه چیز باید بر اساس حیات و زندگی بر روی همین کره خاکی فهم و طراحی شود و در چنین بستری است که مفهوم سکولاریسم خودنمایی می کند.

به گمان من، تعریفی که آلبرت کلر در مدخل سکولاریزاسیون دایره المعارف الهیات ارائه کرده است می تواند یک نقطه عزیمت خوب در فهم سکولاریسم باشد. در تعریف کلر امر سکولار و به تبع آن سکولاریزاسیون در دایره سه امر متقابل فهمیده می شود. این تقابل ها عبارت اند از تقابل ایمان و معرفت، کلیسا و دولت، این جهان و آن جهان به عنوان غایت انسان.^{۱۳}

اگر ما این تعریف و این تقابل ها را به عنوان نقطه عزیمت بحثمان بپذیریم، آن وقت باید ببینیم که در حیات روزمره یک انسان مدرن چه اتفاقی می افتد. انسان مدرن به جای توضیح و توجیه و فهم جهان و پدیده های آن ذیل آیات کتاب مقدس آن را در ذیل قوانین علمی می فهمد، علمی که در جهان مدرن معنای خاصی پیدا کرده و مبتنی بر روش تجربی، تکرارپذیری، ریاضیاتی بودن و... است. برای انسان مدرن که یکی از مفاهیم بنیادین فکرش علم گرایی^{۱۴} است و خارج از دایره تجربه هیچ معرفتی را بر نمی تابد، باور به جهان غیب و امور غیبی - که در رأس آن ها دین قرار می گیرد - اگر نگوئیم بی معنا^{۱۵} است، حداقل جایی در نظام معرفتی اش ندارد. این سخن در دقیق ترین تبیین فلسفی اش در نقد اول کانت مطرح شده است آنجا که می گوید: «بدون حساسیت، هیچ ابژه ای نمی تواند به ما داده شود و بدون فاهمه نمی توان به هیچ چیزی اندیشید. تفکرات بدون محتوای نهی اند؛ شهودها بدون مفاهیم کورند»^{۱۶}. کانت تصریح می کند که بدون داده تجربی هیچ تفکری وجود نخواهد داشت و آن ها که وجود دارند نیز تهی از محتوا هستند.

انسان عصر روشننگری تلاش می کند که با استفاده از قوانینی که دولت برآمده از اراده عمومی آن ها را تصویب کرده است زندگی اجتماعی خود را سامان بخشد، روابط خودش با دیگران را تنظیم کند و با تمسک و پیروی از آن قوانین به عنوان یک شهروند قانون مدار و قانونمند شناخته شود. اما آیا این قانون می تواند قانونی برآمده از دین و امر مقدس باشد؟ کانت توضیح می دهد که هم عهدشدن بر قانون های مذهبی به گونه ای که کسی نتواند در آن ها تردید و شک کند، حتی اگر این عهد و پیمان در حوزه خصوصی زندگی شخصی خود افراد هم باشد، کاملاً مردود و نپذیرفتنی است، چرا که آن را از اساس مخالف انسانیت انسان می داند و آن را تجاوز به حقوق مقدس بشری و حقوق نسل های آتی می داند. از نظر کانت

دفعات مکرر و بعد با کشتن و زندانی کردن و شکنجه زائران و قطع دست آن‌ها خواست مقابل آن بایستد.

اما چرا زیارت چنان اهمیتی داشت که بسیاری به قیمت جان خود از آن فروگذار نکردند؟ انگیزه زائر چیست و به باور او در زیارت چه اتفاقی می افتد که بخشی از تاریخ شیعه با خون‌های زائران امام حسین و قبور مطهر بقیع پیوند خورده است؟ و زائر به دنبال چه نصیبی از زیارت است؟ زیارت را به دیدار کسی رفتن از روی اکرام و تعظیم آن شخص و به قصد انس گرفتن با او تعریف کرده اند.^{۲۰} از همین رومی توان گفت زیارت در گرو معرفت زیارت شونده است و به همین دلیل نیز در روایات متعددی که درباره زیارت وارد شده است بر اصطلاح «عارفاً بحقه» تأکید شده است.^{۲۱} پس معرفت و شناخت جایگاه شخصی که به زیارتش می رویم و وجه اصلی و اساسی زیارت است. در نگاه شیعی ما که بر حول امامت شکل گرفته، امام پیشوای هدایت و چراغ تاریکی است، او کسی است که به سوی خدادعوت می کند و ما را به راه‌های رضایت الهی راهنمایی می کند. امام نور و برهان خدادار میان خلقتش است، کسی است که عملش را بر اساس اراده الهی تنظیم می کند و برپادارنده فرمان الهی است. خداوند پسندید که امام خلیفه اش در زمین و راهنمای خلق در راه خدا باشد.

اما زیارت یک امام به معنای زیارت یک شخص نیست. باور زائر بر این است که با زیارت یک امام گویی به زیارت بخشی بزرگ‌تر از هستی می رود که تمام صفات و اسمای الهی در آن جمع شده اند. امام در اصطلاح کلامی یک مرتبه وجودی از عالم هستی، به زبان عرفان انسان کامل و در فلسفه علت غایی خلقت و سبب ایجاد و بقای عالم است.^{۲۲} امام مظهر اتم اسمای حسنی الهی است. او مظهر اسم الله است که جامع جمیع اسما و صفات است و بالاتر از آن چیزی جز ذات احدیت نیست. امام است که امور از او آغاز و به او ختم می شود.^{۲۳} اراده اش فانی در اراده الهی است و هیچ وجه استقلال از خود در مقابل حق ندارد. به همین خاطر است که عرفای تبعیت از حدیث قرب نوافل گفته اند: «الانسان الکامل بنظر بعین الله و یضحک بضحک الله و یفرح بفرح الله و یغضب بغضب الله».^{۲۴} در این نگاه، انسان کامل از مرتبه امکان و خلق برتر است و به واسطه اوست که فیض و مدد حق به عالم می رسد.

از اول زائر کربلا تا میلیون‌ها زائری که سال‌ها بعد از آن با وجود سختی راه و دشواری مسیر راهی کربلا می شوند یا آن‌ها که با وجود تخریب بقیع پشت نرده‌های آن می ایستند، همه بر این باورند که به واسطه فیض امام است که باران فرومی ریزد و به خاطر هم اوست که آسمان بر زمین فرو نمی ریزد، اوست که اندوه را می زداید و سختی را برطرف می نماید و ارکان سرزمین‌ها و استوانه خوبی هاست.^{۲۵} این باور مشترک نشان می دهد که شیعه امام را تنها یک هدایتگر دینی یا، به تعبیر برخی از روشنفکران دینی، آن‌ها را صرفاً از «علمای ابرار» زمان خودشان نمی دانند، بلکه آن‌ها را فانی مطلق در حضرت حق و باقی به بقای الله می دانند که تا جهان جهان است، همه از وجود آن‌ها منتعم و از هدایتشان بهره‌مند خواهند بود.^{۲۶}

امام یا انسان کامل به جمیع شئون شریعت، طریقت و حقیقت در نهایت حد واقف است و اگر کسی خواهان این طریق باشد و بخواهد در این مسیر قدم بردارد، امام به خاطر علمش به آفات و مریضی‌های نفوس و توانمندی‌اش بر شفای امراض انفسی، راه‌های درمان آن برای آن طالب قیام به این مهم می کند.^{۲۷} انسان کامل در این راستا چون خود بهره‌مند از اسم جامع الهی است و به عبارت دقیق‌تر خود عین آن است، می تواند در جهان تصرف کرده و آن را اداره کند. هرآنچه که در جهان است مسخر

هیچ کس، حتی پادشاه نیز، حق چنین تقنین و قراردادی را ندارد، چرا که مشروعیت اراده و تقنین پادشاه نیز از آنجا نشئت می گیرد که اراده او محل وحدت و تجلی اراده جمعی شهروندان باشد. وقتی هیچ شهروند و گروهی از شهروندان اجازه چنین کاری را ندارند، چرا که مخالف حقوق بشر، انسانیت و در تعارض با حقوق نسل‌های آتی است، پس طبیعی است که پادشاه و حاکمیت نیز اجازه چنین تقنینی را نخواهد داشت.^{۲۸} در واقع کانت می خواهد توضیح دهد که وقتی در امر شخصی و اخلاقی هم جای نیستیم به دستوری جز دستور عقل خودگردن بنهیم چگونه ممکن است چنین چیزی را در ساحت جمعی و اجتماعی بپذیریم؟ این همان چیزی است که کانت از آن با عنوان خودآیینی^{۲۹} نام می برد و آن را ملاک تقنین اخلاقی و حقوقی و هرگونه باید و نباید در ساحت انسان می داند. با توجه به این آموزه اخلاقی، هیچ شخص یا چیزی خارج از خود انسان نمی تواند به یک مفهوم هنجاری الزام و ضرورت ببخشد. به عبارت دیگر، نمی توان گفت چون خدا گفته است پس باید این کار را انجام داد یا چون این کار موجب سعادت می شود انجام این کار لازم و ضروری است. از نظر کانت، آن کس که ضرورت را به فعل اخلاقی اعطای کند تنها و تنها خود انسان است و نه هیچ کس و هیچ چیز دیگری. کانت خودآیینی را یک انقلاب کپرنیکی در ساحت نظریه‌های اخلاق دانسته و آن را وجه تمایز با تمامی نظریه‌های اخلاق پیش از خود می داند.^{۳۰}

پس به اجمال می توانیم بگوییم سکولاریسم مفهومی است که از یک سو همبسته با عقل گرایی، نه در مقابل تجربه گرایی، بلکه عقل گرایی به معنای محصور بودن قوای ادراکی بشر است که به علم گرایی در حوزه معرفت‌های نظری می انجامد و از سوی دیگر همبسته با خودآیینی در ساحت هنجاری است که منجر به محصور بودن عقل انسان در شناخت درست و غلط، صحیح و ناصحیح، اخلاقی و غیر اخلاقی می شود. عقل در اینجانه تنها تشخیص دهنده امر اخلاقی از غیر اخلاقی و امر صحیح از غیر صحیح است، بلکه خودش به تنهایی معیار و ملاک آن هم به حساب می آید. آنچه که در تأکیدات مورخان روشنگری بود نیز نشان می دهد که تمامی این صف آرایی عقل در مقابل منشأ فراطربی بشر، یعنی وحی و دین الهی، است. این چیزی است که در نهایت منجر به شکل گیری دین طبیعی در دوران روشنگری می شود.

+

ب) زیارت چیست؟

گفته می شود جابر بن عبدالله انصاری نخستین زائر سیدالشهدا در اولین اربعین آن حضرت بوده است. از عطیه عوفی نقل شده که جابر پس از سلام به شهیدان کربلا گفت:

«سوگند به خدایی که محمد صلی الله علیه و آله را به راستی فرستاد، ما با شما در آنچه بدان وارد شدید شریک بودیم». عطیه عوفی می گوید: «از او پرسیدم: ما چگونه در جهاد و پیکار آن‌ها (شهیدان کربلا) شرکت داریم؟ مادر فرازونشیب همراه آن‌ها نبودیم و شمشیر نکشیدیم، ولی این شهیدان جانبازی کردند، به گونه‌ای که سرهایشان از بدنشان جدا شد و فرزندان ایشان یتیم و زنانشان بیوه گشتند». جابر در پاسخ گفت: «ای عطیه، از حبیب خود رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که می گفت هر کس قومی را دوست بدارد، با آن‌ها محشور می شود و هر کس عمل قومی را دوست بدارد، در آن عمل با آن‌ها شریک است».

آنچه جابر در نخستین اربعین سیدالشهدا کرد رویه‌ای ساخت که پس از آن نیز شیعیان در اربعین حضرت خود را به کربلا برسانند، رویه‌ای که متوکل عباسی تاب آن را نیاورد و نخست با تخریب مزار امام حسین به

**انگیزه زائر چیست
و به باور او در زیارت
چه اتفاقی می افتد
که بخشی از تاریخ
شیعه با خون‌های
زائران امام حسین
و قبور مطهر بقیع
پیوند خورده است؟
و زائر به دنبال چه
نصیبی از زیارت
است؟**

**زائریک مهاجر
است. حرکت او
هجرتی است از آنچه
خود می خواهد و
می پسندد به آنچه
که امام می خواهد
و می پسندد، چرا که
مؤمن به امام مؤمن
به منطق امام است
و زائر کسی است
که به سمت امام و
منطق امام حرکت
می کند.**

اوست. هر آنچه در عالم ملک و ملکوت و امر و خلق است تحت ید قدرت اوست و بر حقایق عالم اجسام و ارواح آگاه است و به همین دلیل است که امام وظیفه اصلاح ظواهر و بواطن امور را بر عهده دارد و تنها به اصلاح شریعت یا راهنمایی به بواطن امور و حقیقت اقدام نمی کند، بلکه به اقتضای مقامش که مقام جمع است تکمیل هر دو طرف و جمع بین هر دو مرتبه را در دستور کار خود دارد.^{۲۸} این مقام همان مقام خلیفگی حضرت حق است، چیزی که در نگرش کلامی که گاه از آن غفلت شده و امام راتنها خلیفه رسول الله دانسته اند، در حالی که در روایت از امام رضا علیه السلام آمده است که: «إِنَّ إِمَامَةَ خَلِيفَةِ اللَّهِ وَ خَلِيفَةِ رَسُولِ اللَّهِ»^{۲۹} یا از زبان امیرالمؤمنین علی ابن ابیطالب نقل شده است که «أَنَا خُجَّةُ اللَّهِ وَأَنَا خَلِيفَةُ اللَّهِ وَأَنَا صِرَاطُ اللَّهِ وَأَنَا ثَابِتُ اللَّهِ وَأَنَا خَازِنُ عِلْمِ اللَّهِ وَأَنَا الْمُؤْتَمَنُ عَلَى سِرِّ اللَّهِ وَأَنَا إِمَامُ الْبَرِّيَّةِ بَعْدَ خَيْرِ الْخَلِيفَةِ مُحَمَّدٍ نَبِيِّ آلِ خِمَّةٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»^{۳۰}. این مقام خلیفه الهی امام است که او را در تکوین و تشریع محور قرار می دهد. امامان پیشوایانی هستند از جانب خدا که به حق راه می نمایند و حق گرایند، حجت های خدا و حافظان و حامیان او بر بندگانش هستند و بندگان به پیروی از سیره و روش ایشان دینداری می کنند و با نور ایشان شهرها (سرزمین ها) روشنی می یابد و به برکت آنان آثار دیرینه رشد می یابد. خداوند آنان را مایه زندگی مردم و چراغ هایی برای تاریکی و ستون های اسلام قرار داده است.^{۳۱} آن نصیبی که زائر در زیارت به دنبال آن و در جست و جوی آن است اتصال به همین منبع نور و سرچشمه ای است که به مدد آن از محدودیت های خود رهایی یابد. این چنین است که زیارت، به مثابه عملی که از نقطه ای در تاریخ آغاز شده، محصور در زمان و مکان نمانده و در کیفیت و کمیت گسترش یافته است.

+

ج آ زائری می تواند سکولار باشد؟

حال سؤال این است که زائری که به چنین مقاماتی برای امام اذعان دارد می تواند سکولار باشد؟ یعنی در آن دوگانه های ذکر شده آبی می تواند برای شفای یک بیمار که پزشکان از معالجه اش ناامید شده اند هوادار علم باشد، در مقابل امر الهی که مثلاً حجاب را واجب دانسته هواخواه رأی مردم باشد و در حالی که برای عاقبت به خیری فرزندان فرزندانش دعا می کند خرسندی دنیوی را بر سعادت اخروی ترجیح دهد؟ زائر نسبت خود با جهان سکولار را چگونه تعریف می کند؟

زائریک مهاجر است. حرکت او هجرتی است از آنچه خود می خواهد و می پسندد به آنچه که امام می خواهد و می پسندد، چرا که مؤمن به امام مؤمن به منطق امام است و زائر کسی است که به سمت امام و منطق امام حرکت می کند. در این هجرت، او به ضعف و محدودیت های وجودی و ادراکی خود واقف است و خطرهارا به امید و اتکا به «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ»^{۳۲} به جان می خرد و سعی می کند با حرکت به سوی امام و با استمداد و تبعیت از او در نظر و عمل در صدد توسعه وجودی خویش و جبران محدودیت های معرفتی اش است. او خوانده است که «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِذْهَابِ لُكْدَيْنِ ابْتِغَاءً»^{۳۳} و دانسته که منطق اولویت به تبعیت است و اگر منطق تبعیت از بین برداشته شود و شخص عمل خود را با ولی منطبق نکند و کار ناصالح انجام دهد، هرگونه اهلیتی از بین می رود، تا آنجا که خداوند به نوح درباره پسرش می فرماید: «قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ»^{۳۴}. این تبعیت حاصل فهم مؤمن و زائر نسبت به مقام امام و جنبه وجودی اوست. به خاطر همین جنبه وجودی امام است که زائر سعی می کند پا جای پای او بگذارد. او دریافته که در پرتو نور امام و حرکت

به تبع و نعل به نعل او می تواند از سایه محدودیت های خود خلاصی یابد. زائر معتقد است روگردان از امام خارج از دین و کسی که در حق ایشان کوتاهی کند قرین نابودی است و تنها کسی که ملازم و همراه امام باشد به سر منزل مقصود خواهد رسید. از نگاه انسان زائر، حق همراه امام و در معیت امام و از امام و به سوی امام است، چرا که او اهل حق و سرچشمه آن است و میراث نبوت نزد اوست. به همین دلیل است که زائر معتقد است آن که به درگاه امام آمد نجات می یابد و هر که نیامد هلاک می شود. این اعتقاد مقابل اعتقاد انسان سکولار است که با تکیه بر ادراکات محدود بشری جهان را می فهمد و از آنجا که بنیان ادراکات او بر دریافت های تجربی است اصولاً راهی برای شناخت و تأیید جهان ماوراء الطبیعه ندارد. ادراک انسان سکولار در چارچوبی برآمده از امر تجربی منحصر شده و به همین خاطر دیگر نمی تواند نگاهی غنقی اندیشانه به جهان داشته باشد، چرا که اصلاً آخرت در دسترس دریافت ها و ادراکات او نیست و به همین دلیل محور تمام تلاش هایش در زندگی به غایت همین جهان مادی است و در این میان هیچ کس و هیچ چیزی نمی تواند به صورت استعلایی و از جایی دیگر (بخوانید جهان غیب، امرالوهی یا موجودی مقدس) به او امر ونهی کند و به عبارت دقیق تر درست و غلط را معین کند. اما باور به قدسی بودن، جلالت شأن و عظمت منزلت امام نزد زائر آنچنان است که او خدا و خود امام را گواه می گیرد که به امام و متعلق ایمان او باور دارد و نسبت به دشمنان امام و آنچه که امام به آن کفر ورزیده کافر است. زائر خود را دوست دوستان امام و دشمن دشمنانش می داند و تصریح می کند که نسبت به دشمنانش خشمناک است و هر آن کس که با امام در صلح است را در صلح خود می بیند. او خود را جنگنده ای در مقابل هر آن کس می داند که با امام در جنگ است، چرا که امام را حق مطلق دانسته و هر آنچه که او حق دانسته را حق و هر آنچه که او باطل دانسته را باطل می داند. اما انسان سکولار مرجعیت عقل خود و فرمان او را در ساحت اجتماعی و سیاسی به دولت واگذار می کند و دولت نیز این امر تقویم شده را در قالب یک قرارداد اجتماعی که برآمده از اراده عمومی شهروندان است در راستای وضع قوانین به کار می گیرد و این قانون در مقابل هر قانونی است که ادعای منشئی فراتجربی و برآمده از غیب و خارج از دسترس عقل داشته باشد. پس طبیعی است که نهاد دولت در مقابل نهاد دین صفارایی کند و انسان سکولار، به خلاف انسان زائر، در این نزاع در لشکر دولت خواهد جنگید. زائر معتقد است امام مردم را به سوی خدا می خواند و به راهش ارشاد می کند و به همین خاطر هر که امام را دوست داشت، خوشبخت می شود و هر که او را دشمن داشت به هلاکت می رسد. از نظر زائر، هر که امام را انکار کند زبان کار و هر که از او جدا شود گمراه است و تنها راه رستگاری تمسک جستن به امام است. زائر امام را میانجی و واسطه ای بین خود و خدای داند و می خواهد از طریق تقرب به امام که حقیقت محض است به درگاه ربوبی نزدیک شود. او خود را چشم به فرمان امام دانسته و تصریح می کند که عمل کننده به فرامین امام است و امور خود را موقوف به امام می داند و در این راه سر تسلیم در پیش می گیرد، تا آنجا که جان خود، والدین و خانواده و تمام دارایی را فدایی امام می داند و عصیان از فرمان امام را عصیان در قبال حضرت حق می داند. اما انسان سکولار که محصور در معرفتی برآمده از علم تجربی است چگونه می خواهد در مقابل جهان غیب کرنش کند و از او استمداد بطلبد؟ چنین شخصی اگر جهان ماوراء الطبیعه را انکار نکند در بهترین حالت آن را در وضعیت لادری گری قرار می دهد.

حال سؤال این است که پذیرش اراده انسان و سر نهادن به مرجعیت عقل، که خطاپذیری آن هم بارها ثابت شده است، با این باور شیعی که

بتوانیم خودآیینی و محوریت محض عقل در امور هنجاری را بپذیریم ولی سکولار نشویم، یا در منطق معرفتی مان علم گرا باشیم اما سعی در توجیه مضامین دینی کنیم. نمونه شکست خورده‌ای از این الگو در تاریخ معاصر ما که بارها مورد نقد قرار گرفته کتاب راه‌طی شده است که تلاش در جمع بین علم گرایی و مضامین دینی داشت اما در نهایت به صراحت یا به دلالت مجبور به انکار بخشی از متون مقدس می شد. ▶

پی‌نوشت

- Pagden, A. (2013). The Enlightenment- and why it still matters (first ed.). Oxford: university press, p. 10.
- Jimack, P. (1996). The French Enlightenment: science, materialism. In S. C. Brown (Ed.), British philosophy and the Age of Enlightenment. New York; London: Routledge, p. 188
- شندلیاخ، هربرت (۱۳۹۵). تاریخ و تبیین مفهوم خرد. ترجمه: رحمان افشاری. تهران: مهراندیش، ص ۱۳۷.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۲). فلسفه روشنگری. ترجمه: یدالله موقن. تهران: نیلوفر، ص ۷۰.
- Kant, Immanuel. (1999). Practical philosophy. Trans: Allen Wood. Cambridge p: 17
- Ibid: p17
- Foucault, M. (1996). What Is Critique? In J. Schmidt (Ed.), What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions (p. 563). California: University of California Press, p. 386
- Ibid., p. 383
- Kant, Immanuel. (1999). Practical philosophy. Trans: Allen Wood. Cambridge p: 21
- منظور سه اثر مهم کانت، یعنی نقد عقل محض، نقد عقل عملی و نقد قوه حکم است.
- Foucault, M. (1996). What Is Critique? In J. Schmidt (Ed.), What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions (p. 563). California: University of California Press, p. 385
- Ibid., p. 385
۱۳. صالحی، سید محمد حسین (۱۳۹۳). سکولاریسم از ظهور تا سقوط. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ص ۴۱
- Scientism
- Nonsense
- Kant, Immanuel. (1998). Critique of pure reason. Trans: Paul Guyer. Cambridge p: 17
- Kant, Immanuel. (1999). Practical philosophy. Trans: Allen Wood. Cambridge p: 19
- autonomy
- Kant, Immanuel. (1999). Practical philosophy. Trans: Allen Wood. Cambridge p: 82
۲۰. مجمع البحرین، ج ۲ ص ۳۰۵.
- رجوع کنید به: بحار الانوار ج ۱۰۲ ص ۳۵ یا بحار الانوار ج ۱ ص ۲۵۷ یا کامل الزیارات ج ۱ ص ۱۳۸ یا بحار الانوار ج ۵۶ ص ۱۷۶
۲۲. اسفار، ملاصدرا، ج ۲ ص ۴۸۷
۲۳. قیصری، محمد داوود (۱۳۸۶). شرح فصوص الحکم. به کوشش: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۱۵۳.
۲۴. ابن عربی (۱۹۸۵). فتوحات مکیه. تصحیح: عثمان یحیی. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ۱۳، ص ۱۲۹.
۲۵. زیارت جامعه کبیره
۲۶. عوالم العلوم، ج ۱۵، ص ۲۱۹ و تفسیر البرهان، ج ۱، ص ۷۳۲.
۲۷. آملی، سید حیدر (۱۳۴۷). جامع الاسرار ومنبع الانوار. تصحیح: هنری کرین. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۳۵۳.
۲۸. همان، ص ۳۵۷.
۲۹. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۵.
۳۰. امالی صدوق، ج ۱، ص ۳۵.
۳۱. غیبه نعمانی، ج ۱، ص ۳۲۳.
۳۲. نساء، آیه ۱۰۰.
۳۳. آل عمران، آیه ۶۸
۳۴. هود، آیه ۴۶

امام خزانه غیب الهی، محل وحی، محل آمد و شد فرشتگان و ... است چگونه قابل جمع است؟ کسی که از امام شفای مریضی رامی خواهد که پزشک هاز او ناامید شده اند و این کار رانه تنها ممکن، بلکه محقق می داند چگونه می خواهد در دوگانه معرفت و ایمان در سمت معرفت برآمده از علم تجربی بایستد؟ کسی که می خواهد درست و غلط را تنها و تنها با ابزار عقل خود بسنجد چگونه می تواند به امام بگوید «الْحَقُّ مَا رَضِيتُمْوه وَالْبَاطِلُ مَا اسْتَحْطُمُوهُ وَالْمَعْرُوفُ مَا أَمَرْتُمْ بِهِ وَالْمُنْكَرُ مَا نَهَيْتُمْ عَنْهُ»؟ کسی که امام را رکن و موجب قوام شهرها می داند و امر او را اصلاح کننده امور دنیایی خویش می بیند و بارها و بارها تأکید می کند که تابع و پیرو امر امام است (آمری لا فرکم مثنیخ) و با دشمنان امام دشمن و با کسانی که با او در جنگ اند در جنگ است چگونه می تواند بین فرمان یا قانون یا خواست امام و فرمان، قانون یا خواست دیگران امر امام را فروگذارد و چیز دیگری را برگزیند؟ و در نهایت کسی که از امام عاقبت به خبری و سعادت مندی در آخرت می طلبد و در این راه می خواهد که شفیع او باشد چگونه می تواند بین دنیا و آخرت در سمت دنیا بایستد؟

نکته مهم این است که بر اساس متون روایی شیعه این نگاه به امام مختص زمان حضور و حیات امام نیست. نگاه شیعه به امام چیزی فراتر از زمان و مکان و حیات و ممات است. به عنوان مثال، در نقل کفعمی هست که وقتی خواستیم وارد حرم نبوی یابکی از مشاهد مشرفه بشویم بخواهیم: «... اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَقِدُ حَزْمَةَ صَاحِبِ هَذَا الْمَشْهَدِ الشَّرِيفِ فِي غَيْبَتِهِ، كَمَا أَعْتَقِدُهَا فِي حَضَرَتِهِ، وَأَعْلَمُ أَنَّ رَسُولَكَ وَخَلَفَاءَكَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، أَحْيَاءٌ عِنْدَكَ يَزُوقُونَ، يَزُوقُونَ مَقَامِي، وَيَسْمَعُونَ كَلَامِي، وَيَرُدُّونَ سَلَامِي، وَأَنَّكَ جَبَبْتَ عَنْ سَمْعِي كَلَامَهُمْ...»، یعنی غیبت و حضور امام و عدیت او با حضرت حق هیچ تفاوتی در نسبت ما با او ایجاد نمی کند و او همچنان ما را می بیند و سخن ما را می شنود و حتی سلام ما را جواب می دهد و این ما هستیم که توانایی شنیدن جواب او را نداریم. این نگاه به امام، که حرمت او در غیبتش چه به ممات و چه به غیبت به مانند دوران حضورش برای ما واجب است، امام را حاکم بر کل وجوه زندگی ما می کند. ما همچنان در دوران غیبتش سعی می کنیم به آنچه او گفته عمل کنیم، آنچه را حق دانسته ترویج کنیم و به مانند او امر به معروف و نهی از منکر داشته باشیم.

نگاهی ابتدایی به متون زیارتی شیعه از یک سو به عنوان منابعی برای شناخت اهل بیت و جایگاه آن‌ها از سوی دیگر و بررسی اجتماعی و پدیدارشناختی زائرینی که به زیارت امام معصوم خود می روند به وضوح نشان می دهد باور به آموزه امامت مستقیماً در تعارض تام با اندیشه سکولار است. مؤمن به امام تنها مؤمن به شخص او به عنوان شخصی در تاریخ گذشته نیست، بلکه زائر و مؤمن به امام مؤمن به منطق امام است، منطقی که به جهان غیب بیش از جهان مادی باور دارد و در امورات عالم بیش از آنکه اسباب و علل مادی را مؤثر ببیند اراده الهی را تعین بخش می بیند و سعادت اخروی را که همبسته با مفهوم ابدیت است اولویت اول و آخرش می داند و برای رسیدن به آن اراده خود را در طول اراده الهی و اراده امام قرار می دهد و با تبعیت محض از امام سعی در کسب این سعادت دارد.

در نهایت خوب است بدانیم که سکولاریسم به معنای نهادی آن، یعنی جدایی نهاد دین از نهاد قدرت، یکی از توابع سکولاریسم به معنای فلسفی آن است و سکولاریسم در معنای فلسفی اش همبسته با مفاهیمی مانند خودآیینی، اومانیزم و علم گرایی است و همان طور که می دانیم امکان گزینش بین مفاهیم همبسته وجود ندارد. این گونه نیست که

به بهانه گزارشی از نشست ملتقى الشباب العالم اسلامى

از تپ «روشنفكر مبارى»

آيا بايد زنگ خطر افول اسلام جامعه باور را به صدا در آوريم؟



تا «مهندس سلب‌ریتی»



مصطفی نوذری

دانشجوی کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، پژوهشگر حوزه دین و سیاست

در تیرماه گذشته، شهرآنکارا در ترکیه میزبان دومین دورهٔ همایش «ملتقى الشباب العالم الإسلامی» بود. در این همایش سه‌روزه که از تاریخ ۱۷ تا ۱۹ تیر ۱۴۰۲ شمسی برگزار شد، حدود ۶۰۰ جوان فعال در حوزهٔ مسائل اسلامی از ۴۴ کشور مختلف شرکت کردند. از کشور ایران نیز یک تیم چهارنفره از فعالان اتحادیهٔ دانشجویی امت واحده، برای ارائهٔ گزارش فعالیت‌های بین‌المللی و غیردولتی اتحادیهٔ امت واحده در همایش شرکت کردند.

رویداد، شامل بخش‌های مختلفی از جمله سخنرانی چهره‌های شاخص جهان اسلام، بخش ویژهٔ فلسطین، کارگاه‌های آموزشی برای مدیریت و رهبری سازمان‌های مردم‌نهاد اسلامی و ارائهٔ تجربیات سازمان‌های مردم‌نهاد کشورهای مختلف از فعالیت‌هایشان بود. از چهره‌های شاخص حاضر در همایش، می‌توان افرادی مانند دکتر طارق سویدان، عبدالرزاق مکرری و ابوزید ادیسی را نام برد. دکتر طارق سویدان، دعوت‌گراسلامی کویتی الاصلی است که در حال حاضر یکی از شخصیت‌های الهام‌بخش و مؤثر بر نسل جدید فعالان جریان اسلامی به‌شمار می‌رود. ابوزید ادیسی، متفکر مراکشی و از بزرگ‌ترین مدافعان مسئلهٔ فلسطین سخنرانی‌ای با عنوان «نقش جوانان در رنسانس اسلامی» ارائه کرد. عبدالرزاق مکرری نیز متفکر اسلامی و رهبر جامعهٔ صلح الجزایر، بزرگ‌ترین حزب اسلامی الجزایر، دربارهٔ نقش جوانان در تغییر تمدنی صحبت کرد. البته شایان ذکر است که مهم‌ترین قسمت همایش، بخش غیررسمی آن بود که در حواشی برنامه‌ها، جوانان فعال مسلمان از کشورهای مسلمان، با مهم‌ترین فعالان اسلامی هم‌سن و سال خودشان در کشورهای دیگر شبکه‌سازی و مباحثه می‌کردند و تجربیاتشان را به یکدیگر انتقال می‌دادند. در ادامه، نگارنده که خود در این همایش حضور یافته، به‌بهانهٔ ارائهٔ گزارش مشاهدات خود، برخی نکات مهم دربارهٔ وضعیت کنونی نسل جوان جنبش‌های اسلامی را با مخاطب در میان می‌گذارد.

یکی از مهم‌ترین مسائلی که یک مسلمان کم‌وبیش آگاه از تاریخ اصلاح دینی معاصر، هنگام مواجهه با چنین رویدادی با آن روبه‌رو خواهد شد، میزان ارتباط گفتار محوری آن با سنت تاریخی جریان اصلاح دینی است. فارغ از این مسئله شکلی که میزبانان سعی کرده‌اند برای «آبرومند» برگزارشدن مراسم، دقیقاً به‌شکل همایش رسمی اروپایی، در زرق و برق همایش از جمله پذیرایی، رزرو هتل گران‌قیمت برای مهمانان و مسائلی از این دست، چیزی کم نگذارند؛ مسئلهٔ مهم‌تر گفتار محوری



نسل جدید فعال مسلمان امروز به دنبال مدیریت و شکل دادن «استارت‌آپ اسلامی» است و بدون هیچ بدبینی خاصی به جهت داربودن این «ابزار» ها و ماهیت نظام اقتصادی، برای عمل به مسئولیت اسلامی خود، در حال تأسیس مدرسه اسلامی با شهریه ۷ هزار دلاری در سال است.



▲ سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶) نویسنده و نظریه پرداز اسلام گرای مصری، اسلام و سرمایه داری وزیر بنای صلح جهانی از جمله کتاب های او است.



▲ حسن البنا (۱۹۰۶-۱۹۴۶) بنیان گذار جماعت اخوان المسلمین، او تأثیر بسیار عمیقی بر اندیشه های اسلامی در قرن بیستم گذاشت.

در آن یکی دو آیه قرآن یا یک دکلمه مذهبی را با صدای زیبای خواند و دل تمام دنبال کننده هایش را می برد. اگر یکی از مبارزان مصری، ایرانی یا الجزایری قرن بیستم را از گور بلند کنیم و به این همایش بیاوریم، بی گمان از دیدن صحنه اینفلوئنسر دعوت گر ها روی سن و مهم تر از آن، از دیدن شدت تشویق حضار و تحسین جمعی آن ها، «وحشت» کرده و با خود فکرمی کند که مگر قرآن این ها با قرآن دهه هفتاد میلادی ما متفاوت شده است؟

پاسخ دردناکی که باید به این برادر یا خواهر مبارز از گور بلند شده بدهیم این است که قرآن این ها تغییر نکرده است؛ اما متأسفانه چیزی که مهم تر (و با دیدن این صحنه ها باید بگوییم خیلی مهم تر) از متن مقدس در حال نقش آفرینی است، واقعیت اجتماعی قاهر بر متن و خواننده متن است؛ این، همان روح اروپا محورانه ای است که از صد سال پیش درون ما حلول کرده و گویا نه تنها بیرون نرفته، که سخت در اعماق جانمان ته نشین شده است. از احمد فردید نقل می کنند که می گفت: «تاریخ ما پاورقی تاریخ غرب است». شاید با دیدن چنین لحظاتی عمق این سخن و عمق اروپا زدگی جوامع اسلامی بیشتر روشن شود.

متفکران و روشنفکران اسلام گرای قرن بیستم، غالباً در اروپا تحصیل کرده بودند. آن ها دهه شصت و هفتاد را، در میانه جنبش های استقلال کشورهای خودشان، در اروپایی که جریان انتقادی روشنفکری در آن در اوج خود بود سپری کردند؛ ایامی که در اروپا هنوز شخصیت «روشنفکر توتال» معنا داشت و مکتب فرانکفورت نیز در حال صورت بندی آرای خود و حمله به «انسان تک ساحتی» و «بیگانه» رشد یافته در جامعه سرمایه داری متأخر و نشان دادن «مسخ» او و حالت «تهوع» اش بود. در این شرایط که جوان مسلمان جهان سومی، شاهد آن بود که از میان سروران غربی اش نیز بعضی زبان به انتقاد از وضع کنونی اروپا گشوده اند و البته هنوز در اروپا عصر، عصر کلان روایت ها و ایدئولوژی ها، با بار مثبت، بود؛ با اعتماد به نفس بیشتری سینه سپری کرد و از «بازگشت به خویش» سخن می گفت. اما گویا امروز زمانه تغییر کرده است. شاید بتوان گفت که دقیقاً برعکس نسل اروپا رفته و علوم انسانی خوانده بنیان گذار، نسل جدید فعالان اسلامی، عمدتاً به «آمریکا» مهاجرت کرده اند و رشته های تحصیلی آن ها هم، رشته های فنی مهندسی بوده است.^۲ علاوه بر

محتوای سخنرانی ها و برنامه ها بود. در کنار عناصر شکلی همایش، با نگاه کوتاهی به پروشور برنامه، فهرست سخنرانان، عناوین سخنرانی ها و بعد نشستن پای سخنرانی افتتاحیه طارق سویدان با عنوان «رهبری استراتژیک در مؤسسان جوان» به سرعت برای مخاطب روشن می شود که گفتار مرکزی رویداد، نزدیکی زیادی با ادبیات فردگرایانه روان شناسی موفقیت آمریکایی دارد. همچنین کلیدواژه های غالب در سخنرانی ها، کلماتی از جمله «رهبری»، «استراتژیک»، «موفقیت» و هم خانواده های آن ها بود.

حال پس از شنیدن مقدار زیادی سخنرانی درباره رهبری^۱ و تأمین مالی سازمان های اسلامی و شنیدن نشیدهای فلسطینی از بلندگوهای با کیفیت یک هتل با کلاس، یک مسلمان که در تاریخ جنبش های صدساله اخیر احیاء یا اصلاح اسلامی چرخ کوتاهی زده باشد باید از خود یک سؤال مهم بپرسد: «دقیقاً چه اتفاقی در حال رخ دادن است؟» اگر کلیدواژه های گفتار اصلاح دینی قرن بیستم و نمایندگانش را بررسی کنیم، احتمالاً روی واژگانی همچون عدالت، حکومت، استعمار، مبارزه، تمدن، قدرت و هم خانواده های آن ها خواهیم ایستاد. اما چه می شود که در قرن جدید، در همایشی که تلاش کرده است تا مهم ترین فعالان جوان کشورهای اسلامی را جمع کند، حتی یک جمله درباره فقر، عدالت اقتصادی یا مسئله حکومت شنیده نمی شود و به جای آن شاهد درخشش تیپ سلبریتی دعوت گر هایی هستیم که دقیقاً شبیه معلم های سامراسکول های آم.بی.ای یا مشاوران استارت آپی، برای جوانان کشورهای اسلامی با ادبیاتی فردگرایانه، درباره رهبری و اداره مؤثر سازمان هایشان صحبت می کنند؟! یا چه می شود که در حالی که تیپ نمونه والگوی کامل فعال مسلمان قرن بیستم، تیپ «روشن فکر مبارز»ی است که با اسلحه یا قلمی که آن را به اندازه اسلحه پُر زنده و تیز کرده، در هزینه دادن و گر زدن شش دانگ ابعاد زندگی به هویت مسلمانی اش، چشم های همگان را خیره کرده، و به وضعیتی رسیده ایم که در آن الگوی جوان مسلمان موفق که از او برای سخنرانی و ارائه تجربیات برای سایر «نازه کارها» دعوت می شود، «اینفلوئنسر دعوت گر»ی است که با چهره زیبا، صدای خوش و هوش اینفلوئنسری در اینستاگرام، توانسته فالوورهای چند صد هزار تایی جلب کند؟! طبیعتاً حدس می زنید که انتهای هنرش هم پر کردن کلیپ های ده ثانیه ای اینستاگرام یا تیک تاک در یک منظره طبیعی خیره کننده یا مسجد های خوش تراشی است که



▲ ابوزید المقری الادریسی سیاستمدار و متفکر مراکشی، نماینده پارلمانی حزب عدالت و توسعه و از نظریه پردازان حرکت التوحید والإصلاح است.



▲ طارق محمد السويدان کارآفرین، مورخ، نویسنده و اسلام شناس اهل کویت است. او مدرک دکتری مهندسی نفت خود را از دانشگاه ایالتی پنسیلوانیا گرفته است.

بپرسیم که به راستی هسته مرکزی کتاب و سنت چیست که راه را برای تفاسیری این چنین متفاوت و دور، فراهم می کند؟ در پاسخ این پرسش، دونتیجه بیشتر نمی توان گرفت؛ یا باید نتیجه بگیریم که کتاب و سنت، مانند مومی تھی از دلالت است که به هر رنگی درمی آید و جز «فیونی» برای تحمل پذیر کردن هر متن سیاه اجتماعی، هیچ خاصیت دیگری ندارد. آمپول هوای اروپای مرکزی، بیش از قرن بیستم در تن ما فرو رفته است و چنان فرو رفته است که امروز اسلام توسط مفسر «دعوت گرسلبریتی اش» مانند طفل خردسال و فقیری شده است که برای خوش آمد مهمان های باکلاسی که به خانه شان آمده اند، هر پشتک وارویی می زند و هر لحظه لباسی بر تن خود می کند و خود را بزرگ دوزک می کند ولی در واقع خود، هیچ نیست.

یا اگر به چنین چیزی معتقد نیستیم و پیام حقیقی و اصلاتی و رسالتی و هسته ای در متن پیدای کنیم، باید نتیجه بگیریم که برای تمام گستره جهان اسلام، «عصر استعمار هنوز به پایان نرسیده است». باید بایستیم و تمام این تقاسیم «ولتر اغرب زده» و «ولتر اشرقی شناسانه» را در دادگاه مفاهیم مرکزی کتاب استیضاح کنیم و در امتداد سنت اسلام گرایی، کتاب را برای «نقش آفرینی اجتماعی» و برای قرار گرفتن در متن زندگی نه فقط فردی، بلکه اجتماعی بخوانیم و حتی با اینکه امروز به مدد سازمان های عریض و طویل و بی خاصیت مسئول «اسلامی سازی همه چیز» اضافه کردن پسوند اسلامی سازی به هر چیزی، بس مشمژکننده و ناامید کننده شده است، همچنان به جای «مدرن کردن اسلام»، از «اسلامی کردن مدرنیته» و مدرنیته بومی سخن بگوییم.

پرواضح است که امروز کار مسلمان متعهدی که به «هویت» و «خویشتن» و «اسلام به مثابه کلیت» بیندیشد، سخت تراز همه نسل های قبل خواهد بود. چون دیگر مارکس و سارتر و مکتب فرانکفورت و کلان روایت آلترناتیو و امثال آن، در برابر صورت خیره کننده اروپای نئولیبرالی جدید، درخشش چندانی ندارند و این دفعه مسلمان جهان سومی، برای طی این طریق، نمی تواند از روی دست کسی تقلب کند. حالا باید منتظر ماند و دید در میانه سلفیت جهادی کور و این سلبریتی دعوت گرهای خوش قد و خوش صدای اینستاگرامی، برای امتداد سنت احیای اسلامی، که همواره به خویشتن و بازگشت و البته «کدام خویشتن» اندیشیده، جریانی برخواهد خاست؟ ▶

اینکه تحصیل رشته های فنی و فاصله از علوم انسانی، فرصت کمتری برای نگاه انتقادی به غرب و نظام اقتصادی اش باقی می گذارد، این «مهندس دعوت گر» های جدید ما، دوره بسیار خاصی از تاریخ آمریکا را تجربه و زیست کرده اند؛ آمریکای پسافروپاشی شوروی، آمریکای پایان تاریخ و هژمون واحد جهان، آمریکای سیلیکون ولی^۴ و فردگرایی افراطی^۵ و در نهایت، آمریکای عصر نئولیبرالیسم.

احتمالاً حضور و تجربه دوره نوجوانی و جوانی در این آمریکا، آمریکایی که در قرن بیستم اگر درود یارش صدای فردگرایی و بنگاه و سرزمین رؤیاهای داد، حداقل یک دولت کینزی و چند جنبش ضد جنگ ویتنام داشت که هنوز به مفاهیمی مانند خیر عمومی، عدالت و خلاصه یک «روایت جمعی» معتقد بود اما امروز همان راهم ندارد. برای این مهندس دعوت گر ها، اساساً یک اسلام دیگری می سازد. اساساً فرازهای بسیاری از متن را برای آن ها پررنگ می کند و مهم تر از آن، بسیاری از فرازها، را کم رنگ. فراز های کم رنگ شده ای که نقطه مرکزی فریادهای نسل قبل بودند.

اگر در نسل پیشین فعالان مسلمان، حسن البنا بر کتاب عدالت اقتصادی جوده السحار مقدمه نوشت، اگر اخوان المسلمین، خیزهای خیریه ای و رفاهی جدی برداشت، اگر سید قطب، عدالت اجتماعی در اسلام را به تحریر درآورد، اگر در ادبیات رهبر حکومت خواه انقلاب ایران کلمه عدالت به اندازه کلمه حکومت به کار رفت^۶ و نهایتاً اگر میراث مهم بنیان گذاران جریان احیاء قرن بیستم، هشدار دادن از غرب به مثابه یک کلیت و صلا «تشکل» و «نظام» یافتن برای «از نو آفریدن امت»^۷ و «بازگشت به خویشتن» و خلاصه دارای دورنمایی از «کلیت» و ایجاد «جامعه اسلامی» بود؛ نسل جدید فعال مسلمان امروز به دنبال مدیریت و شکل دادن «استارتاپ اسلامی» است و بدون هیچ بدبینی خاصی به جهت دار بودن این «ابزار» ها و ماهیت نظام اقتصادی، برای عمل به مسئولیت اسلامی خود، در حال تأسیس مدرسه اسلامی با شهریه ۷۰ هزار دلاری در سال^۸ و یا در سودای محجبه کردن دختران مسلمان در «اینستاگرام» و تبدیل شدن به اینفلوئنسر موفق است و وجه دهشتناک مسئله این است که این جریان، خودش را در امتداد سنت اصلاح دینی احساس می کند و حسن البنا و امثال او را هم تبار فکری خود می داند.

باید بازگردیم و تمام این تغییرات تاریخی و ابرگسست های جریان اصلاح دینی را، در فکر و عمل، عمیقاً بخوانیم و نهایتاً شجاعانه از خود

پی نوشت

1. Leadership.
۲. مدرسه های تابستانه.
۳. برای مثال به عنوان یک نمونه سرشت نما، طارق سویدان را در نظر بگیرید.
4. Silicon Valley.
5. Ultra-Individualism.
۶. منبع: جست و جوی پیشرفته در صحیفه امام خمینی. پرتال امام خمینی، مجموعاً در کل صحیفه، کلمه «عدالت» ۱۵۰ بار و کلمه «حکومت» ۱۴۸ بار به کار رفته است.
۷. عبارت از سید قطب است.
۸. با آخرین امکانات و تئوری های آموزشی دنیا؛ برای تربیت توانمندترین، البته و فردگراترین، مسلمانان عالم.



Jake Meador

نویسنده آتلانتیک و سردبیر
Mere Orthodoxy



زهرامحمدی

مترجم فارغ التحصیل رشته حقوق
از دانشگاه شهید بهشتی، دانشجوی
ارشد فلسفه غرب دانشگاه تهران،
پژوهشگر حوزه فلسفه سیاسی

خود درخواست‌های زیادی دارد، بلکه مشکل این است که خواسته‌های کلیسا به اندازه کافی نیست؟

کلیساگریزی گسترده نشان می‌دهد که سوءاستفاده مذهبی و به طور کلی فساد اخلاقی در کلیساها مردم را فراری داده است. البته این به نوعی اعلام جرم علیه رهبرانی است که در کلیسایشان به فساد نپرداختند؛ اما دیویس و گراهام همچنین متوجه شدند که جمعیت بیشتری از آنانی که کلیسا را رها کردند، این کار را به خاطر دلایل پیش پا افتاده‌ای انجام داده‌اند. این کتاب نشان می‌دهد که علت تعیین‌کننده رهاشدن کلیسا توسط مردم، صرفاً به شیوه زندگی آمریکایی در قرن ۲۱ بازمی‌گردد. به سادگی می‌توان گفت آمریکای معاصر برای ترویج [روابط] دوطرفه، مراقبت و زیست جمعی ساخته نشده است؛ بلکه طراحی شده است تا دستاوردهای فردی را که ذیل موفقیت‌های حرفه‌ای و مالی تعریف می‌شود، به نهایت برساند. چنین نظامی وقت ارزشمند خود را برای آن دسته از جوامعی که در زندگی حرفه‌ای، و پس از افزایش سن، در چشم‌انداز حرفه‌ای فرزندان یک شخص، نقشی ایفا نمی‌کنند، هدر نمی‌دهد. در آمریکا کارگرایی^۷ سلطنت می‌کند و به همین علت جوامع، از جمله جوامع مذهبی، مانند یک مشکل ریاضیاتی هستند که با بقیه چیزها جمع نمی‌شوند.

تعداد زیادی از قربانیان سوءاستفاده در کلیسا می‌توانند لحظه‌ای را به یاد بیاورند که در آن باور خود را از دست داده‌اند؛ لحظه‌ای را که گویا در آن تقریباً از ایمان خالی شدند. با وجود این، کتاب نشان می‌دهد که برای بیشتر آمریکایی‌هایی که زمانی بخشی از کلیسا بودند و سپس آن را ترک کرده‌اند، فرایند ترک

آتلانتیک - تقریباً تمام کسانی که من دوران کودکی‌ام را در کلیسای لپنکلن، واقع در نبراسکا، با آن‌ها سپری کرده‌ام، دیگر مسیحی نیستند. این غیرعادی نیست. در ۲۵ سال گذشته، ۴۰ میلیون آمریکایی حضور در کلیسا را متوقف کرده‌اند. این تعداد چیزی حدود ۱۲ درصد از جمعیت را شامل می‌شود و بازمانده بزرگ‌ترین تغییر متمرکز درباره حضور در کلیسا در تاریخ آمریکاست. به عنوان یک مسیحی من این تغییر را به شدت احساس می‌کنم. من و همسر من نمی‌دانیم که آیا نهادها و انجمن‌هایی که ما را در حفظ ایمانمان کمک کردند، هم‌چنان برای ۴ فرزندانمان وجود خواهند داشت یا خیر؛ چه برسد به نوه‌هایی که زمانی ممکن است داشته باشیم. این تغییر برای آمریکا، به مثابه یک کل، نیز خبر بدی است: مشارکت در جامعه مذهبی به طور کلی با نتایج بهتری برای سلامتی، طول عمر بیشتر، بخشندگی مالی بیشتر و ثبات خانوادگی بیشتر همبستگی دارد؛ برای ملتی که در آن نرخ تنهایی، بیماری‌های روانی و وابستگی به الکل و مواد مخدر رو به افزایش است، به تمام این‌ها جداً نیاز است.

جیم دیویس^۱ کشیش کلیسای انجیلی در اورلاندو و مایکل گراهام^۲ نویسنده ائتلاف انجیل^۳ کتابی نوشته‌اند که با استفاده از نظرسنجی بیش از هفت هزار آمریکایی توسط دانشمندان علوم سیاسی رایان برگ^۴ و پائول ژوپ^۵، تلاش می‌کند تا توضیح دهد که چرا مردم کلیساها را رها کرده‌اند یا به زبان خود کتاب «کلیساگریز»^۶ شده‌اند. این کتاب احتمالی جالبی را مطرح می‌کند: شاید مشکل این نیست که کلیسا از اعضای

A
The Atlantic

علت درست فهم نشده‌این که

چرا میلیون‌ها آمریکایی

دیگر به کلیسا نمی‌روند



بنابراین وقتی یک دوست، آن‌ها را به میان وعده در صبح یکشنبه دعوت می‌کند، آن‌ها احتمالاً دوست دارند که به کلیسا بروند اما از سوی دیگری خواهند آن دوست را نیز ببینند، زیرا ماه هاست که یکدیگر را ندیده‌اند و در نهایت آن دوست برنده است.

پس از گذشتن چند هفته از هر دو سناریو، فکر رفتن به کلیسا در هر یکشنبه، بار ذهنی خاصی را همراه خود دارد؛ ممکن است بخواهید بروید، اما از سؤالات ناگزیر [در باره جایی که هفته گذشته در آن] بوده‌اید، وحشت می‌کنید. زمانی که شما مکالمه را در ذهنتان تمرین می‌کنید، این که «من از کلیسا صرف‌نظر کردم تا با یک دوست به قرار میان وعده بروم» یا «من زیادی خسته بودم» بهانه‌های قانع‌کننده‌ای به نظر نمی‌آیند. در واقع به زودی این گونه به نظر خواهد آمد علی‌رغم این که بخشی از شما هم چنان می‌خواهد به کلیسا برود، حضور در کلیسا از صرف‌نظر کردن از آن دشوارتر است. چالش اساسی برای بسیاری این است که زندگی آن‌ها مانند یک نوار لاستیکی کشیده شده در حال پاره شدن است و شرکت در کلیسا مانند یک مورد در فهرست مواردی است که خودش به اندازه کافی طولانی است.

در چنین شرایطی از کلیسا چه کاری برمی‌آید؟ در ساحت نظریه‌ای، کلیسای مسیحی می‌تواند برای تمام این‌ها به مثابه یک پادزهر باشد. در زمان ما چه چیزی می‌تواند ضروری‌تر از اجتماعی باشد که مشخصه‌اش عشق خالصانه است و افراد آن، هر چه را که بر اساس توانایی هایشان دارند، متناسب با نیاز هر کس، با یکدیگر به اشتراک می‌گذارند؛ به طور مرتب با یکدیگر غذای خورند، با سخاوت به همسایگان خدمت می‌کنند و با دعا کردن، زندگی فضیلت‌مندانه آرامی را

کلیسا تدریجی بوده است و در بسیاری از موارد، تا پیش از ترک کامل کلیسا، آن‌ها حتی متوجه نمی‌شدند که این اتفاق در حال وقوع است. این اتفاق چندان شبیه پریدن از روی یک صخره نیست. چرا بسیاری از مردم رفتن به کلیسا را متوقف کردند؟ [این فرایند] بیشتر شبیه رانندگی در یک شیب است که در انتهای آن متوجه می‌شوی دیگر نمی‌توانی جایی را که از آن آغاز کرده‌ای، ببینی.

یکی از شخصیت‌های مرکبی را که گراهام و دیویس در کتابشان برای توصیف یک کلیساگرای معمولی انجیلی به کار می‌گیرند در نظر بگیرید: یک زن سی و چندساله که در یک کلیسای بزرگ در حومه شهر بزرگ شده، در زمان تحصیل در کالج، سرمایه‌گذاری زیادی برای یک وزارتخانه دانشگاهی انجام داده، پس از فارغ‌التحصیلی به یک شغل تمام‌وقت مشغول شده و در کلیسای محلی مشارکت در یک گروه جوان را آغاز می‌کند. در ۲۰ سالگی، او با پسری آشنا می‌شود که کمتر درگیر امور مذهبی است. آن‌ها ازدواج می‌کنند و در اوایل ازدواجشان، پس از تولد اولین یا دومین فرزند، دیگر به کلیسا نمی‌روند. شاید کودکشان خوب نمی‌خوابد و زمانی که صبح یکشنبه فرا می‌رسد، راحت‌تر این است که در خانه بمانند و بعد از این که کودک در نهایت خوابش برد، هر قدر که بتوانند بخوابند.

در نمونه‌های دیگر، یک شخص ممکن است در حال ورود به اواسط دوران کاری‌اش باشد، در حالی که استرس بالایی را تجربه می‌کند و احتیاج به ۶۰ تا ۷۰ ساعت کار در هفته دارد. اگر به این عدد، میزان ۱۵ ساعت رفت‌وآمد را اضافه کنیم، ناگهان چیزی حدود دوسوم ساعت‌های بیداری شخص در هفته پر می‌شوند.





تراژدی کلیسای آمریکایی این است که آن‌ها آن قدر در جهان کنونی گرفتار شده‌اند که چیزی برای ارائه به این مردم رنج‌دیده که نمی‌توان به سادگی آن‌ها را جای دیگری پیدا کرد، ندارند.

زیادی باشد. اگر مردم کماکان در حال ترک [کلیسا] هستند، خصوصاً به دلیل این که احساس می‌کنند بسیار پرمشغله هستند و نمی‌توانند به صورت مرتب در کلیسا حضور داشته باشند، پس چرا باید بخواهند بخشی از کلیسایی باشند که خواسته هایش از آن‌ها بسیار زیاد است؟

این سؤال اگرچه قابل درک است، اما کاملاً درست نیست. مشکل پیش روی ما این نیست که ما یک جامعه سالم و پایدار داریم که کلیسا در آن جایی ندارد؛ بلکه مشکل این است که بسیاری از آمریکایی‌ها شیوه‌ای از زندگی را برگزیده‌اند که آن‌ها را تنها و مضطرب می‌سازد و آن‌ها نمی‌دانند زندگی در جامعه و در کنار دیگران چگونه است.

تراژدی کلیسای آمریکایی این است که آن‌ها آن قدر در جهان کنونی گرفتار شده‌اند که چیزی برای ارائه به این مردم رنج‌دیده

تجربه می‌کنند. کلیسای سالم می‌تواند شبکه‌ای امن باشد که در شرایط سخت اقتصاد آمریکا، در مواقع نیاز به اعضایش کمک‌های مادی ارائه می‌دهد، مانند وعده‌های غذایی بعد از به دنیا آمدن یک کودک یا قرض دادن پول پس از اخراج. شاید حتی مهم‌تر از آن، این که به مردمش یادآوری می‌کند که هویت آن‌ها به شغل یا میزان درآمدها وابسته نیست؛ آن‌ها فرزندان محبوب و تحت حفاظت خدا هستند و ارزششان نامحدود است.

اما یک کلیسای پرجنب و جوش و زندگی بخش، بیشتر از آن که احتیاج به انرژی اعضایش داشته باشد، به زمان احتیاج دارد. او از مردم می‌خواهد که یکدیگر را به شغلشان ترجیح دهند و خواندن نماز و کتاب مقدس را برتر از دستاورد هایشان بدانند. در دوران کلیسازدگی، به نظر می‌آید که این می‌تواند خواسته



ایجاد می‌شوند، به گونه‌ای نیستند که بتوان آن‌ها را مدیریت، یا از طریق هک کردن زندگی، حذفشان کرد. راه حل آن‌ها تغییر زندگی شخص است؛ یعنی تبدیل شدن به شخص رادیکال بسیار متفاوتی که به جامعه بسیار متفاوت رادیکال تعلق دارد.

پاییز سال گذشته من چند روزی را در نیویورک سپری کردم. در آن مدت، از خانه گروهی از مسیحیان صلح‌جو بازدید کردم که از یک کیف پول مشترک استفاده می‌کردند؛ به این معنا که اعضای آن‌ها هیچ دارایی خصوصی نداشتند؛ بلکه، دارایی و پول‌هایشان را با یکدیگر به اشتراک می‌گذاشتند. زندگی ساده و اموال اشتراکی به آن‌ها این اجازه را می‌داد که برنامه‌های منعطف‌تری داشته باشند، سریع‌تر اجتماع پرجمعیت خود را تشکیل دهند و در حق همسایگان بخشنده‌تر باشند، همچنین زندگی‌ای داشته باشند که از دعا و از خودگذشتگی خصوصی برای خدا غنی است و تمام این‌ها از طریق تعهد عمیق آن‌ها به کلیسا پشتیبانی می‌شد.

این نمونه، صادقانه یک نمونه افراطی است؛ اما این جامعه نه به خاطر راه‌هایی که برای کاهش خواسته‌هایش از اعضا یافته بود، بلکه به خاطر آن‌که راهی یافته بود تا آن‌چه را که برای یکدیگر فراهم می‌کنند، افزایش دهد، پررونق بود. شیوه زندگی آن‌ها، از تردمیل کارگرایی رهایشان می‌کرد. در این جامعه کار، نه براساس پول، بلکه براساس افرادی که به آن خدمت می‌کنند قضاوت می‌شود. در فرهنگ کارگرا که اعتقاد دارد بنیاد کرامت دستاورد است، پس گرفتن این شکل جدید از کرامت، به یک رفتار رادیکال تبدیل شده است.

در اناجیل، عیسی به اولین پیروان خود می‌گوید شیوه قدیمی زندگی خود را کنار بگذارند تا حدی که [از آن‌ها خواست] گاوآهن‌ها و تورهای ماهی‌گیری خود را همان‌جا که هستند رها کنند و حتی در صورت لزوم، والدینشان را ترک کنند. کلیسایی که حداقل تا این اندازه از دیگران انتظارات ندارد، آن‌طور که مسیح می‌گفت، واقعاً یک کلیسا نیست. اگر گراهام و دیویس درست بگویند، این همان کلیسایی است که از چالش‌های

امروزی پیش روی ما جان سالم به در نخواهد برد. کلیساگری گسترده می‌تواند آغاز دوران جدیدی برای کلیسا باشد، دورانی که مشخصه آن موفقیت و احترام نیست، دورانی که در آن تمرکز کمتری روی این موضوع وجود دارد که افراد خودشان را با ارزش‌ها و پیش‌فرض‌های آمریکایی هماهنگ کنند. ما می‌توانیم شاهد شیوه دیگری از زندگی باشیم که از معیارهای متعارف موفقیت آمریکایی متفاوت است. کلیساها می‌توانند جوامع درست‌تر و واقعی‌تری را طرح‌ریزی کنند که در آن‌ها گرسنه سیر می‌شود، افتاده بلند می‌شود و مغرور رانده می‌شود. چنین جوامعی ممکن است پول، موفقیت و نفوذی را که بسیاری از کلیساهای آمریکایی در سال‌های اخیر به دنبال آن بودند، نداشته باشند، اما این‌ها که شباهت کمتری به آن کلیساها دارند، ممکن است همچنین بیشتر شبیه جوامعی باشند که مسیح (ع) از پیروانش انتظار داشت تشکیل دهند.

* این مطلب در تاریخ ۲۹ جولای ۲۰۲۳ با عنوان "The Misunderstood Reason Millions of Americans Stopped Going to Church"، به قلم JAKE MEADOR، در وبسایت آتلانتیک منتشر شده است.



که نمی‌توان به سادگی آن‌ها را جای دیگری پیدا کرد، ندارند. کلیساهای آمریکا اغلب از این که کارکردشان، یک نوع مبهم از سازمان مردم‌نهاد معنوی باشد راضی بوده‌اند؛ یک سازمان متشکل از افراد جدا افتاده که یکدیگر را برای خدمات مذهبی که برایشان الهام‌بخش است ملاقات می‌کنند و به آن‌ها توصیه‌های عملی و تجارب احساسی مثبت ارائه می‌دهند. در بیشتر مواقع این، جامعه نبوده است که از طریق موعظه و زندگی خود، شاهی برای شیوه دیگری از زندگی بیاورد.

استنلی هاوثر^۸ متکلم، زمانی که گفت: «مراقبت‌های معنوی مردم با زخم‌های شخصی آن‌ها در جوامع پیشرفته صنعتی، که کشف کرده است زندگی انسان فاقد معناست، دچار درگیری شده است» مشکل را به خوبی دریافته بود. دشواری در آن‌جا است که بسیاری از زخم‌ها و درد‌هایی که توسط نظم کنونی

+
پی‌نوشت

1. Jim Davis.
2. Michael Graham.
3. Gospel Coalition.
4. Ryan Burge.
5. Paul Djupe.
6. Dechurched.
7. Workism.
8. Stanley Hauerwas.

الهیات و تکامل داروینی؛ نکاتی چند دربارهٔ سطوح ناسازگاری



سید حسن حسینی

استاد تمام و عضو هیئت علمی گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

کردند و تأکید داشتند کتاب مورد نظر دربرگیرندهٔ اشکالات ایدهٔ تکامل داروینی باشد. شاید به دلیل نفّس قدسی استاد است که پس از چندین سال این مجموعه آمادۀ انتشار نمی شود، و هم‌اینک با تغییرات سازمان شمت از دایرۀ علاقه‌مندی آنان نیز بحمدالله خارج شده است. در کنار این خوب است به دیدگاه‌های استاد گرانقدرم آقای دکتر سید حسین نصر نیز اشاره کنم که سالیان طولانی در نقد و ردّ ایدهٔ تکاملی سخن گفتند و پژواک نظرات ایشان همواره در ذهن من زنده مانده است.

نتیجۀ احتمالی هر سه تجربهٔ زیسته، ممکن است این باشد که مگر نمی توان حوزهٔ تفکر نظری، چه فلسفی و امور عقلی و چه علوم طبیعی و تجربی، را از نوعی عقلانیت عملی که ممکن است پشتوانۀ محکمی برای باورهای دینی باشد، جدا کرد؟ آیا نتیجه و دستاوردهای عقلانیت نظری لزوماً مبانی و استلزامات عقلانیت عملی را نیز دربرمی گیرد؟ و یا حتی بالاتر، آیا امکان ندارد عقلانیت‌های نظری موازی‌ای وجود داشته باشد که نسبت میان آن‌ها امکان بالقیاس باشد؟ چرا چنین تصور می شود که علوم طبیعی از قبیل زیست‌شناسی تکاملی، می تواند

نوشتهٔ حاضر، متمرکز بر ناسازگاری گرایي بود. جوانی پرشور و با ظاهری مذهبی به نزد من آمد و منتقدانه سؤال کرد: «با توجه به مطالبی که گفته شد آیا لازم است امروز نمازمان را بخوانیم و یا دیگر نیازی بدان نیست؟» آن جوان، امروز در تحقیقات علوم شناختی مشغول به کار است، و منتقد شدید تلقی طبیعت گرایانه و مدافع اصل خدا باوری در زیست‌شناسی تکاملی است.

تجربهٔ زیستهٔ دوم: در حین زیارت امام حسین علیه السلام در کربلای معلی و در حرم مقدس آن امام همام، درگیری ذهنی‌ای مرا آزار می داد که آیا خدا و اهل بیت (ع) از طرح مباحثی که این بندهٔ ناچیز خدا در سالیان اخیر دربارهٔ تکامل گفته‌ام رضایت دارند؟ آیا نباید در این مسائل جانب احتیاط را نگه داشت؟ آیا کلاس‌های درس و مجالس علمی عمومی محل مناسبی برای این مباحث است؟ تجربهٔ زیستهٔ سوم: استاد گرانقدر مرحوم آقای دکتر احمد احمدی که متخلّق به فضایل والای اخلاقی بودند، در زمان عقد قرارداد با بنده، درخصوص انتشار کتابی از سوی سازمان شمت در حوزهٔ تکامل داروینی و الهیات، توصیه‌ای مبنی بر نقد ایدئولوژی تکامل داروینی

+ آزاداندیشی غیرمحتاطانه

دوست عزیز و اندیشمند جناب آقای دکتر مرتضی روحانی از بنده خواستند تا در این شماره از مجلهٔ تازه تأسیس باور چند خطی بنویسم. اشتیاق من زمانی افزون گردید که متوجه شدم مجلهٔ مذکور در شمار نشریات موسوم به علمی پژوهشی کشور نیست و قصد مسئولان این نشریه در عرضهٔ عمومی و احتمالاً فروش در دهک‌ها و کافه کتاب‌ها است. دلیل این اشتیاق هم امری ساده است: اول آن که در نوشتن مطالب از قید و بند های ماشینی مجلات آکادمی رها و آزادم، و دوم از آن جهت که احتمالاً خوانندگانی، نه به جهت حرفه و شغل دانشگاهی و نظام ارتقا و ارجاعات، بلکه از روی علاقه به موضوع، مطالبی از این دست را دنبال خواهند کرد.

به دلیل این رهایی دلنشین در ابتدای این نوشتهٔ کوتاه به ذکر سه تجربهٔ زیسته می پردازم و سپس موضوع اصلی را مطرح خواهم کرد.

تجربهٔ زیستهٔ اول: در پایان نشست مدرسهٔ تکامل که در تابستان سال ۱۳۹۷ شمسی در دانشگاه صنعتی شریف برگزار شد و در آن، من از نسبت میان الهیات و تکامل داروینی سخن گفتم که مشابه



علمی با باورهای الهیاتی، نمی‌توان به یکباره علم را ابزار گرایانه و یا استعاره گرایانه (نگرش‌های ضد رئالیستی) تفسیر کرد و مدعی شد امور مشاهده‌ناپذیر نظیر بسیاری از مفاهیم در زیست‌شناسی، حکایتی از امری واقعی ندارند که به دنبال آن بتوان به راحتی از مضاف با چالش ناسازگاری خلاصی یافت.

روشن است که نقد علم مدرن در صورت‌بندی‌های متنوع آن قابل تأمل است و تجربه تاریخی علم از یونان تا به امروز و هم‌چنین در سده‌های اخیر به خوبی گواه آن است که اعتبار یافته‌های علمی و حتی مسئله پیشرفت دستاوردهای علمی بشر با تردیدهای بسیار زیادی مواجه است. در بحث مورد نظر، این ملاحظات را کنار گذاشته و ادعایمان این است که می‌توان سنت پژوهشی دانشمندان علوم تجربی را که مورد وفاق جامعه علمی قرار گرفته است (که البته خود نیز از افزونه‌های جامعه‌شناختی علم متأثر است) معتبر دانست و در هنگامه بروز بحران بی‌درنگ دست به تخریب ناگهانی این سازه بشری نزد.

به عبارتی این که در گوشه‌ای نشسته و به جای تلاش عقلانی در حل بحران‌های

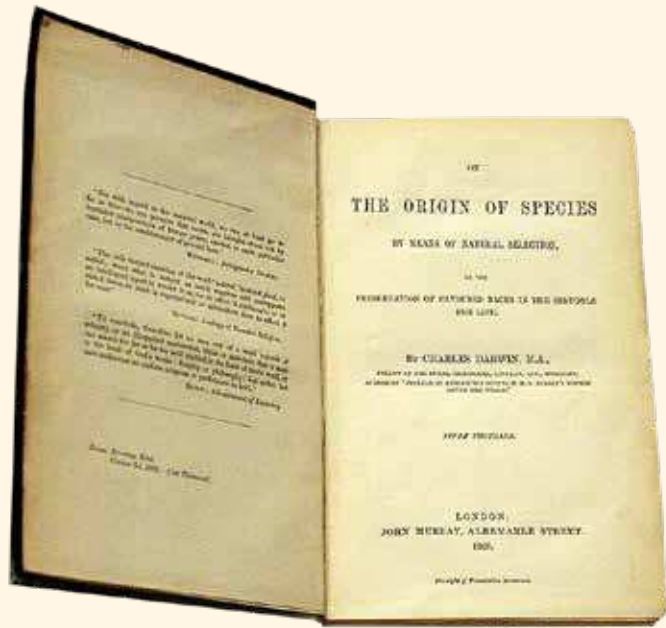
تکاملی با خدا باوری را ذکر می‌کنیم. قبل از آن، چند نکته مقدماتی بحث را روشن‌تر می‌کند.

۱. به نظر می‌رسد دانشمندان علوم طبیعی و تجربی در زمان فعالیت علمی، پیش‌فرض خود را آگاهانه و البته غالباً ناآگاهانه، رئالیسم علمی و اصل یکنواختی طبیعت انتخاب کرده‌اند. منظور از رئالیسم علمی، امکان دسترسی دانشمندان به صدق در نظریه‌های مربوط به طبیعت است. هم‌چنین دانشمندان جز در اوقات فراغت که ممکن است سرگرم مطالعات تقننی فلسفی شوند، اصل یکنواختی طبیعت را محور کارهای خود قلمداد می‌کنند و نتایج کار خود را منحصر به موارد آزمایش شده خود نمی‌دانند؛ و گرنه هرگونه تلاشی از سوی آنان برای شناخت و شناساندن طبیعت، بیهوده و بی‌جهت خواهد بود. بر همین منوال، شکاکیت‌هایی از نوع تردیدهای وجودشناختی یا شبهه مغز در خمره و مشابه آن، کنار در ورودی آزمایشگاه دانشمند به کناری نهاده می‌شود و اجازه ورود به صحنه آزمایش علمی را پیدا نمی‌کند. اهمیت این نکته از آن رو است که در زمانه بروز چالش‌های الهیاتی از قبیل ناسازگاری بخشی از ادعاها و یافته‌های

عقلانیت نظری در دین‌پژوهی را تحت تأثیر قرار دهد؟ چرا نتوان در اینجا نیز بر نوعی تفکیک و استقلال در سطح مبانی و یا روش‌شناسی صحه گذاشت؟

راقم این سطور به سختی پذیرش چنین تحلیل‌هایی به خوبی واقف است، حتی با پشتوانه‌های قابل توجه برخی فیلسوفان علم از قبیل کوهن، لاکاتوش، فایرآبند و لاتور، اما به نظر می‌رسد اشکالات چنین توصیه‌ای بسیار کمتر از راه‌حل‌هایی نظیر تلاش برای نقد دستاوردهای علم جدید و یا از آن سو تطبیق تحمیلی دستاوردهای علم جدید با باورهای دینی و به‌ویژه نص و ظاهر متون مقدس است.

با این مقدمه، هدف اصلی این نوشته، نادیده گرفتن آن تجارب زیسته و عقل‌گرایی آزاد و رها و غیرمحتاطانه است، همان که سید حسین نصر از آن به «انقطاع عقل استدلالی از عقل شهودی» یاد می‌کند و به شدت منتقد آن است. اما به هر روی از آنجا که عقلانیت صرف، دست‌کم در فعالیتی نظری، نه فعالیت اجتماعی علمی، امکان‌پذیر است؛ در اینجا نیز با کنار گذاشتن احتیاط و با کسب اجازه از استادانی همچون دکتر سید حسین نصر و مرحوم دکتر احمد احمدی، مواردی از ناسازگاری زیست‌شناسی



چاپ دوم کتاب منشأ گونه‌ها

چارلز داروین پس از پنج سال سفر دریایی با کشتی اچ‌ام‌اس بیگل به آمریکای جنوبی نخستین پیش‌نویس این کتاب را در سال ۱۸۴۲ نوشت و پس از تکمیل آن را در ۱۸۵۹ منتشر کرد.

با توجه به این مقدمات در اینجا سعی خواهیم کرد فهرستی از ناسازگاری‌های میان این دو حوزه را مطرح کنیم. به بسیاری از این مسائل، پاسخ‌هایی داده شده است و مؤلف از آن پاسخ‌هایی اطلاع نیست؛ اما در این نوشته، هدف، برجسته‌سازی و تا حدی شفاف‌کردن مطالبی است که در طرح مسئله ناسازگاری گفته می‌شود.^۳ مجدد لازم است یادآوری کنم که این نوشته برای شفاف‌کردن سطوح ناسازگاری تکامل داروینی و خداابوری است و به این معنا نیست که ممکن است استلزامی نظری یا عملی داشته باشد. اهل تحقیق به خصوص مدافعان الهیات و خداابوری باید از مؤلف که تلاش کرده است این صحنه دگریری را تا آنجا که در توان دارد به خوبی نشان دهد، ممنون باشند! همان‌طور که مؤلف و بسیاری از خداپاوران مدیون مرحوم آنتونی فلو محسوب می‌شوند، همو که بزرگ‌ترین آنتیست قرن و حتی تاریخ دانسته می‌شود؛ حتی پس از بازگشت به خداابوری، طرح مباحث دقیق از سوی فلو، زمینه بحث گسترده‌ای را در میان فیلسوفان خداپاور گشود و نتیجه آن، دست‌کم نظریه‌های قابل‌اعتنایی در معناداری و تحقیق‌پذیری زبان دین بود.

+

سطوح ناسازگاری تکامل داروینی و خداابوری

۱. انتخاب الهی یا انتخاب طبیعی

برخی گفته‌اند اصطلاح پرتکرار انتخاب طبیعی در کتاب منشأ گونه‌های داروین در مقایسه با انتخاب مصنوعی اهمیت یافته است. این ادعا از این جهت نادرست است که مقایسه انتخاب طبیعی و انتخاب مصنوعی (تغییر در نژاد زراعت و دام و حیوانات اهلی برای بهینه‌کردن نسل‌های بعدی آن‌ها برای استفاده انسان) صرفاً برای تأیید سازوکار مشابه انتخاب مصنوعی در انتخاب طبیعی در سطحی بزرگ‌تر و با تفاوت‌های گسترده‌تری است. البته در این که آیا این مقایسه صرفاً تمثیل است، یا اینکه هر دو از ساختارهای یکسان منطقی برخوردارند، اختلاف نظر وجود دارد و از حوصله این نوشته بیرون است و بیشتر متناسب همان نشریات آکادمی

کلاسیک در فلسفه دین و الهیات گفته می‌شود با تلقی اصول اولیه ادیان مذکور، در بحث مورد نظر به صورت ترکیبی از این مضمون استفاده خواهیم کرد. به عبارتی در این نوشته، تلقی از خدا در الهیات کلاسیک را با آنچه در ادیان الهی یهودیت، مسیحیت و اسلام گفته می‌شود، متناظر دانسته‌ایم، از آن رو که جدا از اختلافات بسیار گسترده در میان این ادیان درباره خدا، تشخیص محوری خدا در این ادیان به آنچه در خداابوری کلاسیک گفته می‌شود، بسیار نزدیک است.

طرفداران نامنعطف فلسفه تحلیلی ممکن است در همین ابتداء در مورد واژه ناسازگاری نیز مته‌بر خشخاش بگذارند. تکلیف آنان و جواب آنان در همان مجلات ماشینی، معین است، و در اینجا از آنچه خواهیم گفت نوع و سطح ناسازگاری روشن خواهد شد.

۳. منظور این نوشته از تکامل داروینی، دیدگاه‌های داروین در کتاب منشأ گونه‌ها است که نسخه اول آن در سال ۱۸۵۹ میلادی منتشر شد و بلافاصله مورد توجه و البته نقد بسیار گسترده‌ای قرار گرفت و هم‌چنان می‌توان گفت یکی از بحث‌انگیزترین مباحث علمی روز است.^۱ صورت‌بندی دقیق ریچارد لوپنتین^۲ از شروط سه‌گانه، خلاصه مناسبی برای آن امری است که انتخاب طبیعی نامیده می‌شود؛ کلیدواژه‌های مهم که در نسخه اول کتاب منشأ گونه‌ها^۳ بار و در نسخه ششم^۴ بار تکرار شده است و برخی معتقدند تمام کتاب درباره همین اصل است.

فکری ناشی از رشد علوم طبیعی و تجربی، در انتظار منجی‌ای بنشینیم که یا از بیرون علم، آن یافته‌ها را مورد طعن قرار دهد، یا با خوش‌شانسی، از ناحیه خود علم، ویرانگری یافته‌های قدیمی تر علمی را رقم بزند، به منزله تعطیل عقل از امکان معرفت است، و در حقیقت نه تنها کمکی به حل این مسئله نمی‌کند که به مرور زمان، خود، بخش جدیدی از مسئله تعارض کلی‌تر میان جوهره علم و اصل دین می‌شود.

۲. معمولاً افرادی که از ناسازگاری یافته‌های علمی، به‌طور خاص در بحث مازیت‌شناسی تکاملی، با الهیات و خداابوری سخن گفته‌اند، منظور مشخصی از خدا و یا ادیان داشته‌اند. تغییر تلقی از خدا یا تقلیل آن به جان و شعور جهان، فرایندهای در حال تغییر، یا خدای گشوده با تحولات اشیاء و اموری از این دست، هیچ کمکی به حل مسئله نمی‌کند. در این مباحث منظور از خدا، امر متعال مستقل غیرجسمانی با ویژگی‌هایی از قبیل دانایی، توانایی و خیرخواهی مطلق است؛ همان‌که می‌توان از آن، به قدر مشترک ادیان توحیدی و الهی نیز یاد کرد. دست‌چین خدایی از مشارکت و فعالیت در طبیعت بسته نیست و می‌تواند علاوه بر فعل عام و تنظیم اولیه جهان، فاعلیتی در فعل خاص طبیعت نیز داشته باشد. تغییر در هر کدام از این ویژگی‌ها و کنار گذاشتن آن ویژگی، منحل‌کردن مسئله، و نه حل آن است. با توجه به نزدیکی آنچه از خداابوری

و چه درباره رفتار زیستی و پرکردن این شکاف با علم و تعیین بخشی دانای کل یا تمسک به اصل هدایت تکوینی موجودات زیستی، راه‌های نرم انحلال است و نه حل. همچنین انتظار برای فروریختن بنیان زیست‌شناسی تکاملی که با توجه به ویژگی علوم تجربی کاملاً امکان‌پذیر است، انحلال موضوع بحث در زمانه فعلی است.

به هر روی، ریشه انتخاب طبیعی داروین، تقابل با انتخاب الهی است. وی در صفحات پایانی کتابش منشأ گونه‌ها به روشنی به این موضوع اشاره کرده است:

اگرچه من شخصاً به حقایقی که به صورت چکیده در این کتاب آورده‌ام، باور دارم، به هیچ روی به دنبال متقاعد کردن طبیعت‌شناسانی که در زمان طولانی نظراتشان متضاد من شکل گرفته است، نیستم. بسیار ساده است که جهل خود را در زیر عباراتی از قبیل طراحی آفرینش و یا وحدت طراحی مخفی کنیم.^{۱۳}

همچنین داروین در زندگی‌نامه خود نوشت،^{۱۴} استدلال پیلی را رد می‌کند و قوانین طبیعت را جایگزین نتیجه‌گیری مورد نظر پیلی می‌کند:

اگرچه من تا دوره متأخری از زندگی‌ام درباره وجود خدا نظری نداشته‌ام، در اینجا نتیجه‌ای را بازگو می‌کنم که من در دوره‌ای فکر می‌کردم استدلال سنتی درباره طراحی در طبیعت، آن‌چنان که پیلی آن را گفته است نتیجه‌بخش است، اما آن زمان که قانون انتخاب طبیعی برایم آشکار شد آن برهان را شکست خورده دانستم. ما دیگر نمی‌توانیم استدلال کنیم که لولای زیبای یک صدف دودرچه‌ای باید از سوی یک طراح هوشمند طراحی شده باشد، آن‌طور که لولای یک دراز سوی انسان ساخته شده است. هیچ طراحی ویژه‌ای در گوناگونی موجودات زیستی دیده نمی‌شود، همان‌طور که در وزیدن باد دیده نمی‌شود. هر

تأکید بر رابطه احتمالاتی میان این دو، هم این اشکال را برطرف می‌کند و هم امکان سازگاری انتخاب الهی را که در آن روابط علی تعین‌گرا (به لحاظ وجودشناختی) محقق است، با انتخاب طبیعی که در آن، صرفاً از احتمالات (وجودشناختی) و نه صرفاً براساس جهل انسان) سخن گفته می‌شود، بسیار سخت خواهد کرد؛ مگر آن‌که مجدداً دست به تغییر آنچه بنزیم که پایه‌های ضروری این دو دیدگاه را تشکیل می‌دهد و راه انحلال را بر راه حل ترجیح دهیم. از فرصت مقاله‌ای نسبتاً عمومی استفاده کنم و این راهم اضافه کنم که در مسائلی از قبیل امور اجتماعی و فکری و علمی، راه انحلال ساده‌ترین روش برای دوری از چالش‌ها است؛ پاک کردن صورت مسئله به بهانه ترویج شبهه یا دلیل‌تراشی‌هایی مشابه آن. همچنین ناگفته نماند اقلیتی از زیست‌شناسان تکاملی نیز به رابطه تعین‌گرایانه انتخاب طبیعی اعتقاد دارند و احتمالات را صرفاً ناشی از جهل ما به شرایط زیستی سازوکارهای زنده می‌دانند.^{۱۵}

نگاهی به تاریخچه استفاده داروین از این واژه، نشانگر ناسازگاری آن با ریشه اصلی این اصطلاح در الهیات طبیعی است. ویلیام پیلی که شخصیت مورد احترام همراه با نقد داروین است در کتاب ارزشمند الهیات طبیعی یا شواهدی از دیده‌های طبیعت برای وجود و صفات امر الوهی،^{۱۶} طبیعت و همه فرایندهای ریز و درشت آن را انتخابی الهی می‌داند، و این در حالی است که فرایندهای زیستی داروینی، صرفاً انتخاب احتمالاتی طبیعت است. همان‌طور که قبلاً گفته شد راه‌های جمع‌پذیری از نوع منحل کردن یا تغییر دادن اصول و پیش فرض‌ها، متنوع و البته همگی ساختگی و جعلی است.

اقدام به تغییرمعانی، چه در سوی خدا باوری و چه از ناحیه تکاملی، فرار از صحنه اصلی ناسازگاری است. زیست‌شناسان تکاملی معاصر می‌گویند با توجه به این که شانس در سطوح هستی‌شناسانه، از قبیل جهش‌های ژنتیکی یا پدیدۀ رانش در زیست‌کره، تفسیر می‌شود، رفتارهای ارگانیسم‌های زیستی، غیر تعین‌گرایانه و مبتنی بر احتمالات است. انتساب جهل در هر سطحی، چه به زیست‌شناسان تکاملی

است.^{۱۷} اما در اینجا به همین مقدار بسنده می‌شود که براساس آنچه داروین از فلسفه علم هرشلی زمان خود متأثر بوده است،^{۱۸} وی به دنبال پیدا کردن سازوکار واحدی برای تغییرات مختلف ارگانیسم‌های زیستی، چه به صورت طبیعی و چه به صورت روشمند انسانی، می‌گشته است، و این همانا انتخاب طبیعی مورد نظری است که در حقیقت شامل انتخاب مصنوعی هم می‌شود.^{۱۹}

ریچارد لوینتین در صورت‌بندی انتخاب طبیعی از سه شرط فراوانی و تفاوت، توارث، و تناسب استفاده کرده است.^{۲۰} این بدان معناست که هرچا این سه شرط وجود داشته باشد، انتخاب طبیعی به‌سوی ابقای خصیصه‌های زیستی و نژادی برتر و حذف خصیصه‌های فروتر و نژادهای آسیب‌پذیرتر می‌رود. مسئله بسیار مهم در اینجا آن است که سازوکار انتخاب طبیعی و همچنین اجزایی که در ارگانیسم‌های زیستی نقش علی را ایفا می‌کنند، از ویژگی تعیین‌بخشی و قطعیت برخوردار نیستند. در زیست‌شناسی تکاملی معاصر، سوگیری انتخاب طبیعی به سازگاری‌های بهینه برای تولیدمثل، بیشتر احتمالاتی است که از آن به تفسیر تمایل گرایانه^{۲۱} یاد کرده‌اند. این تفسیر در حال حاضر گرایش غالب و اثرگذار در زیست‌شناسی تکاملی است.^{۲۲} در تفسیر تمایل گرایانه از سازگاری، ما با احتمالات یا صرفاً انتظار برای تولیدمثل بیشتر ناشی از آن سازگاری مواجه هستیم. بنابراین تفسیر انتخاب طبیعی به تولیدمثل بیشتر، متأثر از سازگاری‌های بالاتر در یک محیط انتخابی مشترک، براساس رابطه تحلیلی یا رابطه علی شکل نمی‌گیرد و صرفاً از احتمالات بالاتر و پایین‌تر سخن گفته می‌شود. این تفسیر یکی از مهم‌ترین اشکالات فلسفی وارد بر اصل انتخاب طبیعی را نیز به راحتی پاسخ می‌دهد. اشکال معروف و متداول برخی در اینجا این است که رابطه میان سازگاری و تولیدمثل بیشتر، رابطه‌ای دوری است؛ به این معنا که سازگاری به تولیدمثل بیشتر می‌انجامد، و از آن سو تولیدمثل بیشتر، زمانی رخ می‌دهد که سازگاری بهینه‌تری وجود داشته باشد. به عبارتی آن‌ها که مانده‌اند و تولیدمثل بیشتر کرده‌اند سازگارترند، و آن‌ها که سازگارترند تولیدمثل بیشتر می‌کنند.

این نوشته برای شفاف کردن سطوح ناسازگاری تکامل داروینی و خدا باوری است و به این معنا نیست که ممکن است استلزامی نظری یا عملی داشته باشد.



چیزی در طبیعت نتیجه قوانینی ثابت است.^{۱۴}

۲. انتخاب هوشمند یا انتخاب لاشعور

مرحوم نورالدین فرهیخته تنها مترجم کتاب منشأگونه‌ها به فارسی تاکنون کلمه «unconscious» در متن اصلی را که در توصیف انتخاب طبیعی و همچنین در چند جا در توصیف انتخاب مصنوعی به کار رفته، به «لاشعور» ترجمه کرده است. انتخاب طبیعی لاشعور و به تعبیر رساتر غیر هوشمند، تلقی داروین و تکامل گرایان از این اصل زیست‌شناختی را روشن می‌کند. این درحالی است که در ادبیات خدا باوری کلاسیک و همچنین آنچه در ادیان الهی گفته می‌شود، تأکید بر شعورمندی تمامی اجزای طبیعت و همچنین نظام کل طبیعت بسیار جدی است. به نظر مؤلف در خصوص واکنش به چالش‌های ناشی از تکامل داروینی، نظرات علامه طباطبایی یکی از محکم‌ترین پاسخ‌ها است، نه به این دلیل که می‌توان به راحتی از اعتراض مستقیم یا غیرمستقیم ایشان به دستاوردهای علمی دفاع کرد؛ بلکه بدین جهت که وی راه انحلال و تغییر در دیدگاه‌های اصیل خدا باورانه را پیش نگرفته است. رجوع به آرای مرحوم مرتضی مطهری و نمونه غربی آن الوین پلانتینگا، این تفاوت را به خوبی نشان می‌دهد.^{۱۵}

تأکید علامه طباطبایی بر هدایت تکوینی، تقابل روشن و حل‌ناشدنی سازوکار تغییرات زیستی غیر هوشمند با شعورمندی و غایت محوری را نشان

می‌دهد. حتی با صرف نظر از آفرینش گرایی و با کنار گذاشتن بقیه مشکلات ناشی از این رویارویی، هدایت تکوینی حتی اگر آن را تدریجی و مرحله به مرحله بدانیم، مستلزم شعورمندی است و بنابراین در ناسازگاری کامل با لاشعوری طبیعت قرار می‌گیرد.

هر نوع از انواع موجودات مسیر خاصی در طریق استکمال وجود دارند و آن مسیر هم دارای مراتب خاصی است که هریک مرتب برد دیگری است تا منتهی به عالی‌ترین مرتبه که همان غایت و هدف نهایی نوع است و نوع با طلب تکوینی نه ارادی در طلب رسیدن به آن است. و از همان ابتدا که داشت تکوّن می‌یافت مجهز به وسایل رسیدن به آن غایت است. و این توجه تکوینی از آنجا که مستند به خدای تعالی است نامش را هدایت عام الهی می‌گذاریم و این هدایت تکوینی در هدایت هیچ نوعی از مسیر تکوینی آن خطا نمی‌رود، بلکه استعمال تدریجی و به کار بستن قوا و ادراکاتی که مجهز به آنها است برای آسانی مسیر آن را به غایت نهایی سوق می‌دهد. هم چنان که فرموده **قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (طه/۵۰).**^{۱۶}

علامه طباطبایی خلقت را مستلزم تدبیر می‌داند و معتقد است وقتی خلقت

وابسته به خدای متعال است، تدبیر یا همان هدایت تکوینی الهی نیز وابستگی کاملی به خدا دارد. روشن است اتکا و وابستگی به خدایی دانا و توانا، هرگونه تفسیر غیر تعین گرایانه را نمی‌تواند تحمل کند. با چنین تفسیر دقیقی از علامه طباطبایی، برداشت‌هایی از قبیل دئیسم یا تفکیک علل اولیه و ثانویه، و یا کوتاه کردن دست خدا از مداخله در طبیعت، به کلی کنار می‌رود.

۳. انسان برگزیده آفرینش و یا انسان درخت حیات

برخی اندیشه درخت حیات داروین را اصلی بسیار مهم در نظریه تکامل می‌دانند که به صورت تصویری، تنها نموداری است که وی در کتاب خود ترسیم کرده است. البتة سوپر نظریه تکامل را درخت حیات از طریق سازوکار انتخاب طبیعی دانسته است.^{۱۷} در خصوص طبقه‌بندی موجودات زیستی، چه قبل از داروین و چه بعد از وی، کارهای متنوعی انجام شده است. برخی آرایه‌بندی موجودات زنده را اصلی‌ترین محور در زیست‌شناسی می‌دانند. برای داروین نیز این مسئله حائز اهمیت است. خوانندگان را به تحقیقات علمی وسیعی که درباره درخت تبارزایی (فیلوژنیک) گفته شده، ارجاع می‌دهم. نکته قابل تأمل در بحث ما این است که درخت حیات در دوره‌های مختلف زمین‌شناسی تغییرات سهمگینی داشته است که حاصل آن انقراض گونه‌های فراوان و خصیصه‌های متنوع و بقای دیگر گونه‌ها بوده است.

بر اساس زیست‌شناسی تکاملی آنچه رخ داده است، برابند نیروهای متفاوت، چه از درون ارگانیسم‌های زیستی و چه بر اساس شرایط محیطی است. در حقیقت شرایط زیستی می‌توانست به گونه‌ای باشد که گونه‌های انقراضی یا ماندگار، کاملاً متفاوت می‌بود. در دسته نخست‌ی سان‌ها که انسان و برخی پستانداران دیگر از قبیل انواع میمون‌ها، گوریل‌ها، شامپانزه‌ها، اوران کوتا‌ها در آن قرار دارند نیز وضع بر همین منوال است.

در شاخه کوچک تر انسان‌ها نیز کاملاً محتمل بود که انسان هوشمند منقرض

ارزشمندی صورت گرفته است و شاید سرآغاز مناسبی برای نوعی سازگاری باشد، بدون این که ادعاهای هر دو سو، یعنی زیست‌شناسی تکاملی و خداآوری، تغییری حاصل شود.

اگرچه زیست‌شناسان و به خصوص فیلسوفان زیست‌شناس هیچ‌گاه نتوانستند خود را از ادبیات غالب غایت‌شناسانه رها کنند، مفاهیم و تعبیر جدید در این خصوص باعث شده است بسیاری از ابهامات لفظی کنار رود. زیست‌شناسان تکاملی امروزی بر این باور تأکید می‌کنند که برای انتخاب طبیعی نمی‌توان هیچ‌گونه برنامه‌ریزی یا قصدمندی به‌سوی غایتی را در نظر گرفت. ارنست مایر برای دور کردن زیست‌شناسی تکاملی از هرگونه غایت‌پنداری، در مقاله‌ای تقسیم‌بندی چندگانه‌ای از رفتارهای شبه‌غایت‌مند موجودات زنده را ارائه کرده است. وی به چند قسم «فرایندهای قانونی-خودکار»، «فرایندهای غایت-قانونمند»، «ویژگی‌های سازگارمحور»، «رفتارهای قصدمند» و «غایت‌شناسی سطح کیهانی» اشاره می‌کند و با ذکر مثال‌های متفاوت، هرگونه غایت‌اندیشی در زیست‌شناسی تکاملی را رد می‌کند و به جای آن کارکردگرایی زیست‌شناختی را در بطن نظریه تکامل مهم می‌داند.^{۲۰}

۵. **نظم الهی طبیعت و یا قانون طبیعت**
داروین به‌فراوانی در کتاب منشأ گونه‌ها از کلمه قانون با ترکیب‌های متعدد صحبت کرده است. روشن است که دقت فلسفی مورد نظر در مباحث فلسفه علم و تفاسیر چندگانه از آن، که در آن زمان نیز مطرح بوده، مورد توجه وی نبوده است. البته داروین در چند قسمت منظور خود را از قانون، توالی‌های طبیعی که از سوی ما شناخته می‌شود، دانسته است.

گفته شده است که من از انتخاب طبیعی به‌گونه‌ای سخن گفته‌ام که گویا از یک قدرت فعال الهی سخن رانده‌ام اما حقیقتاً چه کسی به دانشمند و نویسنده‌ای که درباره نیروی گرانش که عامل تنظیم حرکت سیارات خوانده می‌شود، اعتراض می‌کند؟ همه می‌دانند که منظور وی از چنین اصطلاحاتی [نیرو] استعاره چیست و این

بحث قبلی، یعنی انتخاب هوشمند الهی و انتخاب غیرهوشمند طبیعی نیست، تفاوت آن‌ها بیان توجه است. اقلیتی از زیست‌شناسان تکاملی وجود دارند که فرایندهای تکاملی را صرفاً از طریق اصل انتخاب طبیعی تبیین نمی‌کنند و از نیروهای مکمل یا حتی نیروهای جایگزین سخن می‌گویند. سخن از هوشمندی یا بی‌شعوری انتخاب طبیعی برای این گروه بی‌معنا است؛ اما آنان هم چنان معتقدند کارکردهای زیستی، چه در خصیصه‌ها و چه در گونه‌ها، بدون پیش‌طراحی و صرفاً بر اساس تاریخ تکاملی در جهت تولید مثل بیشتر و یا پایداری بیشتر می‌شود. از آنجا که معمولاً بحث از شانس در این قبیل مباحث، در مقابل طراحی یا غایت مورد توجه قرار می‌گیرد، فقط به این مقدار کفایت می‌کنم که زیست‌شناسان و فیلسوفان زیست‌شناس معتقدند شانس در معنای وجودشناختی خود، در سطوح مختلفی از ارگانیسم‌های زیستی وجود دارد. به‌رغم تکلف‌آمیز بودن باور به شانس، به معنای وجودشناختی، آن هم از سوی زیست‌شناسان، فعلاً رَدّ مطلق سخن آنان که به معنای انحلال صورت مسئله است، صرف‌نظر می‌کنم.

با این حال تلاش زیادی شده است که حتی شانس در معنای وجودشناختی آن در زیست‌شناسی، با تعین‌گرایی و هدفمندی و غایت‌مداری در تعارض نباشد. به‌رغم صورت‌بندی‌هایی از این مسئله، به نظر راقم این سطوح، اکثر این تلاش‌ها نهایتاً به‌نوعی شانس در معنای معرفت‌شناختی بازمی‌گردد. بر این اساس اگر هم چنان بر نظر زیست‌شناسان که مدعی شانس در سطوحی از جهش‌های ژنتیکی، رانش و شرایط زیست‌بومی هستند، صحه بگذاریم، هرگونه سازش میان این تلقی از شانس با خداآوری ناممکن دیده می‌شود.

هم‌چنین باید توجه کرد بهترین تبیین آنچه متألّهان از نفی شانس در سطح وجودشناختی می‌گویند تا حد زیادی متأثر از اصل علیت و علیت‌های چهارگانه ارسطویی است که در زیست‌شناسی تکاملی جایگاهی ندارد.^{۲۱} در عین حال همان‌طور که گفته شد درباره نسبت میان شانس و وجودشناختی و هدایت‌یافتگی و امکان سازگاری میان آن‌ها، کارهای

شود و برای مثال انسان نتاندرتال یا حتی گونه‌های دیگر آن، امروزه جای مؤلف و خوانندگان را بگیرد؛ این در حالی است که مقام انسان در تفکر خداآوری و محوریت وی در آفرینش تردیدپذیر نیست، همان‌طور که اصل انسان مدارانه از استدلال‌های مهم خداپاواران در اثبات طراحی و نظم دقیق آفرینش و جهت‌گیری متعین آن به سمت پیدایش انسان هوشمند است. آزمایش فکری تنظیم دوباره ساعت زیست‌شناسی به معنای برگشت به عقب، که محل پرسش‌های زیادی نیز قرار گرفته است، اشاره به عدم قطعیت و عدم تعین ظهور انسان هوشمند در سلسله تغییرات زیستی است.

لازم است این نکته را یادآوری کنم که تلقی داروین از انسان هیچ تفاوتی با بقیه موجودات زیستی ندارد و گرچه تبیین‌های تکاملی وی درباره انسان به کتاب تبار انسان که ۱۲ سال بعد از کتاب منشأ گونه‌ها در سال ۱۸۷۱ میلادی منتشر شد، برمی‌گردد، در متن منشأ انواع نیز سرسخ این دیدگاه یکسان و مشابه را می‌توان دید.^{۱۸} این نکته مخصوصاً در جواب اندیشمندان مسیحی یا مسلمانی مهم است که نظریه تکامل را با استثنای کردن گونه انسان پذیرفته‌اند، که این امر از دو حال خارج نیست؛ یا آنچه را که داروین گفته اساساً نفهمیده‌اند، یا به اصول الهیاتی خود نامطمئن‌اند.

۴. غایت‌مداری یا کارکردگرایی

زیست‌شناسی تکاملی معاصر با جعل اصطلاحات جدیدی در توصیف غایت‌کارکرد ارگانیسم‌های زنده و خصیصه‌های آن‌ها سعی کرده است هرگونه معنای طراحی پیشینی در جهت کارکردهای زیستی را نفی کند. این بدان معنا است که اگر سخن از غایت می‌شود، از معنای اصلی آن، که مبتنی بر طراحی و نقشه پیشینی است، کاملاً به دور است، درحالی که دانای توانای خیرخواه مطلق نمی‌تواند غایت‌مند نباشد. غایت‌مندی فعل خداوند به‌منزله تسری آن غایات در تمام سطوح هستی است، از سطح میکرو و لایه‌های بنیادین‌تر تا سطح ماکرو. گرچه این جنبه از ناسازگاری‌های تکامل داروینی با الهیات بی‌ارتباط با

داروین به‌فراوانی در کتاب منشأ گونه‌ها از کلمه قانون با ترکیب‌های متعدد صحبت کرده است. روشن است که دقت فلسفی مورد نظر در مباحث فلسفه علم و تفاسیر چندگانه از آن، که در آن زمان نیز مطرح بوده، مورد توجه وی نبوده است.

اگر دیدگاه‌های مرتبط به قانون طبیعت را در برداشت‌های چندگانه کلی‌های ذات‌گرایانه، تمایل‌گرایانه ذاتی و انتظام‌گرایی دسته‌بندی کنیم، به نظر می‌رسد آنچه از نوشته‌های داروین استنباط می‌شود، بیشتر منطبق بر دیدگاه‌های انتظام‌گرایانه باشد.

اصطلاحات همیشه برای اختصار لازم و ضروری‌اند. بنابراین دوباره یادآور می‌شوم که اگرچه اجتناب از تشخیص بخشی به طبیعت قدری سخت است، منظور من از طبیعت صرفاً نیروی فزاینده و محصول و نتیجه قوانین طبیعت است، و منظور من از قانون طبیعت نیز صرفاً توالی رویدادهایی است که ما انسان‌ها به آن‌ها قطعیت می‌دهیم. با مختصر‌آشنایی با این مسائل، این چنین اعتراضاتی فراموش می‌شوند.^{۳۱}

در عین حال، اگر دیدگاه‌های مرتبط به قانون طبیعت را در برداشت‌های چندگانه کلی‌های ذات‌گرایانه (ارمسترانگ)، تمایل‌گرایانه ذاتی (الکساندر برد) و انتظام‌گرایی (لویس-هیوم) دسته‌بندی کنیم، به نظر می‌رسد آنچه از نوشته‌های

داروین استنباط می‌شود، بیشتر منطبق بر دیدگاه‌های انتظام‌گرایانه باشد. این تفسیر با برداشت غالب ناتعین‌گرایی از سازوکار تکاملی انتخاب طبیعی نیز سازگاری بیشتری دارد. از آن سو برداشت‌های الهیاتی از قانون طبیعت، آن را بیشتر مبتنی بر نظام ثبات‌گرایانه‌ای می‌داند که از رابطه علی ضروری پیروی می‌کند. بنابراین علاوه بر مواردی که مستقیماً به زیست‌شناسی تکاملی بازمی‌گردد، تفسیر قانون طبیعت نیز خط فاصل دیگری است که در تبیین‌های تکاملی، به خصوص با توجه به کتاب منشأ گونه‌ها دیده می‌شود.

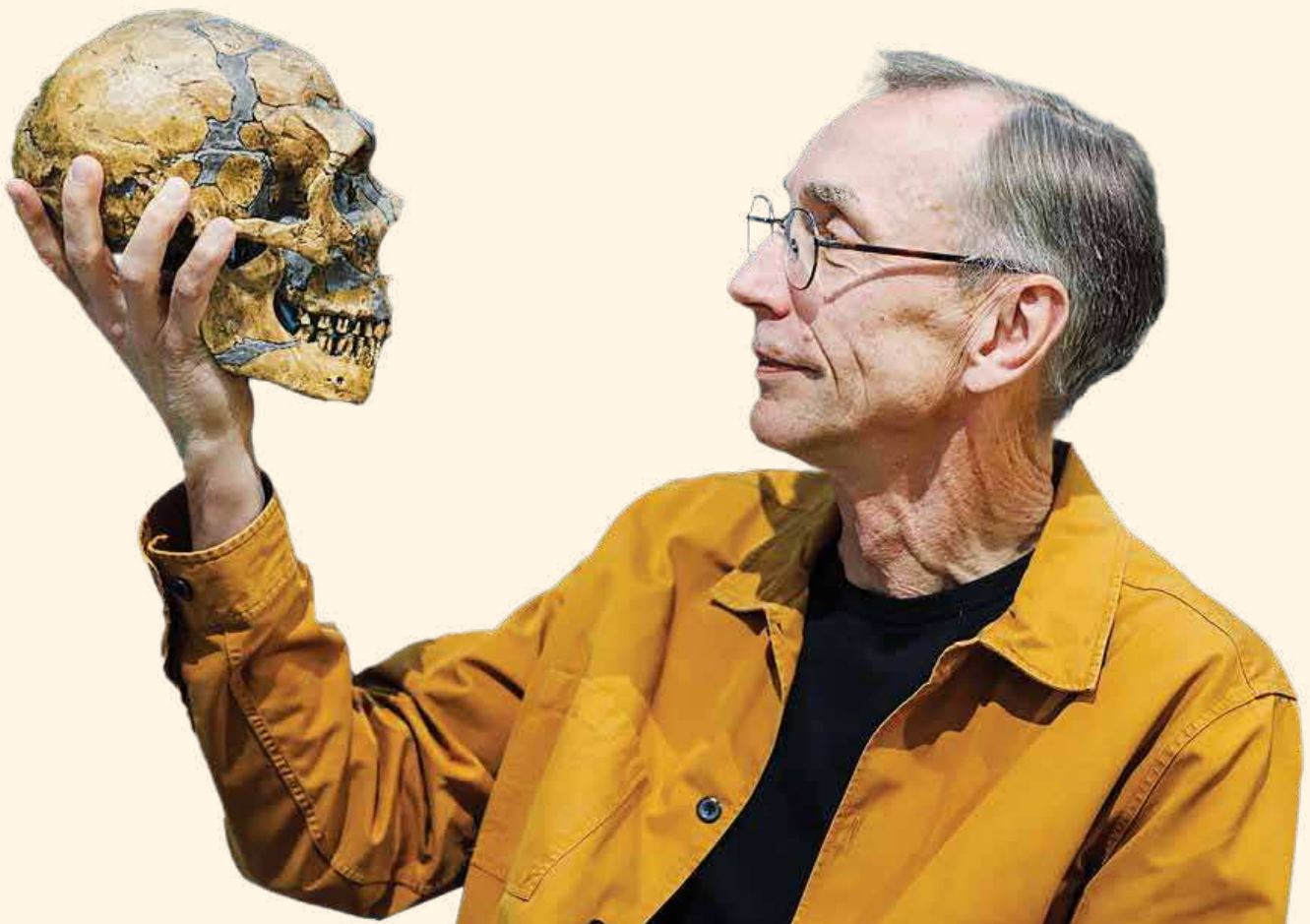
نکته پایانی

مجدداً به این نکته اشاره می‌کنم که هدف این نوشته صرفاً به بیان ناسازگاری‌های

تکامل داروینی و الهیات (خداباوری ادیان الهی) اختصاص داشت، به این امید که خوانندگان علاقه‌مند و نسل جوان اهل تحقیق، دست‌کم به سادگی از کنار این تعارضات فکری رد نشوند. اگرچه شخصاً معتقدم باورهای دینی بیشتر دینداران در معرض تهدید و آسیب ناشی از تفکر عقلانی، چه فعالیت‌های فلسفی و چه دستاوردهای علوم طبیعی و تجربی، قرار نمی‌گیرد؛ تأثیر تدریجی آن را هم نمی‌توان انکار کرد. برای دور شدن از هدف اصلی این مقاله و نزدیک شدن به گرایش آن دسته از خوانندگانی که به اشتباه، طرح چالش‌های فکری را مشابه اسناد مجرمانه‌ای تلقی می‌کنند که فقط در نشست‌های خصوصی باید مطرح شود، به فهرست برخی راه‌حل‌های ارائه‌شده در پاسخ به چنین ناسازگاری‌هایی، اشاره کوتاهی می‌کنم با این توضیح که به نظر راقم این سطور، برخی

سوانته پپو

زیست‌شناس سوئدی و متخصص ژنتیک فرگشتی و مدیر مؤسسه انسان‌شناسی تکاملی ماکس پلانک. او در سال ۲۰۲۲ برای کشفیاتش در زمینه «ژنوم انسان تبار منقرض شده و فرگشت انسان» برنده جایزه نوبل فیزیولوژی یا پزشکی شد.



+

پی‌نوشت

11. Paley, W. & Paxton, J., Ware, J., ed. (1829) *Natural theology: or, Evidences of the existence and attributes of the Deity, collected from the appearances of nature*. Boston, Lincoln and Edmands.

12. Darwin, Charles (1859); *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*; London: John. Murray, Reprinted in Facsimile with an introduction by Ernst Mayr. Cambridge: Mass. Harvard University Press, 1964, 482.

13. Darwin, Charles, (2002), *Autobiographies*, Edited by Michael Neve and Sharon Messenger, Penguin Classics; 1st edition.

14. Ibid, 50.

۱۵. به این مقاله مراجعه کنید: سید حسن حسینی، ۱۳۹۳، مظهر پژوهی، شماره ۱۰ (۲۲ صفحه - از ۸۷ تا ۱۰۸).

۱۶. علامه سید محمد حسین طباطبائی، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، جلد ۱۶، دفتر انتشارات تبلیغات اسلامی. طباطبائی ۲۸۳-۲۸۵.

17. Sober, Elliott; (2003), 'Metaphysical and Epistemological Issues in Modern Darwinian Theory', in Jonathan Hodge and Gregory Radick, eds. PP.276-287; *The Cambridge Companion to Darwin*; Cambridge: Cambridge University Press.

18. "In the distant future I see open fields for more important researches. Psychology will be based on a new foundation, that of the necessary acquirement of each mental power and capacity by gradation." (Darwin, 1859, 488).

۱۹. برای اطلاع اولیه از تلقی زیست‌شناسی تکاملی نسبت به اصل علیت رک:

Mayr, Ernst, (1961), "Cause and Effect in Biology", *Science*, New Series, Vol. 134, No. 3489. pp. 1501—1506.

20. Mayr E. (1974) Teleological and Teleonomic, a New Analysis. In: Cohen R.S., Wartofsky M.W. (eds) *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences*. Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 14. Springer.

21. Darwin, Charles (1859); *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*; London: John. Murray, Reprinted in Facsimile with an introduction by Ernst Mayr. Cambridge: Mass. Harvard University Press, 1964, 83.

1. Darwin, Charles [1859]; *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*; London: John. Murray, Reprinted in Facsimile with an introduction by Ernst Mayr. Cambridge: Mass. Harvard University Press, 1964.

2. Richard Charles Lewontin (1929–2021).

۳. در مقاله زیر دسته‌بندی چهارگانه‌ای از نسبت میان الهیات و خداآوری طرح شده است. رک: سید حسن حسینی، «از سازگاری تا ضد سازگاری خداآوری و تکامل داروینی»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت) - دوره ۱۳، شماره ۱، تابستان و پاییز ۱۳۹۴.

۴. ده‌ها مقاله در این زمینه وجود دارد. به عنوان نمونه به منبع زیر مراجعه شود:

Gildenhuys, Peter; (2004). 'Darwin, Herschel, and the role of analogy in Darwin's origin', *Studies in History and Philosophy of Biological & Biomedical Science*. 35 (4) 593-611.

۵. براساس فلسفه علم هرشل، پدیده‌های طبیعی علتی انحصاری دارند. به نظری می‌رسد این دیدگاه باعث شده تا داروین بر انحصار اصل انتخاب طبیعی تأکید داشته باشد.

۶. به رغم اضافه شدن حلقه‌های تبیینی در فرآیند تغییرات خصیصه‌ها و ریشه مشترک حیات زیستی، در اینکه داروین و نسخه نخست کتاب منشأ گونه‌ها از تفسیر علی هرشلی تبعیت می‌کند، تردید زیادی وجود ندارد. بر همین اساس تلاش عده‌ای در سست کردن نقش انتخاب طبیعی با آنچه در این کتاب دیده می‌شود، سازگاری ندارد. در عین حال برخی نیز به دنبال آن هستند که نظریه تکامل تغییرات تدریجی و نسب مشترک را بدون اصل انتخاب طبیعی نیز پیش ببرند. و اترز جمله کسانی است که بر اساس تفسیر فلسفی هیوئل، تبیین تغییرات و جهش گونه‌ها را بدون تأکید بر انحصاری بودن علت اصل انتخاب طبیعی امکان پذیر دانسته است. مراجعه شود به منبع زیر:

Waters, Kenneth; (2003), 'The Argument in the Origin of Species' in Jonathan Hodge and Gregory Radick, eds., PP.116-139; *The Cambridge Companion to Darwin*; Cambridge: Cambridge University Press.

7. Lewontin, R. C., (1978), «Adaptation», *Scientific American*, Vol. 239, 212-228.

8. Propensity Interpretation of Fitness.

۹. به منبع زیر مراجعه شود:

Brandon, R. and Carson, S., (1996), "The indeterministic character of evolutionary theory," *Philosophy of Science*, 63: 315-337.

۱۰. برای نمونه مراجعه شود به:

Rosenberg, A., (1994), *Instrumental Biology, or, The Disunity of Science*. Chicago: University of Chicago Press.

واکنش هادر حقیقت بیشتر راه انحلال است و نه راه حل؛ و یا تفسیر به نحوی غیر متعارف و نادار از یک یا حتی دو تفکر دوسوی این ناسازگاری است.

به هر روی، این موارد در شمار مهم‌ترین واکنش‌هاست و البته برای هر کدام جداگانه باید بحث‌های دقیقی را دید و خواند.

در سمت تکامل زیستی این موارد برجسته است: نظریه تکامل غیر داروینی که مبتنی بر اصل خنثی بودن خصیصه‌های زیستی در مقابل سوگیری سازگاری است؛ تبیین‌های تکاملی داروین است؛ تفکیک‌گرایی و استقلال دوسویه ناسازگاری در نسبت با یکدیگر؛ نقد‌های فراوان و متنوع بر متافیزیک و روش‌شناسی علوم جدید و به خصوص زیست‌شناسی؛ تقلیل‌گرایی در زیست‌شناسی و فروکاستن زیست‌شناسی و قوانین آن به فیزیک؛ جایگزین‌های تبیین‌های تکاملی با حفظ اصل انتخاب طبیعی؛ جایگزین‌های زیست‌شناسی تکاملی با انواع دیگری از زیست‌شناسی از قبیل زیست‌شناسی رشد، زیست‌شناسی مولکولی یا زیست‌شناسی کل‌گرا؛ بیان شکاف‌ها و نواقص در اجزای اصلی نظریه تکامل داروینی از قبیل انفجار کامبرین و ضعف‌ها و تردیدهای بسیار زیاد شواهد فسیلی؛ اصل مهم انسان‌مداری، چه از سوی الهیات و متافیزیک و چه از سوی فیزیک زیست‌شناسی؛ سؤال‌ها و تردیدهای فراوان از سوی فیلسوفان علم درباره اجزای تبیین تکاملی به خصوص اصل انتخاب طبیعی؛ و همچنین انتقادات اجتماعی و اخلاقی بر تبیین‌های تکاملی. البته این‌ها تنها بخشی از آن راهی است که برای سازگاری میان تکامل داروینی و خداآوری طی می‌شود. لازم است این نکته نیز گفته شود که بسیاری از این گام‌ها از سوی آنتیست‌ها برداشته شده است.

در سمت الهیات و خداآوری نیز این موارد شایان توجه است: تغییر در تلقی از خدا در الهیات کلاسیک و ادیان توحیدی؛ تفسیرهای [محیر العقول] از ویژگی‌های خدا در مکاتبی از قبیل الهیات گشوده، الهیات فرآیندی، دئیسم و مشابه آن؛ استعاره و نمادین خواندن متون مقدس؛ تحمیل مصنوعی یافته‌های علمی با صفات خدا و به ویژه متون مقدس؛ و شاید از همه

منطقی تر دفاع از ایمان‌گرایی. ▶



چرا طبیعی گرایی مقبول افتاد؟



روزبه زارع

دکتری فلسفه تطبیقی و استاد یار
پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

یادداشت پیشین نگارنده با طرح پرسش‌هایی پایان یافت که وعده بررسی آن‌ها در نوشته‌های شماره‌های آتی داده شده بود. نخستین پرسش از آن میان، که در این شماره بدان خواهیم پرداخت این بود که «چرا دانشمندان، از آستانه شکل‌گیری علم جدید به تدریج در مسیر طبیعی گرایی قرار گرفتند و امروزه جریان اصلی در آن تثبیت شده است؟»

در بررسی این پرسش قصد داریم به این موضوع بپردازیم که چرا در فرایند شکل‌گیری دستگاه به خصوص معرفتی که به آن علم تجربی جدید می‌گویند، به تدریج تمسک به ماورای طبیعت در تبیین‌های علمی کاهش پیدا کرد؛ به گونه‌ای که لااقل در دو قرن اخیر، بررسی علمی یک پدیده، مسئله یا موضوع به معنای بسط

در یادداشت شماره نخست این مجله، ریشه تعارض میان علم جدید و خداآوری را تا آموزه «طبیعی گرایی» دنبال کردیم. این آموزه، در روایت روش شناختی خود، بر این دلالت داشت که نباید در تبیین رویدادهای جهان طبیعت، که وظیفه یا شأن علم است، به امور فراطبیعی استناد کرد. در همان یادداشت تأکید کردیم که این آموزه با آن که در برابر اصل وجود موجودات فراطبیعی و از جمله خداوند خنثی است و آن را انکار نمی‌کند، با جهان بینی خداآورانه که مبتنی بر وابستگی تام جهان طبیعت به ماورای طبیعت است، کاملاً در تقابل قرار می‌گیرد. همچنین بر این نکته تأکید کردیم که این آموزه، به مثابه تجویزی روش شناسانه، به عنوان مبنای روشی علم جدید تثبیت شده است.

شفای ایمان / Faithhealing

Aimee Semple McPherson: founder of the Foursquare Denomination and "faith healer"

انجام دعا و حرکاتی است (مانند دست قرار دادن) که به اعتقاد برخی موجب مداخله الهی یا معجزه در شفای روحی و جسمی، به ویژه در رویه مسیحی می‌شود.

فراطبیعی نبوده و علوم تجربی جدید نیز آمیخته با مفاهیم و قوانینی هستند که در تور تنگ آزمون پذیری تجربی نمی‌افتند. رَش پس از بررسی کاربردها و گونه‌های آزمون پذیری، در پاسخ به این که خدا را نمی‌توان در آزمایشگاه مشاهده کرد، می‌نویسد: «مگر اموری همچون رخدادهای کوانتومی، انفجار بزرگ و اَبَرخواخترها^۷ را می‌توان در لوله‌های آزمایش بازتولید و بررسی کرد؟... آزمون و کنترل ناپذیری این امور صرفاً ناشی از ناتوانی ابزارها نیست، شماری از آن‌ها علی‌الاصول و بنابراین، همواره پابرجا خواهند بود. پس چرا آزمون ناپذیری آن‌ها نشانه غیرعلمی بودنشان تلقی نشده و همچنان علمی خوانده می‌شوند؟»^۸

ج) در راه شایع دیگری برای دفاع از طبیعی‌گرایی روش شناسانه، از ما خواسته می‌شود به اثر ترک طبیعی‌گرایی روش شناسانه بر روی افراد و روند توسعه علم توجّه کنیم. ادعا این است که نقض طبیعی‌گرایی روش شناسانه، ترمزی برای علم^۹ است. اگر به خودمان اجازه دهیم درباره هویات فراطبیعی صحبت کنیم، فعالیت جدی علمی متوقف می‌شود و التزام به طبیعی‌گرایی روش شناسانه، یک پیشگیری ضروری برای اجتناب از این معضل است. این دفاع را قوی‌ترین استدلال به نفع طبیعی‌گرایی تلقی می‌کنند که البته با مورد قبلی نیز بی‌ارتباط نیست.

شماری از اندیشمندان بر آنند که نقض طبیعی‌گرایی و ورود توضیحات فراطبیعی به ساحت علم موجب می‌شود که هرگاه عالمان از نظر علمی با مسائل دشواری روبه‌رو شوند، دست به دامن کنش فراطبیعی شده و خیلی زود تحقیق علمی را کنار بگذارند؛ تحقیقی که چه بسا در غیاب تفسیر فراطبیعی می‌توانست به راه حل درست و مناسب طبیعی (علمی) بیانجامد.^{۱۰}

تنها از باب نمونه، این مثال واقعی را در نظر بگیرید:^{۱۱} در سال ۱۹۵۶ میلادی مردی ۵۱ ساله را به دلیل ابتلا به سرطانی بدخیم که در بدن او پخش شده بود، از بیمارستان جواب کردند؛ اما او پس از ۱۲ سال و در سن ۶۳ سالگی برای مشکل جسمانی دیگری به همان بیمارستان مراجعه کرد؛ پس از بررسی مجدد اسناد پزشکی، معلوم شد هیچ خطایی در تشخیص قبلی وجود نداشته و سرطان او، به دلیلی ناشناخته بی‌اثر شده است. در این جا امکان داشت درمان این بیمار را به دلایل فراطبیعی مستند کنند و پرونده بحث را ببندند؛ اما یکی از پزشکان آن بیمارستان ماجرا را دنبال کرد و با گرفتن آزمایش‌های بیش‌تر، نهایتاً به این نتیجه رسید که وجود هورمونی بخصوص در بدن این بیمار، موجب بی‌اثر شدن سرطان او شده و در پایان، این هورمون به عنوان یکی از درمان‌های مؤثر آن نوع سرطان، به جامعه علمی معرفی شد. اگر آن پزشک هم می‌خواست از معیار طبیعی‌گرایی عدول کند، این یافته علمی به دست نمی‌آمد.

به منظور سنجش اعتبار این استدلال، اجازه دهید با یک نکته تاریخی ساده آغاز کنیم. بسیاری از چهره‌های مرکزی در انقلاب علمی، فکری کردند علم، برای تبیین برخی پدیده‌های طبیعی به وجود خدا نیازمند است. به عنوان نمونه، نیوتن بر این گمان بود که منظومه شمسی بدون دخالت خداوند، فرومی‌ریزد. نیوتن همواره ملتمز به طبیعی‌گرایی روش شناسانه نبود، اما این مسئله مانع از این نشد که او دستاوردهای علمی بی‌ظنری نداشته باشد. آنچه درباره استدلال ترمز علم درست است این است که اگر از گزاره «خدا خواسته است که چنین باشد» به عنوان اولین و تنها پاسخ به

طبیعی‌گرایی به حریم آن پدیده، مسئله یا موضوع تلقی می‌شود. به عبارت دیگر، امروزه تلاش معرفتی‌ای را علمی تلقی می‌کنیم که متعهد به این نظر باشد که در تبیین‌های خود از هیچ هویت فراطبیعی استفاده نکند.^{۱۲} به‌طور خلاصه چه امتیاز درخشانی در رعایت ضابطه طبیعی‌گرایی وجود داشته است که این آموزه را در جایگاه ممتاز و کنونی خود نشانده است؟

در ادبیات معاصر مباحث علم و دین معمولاً سه پاسخ به این پرسش داده می‌شود یا به عبارت دیگر، از سه راه بردستی طبیعی‌گرایی و جواز جایگاه آن به عنوان مبنای علوم جدید استدلال می‌شود که به اجمال آن‌ها را طرح و بررسی خواهیم کرد. قصد داریم تا به‌طور خلاصه بیان کنیم که طرفداران طبیعی‌گرایی چه توجیهی برای این آموزه دارند و این توجیهات کفایت‌کننده است یا خیر.

الف) گاهی ادعا این است که علم، بنا به تعریف، ملتمز به طبیعی‌گرایی است و از بحث درباره فراطبیعت اجتناب می‌کند. اگر منظور این باشد که علم «طبیعی»، چیزی درباره فراطبیعت نمی‌گوید، این ادعا تبدیل به چیزی شبیه همان گویی خواهد شد؛ اما این ترفند مربوط به تعریف، راه به جایی نمی‌برد. حتی اگر «علم» به عنوان فعلیتی که طبیعی‌گرایی روش شناسانه برای آن درست است، تعریف شده باشد، جای طرح این پرسش است که چرا زمان، توان و ثروت باید صرف این فعالیت شود؟ چرا نباید به جای علم، که صرفاً براساس تعهد به طبیعی‌گرایی تعریف شده، از فعالیت معرفتی دیگری پشتیبانی کرد که دقیقاً مانند علم است، تنها با این اختلاف که بنا به تعریف، تعهدی به طبیعی‌گرایی روش شناسانه ندارد؟ از این رو، به دلیلی قابل توجه و مستقل از تعاریف، نیاز است فکر کنیم که طبیعی‌گرایی توصیه خوبی برای کاوش معرفتی ارائه می‌کند.

ب) راه دیگر برای دفاع از طبیعی‌گرایی روش شناسانه، این ادعا است که گزاره‌های ناظر به فراطبیعت، آزمون ناپذیر هستند. اسکات در این باره می‌گوید: «شما نمی‌توانید خدا را در لوله آزمایش قرار دهید، از همین رو علم چنان عمل می‌کند که گویی خدایی نیست. این ماده‌گرایی روش شناختی سنگ بنای علم مدرن است».^{۱۳} این یک نگاه قدیمی است و برخی از فلاسفه، از جمله کوپین^{۱۴} و لادون^{۱۵} مثال‌های نقض آن را ارائه کرده‌اند. این گزاره را در نظر بگیرید: «عاملی فراطبیعی، ۱۰۰۰۰ سال پیش، حیات را بر روی زمین خلق کرده است». دانشمندان، شواهد متعددی را دال بر بسیار قدیمی تر بودن حیات در اختیار دارند. اگر این طور باشد، این گزاره درباره فراطبیعت، آزمون پذیر و البته کاذب است.

بنابراین، گزاره‌های مرگبی وجود دارند که آزمون پذیرند؛ که منظور گزاره‌هایی ترکیب شده از هر دوی هویات فراطبیعی و اشایی زمانی مکانی (طبیعی) است. اما درباره گزاره‌ای که کاملاً ناظر به فراطبیعت باشد، چه می‌توان گفت؟ این گزاره را در نظر می‌گیریم: «خدا را آفرینش خود، هدفی دارد». پیناک معتقد است این گزاره آزمون ناپذیر است؛^{۱۶} و شاید درباره این گزاره بخصوص، حق با او باشد؛ اما این سبب نمی‌شود همه گزاره‌های ناظر به فراطبیعت را آزمون ناپذیر بدانیم. حتی اگر برخی از گزاره‌های کانونی در یک نظریه آزمون ناپذیر باشند، لزوماً نتیجه نمی‌شود که کل نظریه آزمون ناپذیر است.

از سوی دیگر، مشکل آزمون ناپذیری تجربی منحصر به تبیین

بسیاری از چهره‌های
مرکزی در انقلاب
علمی، فکر
می‌کردند علم،
برای تبیین برخی
پدیده‌های طبیعی
به وجود خدا
نیازمند است.
به عنوان نمونه،
نیوتن بر این گمان
بود که منظومه
شمسی بدون
دخالت خداوند،
فرومی‌ریزد.

St Paul Healing the Cripple at Lystra (1660), by Karel Dujardin
پولس رسول شخصیت اصلی این تصویر است. او در کنار گروهی از مردم بیمار و زانو زده ایستاده است. وقتی پولس در لستره موعظه می کرد، در میان کسانی که به او گوش می دادند مردی بود که از بدو تولد معلول بود. پولس دید که ایمان دارد که معالجه شود، پس با صدای بلند به او گفت: «راست روی پاهایت بایست.» و او بلند شد و شروع به راه رفتن کرد.



همه مشاهدات استفاده کنیم، هیچ گاه فعالیت علمی جدی انجام نداده ایم؛ اما باز کردن پای خدا به علم، لزوماً شعله فعالیت علمی را خاموش نمی کند. بحث در این جا ناظر به یک تمایز است بین این که بگوییم «خدا چنین کرده» به عنوان «بخشی از یک تبیین» و این که بگوییم «خدا چنین کرده» به عنوان «یک تبیین کامل». رویکرد دوم اگر به همه پدیده های علمی تعمیم پیدا کند، علم موکد را پایان می دهد؛ اما این نشان نمی دهد که رویکرد نخست نیز مهلک است. به همین دلیل است که استدلال ترمز علم، قادر به موجه سازی طبیعی گرایي روش شناسانه نیست.^{۱۲}

توجه به این نکته در این جا خالی از لطف نیست که به اعتقاد منتقدان طبیعی گرایي، التزام صلب به ضابطه طبیعی گرایي نیز ترمز معرفت به حساب می آید و وجوهی از معرفت اصیل بشری را بی معنا معرفی کرده و سدی بر راه کندوکاهای منجر به آن خواهد بود. التزام به این ضابطه، موجب انسداد و کاهلی اندیشه ورزی در سطحی دیگر شده و مانع هر گونه تعمق و ژرف نگری در چگونگی پیوند عوامل فراطبیعی و پدیده های این جهانی می شود و ثمره نهایی آن، محدودیت معرفت بشری است.

نمونه ای از این مسئله رami توان در موضعی که در قبال پرسش از چرایی وجود جهان اتخاذ می شود مشاهده نمود. این در حالی است که چرایی، به معنای علت تحقق و پدید آمدن یک چیز اقسامی دارد؛ از جمله چرایی غایی و فاعلی. چرایی فاعلی نیز به دو قسم پرسش از علت یا علل هستی بخش و چرایی فرایندی تقسیم می شود. بنابراین «چرا جهان وجود دارد؟» به سه پرسش اساسی در باب جهان قابل تحلیل است که عبارتند از: (۱) علت پدید آورنده هستی بخش جهان چه چیز یا چه کسی است؟ (۲) فرایند پیدایش و تحولات جهان چگونه است؟ (۳) غایت جهان چیست و اساساً جهان، غایت و هدفی دارد یا نه؟ به طور معمول در تحقیقات فلسفی

مراد از چرایی جهان، بررسی علت هستی بخش و غایی جهان است؛ و در تحقیقات علمی تکیه اصلی بر سر چگونگی آن است. اگرچه هم فیلسوف و هم فیزیکدان می توانند دایره پرسش را به حوزه دیگری گسترش دهند، لیکن حصر کاربرد آن در چگونگی و فرایند فیزیکی غیر قابل قبول است و به این وسیله نمی توان تحقیقات چند جانبه در باب چیستان هستی را فرو نهاده و با توصیه به نوعی خودسانسوری، ذهن جستجوگر را از ادامه کاوشگری بازداشت و به توضیحات طبیعی صرف با همه کاستی های آن بسنده کرد. همچنین است حکایت بحث از غایت در علوم زیستی یا تجرد نفس و قابلیت هایی نظیر آگاهی و اراده آزاد در علوم شناختی.

در این شماره فرصت نشد به هر سه پرسش مطرح شده در پایان یادداشت شماره نخست بپردازیم و دو پرسشی مرتبط «چرا علم جدید با پیش فرض طبیعی گرایي، موفقیت های فراوان عملی دارد؟» و همچنین «نسخه جایگزین خدا باوری برای روش علمی چیست؟» را در شماره آینده بررسی خواهیم کرد. ▶

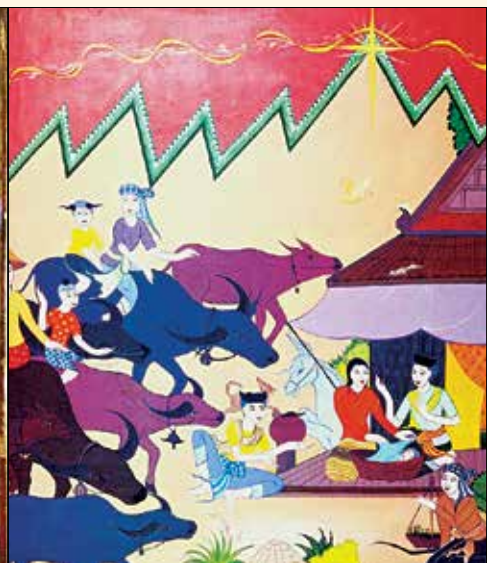
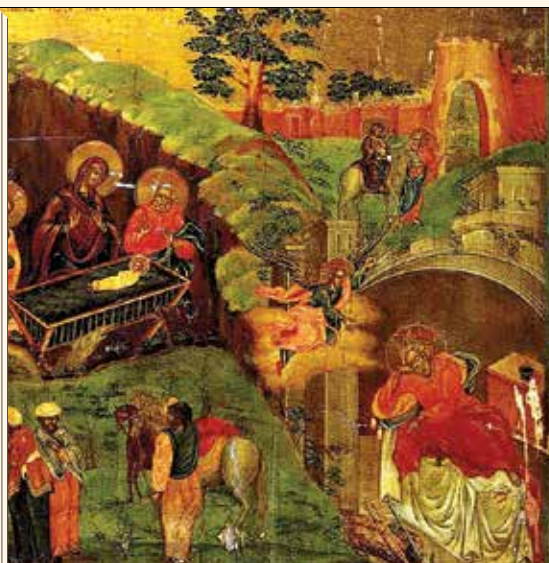
پی نوشت

1. Science.
۲. البته روشن است که التزام به طبیعی گرایي شرط کافی برای علمی دانستن یک نظریه نیست اما قطعاً شرط لازم است.
3. Scott, Darwin Prosecuted: Review of Johnson's Darwin on Trial. *Creation/Evolution Journal*, 36-47 1993.
4. Quinn, The Philosopher of Science as Expert Witness. In Cushing, Delaney, & Gutting, *Science and Reality—Recent Work in the Philosophy of Science*. South Bend: Notre Dame University Press. 1984.
5. Laudan, The Demise of the Demarcation Problem. In M. Ruse, *But Is It Science? The Philosophical Question in the Creation/Evolution Controversy* (pp. 340-343). New York: Prometheus Book 1988.
6. Pennock, *Tower of Babel – the Evidence against the New Creationism*. Cambridge: MIT Press. 1999, p. 196.
7. Supernovas.
8. Ratzsch, *Nature, Design and Science: The Status of Design in Natural Science*. New York: State University of New York Press. 2001, pp. 110-111.
9. Science Stopper.
۱۰. دیویس و دیگران، پرسش های ابدی: گفتارهایی درباره راز آفرینش انسان و جهان، دفتر اول، تهران: پارسیک، ۱۴۰۰، ص ۷۹.
11. Klee, *Introduction to the philosophy of science: Cutting nature at its seams*. Oxford University Press, 1997, pp. 1-3.
12. Sober, Why Methodological Naturalism? In M. Auletta, & R. Martinez, *Fact and Theories: A Critical Appraisal 150 Years after The Origin of Species*, 2011, (pp. 359-378). Rome: Gregorian Biblical Press.

در ادامه و به هنگام طرح الگوی برگزیده درباره فعل خداوند در طبیعت، بیش تر به این مسئله خواهیم پرداخت و تحلیل دقیق تری از راه حل صحیح آن را ارائه خواهیم کرد.

رسائل اخوان الصفا داستانی در باب محاکمهٔ انسان و حیوان دارد. در محکمه‌ای با حضور انسان و جتیان و حیوانات، طوطی در مقام سخنور، دلایلی برمی‌شمرد که برتری انسان بر حیوانات را نفی می‌کند. یکی از آن دلایل، اعتراض انسان به فعل خداوند است. انسان پاسخ مستقیمی ندارد، اما برتری خود را ناشی از ارادهٔ خدای دانند، حتی اگر اعتراض به خود او باشد.

اختلاف در حسن و قبح اعتراض به خدا، نقطه‌ای است که در این پرونده روی آن ایستاده‌ایم. از الهیات اعتراض و صورت‌بندی‌های مفهومی و چرخش معنایی آن در الهیات و دنیای مدرن گفته‌ایم، اعتراض را در عالم کلماتی از دنیای عرفان و اسطوره و رمان مدرن جست‌وجو کرده‌ایم و آثار شاخص الهیات اعتراض را دیده‌ایم. به هنر اعتراضی و نقش آن در انقلاب‌ها توجه داشته‌ایم و کوشیده‌ایم جنبش «زن، زندگی، آزادی» را از منظر زیبایی‌شناختی بررسی کنیم.





الهیات اعتراض از صورت بندی تا اجرا

از فریادهای موسی و ناله های ایوب
تا شعارهای آزادی خواهانه



ساجده ابراهیمی

دبیر پرونده | پژوهشگر مطالعات
تطبیقی ادیان

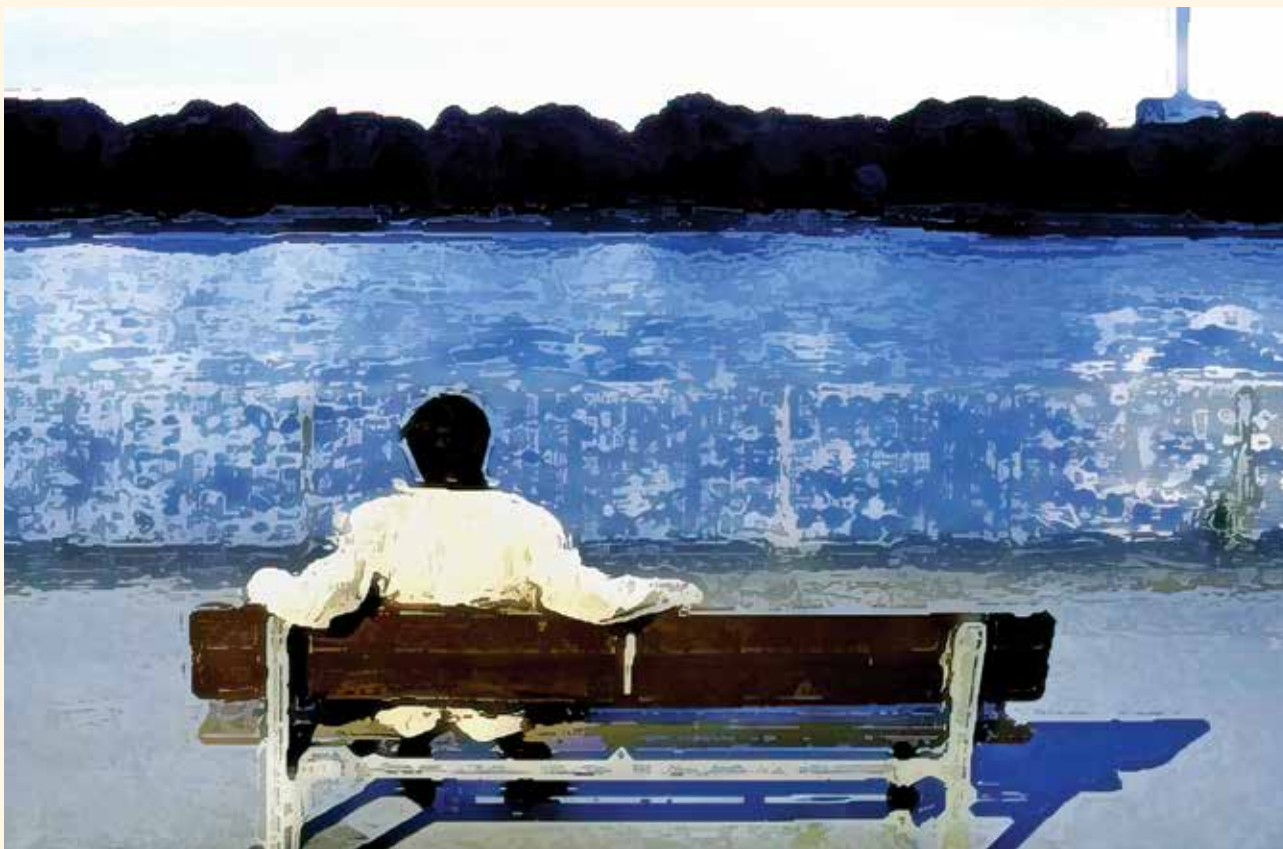
شورش علیه خدا

«الهیات اعتراض» دو معنا درون خود حمل می کند؛ یکی اعتراضی که برخاسته از ایمان و تعالیم الهیاتی و علیه ظلم و ستم عمدتاً اجتماعی است و دیگری اعتراضی که برخاسته از ایمان به خدا و آموزه های الهیاتی، اما علیه خدا و ظلمی است که به او نسبت داده می شود. در نگاهی تاریخی، تقدم با معنای دوم است؛ اعتراضی که مخلوق نسبت به خدا روا داشته و از اعتراض فرشتگان به خدا با این پرسش آغاز شده است: «آیا کسی رامی آفرینی که در آنجا فساد کند و خون ها بریزد، و حال آنکه ما به ستایش تو تسبیح می گوئیم و تو را تقدیس می کنیم؟». خشم قابیل از خدا، محاجه ابراهیم با یهوه و فریادهای موسی و ایوب و داوود برای التجا از او که در عهد عتیق گزارش شده است مجموعه ای از روایت های اعتراض به خداوندی است که عالم و قادر و خیرخواه است. این روایت ها اگرچه نام الهیات اعتراض به خود گرفته اند و خاستگاه تئودیهیسه ای مهم در الهیات اند، اما بیش از آنکه تئوری و بر مبنای مجادلات و ملاحظات کلامی باشند، نوعی روش گفت و گو با خداوند هستند؛ روشی که در آن فریادهای خشم آلود و دادن نسبت هایی دور از ذات خدا به او، به دلیل رنج ها و مصائب، عملی مؤمنانه تلقی می شود، چرا که شکایت بردن نزد کسی به معنای باور به عدالت او و پذیرش سیطره اوست. اعتراض به فعل خدا و اراده او در سنت های الهیاتی مسیحیت و اسلام، به دلایلی که اشاره خواهیم کرد، مجال ظهور و پرورش نیافت. حتی نزد برخی از یهودی ها و متألهان یهود نیز محبوب نشد. اما سنتی پایدار ماند و جنگ جهانی دوم و اسارت یهودی ها در اردوگاه های کار اجباری، الهیات مدرن و الهیات ضعف خدا عرصه ای گسترده برای بسط آن فراهم کردند.

در هنر و ادبیات نیز این شکل از الهیات بیشتر در قالب های شعری و کمتر تصویری بازنمایی شده اند. ادبیات غیر از عصر



... خدا قوانین رو برخلاف غرایز تنظیم می‌کنه. این کار درواقع یه وقت گذرونی دائمیه... «نگاه کن»... ولی «دست نزن»... «دست بزن»... ولی «امتحان نکن»... «امتحان کن»... ولی «نخورش». وقتی که داری این پا اون پا می‌کنی اون چی کار می‌کنه؟ اون فقط این رفتار رو به تمسخر می‌گیره! اون یه موجود خبیثه! اون درواقع یه مالک غایبه! چنین چیزی رو باید پرستش کرد؟ هرگز!



رمانتیک دیگر خدا را طرف گفت و گو قرار نداد و اعتراض‌ها به وجود رنج و جهان پراز آشوب نه با جوش و خروش مؤمنانه، بلکه با رویگردانی از خدایی همراه بود که خود را از امور جهان کنار کشیده است و در نهایت مهر تأییدی بر فقدان او بود. به تبع آنچه در ادبیات می‌گذشت، آثار هنری و تجسمی پیچیده‌تر، جدی‌تر و با تردید در خیرخواهی خدا یا رد آن، دخالت او در جهان را به چالش کشیدند؛ چالش‌هایی که خدا معمولاً در برابر آن‌ها بی‌جواب و خاموش بود. فیلم «سکوت» از مارتین اسکورسیزی مؤمنانه‌ترین تردیدهای الهیاتی در تاریخ سینما را نشان می‌دهد.

خدا برای ما آزمایش می‌فرستد تا ما را بیازماید و هر کاری که انجام می‌دهد خوب است، و من دعا کردم تا مانند پسرش آزمایش‌هایی را پشت سر بگذارم - اما چرا آزمایش‌های آن‌ها باید این قدر وحشتناک باشد؟ و چرا وقتی من به قلب خودم نگاه می‌کنم و پاسخ‌هایی که به آن‌ها می‌دهم، بسیار ضعیف به نظر می‌رسد؟

ایده اسکورسیزی این است که خدا در سکوت صحبت می‌کند؛ سکوتی که در کتاب ایوب بارها مورد اعتراض او قرار گرفته است. اما هنر و مخاطبان آن میان تردید مؤمنانه اسکورسیزی تا فریادهای عتاب‌آلود و تمسخرهای «وکیل مدافع شیطان» جانب دومی را بیشتر گرفته است:

اون دوست داره مراقب همه چیز باشه. اون یه دلکچه. فکرش رو بکن. اون به انسان‌ها غریزه می‌ده... اون این هدیه فوق العاده رو به تومی ده و بعد چی کار می‌کنه؟؟ قسم می‌خورم که این کار رو برای سرگرمی خودش می‌کنه... درست مثل یه فیلم طنز... اون قوانین رو برخلاف غرایز تنظیم می‌کنه. این کار درواقع یه وقت گذرونی دائمیه... «نگاه کن»... ولی «دست نزن»... «دست بزن»... ولی «امتحان نکن»... «امتحان کن»... ولی «نخورش». وقتی که داری این پا اون پا می‌کنی اون چی کار می‌کنه؟ اون فقط این رفتار رو به تمسخر می‌گیره! اون یه موجود خبیثه! اون درواقع یه مالک غایبه! چنین چیزی رو باید پرستش کرد؟ هرگز!

شکوائیه‌های سعید به خدا در کنار راین شاید آشناترین دیالوگ سینمایی از الهیات اعتراض برای مخاطب ایرانی باشد:

خدا... خدا... چرا اینجا؟ روزمین دنبال گشتم، نبردم. تو دریا دنبال بدم، نکشتم. تو جزیره‌ها دنبال گشتم ولی فقط چشمهام رو گرفتی، این تن رو نبردی. چرا اینجا؟ من شکایت دارم، من شاکی‌ام! پس کواون رحمانت؟ کورحیمت؟ آخه قرامون این نبود. چرا چشمهام رو بهم پس دادی؟ من شکایت دارم، به

▲
از کرخه تا راین، ابراهیم حاتمی کیا، ۱۳۷۱

سعید که بر اثر بمب‌های شیمیایی نابینا شده به همراه گروهی از همزمانش برای معالجه به آلمان اعزام می‌شود. یکی از چشم‌های سعید معالجه می‌شود، اما آزمایش‌هایی که بر روی او انجام می‌شود روشن می‌کند که او بر اثر گازهای شیمیایی مبتلا به نوعی سرطان خون شده است.

کی شکایت کنم؟

این شکل از اعتراض در ادبیات فارسی نیز چندان رشد نیافت. در عرفان، نمونه‌هایی در آثار عطار قابل تطبیق است و -چنانچه خواهیم دید- او نیز نه براساس سنت اعتراض که به روش مجانبین و عرفا با خدا گفت‌وگو می‌کند. اما اقبال لاهوری در شعر «شکوه» از این شاکي و معترض است که خدا مسلمانان را در موضع ضعف قرار داده است:

من موهبت آواز را دارم که به من جرئت می‌دهد شکایت کنم

اما آه! کسی نیست جز خود خدا که من در اندوه باید او را محاکمه کنم!

...

اما کدام یک از این ملت‌ها شمشیر مقدس را در نبرد مقدس برافراشتند،

خود را وقف آرمان تو کرده‌اند تا دنیای دیوانه‌شان را درست کنند؟

+

شور به نفع خدا

الهیات اعتراض در معنای دوشم ظهور گسترده‌ای پیدا کرد. این اعتراض در روش، مبنا و منبع از الهیات وام می‌گرفت. پرسش این الهیات از نحوه عمل خدا در جهان نیست، بلکه پرسش از مسئولیت مؤمن در برابر خود و خدا است. هدف از اعتراض به خدا از عملکرد خود او، ترغیب او به تغییر شرایط و پاسخگویی و پذیرش مسئولیت شرور موجود در جهان در مقابل انسان بود و اعتراضی که از شرایط جهان و ستمگری و شرور اخلاقی انسان به خدا برده می‌شد، با هدف برقراری حکومتی الهی بر زمین بود که خدا از آفرینش زمین قصد آن را داشته است و خودش در ساخت آن نیز مشارکت خواهد کرد. بنابراین، الهیات اعتراض، در این معنا، نقطه تلاقی باور دینی و اعتقاد سیاسی شد؛ جایی که قدرت الهی و فانی با هم ترکیب می‌شوند. وجوه خیرخواهی خدا در این تفسیر از اعتراض نیز برجسته تر است. او خیرخواه و در کنار معترض مبارز است.

این الهیات اگرچه از ابتدای پیدایش اسلام جزئی جدایی ناپذیر از آن بود و راهی طولانی پیموده بود، در مسیحیت، با واکنش به ظلم و ستم بر محرومان، سیاهان و رنج کشیدگان آغاز شد، اما طولی نکشید تا این برداشت الهیاتی جدید جهانی شود. آن رنجی که مسیحیت راهی برای «تشبیه به مسیح» می‌داند رنجی فردی شد و رنج‌های ساختاری و شرور اخلاقی نیازمند عمل متقابل بود. اگرچه از متن اناجیل و آنچه از زندگی مسیح گزارش شده دعوت به اعتراض و قیام مقابل حاکمان و شرایط ظالمانه زمان بر نمی‌آید، اما شرایط تاریخی و اجتماعی مسیحیان سبب شد آموخته‌های مسیح، زندگی او و حتی داستان‌های کتاب مقدس در معرض تفسیرهایی ظلم‌ستیزانه قرار بگیرند. از این رو، بردگی بنی اسرائیل در آغاز سفر خروج به مثابه بردگی بود برای سیاهان و وعده سرزمین موعود به بنی اسرائیل وعده رستگاری برای سیاهان نیز بود.

در اسلام و به خصوص مذهب تشیع، چندان نیازی به تفسیر نبود. متون مقدس و سیره عملی پیامبر اسلام و اهل بیت او صریحاً بر نفی ظلم‌پذیری، اعتراض برابر حاکم فاسد و مقاومت مقابل

آنچه مجموعاً طاغوت نامیده می‌شود تأکید کرده بودند.

مجموع باورهایی که، با نظر به ستم‌دیدگان و ستمگران، از الهیات برای عمل اجتماعی و سیاسی مدد گرفتند ایده الهیات آزادی بخش را آفریدند.

+

خدایی که شورش می‌کند^۲

الهیات آزادی بخش بر تجربه و معنای ایمان تأمل می‌کند؛ ایمانی که متعهد به کنارزدن هرگونه بی‌عدالتی است و تنها با حضور فعال و مؤثر در جامعه و همراهی طبقات ستم‌دیده در مبارزه علیه ستمگر شکل می‌گیرد. از این رو الهیات آزادی بخش تفسیری کاملاً سیاسی از الهیات و دین ارائه می‌دهد و آن گونه که یورگن مولتمان می‌گوید، وظیفه اصلی و نخست الهیات ارائه تفسیری از جهان نیست، بلکه تغییر دادن و دگرگون ساختن آن به وسیله خدا در پرتو تغییری غایی است. در سایه چنین نگاهی، پیام‌های رهایی کتاب مقدس دیگر نه به عنوان وعده آسمانی، بلکه به عنوان هدفی زمینی برداشت می‌شوند.

تحقق این الهیات مستلزم درگیری انتقادی با نظام و باوری است که هویت و اراده خدا را در جهان انکار می‌کند و راه را بر روش‌هایی که به آموزه‌های فیض و آشتی متعهدند می‌بندد. در این باور نقش کلیسا تبدیل کردن جهان به مکانی بهتر نیست بلکه وظیفه دارد برای برقراری جهانی که خدا می‌خواسته بکوشد. الهیات‌رهایی بخش در آمریکای لاتین، با تعالیم الهی دانانی چون گوستاو گونیز و لئوناردو بوفا، زندگی مسیحی را به معنای مشارکت فعالانه در جهان قلمداد کرد که مبارزه با فقر و نابرابری با امید به رستگاری، بخشی از این مشارکت فعال بود. چنانچه مولتمان، این الهی دان مسن، می‌گوید: «هدف مأموریت مسیحی صرفاً نجات فردی و شخصی و روحانی نیست، بلکه تحقق امید و عدالت است».

الهیات سیاهان، که هم مؤثر بر الهیات‌رهایی بخش و هم متأثر از آن بود، با پرسشی آغاز شد که ریشه در استعمار داشت: سیاهان آفریقا در مقابل ستم‌های مستعمران خود اندیشیدند که آیا ممکن است خدای آن‌ها شبیه این ظالمان سفیدپوست باشد؟ این پرسش و حضور عیسی سفید در همه فرهنگ بصری مسیحیت، انقلابی در تصویرها و نقاشی‌های مسیحی به دنبال آورد و تفسیرهای مبارزه با ظلم نزد سیاهان با ایده‌های ضدنژادی نیز همراه شد. اولین ظهور این الهیات در مبارزات ضد آپارتاید آفریقای جنوبی بود؛ رهبران مبارزه از تلفیق رنج مسیح و رنج ناشی از نژاد استفاده کردند و رفته‌رفته این باور شکل گرفت که قربانی سیاه‌پوست لینچ شده سرنوشتی مشابه مسیح مصلوب شده را تجربه می‌کند. اعتقاد به مداخله الهی و حضور او در کنار مبارزان، همراهی با آن‌ها و خیرخواهی او برای آن‌ها انتظار عینی سیاهان را که نیل به رستگاری و رهایی در همین جهان بود رقم زد. این انتظار ناشی از ایمان مسیحی مردمان استعمار شده و به حاشیه‌رانده شده در طول تاریخ بود که کشف کردند خدا واقعاً در کنار آن‌هاست و به آن‌ها قدرت می‌دهد که با ظلم مبارزه کنند.

باور همراهی خدا با بنده‌ای که علیه طاغوت می‌ستیزد در

الهیات آزادی بخش

تفسیری کاملاً

سیاسی از الهیات و

دین ارائه می‌دهد

و آن گونه که یورگن

مولتمان می‌گوید،

وظیفه اصلی و

نخست الهیات

ارائه تفسیری از

جهان نیست،

بلکه تغییر دادن و

دگرگون ساختن آن به

وسیله خدا در پرتو

تغییری غایی است.

از خلال سیره اهل بیت، تشیع الهیات‌رهایی بخش‌رادر گستره‌ای وسیع‌تر و باتکیه بر تجربه‌ای تاریخی از عاشورا تجربه و برخی اعتراض‌های معاصر را تحت عنوان «قیام‌لله» صورتبندی کرده‌است.



الهیات شورش از طریق هنر

اعتراض نیازمند «نمایش» است تا دیده و شنیده شود و هنر پاسخگوی این نیاز است؛ هنری که چنان قدرتمند باشد که بتواند از خلال نمایش‌ها و نشانه‌ها و نمادها اقتدار را به چالش بکشد. هنری که با اعتراض پیوند می‌خورد غالباً هنری خیابانی است؛ اعتراض در خیابان‌ها ادامه دارد و دیوارها به مثابه رسانه‌ای برای انتقال شورها و شعرها عمل می‌کنند. هنردنیای گسسته عمل سیاسی و مذهبی‌رادر تماسی نزدیک و آسان قرار می‌دهد و با جذابیت نمادهای بصری و بهره‌گیری از موسیقی توان همراه کردن اقشار و طیف‌های وسیع‌تر دیگری را با اعتراض دارد؛ طیف‌هایی که محتمل است فقر، تبعیض و شرایط نابرابر تحصیلی و مانند آن‌ها مانع از درک پیام اعتراضشان شده باشد.

در تاریخ هنر اعتراضی، هم تابلوی «گرنیکا» از پیکاسو به چشم می‌خورد که اعتراضی به شرایط اجتماعی، جنگ،

اسلام نیز ضامن و پشتیبان اعتراض‌هایی بود که با نام اورقم می‌خورد: «يَا اَللّٰهُ فَوْقَ اَيِّدِيْهِمْ»^۳. نقل سرگذشت جنگ بدر و «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيْلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيْرَةً يٰۤاِذْنَ اَللّٰهُ»^۴ و وعده به اینکه هر کس در راه ما بکوشد هدایتش خواهیم کرد، مسلمانان عصرهای بعد را ترغیب می‌کند که در این مبارزه، نیروهای غیبی پشتیبان او خواهند بود. از خلال سیره اهل بیت، تشیع، الهیات‌رهایی بخش‌رادر گستره‌ای وسیع‌تر و باتکیه بر تجربه‌ای تاریخی از عاشورا تجربه و برخی اعتراض‌های معاصر را تحت عنوان «قیام‌لله» صورتبندی کرده‌است. با این فرض می‌توان الهیات اعتراض را در این معنا که حاصل تفسیرهای‌رهایی بخش‌است نیز شیوه‌ای از زیست مؤمنانه تلقی کرد؛ شیوه‌ای که عبادت را هم به مثابه عملی اعتراضی می‌نگرد و می‌گوید نحوه عبادت ما نحوه زندگی ما را مشخص می‌کند، شیوه‌ای که پیروان معتقد است وقتی به مبارزه برای‌رهایی می‌پیوندند، به خدایی پیوسته‌است که در کنار او، درون او و از طریق او شورش می‌کند.

▲ دیوارنگاری از امام خمینی و علی شریعتی (۱۳۵۹ شمسی)

شاهین باغ سال ۲۰۱۹ در هند، طی روزها تحصن زنان مسلمان، نقاشی ها و نوشته های دیوارها در پس زمینه آن ها دلیل و چرایی آن تحصن را اعلام می کردند.

مناسک به مثابه اعتراض

جنبش های دینی حتی اگر از هنرهای بصری چون نقاشی و دیوارنویسی بی بهره بودند، شکلی مهم و سابقه دارتر از هنر را در اختیار داشتند: مناسک؛ مناسکی که به عنوان نخستین نمایش های بشری از آن ها یاد شده است.

در نمونه هایی تاریخی از اعتراض مقابل ستم، ایمان با اعمال قابل مشاهده اش به میدان آمده است: نماز جماعت فلسطینی ها در بیت المقدس، علی رغم تمام خطرات و حمله هایی که از سوی غاصبان صهیونیستی دارد، عملی عبادی است که تبدیل به روشی اعتراضی شده است. از زانوزدن در پیاده رو و دعاخواندن تظاهرکنندگان برای حقوق مدنی برابر در آلبانی^۱ تا سرودهای دسته جمعی زنان در جنبش مانینو بالباس هایی که آن ها را متعلق به یک گروه مذهبی خاص معرفی می کرد، خواندن سرودهای مذهبی به جای سرودهای مقاومت و دعاها و عبادت های جمعی توان و ظرفیت بهره گیری از اعمال دینی برای اعتراض را نشان داد. انجام این مناسک در فضای عمومی و استفاده از فرم مناسک برای اعتراض، با لباس های متحدالشکل مذهبی، خواندن سرودهای مذهبی و گرفتن ژست های مذهبی گونه ای از پیوند هنر و دین را در صحنه مبارزه رقم زد. به صحنه آوردن امر مقدس در فضای سکولار، استفاده از منابع و مجموعه ای از نمادهای مذهبی که نمایشی عمومی از تقوا بود، نشان می داد اعتراض ها صرف حضور فیزیکی نیست، بلکه نیرویی که به واسطه آن و با اتکا به آن چنین موجی به راه افتاده اهمیتی مضاعف دارد. معترضان در بحبوحه های خطر از عبادت با تمرکز، زانوزدن و سرود خواندن و متفرق نشدن بهره برده اند.

مجموع این اعمال درام هایی غنی در خدمت اعتراض الهیاتی تولید می کرد. این روایت ها شخصیت و قهرمان داشتند، پایداری و استقامت مردمان در مقابل حملات، نقطه اوج آن ها بود و بهره گیری از دعا و کتاب مقدس نقطه گره گشایی شان. همه این ها عناصر یک درام کامل بود و از سوی دیگر، سرودهای اعتراضی که منشأ آن ها را به زیور نسبت داده اند به مثابه موسیقی متن عمل می کردند و نقاشی ها و گرافیتی ها جلوه ای جذاب تر به آن ها می بخشیدند. منابع مذهبی در مقام راهنما و دستورالعمل معترضان عمل می کردند و داستان های آن ها موفقیت اقوامی را نشان می داد که برای خدا برخاسته بودند.

در سایه تفسیرهای نوین از متون مقدس، عبادت نیز یک عمل اعتراضی است، به خدا و حضور و اراده او در جهان شهادت می دهد اما خواهان به صحنه آوردن و آشکار سازی او در جایی است که انکار می شود. این نقطه پیوندی است که می توان میان هر دو وجه الهیات اعتراضی یافت؛ هر دو با ابزار و ابراز ایمان خود و با اعتقاد به خدایی که هست و مدبر جهان است فریاد می کشند، به آینده و رستگاری و رهایی در آن امیدوارند و خواهان تغییری هستند که در نهایت با اراده خدا اتفاق خواهد افتاد. ▶



خشونت و کشتار بوده است و هم آوای سرود آفریقایی «Nkosi Sikelel' iAfrika»^۲ شنیده می شود که نمونه اولیه ای از موسیقی مقاومت و نشان دهنده رنج سیاهان و بردگان تحت ستم بوده است.

به همین طریق، سبک ها و روش های هنری با الهیات اعتراض نیز پیوند خورده و اعتراض هایی با خاستگاه الهیاتی از هنر به عنوان ابزاری برای نمایش خود بهره برده اند. الهیات سیاهان که نخست با پرسش از رنگ مسیح و خدا آغاز شد این دغدغه را در تصاویر و نمادهای مربوط به مسیح نشان داد و تصویر مسیح سیاه پوست در کلیساهای آفریقایی و آمریکایی-آفریقایی تبار بازناب الهیات سیاهان در هنر شد. در بهار عربی و در همه کشورهای درگیر، بازار گرافیتی ها و دیوارنگاری ها گرم بود و بخشی از آرمان ها و خواسته ها روی دیوارها متجلی می شد. در مبارزات پیش از انقلاب اسلامی ایران دیوارنویسی حرکتی سیاسی-اعتراضی تلقی می شد و بسیاری از شعارها مفاهیم خود را از آیه ها و باورهای دینی می گرفتند. در اعتراضات

پی نوشت

۱. بقره، ۳۰.
۲. این عنوان نام کتابی از دامون گارسیاست: The God Who Riots: Taking Back the Radical Jesus. ۳. فتح، ۱۰.
۴. بقره، ۲۴۹.
۵. معنای عبارت این است: «خدا آفریقا را برکت دهد».
۶. جنبش آلبانی در سال ۱۹۶۳ در ایالت جورجیا آمریکا با حضور جمعیت ۴۰ درصدی سیاه پوستانی شکل گرفت که خواهان پایان دادن به همه اشکال جداسازی و تبعیض در منطقه بودند.

هنر شورشی

نگاهی به هنر اعتراضی در چهار جنبش انقلابی جهان در قرن بیستم



حامد میرزایی

کارشناس انیمیشن و دانشجوی دکتری هنرهای اسلامی

+ درآمد

هنر آگاهی که به الهیات اعتراض پیوند می خورد، شکل قدرتمندی از بیان را به وجود می آورد که قادر است هنجارهای اجتماعی را به چالش بکشد و جنبش های دگرگون کننده را شعله ور سازد. هنر از دیرباز به عنوان وسیله ای برای ابراز مخالفت، برانگیختن اندیشه و انتقال پیام های اجتماعی و سیاسی مورد استفاده قرار گرفته است. الهیات اعتراض هم پشتوانه های معنوی و فلسفی مقاومت را مجسم کرده و از اعتقادات دینی و اخلاقی برای دامن زدن به کنش های تحول ساز استفاده نموده است.

برای درک ارتباط عمیق هنر و الهیات اعتراض، چگونگی تجلی این مؤلفه ها را در چهار رویداد مهم تاریخی پی می گیریم: وقایع تاریخی می ۱۹۶۸ (فرانسه)، جنبش هیپی (آمریکا، دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰)، جنبش حقوق مدنی سیاه پوستان (آمریکا، ۱۹۵۵-۱۹۶۸) و انقلاب اسلامی (ایران، ۱۳۵۷). هر یک از این رویدادها نمایانگر یک زمینه اجتماعی-سیاسی متمایز است که در آن هنر و اعتراض به روش منحصر به فردی تلاقی می کنند.

در فرانسه، هنر نقش مهمی در ابراز مخالفت و به چالش کشیدن هنجارهای اجتماعی ایفا کرد. جنبش هیپی ایالات متحده از اشکال هنری مانند موسیقی، هنرهای تجسمی و ادبیات برای ترویج صلح و ارزش های ضد فرهنگی استفاده نمود. جنبش حقوق مدنی آمریکا از بیان هنری در راستای مبارزه برای برابری و عدالت بهره برد، و انقلاب اسلامی ایران از نمادگرایی دینی و رسانه های هنری برای بسیج و الهام بخشیدن به پیروان خود در جهت تشکیل حکومت اسلامی استفاده کرد. هر کدام از این رویدادها نشان می دهد که هنر چگونه به ابزاری قدرتمند برای اعتراض و مقاومت معنوی در زمینه های مختلف تاریخی تبدیل می شود. در ادامه برخی از آثار و قطعات هنری این رویدادها را در بافتار اعتراضی مرور می کنیم.

+ ۱. می ۱۹۶۸ فرانسه

پوسترهای می ۱۹۶۸ اغلب طرح های جسورانه و چشم نوازی شامل رنگ های زنده، تایپوگرافی چشمگیر و تصاویر قدرتمند داشتند. این پوسترها معمولاً در مقادیر زیاد تولید می شدند و روی دیوارها، ساختمان ها و فضا های عمومی چسبانده می شدند و منظر شهری را به یک گالری هنر اعتراضی تبدیل می کردند.

پوسترها ابزاری برای درگیر کردن مردم، گسترش آگاهی و دعوت از افراد برای زیرسؤال بردن نظم مستقر شدند. یکی از پوسترهای مشهور می ۱۹۶۸، با عنوان «La Lutte Continue» (مبارزه ادامه دارد)، مشتی برافراشته را به تصویر می کشد که از یک کارخانه آجری بیرون می آید. این تصویر نمادین، روح جنبش اعتراضی را نمایندگی می کند. مشت برافراشته، نشانه همبستگی و مقاومت، به نماد ماندگاری برای می ۱۹۶۸ تبدیل شد که عزم معترضان برای ادامه مبارزه اجتماعی و سیاسی را منعکس می نماید.





ژان لوک گدار، از چهره‌های برجسته جنبش موج نو سینمای فرانسه، فعالانه در حوادث می ۱۹۶۸ مشارکت نمود و حمایت خود را از مطالبات این جنبش اعلام کرد. فیلم‌های سیاسی و تکنیک‌های نوآورانه فیلم‌سازی اوسینمای سنتی را به چالش کشید و روح مخالفت و نقد اجتماعی رایج در آن دوران را بازتاب داد. یکی از فیلم‌های گدار «آخر هفته» (۱۹۶۷) است. «آخر هفته»، که قبل از اعتراضات منتشر شد، نقدی کوپنده بر مصرف‌گرایی، جامعه بورژوازی و نظم اجتماعی حاکم است. داستان زوجی به نام‌های کورین و رولان را دنبال می‌کند که سفری پرهرج و مرج و خشونت‌آمیز را در حومه شهری در فرانسه آغاز می‌کنند. این فیلم روح نارضایتی و شورشی را که در جنبش اعتراضی می ۶۸ رخنه کرده بود منعکس می‌کند، هنجارهای تثبیت‌شده را به چالش می‌کشد و خواستار تغییر بنیادی می‌شود.



شعار «Sous les pavés, la plage» (زیر سنگفرش، ساحل!) عبارت قدرتمندی بود که به طور گسترده در می ۱۹۶۸ فرانسه مورد استفاده قرار گرفت. این شعار حامل پیام عمیقی از امیدواری معترضان برای رهایی و دستیابی به جامعه‌ای بازتر و فراگیرتر بود، و در جریان اعتراضات به شکل گسترده‌ای در گرافیتی‌های پاریس پدیدار شد. «Sous les pavés, la plage» تخیل معترضان را به تسخیر خود درآورد و به یک فریاد جمعی بدل شد که با آرزوی آنان برای دگرگونی بنیادین جامعه در یک راستا قرار می‌گرفت. این عبارت حاکی از آن بود که در لایه‌های زیرین ساختارهای سرکوبگر جامعه (که به صورت استعاری، با کلمه سنگفرش نشان داده می‌شد) یک «ساحل» اتوپایایی وجود دارد که در انتظار کشف شدن است.



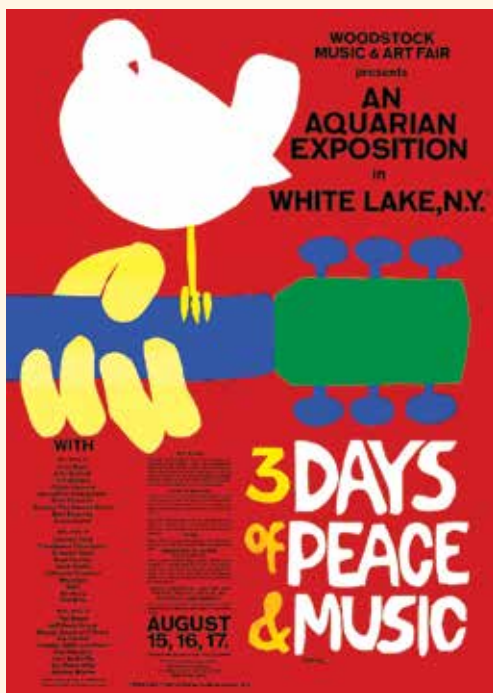
دانشجویان پرتابه‌ها را به سوی پلیس می‌اندازند.

۶ می ۱۹۶۸، بلوار سن ژرمن، پاریس / عکس: برونو باربی؛ مگنوم

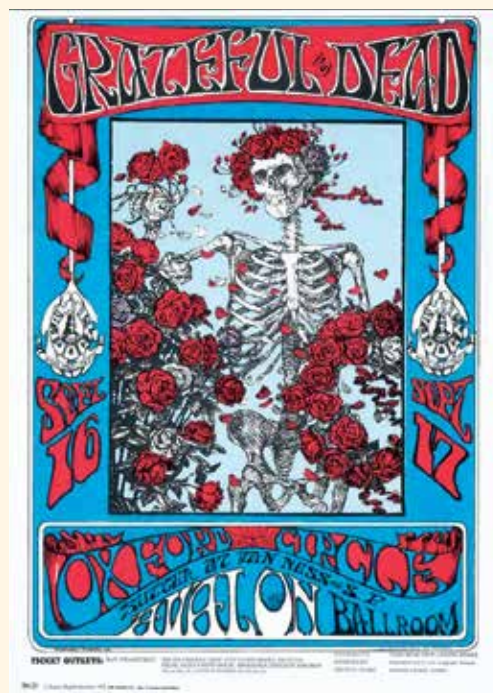
می ۱۹۶۸ فراتر از بازنمایی صرف است؛ این پدیده به شکلی از بیان هنری تبدیل می‌شود که هنجارهای تثبیت شده را به چالش می‌کشد و بینندگان را به تعامل با آرمان‌های جنبش دعوت می‌نماید. این عکس‌ها شاهد‌های بصری اعتراض‌اند و قدرت هنر را در برانگیختن تفکر، احساسات و همدلی برجسته می‌کنند.

در اعتراضات می ۱۹۶۸، عکاسان نقش حیاتی‌ای در ثبت وقایع و روحیه مقاومت داشتند. تصاویر آن‌ها روایت بصری قدرتمندی را ارائه می‌دهند که اضطراب، اشتیاق و کنش جمعی جنبش را منعکس می‌کند. عکاسان خود را در تظاهرات غوطه‌ور ساختند و لحظات نمادینی از رویارویی، همبستگی و سرپیچی را به ثبت رساندند. عکاسی

طراحی پیچیده و روان گردان، و استفاده از رنگ‌های زنده و الگوهای پیچیده بینندگان را به یک قلمرو غیردنیوی دعوت می‌کند و اخلاق جنبش ضدفرهنگ را تبلیغ می‌نماید. پوستر «جمجمه و گل رز» نماد دورانی است که در آن کاوش معنوی، بیان هنری و به هم پیوستگی هستی در هم می‌آمیزند.



نمایشگاه موسیقی و هنر و ودستاک، که در آگوست ۱۹۶۹ در بتل نیویورک برگزار شد، چیزی بیش از یک جشنواره موسیقی بود. این رویداد نمادی از ضدفرهنگ و تغییرات اجتماعی بود، و محلی شد برای تجمع هزاران نفر از افراد همفکری که -به گفته خودشان- دنبال صلح، عشق و بیان خلاق بودند. وودستاک بیش از ۴۰۰ هزار شرکت کننده داشت که بسیاری از آن‌ها در محوطه جشنواره چادر زدند تا برزندگی جمعی تأکید نمایند. وودستاک همچنین بستری برای موسیقیدانان شد تا اعتراضات و مواضع اجتماعی خود را از طریق هنرشان بیان کنند. هنرمندانی مانند «جیمی هندریکس»، «جون بایز» و «کراسبی، استیلز، نش اند یانگ» از موسیقی خود به عنوان ابزاری برای به چالش کشیدن جنگ ویتنام، دفاع از حقوق مدنی و ترویج صلح استفاده کردند.



۲. جنبش هیپی (آمریکا، دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰)

پوستر «جمجمه و گل رز» (۱۹۶۶)، از استنلی ماوس و آلتون کلی، بازنمایی نمادینی از جنبش هیپی ایالات متحده است که به طور خاص با گروه موسیقی گریت فول دد (Grateful Dead) در ارتباط است. این پوستر از نظر بصری چشمگیر است و ترکیب بندی مسحورکننده‌ای را ارائه می‌دهد که در آن یک اسکلت با گل‌های رز پرطراوت احاطه شده است. این اثر نمادی از کنار هم قرار گرفتن زندگی، مرگ و تجدید حیات است. طراحی پیچیده و روان گردان، و استفاده از رنگ‌های زنده و الگوهای پیچیده، بینندگان را به یک قلمرو غیردنیوی دعوت می‌کند و اخلاق جنبش ضدفرهنگ را تبلیغ می‌نماید. پوستر «جمجمه و گل رز» نماد دورانی است که در آن کاوش معنوی، بیان هنری و به هم پیوستگی هستی در هم می‌آمیزند.



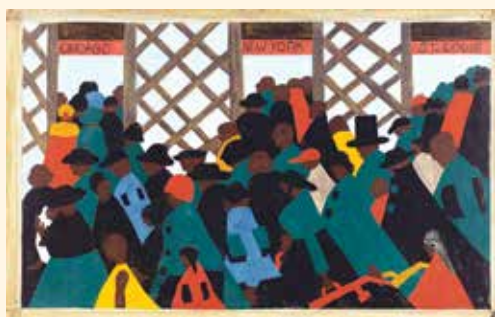
لباس‌های تای-دای (Tie-dye clothing) با جنبش هیپی جان تازه‌ای گرفت. این نوع لباس شکل منحصر به فردی از هنر نساجی بود که به عنوان نمادی از فردیت، عدم انطباق، و انکار مُد رایج ظاهر شد. فرایند رنگرزی این لباس‌ها شامل تا کردن، پیچاندن و تکه چسبانی پارچه، و سپس استفاده از رنگ‌های متنوع برای ایجاد الگوهای پیچیده و روان گردان است. این فرایند اغلب تجربی و خود به خودی بود و ماهیت آزادانه و بداهه پررانی جنبش را منعکس می‌کرد. لباس‌های تای-دای ارزش‌های ضدفرهنگی جنبش هیپی را به تصویر می‌کشید. آن‌ها نه تنها یک «مد روز»، بلکه بیانیه‌ای سیاسی نیز بودند. ماهیت دست‌ساز این لباس‌ها آرمان مخالفت با مصرف‌گرایی سرمایه‌دارانه و کالاهای تولید انبوه را بازتاب می‌داد.

لباس‌های تای-دای ارزش‌های ضدفرهنگی جنبش هیپی را به تصویر می‌کشید. آن‌ها نه تنها یک «مد روز»، بلکه بیانیه‌ای سیاسی نیز بودند. ماهیت دست‌ساز این لباس‌ها آرمان مخالفت با مصرف‌گرایی سرمایه‌دارانه و کالاهای تولید انبوه را بازتاب می‌داد.



بیننده را محومی کرد و حس تجربه مشترک را تقویت می نمود. یکی از نمایش های پیشامدی قابل توجه «Human Be-In» بود که در سال ۱۹۶۷ در پارک گلدن گیت سانفرانسیسکو برگزار شد. این رویداد هنرمندان، موسیقی دانان و کنشگران را در جشنواره ای از ارزش های ضدفرهنگی گرد هم آورد که از صلح، عشق و تغییرات اجتماعی پشتیبانی می نمود. این نمایش شامل اجراهای زنده، شعرخوانی، و هنر تعاملی می شد.

نمایش های پیشامدی (Happenings) رویداد های هنری مشارکتی و فراگیری هستند که مرزهای بین هنر، اجرا و زندگی روزمره را محومی نمایند. در جنبش هیپی، این نمایش ها با درگیر کردن مستقیم مخاطب در فرایند خلاقیت در پی به چالش کشیدن مفاهیم سنتی هنر بودند و غالباً عناصر اعتراض، تفسیر اجتماعی و کاوش معنوی را در خود جامی دادند. این هنر مشارکت مخاطبان را برمی انگیزت، مرز بین اجراکننده و



تصویر راست، پل شماره ۱
و تصویر چپ، پل شماره ۳
از مجموعه مهاجرت جیکوب لورنس

۳. جنبش حقوق مدنی سیاه پوستان (آمریکا، ۱۹۵۵-۱۹۶۸)

نقاشی های جیکوب لورنس، هنرمند مشهور آفریقایی-آمریکایی، ارتباط قابل توجهی با جنبش حقوق مدنی داشت. نقاشی های او مبارزه ها، ناب آوری ها و آرزوهای آمریکایی های آفریقایی تبار را به روشنی تصویر می کرد و روایت های بصری قدرتمندی ارائه می نمود که نابرابری نژادی را به چالش می کشید و در طلب عدالت اجتماعی بود. یکی از مجموعه های قابل توجه لورنس، با عنوان «مجموعه مهاجرت» (۱۹۴۰-۱۹۴۱)، حرکت گسترده آمریکایی های آفریقایی تبار را از مناطق روستایی جنوب به نواحی شهری شمال در قرن بیستم به تصویر می کشد. لورنس با این مجموعه متشکل از ۶۰ پل تجربه ها و چالش های پیش روی این افراد را به تصویر کشید که به دنبال فرصت های بهتر و فرار از نژادپرستی و تبعیض سیستماتیک بودند. این مجموعه به یک اثر مهم فرهنگی و تاریخی تبدیل شد و شاهدهی بصری برای مبارزات جنبش حقوق مدنی بود.



موسیقی جنبش حقوق مدنی سیاه پوستان به عنوان ابزار قدرتمندی برای ارتباط، وحدت و الهام بخشی عمل کرد. موسیقی این جنبش ژانرهای مختلفی از جمله گاسپل، فولک، بلوز و سول را در برمی گرفت که هر کدام پیام و هدف منحصر به فرد خود را داشت. موسیقی گاسپل عمیقاً در سنت های دینی آفریقایی-آمریکایی ریشه داشت. موسیقی فولک نقشی حیاتی در این جنبش ایفا کرد و هنرمندانی مانند پیت سیگر، جون بایز و باب دیلن از موسیقی خود به عنوان ابزاری برای اعتراض و تفسیر اجتماعی استفاده کردند. هنرمندانی مانند بی کینگ، مادی واترز و ونیاسیمون موسیقی بلوز را برای انتقال واقعیت های نژادپرستی و ظلم به کار گرفتند. موسیقی سول در جریان جنبش به عنوان تلفیقی از گاسپل، ریتم اند بلوز و پاپ ظهور کرد. هنرمندانی مانند سام کوک، آرتا فرانکلین و ماروین گی روح اعتراض و توانمندسازی را با ترانه هایی مانند «یه تغییری داره میاد»، «احترام» و «چه خبره؟» به منصه ظهور رساندند.

گروه خوانندگان آزادی



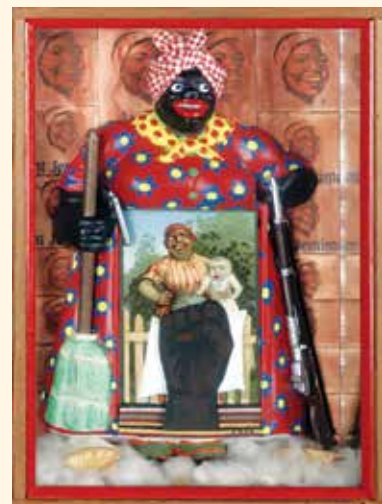
عکس «من یک انسان هستم» (I AM A MAN) اثر ارنست ویتزر، که در سال ۱۹۶۸ در جریان اعتصاب کارگران بهداشت ممفیس گرفته شده است، جوهر عمیق مبارزه برای کرامت، برابری و حقوق بشر را به تصویر می کشد. در عکس، جمعیتی از کارکنان بهداشت آفریقایی-آمریکایی در ممفیس تنسی را می بینیم که تجمع کرده اند و تابلوهایی در دست دارند که روی آن نوشته شده: «من یک

مرد (انسان) هستم». این کلمات ساده اما تکان دهنده در تعداد بی شماری تکرار می شوند و خواست اصلی جنبش حقوق مدنی، یعنی به رسمیت شناخته شدن به عنوان انسان های برابر، محترم و مستحق رفتار عادلانه، را نشان می دهد. تضاد شدید تصویر در رنگ های سیاه و سفید و حروف پررنگ تأثیر بصری را تشدید می کند و توجه بیننده را به پیام قدرتمند آن جلب می نماید.

بتی سار در اثر «رهایی عمه جمیما» (۱۹۷۲) کاریکاتوری از کهن الگوی «مامی» ارائه می دهد که نمادی از «برده شاد» و تجسمی فانتزی از زن سیاه پوست مطیع است. سار با تغییر هدف و بافتار این تصویر تحقیرآمیز شخصیت عمه جمیما را به عنوان یک جنگجوی مسلح نشان می دهد که روایت اطاعت را به چالش می کشد و عاملیتش را در آغوش می گیرد. تکنیک مونتاژ سار او را قادر می سازد تا اشیاء و تصاویر مختلف یافت شده را با هم ترکیب کند و روایت بصری پیچیده ای را به وجود آورد. چارو نمادی از نقش تاریخی زنان سیاه پوست به عنوان کارگران خانگی، تفنگ نشان دهنده ابراز قدرت و مقاومت، و مشت سیاه برافراشته نماد قدرتمندی از جنبش سیاهان است که ندای توانمندسازی و رهایی سرمی دهد. تصمیم سار برای خلق این اثر هنری چهار سال پس از ترور مارتین لوتر کینگ و اکنش او به فضای سیاسی - اجتماعی حاکم را نشان می دهد.

۴. انقلاب اسلامی (ایران، ۱۳۵۷)

پوسترهای انقلاب اسلامی از عناصر مختلف، از جمله نمادهای مقاومت و فداکاری جنبش ها و انقلاب های رهایی بخش سراسر جهان، و همچنین از عناصر هنری سنتی و بومی استفاده می کردند. گرافیک انقلاب ایران گرچه احتمالاً در ابتدا با نقاشی دیواری در اعتراضات و تظاهرات مشاهده شد، اما این پوسترها بودند که می توانستند پیام انقلاب را به طور مؤثر به مردم منتقل کنند و حمایت آن ها را جلب نمایند. هنرمندان انقلابی برای اطمینان از وضوح، و اجتناب از ابهام، نمادهای آشنا را در آثار خود گنجانده تا ارتباط قوی تری با مردم به وجود آورند. این پوستر که توسط اسماعیل شیشه گران طراحی شده به واقعه ۱۷ شهریور ۵۷ (جمعه سیاه) می پردازد. شیشه گران در این پوستر مینیمالیستی از عنصر تکرار و تعداد رنگ محدود استفاده می کند تا بر هولناکی واقعه بیفزاید.



مجسمه در حال
فروریختن نماد
پایان سلطنت
پهلوی است و
نور شدید پشت
آن نشانگر امید
و روشنایی پس
از سقوط است.
نقطه کانونی
نقاشی شهیدی
را به تصویر
می کشد که بر
دوش معترضان
زخم خورده و
غیرمسلح قرار
گرفته و نشانگر
بی گناهی و
فداکاری اوست.
دست خونین
مرد سمت راست
تصویر راه پر خون
نهضت را فریاد
می زند.



کاریکاتورهاى دوران انقلاب دلایل انقلاب را آشکار، توجیه و تبیین می کردند. هنرمندان از طرح هایی استفاده می نمودند که مخاطبان را نسبت به استثمار مردم در سطح جهانی آگاه کند. شاه و رژیم پهلوی همواره یکی از نقاط کانونی کاریکاتور بودند. جواد علیزاده در اثر خود (بدون عنوان) به موضوع پایان حکومت شاه می پردازد. او درباره این اثر می گوید: «می خواستم بگویم شاه به پایان دوره اش رسیده است. خیلی ها وقتی این کاریکاتورها چاپ شد به ما می گفتند که شاه برمی گردد و هراس داشتند!». کاریکاتوریست هادر ابتدا تحت تأثیر احساسات ضد آمریکایی اقدامات آمریکا را زیر سؤال بردند یا افشا کردند، اما با گذشت زمان و تکامل دیدگاه های سیاسی، آثار آنان هم اتحاد جماهیر شوروی و هم آمریکا را هدف قرار داد.



نقاشی انقلاب اسلامی آیینۀ دوران خود است. این هنر آمیزۀ خارق العاده ای از «معاصرت» و «جوهرۀ معنوی بی زمان» است. «روز بزرگ» (۱۳۶۳) اثر نقاش انقلابی، کاظم چلیپا، فضای پرالتهاب انقلاب اسلامی ایران را به تصویر می کشد. مجسمۀ در حال فرو ریختن نماد پایان سلطنت پهلوی است و نور شدید پشت آن نشانگر امید و روشنایی پس از سقوط است. نقطۀ کانونی نقاشی شهیدی را به تصویر می کشد که بر دوش معترضان زخم خورده و غیر مسلح قرار گرفته و نشانگر بی گناهی و فدakarی اوست. دست خونین مرد سمت راست تصویر راه پر خون نهضت را فریاد می زند. سبک بیانگر و رنگ های زندۀ چلیپا احساسات و شور آن دوران را بازمی نماید و توانایی هنرمند را در تسخیر جوهرۀ روح انقلابی به نمایش می گذارد.

پایان بندی

پیوند «هنر» و «الهیات اعتراض» در رویدادهای چهارگانه ذکر شده شباهت های فراوانی دارند، اما این به معنای انکار تفاوت های اساسی آن ها نیست. هنر انقلاب اسلامی عمیقاً ریشه در سنت های اسلامی، ترویج ارزش های دینی و ایجاد حکومت اسلامی داشت. در مقابل، سایر رویدادها (می ۱۹۶۸ فرانسه، جنبش هیپی آمریکا و جنبش حقوق مدنی سیاه پوستان) تحت تأثیر فرهنگ غربی و بعضاً مسیحی بودند که عناصر سکولار و ضد فرهنگی را نیز در بر می گرفت. اهداف سیاسی و اجتماعی نیز متفاوت بودند. انقلاب اسلامی بر دگرگونی بنیادین و ساختاری دینی و سیاسی تمرکز داشت، در حالی که سایر رویدادها در پی به چالش کشیدن اقتدار، دفاع از حقوق شهروندی، آرمان های ضد فرهنگی و تغییرات گسترده اجتماعی بودند. رابطه این رویدادها با اقتدار دینی هم مشابه یکدیگر نبود. اما، در هر حال، زمینه های فرهنگی و تاریخی در تمام این وقایع تحول آفرین هنر را به شکل منحصر به فردی تحت تأثیر قرار داد؛ به نحوی که منعکس کننده پویایی های اجتماعی-سیاسی خاص و تغییرات فرهنگی باشد. ▶



هانیبال الخاص از چهره های برجستۀ نقاشی دیواری در سال های اولیه انقلاب اسلامی بود. «بدون عنوان» (۱۳۵۸)، که الخاص آن را با همکاری نیلوفر قادری نژاد و مسعود سعدالدین خلق کرده، یک نقاشی بزرگ ۵ لته در ابعاد ۷۰۰*۱۴۰ سانتی متر است و وقایع مختلف انقلاب را به روشنی و سهولت روایت می کند. صفوف فشرده معترضان، جمعیت تشییع کنندگان، اسکلت ها و سربازان مسلح در تصویر مشهودند. در بخش مرکزی نقاشی، چهره های برجستۀ انقلاب (امام خمینی، جلال آل احمد و علی شریعتی) دیده می شوند. خود نقاش هم در گوشه ای از قاب وسط حضور دارد. اما فیگور مرکزی نقاشی مادری است که فرزندش را به سوی مخاطب می گیرد تا تداوم نهضت را نشان دهد.

The image is a composite of the Mona Lisa painting. The Mona Lisa is depicted from the chest up, holding a pair of black-handled scissors in her hands, positioned as if she is about to cut her hair. The background of the painting is visible, showing a hazy, mountainous landscape. The text is overlaid on the right side of the image.

از هنر انقلابی؛
تا خل بازی
در اینستاگرام؛
نگاهی به یک
بن بست
زیباشناختی

برای آن کنش خالص انقلابی عمل می‌کند. اما اگر برای توصیف فرم بیانی‌ای که می‌خواهد فریادی از خواب‌پراننده ناگوش نواز باشد به جای تعبیر حد اکثر گرای هنر انقلابی - که لازمه‌اش رخ دادن انقلاب در پس زمینه است و به تعبیر بارت صرفاً در حضور روزانه گیوتین می‌تواند اندازه قامت زندگی باشد^۱ - از تعبیر ملایم تر هنر اعتراضی استفاده کنیم، چه خواهد شد؟ یک سخنران عصبانی، یک رپر که در اجرایی آزاد وازه‌ها را با خشم رو به دوربین شلیک می‌کند، یک اجراگر مفهومی جان به لب رسیده در خیابان، یک فریاد زن گریان لایوا اینستاگرام را در نظر بگیرید؛ آیا در این فرم‌های بیانی - فارغ از اینکه تصمیم بگیریم آن‌ها را چه بنامیم - باز هم اعتراض مؤثر ناممکن است؟ پاسخ عملی داستان هنر - حتی آنجا که قرار است هنر نباشد - ما را غافلگیر خواهد کرد. بارها دیده‌ایم برون ریزی‌های عصیانگرانه امکان بیشتری برای عصب شدن و مورد کنترل واقع شدن دارند؛ چرا که برون ریزی در این سیاق، هر چقدر چموش، غیرمنعطف و ستیزه‌جو باشد، باز هم به دلیل اینکه خودش را در مواجهه با مسئله بازسازی نمی‌کند، در تکرار، قابل پیش بینی و نهایتاً هضم شدنی می‌شود. برای یک سیستم کنترل گر، یک آدم همیشه عصبانی فحش دهنده لب پنجره مثل یک هدیه است و نهایتاً به بخشی از جذابیت گردشگری جغرافیای سیاسی‌اش تبدیل خواهد شد؛ همان‌طور که ناراضیان، نه با ابراهای جنون آمیز مفهومی که تاقط اعضای بدن هم جلو رفت^۲ و نه با انواع متنوعی از جنبش‌های ضد فرهنگ، هرگز نتوانستند مشکلی بر سر راه قدرت در برهنه‌ترین و سخت‌ترین اشکال‌ش ایجاد کنند. در واقعیت، هیچ شکلی از خل بازی نبوده که در نهایت تبدیل به یک جاذبه خرده فرهنگی نشده باشد و هیچ فرم اعتراضی‌ای وجود نداشته که کسانی توانسته باشند در درازمدت در آن پناه بگیرند و نگران تبدیل شدنش به یک جاذبه قابل خرید و فروش نباشند.^۳

آنچه می‌خواهد هضم نشود، هر اسمی که داشته باشد، باید هر لحظه خودش را در نسبت با آنچه به کالای تبدیلی می‌کند از نو تعریف کند، کاری که از برون ریزی عصیانگرانه ساخته نیست، و این چیزی است که بارت آن را ذیل مفهوم لحظه‌ای بودن آزادی (در مقابل ممتد بودنش) در انتخاب اسلوب

«اگر رأی دادن چیزی را تغییر می‌داد، اجازه نمی‌دادند رأی بدهید».

حکمت فیسبوکی دهه هشتاد

آیا می‌توان در وضعیت غیرانقلابی هنر انقلابی داشت؟ در تاریخ هنر، جنبش دادا یک بار سعی کرد به این سؤال پاسخ عملی بدهد و در نهایت شکست خورد. درواقع هنر انقلابی، در بنیاد خود ترکیبش، تعارضی دارد که برای هر کس که می‌خواهد در شرایط غیرانقلابی ایجادش کند بن بست ایجاد می‌کند. صورت بندی ساده این تعارض به این شکل است:

الف. هنر برای انتقال محتوای انقلابی‌اش ناچار است به نحوی فهمیده و درک شود.

ب. درک هنر جز از مسیر تجربه زیباشناختی - تجربه درگیرکننده‌ای که نوعی لذت توأمان جسمی و روحی می‌دهد - ممکن نیست.

ج. هر آنچه لذت جسمی و روحی بدهد متقاضی خواهد داشت و می‌تواند، به عنوان یک کالا^۴، با عرضه و تقاضا کنترل شود.

این همان تعارضی است که بعضی اعضای اولیه جنبش دادا به درستی در بن بست‌های مکرر هنرمندی انقلاب مشاهده کرده بودند. آنها می‌دانستند هر چیزی که ذیل مفهوم کلی هنر طبقه بندی شود، دقیقاً به دلیل همین انتظارات زیباشناختی، نمی‌تواند آن قدر که باید انقلابی باشد. بنابراین انقلابی ترین کنشی که با هنرمی توان انجام داد منفجر کردن خود هنر است^۵. اما حتی آن‌ها هم نتوانستند خودشان را از چرخه تبدیل شدن به محصول خارج کنند. یعنی مخاطبان و نهاد‌های هنری و حتی بعضی نزدیکان جنبش، کم‌کم در آنچه اصلاً قرار بود غیرزیباشناختی باشد، تأثرات زیباشناختی کشف کردند^۶. مخاطبان با فاصله کمی از این جنجال‌ها منفجر کردن هنر را نوعی اجرای هنری دانستند و یاد گرفتند از آن لذت ببرند و نهایتاً جنبش را به بن بست منطقی خودش رساندند^۷. جنبشی که می‌خواست همه چیز هنر، حتی خود نام و مفهوم هنر را ویران کند نهایتاً به یک فصل پرهیجان از میان فصول تاریخ هنر قرن بیستم تبدیل شد؛ در کنار دیگر ایسم‌ها و جریان‌ها. بنابراین در تعریف داستان هنر انقلابی نمی‌توانیم از یاد ببریم که خود تعبیر هنر چگونه به عنوان اولین مانع



علی محمودی

دکتری فلسفه هنر

هنر اعتراضی که از پاییز ۱۴۰۱ موسوم شده به انقلابی



باشد؟ اینجا نقطه‌ای است که جامعه‌شناس و زیباشناس و فیلسوف هنر و تماشاگران پروپاقرص سالی و سیما^{۱۲} به هم می‌رسند. گویی همه آن نظریه‌ها صرفاً برای تولید مقاله و سخنرانی و کتاب و جمع‌آوری رزومه بوده است و هرگز قرار نبوده از آنها برای فهم آنچه رخ می‌دهد استفاده کنیم. این گونه می‌شود که فیلسوف پست‌مدرن بدبین به سیستم و مجری آهنگ‌های درخواستی تلویزیون و ماهواره‌ای به یک نتیجه می‌رسند و عملاً یک حرف می‌زنند و طوری راجع به هنر اعتراضی و انقلابی می‌گویند که پلترم منحنی مثل رادیو جوان، که در میان خود هنرمندان نسبتاً و تماماً زیرزمینی ایران هم منفور و مته‌م به استعمار کردن هنرمندان است، به صرافت می‌افتد اسپانسر هنر انقلابی و اعتراضی شود و به خواننده‌ها کار اعتراضی و انقلابی سفارش دهد.^{۱۳} درواقع وقتی زیباشناس و فیلسوف و تحلیلگر هنری نظریه را مثل لباس در رختکن سیاست روزمره درمی‌آورد و برهنه شیرجه می‌زند وسط رخداد، طبیعی است که رادیو جوان مرزهای هنر و انقلاب را برای

نادر و فرم‌های عصیانگرانه اعتراض اغلب غصب‌شدنی و ناموفق‌اند، اگرچه چنین خطرناک است و درست پیمودنش این قدر نادر است، چطور می‌شود که تولید هنر موسوم به اعتراضی، بدون وسواس و دقیقاً ذیل همین عنوان، این همه در ایران پررونق است؟ آن دستگاه نظری‌ای که این تولیدات انبوه را بدون چون و چرا ذیل همین عنوان می‌پذیرد و حتی برایش مدیحه‌سرایی می‌کند آیا از پیچیدگی مفهومی و تاریخی این ترکیب بی‌خبر است؟ از هنرپیشه تازه مشهور شده تلویزیونی تاریخ‌نویسانی که متن کارهایش مضامین اجتماعی و سیاسی پیدا کرده، تا کارتون‌نویستی که مضامین سیاست روزمره را به تصویر می‌کشد، به نظر می‌رسد کسانی پیدا شده‌اند که توانسته‌اند بن بست را بشکنند و در گوش قدرت فریادهای ویرانگر بزنند. انگار اینجا از آن دشواری‌ای که در ابتدای این نوشته سخن گفتیم خبری نیست و بنا بر قولی معروف، «اما که کردیم و شد». اما چطور می‌شود که چیزی در نظریه این همه دشوار و نادر و در عمل این همه آسان و رایج

نوشته‌ار توضیح داده است^{۱۴}. نه فقط کلیت هنر، که تمام فرم‌های ستیزه‌جوی بیان نهایتاً به عادت‌ی هضم‌شدنی تبدیل خواهند شد و در قفسه بچه‌های چموش به فروش خواهند رسید، اگر دلشان را به صدای بلند روبه بیرونشان خوش کنند و فراموش کنند در انتخاب اسلوب مبارزه هیچ انتخاب آسانی وجود ندارد. به همین دلیل است که در شهر عجایب شبکه‌های اجتماعی معترضان خسته در آستانه فروپاشی روانی تقریباً با همان سازوکاری تماشا می‌شوند که بلاگرهای زیبایی و برهنه‌نماها و طالع‌بین‌ها و دعانویس‌ها و دعوادرست‌کن‌ها و شکنندگان اشیا با سر.

داستان این تعارض، یعنی این سرنوشت محتوم ستیزه‌گرانی که علیه وضع مستقر عصیان می‌کنند و نهایتاً خودشان بسته‌بندی شده و در همین وضعیت به فروش می‌رسند، نه فقط در نظریه هنر، بلکه در خود هنر هم به قدر کافی تعریف شده است. در فیلم «شبکه» ی سیدنی لومت^{۱۵}، مجری خبری را که در آستانه فروپاشی روانی است و حین پخش زنده شروع به افشاگری علیه تمامیت سیستم می‌کند به جای اخراج استخدام می‌کنند تا در نمایش تلویزیونی مخصوص خودش حرف‌های اعتراضی بزند. این نمایش تا وقتی که پینده دارد ادامه پیدا می‌کند. او در نهایت کشته می‌شود اما نه به این دلیل که حرف‌های اعتراضی می‌زند؛ به این دلیل که دیگر پینده ندارد. همین مضمون در یک قسمت از سریال «آینه سیاه»^{۱۶} هم تکرار می‌شود. در یک ضدآرمانشهر رسانه‌ای که همه چیز زیر سیطره تلویزیون و یک نمایش استعدادیابی است، تهدید یکی از شرکت‌کننده‌های برنامه استعدادیابی به کشتن خودش جلوی دوربین با یک تکه شیشه از طرف داوران برنامه به عنوان یک «استعداد» پذیرفته می‌شود و او را استخدام می‌کنند تا تماشاچی‌ان را با نمایش لحظه خشم و جنون و اعتراض سرگرم کند. گویی نه فقط نظریه پردازان هنر بلکه خود سرگرمی‌سازان شاغل در رسانه هم می‌دانند هر فریاد اعتراضی می‌تواند تبدیل به یک کالای دیگر شود و گاهی هم همین را تبدیل به مضمون داستان‌شان می‌کنند. یک چرخه کاملاً بسته که گویی هیچ راه خروجی ندارد یا دست‌کم راه خروجش به آن سادگی که به نظر می‌رسد پیداشدن نیست.

اما اگر چنین است، اگر انقلاب بسیار

بریده شده با چاقوی آشپزخانه

Cut with the Kitchen Knife, photomontage by Hannah Höch, 1919

هانا هوش هنرمند آلمانی، از معدود اعضای زن جنبش دادائیسم که توسط حلقه اصلی مکتب دادا تا حدی به رسمیت شناخته شد. کار او در اولین نمایشگاه بین‌المللی دادا در برلین (۱۹۲۰) به نمایش گذاشته شد.



هنر اعتراضی در قاهره

مخاطبان ترسیم کند.

اما اگر نخواهیم به آغوش تخریرکننده فضای مسلط پناه ببریم، چگونه می‌توانیم این حجم انبوه «هنر اعتراضی» را توضیح بدهیم؟ سارتر برای متمایز کردن مفهوم ادبیات از باقی هنرها- اعم از شعر و هنرهای تجسمی- از استعاره شلیک کردن استفاده می‌کند. نوشتن شلیک کردن است و نمی‌توان بی هدف شلیک کرد؛ اما این حرف رانمی‌توان درباره باقی هنرها، حتی هنر دیگری مبتنی بر کلمه (شعر)، گفت. نکته مهم در این تمایز این است که پیامبر هنر متعهد هم می‌داند هنرها به دلیل خاصیت ضداارتباطی نمی‌توانند به هدف بزنند. بنابراین دلیل اینکه او این تمایز را ایجاد و بر آن تأکید می‌کند نه خواست تقدس دهی به هنر، که آگاهی از ناتوانی هنر در هدف‌گیری است.^{۱۴} به این ترتیب می‌توان گفت آنچه به سوی هدف شلیک شدنی است نمی‌تواند هنر باشد و در ادامه با کمی تساهل می‌توان همین تعبیر را برای توضیح تمایز هنر و پروپاگاندا به کار برد. پروپاگاندا تأثیری پیش‌بینی شده دارد،

در حالی که هنر بدون آنکه حتی خود هنرمند بدانند قرار است چه کند ایجاد می‌شود. هنر، همان‌طور که از هگل می‌آموزیم، خود هنرمند را هم غافلگیر می‌کند. به همین خاطر، هنر در آن استعاره شلیک نه شبیه طپانچه، که بیشتر شبیه کپه‌ای باروت است. می‌توانی منفجرش کنی، ولی اطراف خودت- و شاید خودت- را هم منفجر می‌کنند و اگر بخواهی با آن حریف را بزنی خودت هم از آن در امان نخواهی بود. اما پروپاگاندا مثل طپانچه است؛ نشانه می‌گیری و شلیک می‌کنی. کافی است آن را در رسانه قرار بدهی و هدف‌ت را تعیین کنی.

محصول پروپاگاندا نمی‌تواند صبر کند تا به تدریج از سوی کنجکاوان و علاقه‌مندان کشف شود. وقتی یک علاقه‌مند هنرمی‌بیند از سوی رسانه بایک محصول بمباران رسانه‌ای می‌شود خود به خود و به‌طور غریزی به آن محصول مشکوک می‌شود. او می‌خواهد خودش محصول را کشف کند نه اینکه به مغزش شلیک شود. بنابراین کشف اثر هنری اغلب به تدریج و در روندی طولانی است و

درک مخاطبانش از آن هم عموماً ناهمگون و متکثر است؛ اما پروپاگاندا در مدتی کوتاه مخاطبان را تسخیر می‌کند و واکنشی مشابه از آن‌ها می‌گیرد. در واقع آنچه منطقی می‌تواند به تولید انبوه برسد و واکنش و ادراک یکسانی در مخاطبانش درباره یک وضعیت سیاسی یا اجتماعی ایجاد کند به احتمال زیاد نه هنر اعتراضی که شکلی از پروپاگاندا است.^{۱۵} آن گره مفهومی، آن تردستی نظری همین جارخ داده است: پروپاگاندا به عنوان هنر اعتراضی و حتی انقلابی شناسایی و ستایش می‌شود و آن دستگاه نظری‌ای که قرار است این را تشخیص بدهد و بر ملا کند نه تنها چنین نمی‌کند بلکه خودش به عاملی برای توزیع و تثبیت آن تبدیل می‌شود، خواه چون تئوری برایش تفتن است، خواه چون نمی‌خواهد از فضایی که بر او مسلط است برچسب وابستگی بخورد. به همین دلیل است که هنر اعتراضی که از پاییز ۱۴۰۱ موسوم شده به «انقلابی» آن قدر دست‌یافتنی و حتی رایج به نظر می‌رسد. گویی انقلاب اعتراضی است که برایش جشن تغییر نام گرفته‌ایم و

هنر اعتراضی که از پاییز ۱۴۰۳ موسوم شده به «انقلابی» آن قدر دست یافتنی و حتی رایج به نظر می‌رسد. گویی انقلاب اعتراضی است که برایش جشن تخییر نام گرفته‌ایم و بعد از میهمانی از همه خواسته‌ایم انقلاب صدایش کند.

بعد از میهمانی از همه خواسته‌ایم انقلاب صدایش کند. خود «اعتراض» هم البته در این فضای دستکاری شده نه چیزی لزوماً پرهزینه و موقعیت خراب کن، که در بسیاری مواقع عنصری است پرتقاضا از سبک و خشونت و مخدر که آغشته کردن اثر به آن کمک می‌کند کار بهتر بفروشد و سازندگانش یک شبه ره صدساله بروند؛ بدون اینکه تغییر محسوس و واقعی‌ای در نسبت مادی‌شان با آنچه به آن معترض اند ایجاد شود. شبیه بچه‌هایی که از دست والدینشان ناراحت‌اند و با ماشین آن‌ها لای می‌کشند و حاشا که تصمیم بگیرند برای اولین قدم اعتراضی سویچ ماشین را تحویل بدهند. مگر اینکه از قبل مطمئن شده باشند سویچی از جای دیگر خواهد رسید که در این صورت هم مناسبات وابستگی تغییر واقعی نکرده و صرفاً تعویضی در منشأ وابستگی انجام شده است. هنرپیشه‌ای که از اعماق امنیتی‌ترین نهادهای حکومتی داخل ایران بلافاصله به اعماق گروه‌های اپوزیسیون خارج از کشور مهاجرت می‌کند نمونه کاریکاتوری و البته رسوای این نگاه گیج‌و‌گنگ به مفهوم اعتراض در هنر است؛ اما همیشه وضعیت به این اندازه رسوا نیست.

در وضعیت‌های کمتر رسوا، هنرمندی که از ریزش لایک یا فالوئر-یادار معنایی عام‌تر از انزوا- می‌ترسد، از منظر تحت کنترل عمل کردن، با هنرمندی که از قطع امتیازات حکومتی می‌ترسد تفاوت بنیادینی ندارد. هر دو برای معترض بودن نیاز دارند که ابتدا از این ترس آزاد شوند. چه بسا کنترل در نوع اول شدیدتر و آزادی اعتراض در آن محدودتر است. تازه بعد از این آزادی است که با تعارضات مرتبط که در بخش ابتدایی این نوشته به آن پرداختیم مواجه می‌شوند و راه دشوارشان به سوی انتخاب اسلوبی که در لحظه آزادی را انتخاب کند آغاز می‌شود. تاپیش از آن در مرحله ماقبل اعتراض و در اسارت واکنش‌های پاداشی و تنبیهی قرار دارند و خودشان بخواهند یا نه، به دلیل همین وابستگی، به بخشی از ماشین پروپاگاندا تبدیل می‌شوند. اینجا نقطه تمایز دیگر هنر و پروپاگاندا آشکار می‌شود. هنر محصول آزادی است؛ آزادی‌ای که پیام‌نترسیدن یا بهاندادن به ترس است؛ نترسیدن از قدرت حاکم و البته نترسیدن از قدرت‌های دیگر مسلط که امروزه ذیل عنوان ساختگی افکار عمومی از طریق صداهارسانه

و خرده‌رسانه و شبه‌رسانه اعمال کنترل می‌کنند. کسی که با هزینه و فایده هر لحظه به یکی از دو سو پناه می‌برد و کارش را با توجه به آن تولید و عرضه می‌کند در حال تولید پروپاگاندا زیر نقاب هنر اعتراضی است. ابزار کنترلش هم در این شکل خاص هم تنبیه است هم پاداش، حتی اگر خودش متوجه نقابش نباشد یا به هر طریق آن را انکار کند.^{۱۶} اینجاست رسیم به آخرین سؤال که این توضیح پدید می‌آورد: اگر فرض کنیم پروپاگاندا برای موجودیتش نیاز به رسانه دارد، بر هر ناظر منصفی آشکار است که «هنر اعتراضی» موجود در ایران هیچ راهی به رسانه‌های کشور ندارد و چه بسا مورد هجوم و تخریب آن‌ها هم قرار می‌گیرد. این را می‌توان به عنوان یک توجیه نه چندان قانع کننده برای گنجی تئوریک در این زمینه ذکر کرد، اینکه رسانه‌های فعال در جغرافیای سیاسی ایران فقط همان رسانه‌هایی نیستند که ما به عنوان رسانه رسمی حکومتی می‌شناسیم. اگر حکومت ایران تصمیم بگیرد پروپاگاندا بسازد ما به آسانی تشخیص می‌دهیم، چون رسانه حامل آن را می‌شناسیم. خط‌وربط مالی‌اش مشخص است و آدم‌های سازمان حمایت‌کننده هم دائماً خود را نشان می‌دهند. مثلاً اگر سرود است در تلویزیون پخش می‌شود؛ برایش نمادها می‌سازند؛ با سازندگانش مصاحبه می‌کنند و برای اجرای سالن در اختیار می‌گذارند. اما نکته‌ی عمده نادیده گرفته شده این است که در جغرافیای سیاسی ایران به طور کلی دو جبهه رسانه‌ای حضور دارد: یکی رسانه‌هایی که مستقیماً از بودجه‌های حکومتی تغذیه می‌شوند، به شدت تحت ممیزی قرار می‌گیرند و صداهای متفاوت را به شکلی گل‌درشت و غربال می‌کنند؛ دیگری رسانه‌هایی که با بودجه کشورهای و ذینفع‌های بیگانه تغذیه می‌شوند، از نظر اجتماعی آزادترند و ظاهراً -با تأکید روی ظاهر- در آن‌ها سانسور اعمال نمی‌شود.

آنچه به عنوان هنر اعتراضی تولید انبوه می‌شود و به توهم زنده بودن یک جریان قوی از هنر اعتراضی در ایران دامن می‌زند در واقع پروپاگاندا ای گروه دوم، یعنی رسانه‌های کشورهای دیگر (از متخاصم تا رقیب)، است که توانسته‌اند آن قدر مسلط شود که خودش را مثل هوا نامرئی نشان بدهد، چرا که ظاهراً ساختمانی داخل ایران ندارد، کسی نمی‌تواند به سادگی به آن اشاره کند و بودجه‌هایش،

علی‌رغم هنجرفتنی و آشکاری، به طرق مختلف انکار می‌شوند، کسی هم که بخواهد به نحوی مخاطبان را متوجه این نکته کند به توهم توطئه متهم می‌شود، درحالی که نیازی حتی به جست‌وجوگری اختصاصی نیست. ده‌ها رسانه و شبه‌رسانه در فضای سیاسی ایران فعال‌اند که ساختمان‌هایشان در کشورهای غربی مستقرند؛ سازوکار پاداش دهی مشخص و اغلب غیرمستقیمی هم دارند و می‌توانند یک شبه کسی را به قهرمان تبدیل کنند و از این طریق بدون آنکه لازم باشد مستقیماً پولی به او پرداخت کنند درهای موفقیت حرفه‌ای و مالی را برایش باز کنند. حتی می‌توانند یک ردیف تازه برای یک جشنواره هنری درست کنند تا به آنچه می‌پسندند اما ساختاری برای تشویقش ندارند جداگانه جایزه بدهند. همچنین می‌توانند با استفاده از امپراتوری رسانه‌ای و تسلط بر شبکه‌های اجتماعی هنرمندانی را انتخاب و به هدف آسان و بی‌هزینه خشم و نفرت در شبکه‌های اجتماعی و احساسات عمومی تبدیل کنند. آن‌ها می‌توانند کاری کنند که تمام سابقه کاری یک هنرمند طرف چندروز در چشم مخاطبان‌ش بی‌ارزش شود. این یک قدرت واقعی و مهیب است که کسانی ترجیح می‌دهند انکارش کنند تا بر فرمانبرداری برده‌وارشان از آن سرپوش بگذارند و بدون حس سرشکستگی اخلاقی و حیثیتی از قدرت مسلط بی‌چون و چرا اطاعت کنند.

به این ترتیب یک چرخه کامل نواستعماری با نظم آهنین مبتنی بر تنبیه و پاداش شکل می‌گیرد که در آن بخشی از نیروی بومی را برای کنترل بخش دیگر، باطالع یا بدون اطلاع خودشان، به کار می‌گیرند. هیچ هنر اعتراضی‌ای بدون شناختن این سازوکار عمیقاً استثمارکننده و تلاش برای خنثی کردنش ممکن نیست و کسی که فکر کند می‌تواند، بدون فهم و توجه به این موضوع و مقابله با آن، هنرمندی معترض باشد صرفاً نشان می‌دهد که نه تنها به عنوان هنرمند، بلکه به عنوان شهروند عادی هم آماده زندگی در این جهان پیچیده نیست. کسی که متوجه زنجیرهای خودش نیست منطقاً نمی‌تواند قدمی برای بازکردن زنجیر دیگران بردارد. هنرمندی که تا اعماق وجودش وابسته به نظام تنبیه و پاداشی است که نه تنها حرف‌زدن، که حرف‌زدنش را هم کنترل می‌کند اصلاً به حدی از اختیار نرسیده که بتواند با چیزی موافق باشد یا به چیزی اعتراض کند. محصول

همچنان می‌توانند به عنوان نمایندگان شعر انقلابی مطرح باشند. اما از آنجا که ما از این تمایز صرفاً برای مشخص کردن مرز هنر و پروپاگاندا استفاده کردیم و مسئله مان تمایز ادبیات و شعر نیست، خواننده علاقه مند می‌تواند این مباحث را به طور مستقل در کتاب‌های ادبیات چیست و اُورفۀ سیاه دنبال کند.

۱۵. این ایده الهام گرفته از نگاه آدورنو به صنعت فرهنگ و خاصیت یکسان ساز آن است، اما درصدد نقد عام بر محصولات عامه پسند تخریب کننده توده نیست و مشخصاً متوجه شکلی از پروپاگاندا است که مستقیم و غیرمستقیم از دولت‌های متخاصم و رقیب ایران تغذیه می‌شود. در واقع نقد از جنس آدورنو در جایی که همسر رئیس جمهور آمریکا بعد از چند دهه تحریم به آپکون «هنر اعتراضی» ایران جایزه‌ای من درآوردی و به وضوح سیاسی می‌دهد و هواداران او این جایزه را باعث افتخار می‌دانند تجمّل گرایی به نظر می‌رسد. ماقبل از رسیدن به پیچیدگی‌های نظری‌ای که رابطه سرمایه داری و فرهنگ توده‌ای را مورد تحلیل قرار می‌دهد باید درباره این مقدمات بحث کنیم که تشویق شدن از طرف رهبران سفاک‌ترین امپراتوری تاریخ نشانه برنده شدن نیست یا دست کم آورده‌ای سیاسی برای معترضان ندارد.

۱۶. زمینه‌ای که امکان انکار نقاب را فراهم می‌کند نادیده گرفتن دو نوع متفاوت قدرت است: قدرت حاکم و قدرت مسلط. رسانه‌ها، در عام‌ترین معنایشان، افکار عمومی و احساسات جمعی را به شدت کنترل می‌کنند و برای کسانی نظیر هنرمندان و سرگرمی‌سازان که محصول تولیدی‌شان وابسته به احساسات جمعی است منبع قوی‌تری برای کنترل به شمار می‌روند. هنرمندان مخاطبان اول این اعمال قدرت اند چرا که سخت بتوان یک آهنگر یا مکانیک یا باغبان را به هر دلیل کنسل کرد، اما می‌شود یک هنرپیشه یا خواننده یا شاعر را ظرف یک هفته از عرش به فرش رساند و کل سابقه کاری‌اش را نابود کرد. بنابراین هنرمندی که از تیم قدرت حاکم به تیم قدرت مسلط می‌رود این امکان را دارد که حرکتش از آزادی خواهانه معرفی کند، درحالی که ممکن است تحت فشار صرفاً تیم عوض کرده باشد.

۱۷. هنر انقلابی را در ابتدای این یادداشت هنری منظور کردیم که در تغییر بنیادین وضعیت مبتنی بر استثمار انسان‌ها کنشگر مؤثر باشد. به این ترتیب کاری که علی رغم اعتراضات به حق یا نابه‌حق محلی در جهت تثبیت وضعیت استثمار کلان تر حرکت کند، با هر فرمی که عرضه شود و هر اسمی که داشته باشد، وصف ضد انقلابی خواهد گرفت. تمایز هنر و پروپاگاندا تمایزی مفهومی و غیرارزش گذارانه بود و اگر کسی اصرار داشته باشد واژه هنر را برای نام گذاری این فرم‌های اعتراضی به کار ببرد، می‌شود با تسامح از ترکیب هنر ضد انقلابی هم برایشان استفاده کرد.

با مارسل دوشان، ترجمه لیلی گلستان.

۵. ماکس ارنست عصبانی از سرنوشت دادامی نویسد: «دادا یک بمب بود... عجیب نیست که کسی نزدیک به نیم قرن بعد از انفجار یک بمب بخواد تکه‌های آن را جمع کند و به هم بچسباند و به نمایش بگذارد؟» (سی. و. ای. بیگزبی، دادا و سوررئالیسم. ترجمه حسن افشار).

۶. نگاه کنید به درجه صفر نوشتار، فصل نوشتارهای سیاسی.

۷. برای آشنایی بیشتر، در صورتی که آمادگی مواجهه با این شکل غیرانسانی و بیمار از خشونت را دارید، می‌توانید رجوع کنید (و البته بهتر است نکنید) به فیلم مستند Sick: The Life and Death of Bob Flanagan، به عنوان پیشنهادی معقول تر،

مرورهایش را بخوانید.

۸. بارت میان مفهوم نوشتار و گفتار تفاوت می‌گذارد. به طور خلاصه هنر از جنس نوشتار است و، برخلاف گفتار، یک مفهوم ضد ارتباطی است. آن فرمی که بخواد در عین نوشتار بودن تعهدش را به گفتار حفظ کند نهایتاً به یکی از دو سو خواهد غلتید. بارت برای کسانی که میان گفتار-شان ارتباطی زبان- و نوشتار- فرم غیرگشوده و ضد ارتباطی زبان- سرگردان اند از واژه‌ای استفاده می‌کند که می‌توان در فارسی از واژه نویسنده (غلط املائی عمدی است) برای نامیدنش استفاده کرد. برای مطالعه بیشتر درباره مفهوم نوشتار رجوع کنید به درجه صفر نوشتار و برای مطالعه تفاوت نویسنده و نویسنده مراجعه کنید به مقاله «Les écrivains et les écrivants»، هر دو از بارت.

۹. برای دنبال کردن این بحث می‌توانید رجوع کنید به بخش اول کتاب درجه صفر نوشتار. در این بخش بارت توضیح می‌دهد که چرا آزادی در انتخاب نوشتار-یا به بیان عام تر، فرم هنری- نمی‌تواند یک جریان ممتد باشد.

10. Network

11. Black Mirror: 15 Million Merits

۱۲. سالی و سیما نام دو مجری تلویزیون‌های فارسی زبان وابسته به کشورهای خارجی است که از ترکیب نامشان برای نامیدن این سری از رسانه‌ها استفاده شده است.

۱۳. رجوع کنید به مباحثی که در پوتیوب فارسی میان خوانندگان غیررسمی فارسی در این باره درگرفته است و از طریق خود سایت یا کلیدواژه‌های ذکر شده قابل جست و جوست و اینجا به دلایلی احتمالاً قابل درک از ارجاع مستقیم به آن‌ها معذوریم.

۱۴. البته سارتر این تمایز را ابزاری همه شمول نمی‌داند و معتقد است مثلاً شاعران سیاه پوست فرانسه به دلیل آنکه زبانشان دچار بحران پساکلاسیک نشده و خصلت ارتباطی‌اش را یکسره به نثر واگذار نکرده،

کارش هم در نهایت چیزی متفاوت از دیگر محصولات رسانه‌ای قدرت‌هایی نخواهد بود که مستقیم یا غیرمستقیم کنترلش می‌کنند. چنین کسی در نهایت شبیه آدم از همه جایی خبری است که وعده‌های پیامکی شراکت در گنج را باور می‌کند و آسان‌یابی گنج و اینکه آن قدر راحت به او پیشنهاد شده مشکوکش نمی‌کند. بنابراین از خودش نمی‌پرسد چگونه این راه این قدر هموار است و چرا محتوایی که صرفاً بازگویی همان حرف‌هایی است که هر روز در رسانه‌های قدرتمندترین و ثروتمندترین کشورهای جهان درباره فضای سیاسی و اجتماعی ایران تکرار می‌شود می‌تواند وصف اعتراضی و یا حتی انقلابی بگیرد. به همین دلیل، از یک چشم‌انداز وسیع تر، فریاد او-هرچقدر هم از ته دل-نهایتاً در جهت تثبیت مناسبات استثمار عمل خواهد کرد و از این جهت چیزی عمیقاً ضد انقلابی است. ▶

+

پی‌نوشت

۱. هنر انقلابی را در این نوشته هنری منظور می‌کنیم که در تغییر بنیادین وضعیت مبتنی بر استثمار انسان‌ها کنشگر مؤثر باشد. به این معنا، هنری که تحولات بنیادین فرمی در مدیوم خودش پدید می‌آورد لزوماً هنر انقلابی نیست و برای توصیف رفتارش اگر اصرار به تعبیر انقلاب داشته باشیم، نهایتاً می‌توان از ترکیب انقلاب هنری استفاده کرد.

۲. درباره فرایند کالاسازی و شیء‌شدگی (commodification & Self-objectification) در نظام سرمایه داری می‌توانید به مجموعه مقالات لوکاچ در تاریخ و آگاهی طبقاتی رجوع کنید، هرچند نسبت کالا با عرضه و تقاضا و اعمال کنترل در این سطح با عقل سلیم قابل درک است و توضیحش نیاز به لایه‌های عمیق تر نظریه ندارد.

۳. ترستان تزارا ترجیح می‌داد از دادا نه به عنوان یک لفظ برای توصیف نوع هنر، که به عنوان لفظی جانشین هنر استفاده کند. برای درک روحیه ضد هنر این شاخه از دادا به بیانیه‌ای که خود تزارا آن را نوشته است مراجعه کنید:

“TZARA (1918). “Dada Manifesto”.

۴. مارسل دوشان می‌گوید عده‌ای در اشیای حاضرآماده‌ای که قرار بود بر مبنای بی تفاوتی زیباشناختی صرف انتخاب شوند زیبایی کشف کردند و گزینش حاضرآماده به عنوان یک کنش مطلقاً غیرتجاری تبدیل به انتخاب یک شیء جالب با تأثیرات زیباشناختی شد. در این زمینه نگاه کنید به پنجره‌ای گشوده بر چیزی دیگر: گفت‌وگوی پی‌یر کابان

سارتر برای
متمایز کردن
مفهوم ادبیات از
باقی هنرها- اعم
از شعر و هنرهای
تجسمی- از
استعاره
شلیک کردن
استفاده می‌کند.
نوشتن شلیک کردن
است و نمی‌توان
بی هدف شلیک
کرد؛ اما این حرف
را نمی‌توان درباره
باقی هنرها، حتی
هنر دیگری مبتنی
بر کلمه (شعر)،
گفت.



توسل به خدا علیه خدا

از اعتراض تا شکایت به خدا در متون مقدس

ساجده ابراهیمی

دبیر پرونده | پژوهشگر مطالعات
تطبیقی ادیان

در بررسی الهیات و مناجات اعتراضی باید به دو نکته توجه داشت: نخست اینکه «اعتراض» یا گلایه و شکوایه واکنشی به رنج و مسئله شر است. انسان نومید از موقعیت و شرایط خود به تنگ آمده و نزد خدا دادخواهی می‌کند. دوم اینکه این دادخواهی نزد کسی است که به اذعان خودش، بیش از همه مسئول آن مصیبت به نظر می‌رسد با این امیدواری که شاید بتواند برای تسکین آن کاری انجام بدهد.

+

دلیری بریهوه

خداوند، چرا بر این مردم بدی روا داشتی؟ و برای چه مرا فرستادی؟ از وقتی نزد فرعون رفتم تا به نام تو سخن گویم، او بر این قوم بدی روا داشته و تو هیچ کاری برای رهایی قوم نکرده‌ای.^۱

مخاطب قرار دادن خدا با شور و غلیان و قائل شدن تقصیر یا نسبت دادن نیت سوء به او اختصاص به موسی علیه السلام ندارد، اما سنتی یهودی است؛ سنتی که در آن خدایی انسان‌وار پرستش می‌شود که برای او بُعد یا قرب، دوستی یا دشمنی و خشم و نفرت قائل‌اند، خدایی که همواره در کمین بلاآفرینی برای مخلوق خویش است، میل به عمل دلبخواهی دارد، از حال بنده‌اش غافل است، قومی را بی‌دلیل از هم فرومی‌پاشد یا بر سرایمان بنده‌اش با شیطان معامله می‌کند، خدایی که برای تدبیر امورش در زمین لازم است خود مستقیم نزول کند و به جنگ قومی برود یا فرمان هایش را با دست خود بنویسد. این‌ها همه تصویری است که کتاب مقدس از «یهوه» نشان می‌دهد و بر سراسر عهد عتیق خدایی حاکم است که حمایتگر نیست، بنده‌اش را در هر زمانی بخواهد وامی‌گذارد، هرچه میل کند بر آن‌ها روا می‌دارد و حتی گمان می‌رود هدف او از خلقت بنده‌اش داشتن هموردی در زمین برای مقابله با خشم خودش بوده است. خشم خدا در کتاب مقدس آن چنان زیاد است که او برای فرونشاندنش نیازمند مداخله «بنده»‌اش است. در داستان حزقیال نبی، یهوه می‌گوید چون توقعش برآورده نشده خشم خود را بروز می‌دهد:

من در میان ایشان کسی را جستم که دیوار را بنا کند و برای این سرزمین به حضور من در شکاف بایستد تا آن را ویران نسازم، اما کسی را نیافتم. پس خشم خود را بر آن‌ها فرو ریختم و ایشان

را به آتش غضب خویش هلاک ساخته، مکافات اعمالشان را بر سرشان آوردم.^۲

گویی که در اعماق قلبش امیدوار است که بنده‌اش با او نزاع کند، وارد گود شود و بجنگد. خشم خدا اگرچه موجبات بی‌اعتمادی به فعل و عدالت او را فراهم کرده، مانع جسارت مقابل او نیست. ابراهیم، ظاهراً ترسیده و نگران از واکنش خدا، در گفت‌وگویش با او به تکرار می‌گوید: «تمنا اینکه خشم خداوندگار فروخته نشود»، «اینک من خاک و خاکستری بیش نیستم، به سخن گفتن با خداوندگار دلیری کرده‌ام»، اما در مقام نصیحت خدا برمی‌آید، او را به عدالت دعوت کرده و مهربانی‌اش را به خودش یادآور می‌شود.

تصویری چنین انسانی از خدا و برشمردن صفاتی که حاکی از ضعف‌های بسیاری در شخصیت اوست امکان وقوع درام‌های پرتنش و دیالوگ‌های احساسی زیادی را فراهم کرده است. صمیمیت با خدا و احساس نزدیکی با او زمینه مناسبی برای اعتراض به او است. در فضای صمیمی، قواعد گفتگویی یکسان حاکم است و خدا در برابر معیارهای بشری پاسخگو است و نتیجه عمل او به آفریده‌اش تنزل می‌یابد: «اگر من خطا کردم تو به من تعلیم خواهی کرد».^۳



عبور بنی اسرائیل از دریای سرخ

The Crossing of the Red Sea
(1634) painting by Nicolas Poussin

کتب انبیا گزارش شود، نزد عبرانیان بسط یافته بود. آن‌ها با درک تأثیر حال خدا بر احوالات خودشان این ایده را تقویت کردند که برای حفظ امنیت خود باید خشنودی خدا را جلب کنند. گویی به دست آوردن دل خدایی قهار و پیش‌بینی ناپذیر ضامن رهایی و عبور به سلامت از تهدیدهای شدید او است. اگرچه فرهنگ «قرآنی» در برخی ادیان و فرهنگ‌های دیگر نیز با همین باور اجرا می‌شد، عبرانیان در صدد شناسایی افعالی بودند که بر خدا و احساسات او تأثیر مثبت گذاشته و از فاجعه جلوگیری کند:

شاید بتوان حدس زد این مضامین اندکی چاپلوسانه را برای خدا بیان می‌کردند تا او را تشویق یا وادار کنند که به باریدن هدایای خوب ادامه دهد و خطر را دور نگه دارد، رویکردی سراسر ترو شاید صادقانه‌تر برای تأثیرگذاری بر خدا به نفع بشریت.^۴

بر همین سیاق، بنده یهودی در مقام گفت‌وگو با یهوه تلاش دارد بر او تأثیر بگذارد:

آنگاه ابراهیم نزدیک آمد و گفت: آیا پارسا را با شیریر هلاک خواهی کرد؟ اگر پنجاه پارسا در شهر باشند چه؟ آیا به راستی

شخصیت خدا تا حد زیادی آینه‌ای از درک انسان از خود اوست و در پرتو فهم این تصویر یهوه در عهد عتیق است که فریادهای اعتراضی موسی، ایوب و داود قابل صورت‌بندی در مفهوم «الهیات اعتراض» می‌شود. بی‌اخلاقی مشهود در فعل یهوه که بر آفریده ضعیف خود رنج بی‌دلیل و گزاف روا می‌دارد، تجربه تاریخی تبعیدها و آوارگی‌های بنی اسرائیل، باور به برگزیده بودن این قوم و گزارش‌های متعدد تورات از عمل‌های دل‌بخوایی یهوه شیوه‌ای از طغیان «مؤمنانه» را رقم زده که اگرچه بخش اندکی از عهد عتیق است، اما توانسته تا دوره مدرن خود را حفظ کند، نه تنها طرد نشود، بلکه بازسازی شده و اشکالی جدید و پدیده‌تر بیابد. مناجات‌های یهودی مؤمن و در معرض خشم یهوه سراسر مهر طلبانه و خواستار توجه یهوه است؛ توجهی مشفقانه و عاری از بی‌عدالتی. او اگرچه عدالت را ضروری این دنیای داند، اما به عدالت خدا ایمان استواری ندارد و از تحقق عدالت ناامید است. از این‌رو در بسیاری از مناجات‌ها و سرودهای عهد عتیق، باور به «غیبت خدا» و بدبینی و بی‌اعتمادی به او آنچنان حاکم است که بنده خائف گاه او را به خشم می‌خواند و از غیبتش فریاد می‌زند و گاه هراسان از خشم او خوبی‌هایش را یادآوری می‌کند. این سنت پیش از آنکه در متن تورات و

موسی توسط خدا انتخاب شده تا بنی اسرائیل را در برابر خود خدا محافظت کند. موسی به عنوان رنگین کمان خدا عمل می کند. خدای داند که بین خود و بشریت به حائلی نیاز دارد و موسی را دقیقاً به این دلیل انتخاب کرده است که او شجاعت و شعور این نقش را دارد.

کتاب مقدس شاهدیم مداخله نبی به نفع قوم خود است. او به خشم خدا معترض می شود یا می کوشد قوم خود را نزد او شفاعت کند و مانع از آن شود که مشیت های خدا به قومش اصابت کند. این مداخله در سنت ابراهیم روشی حلیه گرانه دارد؛ او با نزدیک شدن به خدا و با پرسش هایی «خیر خواهانه» او را به تردید انداخته و در معرض تغییر تصمیمش قرار می دهد. این اولین بار در کتاب مقدس است که یک انسان تصمیم الهی را زیر سؤال می برد و متقاعدش می کند که از موضع افراطی اش عقب نشینی کند. بیهوده نیز آشکارا متأثر از اوست و حتی تمایل خود را به امری خلاف تصمیمش نشان می دهد. اما سنت ابراهیم دوامی طولانی در کتاب مقدس ندارد.

در داستان موسی رابطه نبی و بیهوده شکلی بی تکرار در سراسر کتاب مقدس دارد. او نخست با بیهوده بر سر امر او برای گفت و گو با فرعون محاجه می کند: «خداوند، تمنادارم دیگری را برای این کار بفرستی.»^{۱۱} سپس او را به بدعهدی متهم می کند: «خداوند، چرا بر این مردم بدی روا داشتی؟ و برای چه مرا فرستادی؟ از وقتی نزد فرعون رفتم تا به نام تو سخن گویم، او بر این قوم بدی روا داشته و توهین کاری برای رهایی قومت نکردی.»^{۱۲} و در مرحله بعد از قوم خود نزد خدا شکایت می برد: «موسی نزد خدا فریاد برآورد و گفت: باین قوم چه کنم؟ نزدیک است سنگسارم کنند.»^{۱۳} و سپس در ماجرای گوساله طلایی، هنگامی که خدا از گردن کشی بنی اسرائیل خشمگین شد و بالاخره قصد مجازات و سوزاندن آن ها را کرد، موسی خود متعرض و مانع تصمیم او شد:

اما موسی دست به التماس به سوی بیهوده، خدای خود، دراز کرده، گفت: ای خداوند، چرا باید خشم تو بر قومت که با قدرتی عظیم و دستی توانمند از سرزمین مصر به درآوردی شعله ور گردد؟... خادمانت ابراهیم، اسحاق و اسرائیل را یادآور که برای ایشان به ذات خود سوگند یاد کرده و گفتی: نسل شما را همچون ستارگان بی شمار می سازم... پس خداوند از بلایی که گفته بود بر سر قوم خویش خواهد آورد منصرف شد.^{۱۴}

نمونه این مداخله در تصمیم بیهوده در سفر خروج و تثنیه فراوان است و موسی اگرچه از قوم خود خسته و معترض است، اما دائماً شفیع آن هاست و برای نجات آن ها تا هر کجا که بتواند پیش می رود.

نگاهی به شیوه موسی و ابراهیم و روایت های ارمیا و حزقیال الگوی مشابهی را نشان می دهد: پیامبر حق اعتراض به خدا را تنها به عنوان حربه ای برای شفاعت قومش به رسمیت می شناسد. آن ها به محدودیت ذاتی انسان در اقامه چنین اعتراضی اذعان دارند و هرگز در گرفتاری ها و پیشامدهای خود به آن متوسل نمی شوند، چنانچه ابراهیم در مقابل فرمان خدا برای قربانی کردن فرزندش تسلیم بود و هرگز جدلی با او نکرد.

+

ناله های دردمند، مرثیه های مستأصل

از خلال گفت و گوهای دیگر کتاب مقدس، سنت اعتراضی دیگری قابل شناسایی است که اگرچه کمی گستاخانه، اما شورمندانه و همراه با سرودها و مناجات های دردمندانه است. در مزامیر و امثال و کتاب های ایوب و یونس، مضمون گفت و گوی پیامبر با خدا بیشتر شخصی و عاطفی و کمتر مداخله جویانه است. حداعلا این گفت و گوها در مزامیر است که، بیش از اظهار گله مندی، با تاکتیکی ادبیاتی به منظور نهایت تأثیر گذاری مواجهیم. فراگیری این نوحه خوانی هادر حالی است که نوحه خوان قصد جدال با خدا یا پرسش از چرایی رنج و ناراحتی خود را ندارد و تنها خواهان نابودی شرور رنج است. انسانی دیگر را در عهد عتیق مشاهده می کنیم که

شهر را نابود خواهی کرد و آن ها را به خاطر پنجاه پارسا که در آن اند نخواهی رهنانید؟ حاشا از تو که چنین کنی! که پارسا را با شیریر به مرگ بسپاری، به گونه ای که پارسا و شیریر مساوی باشند. حاشا از تو! آیا داور تمامی جهان عدالت را به جا نخواهد آورد؟^{۱۵}

جان. دی. لونسون، بر مبنای محاکات کتاب مقدس، یکی از برجسته ترین ویژگی های آن را این می داند که در آن نه تنها مردم می توانند با خدا بحث کنند، بلکه این امکان نیز وجود دارد که مردم از بحث با خدا پیروز بیرون آیند. کثرت روایت هایی از این دست در تأیید این مدعاست: بیهوده به اسحاق باج می دهد، یعقوب بیهوده را مغلوب می کند، ابراهیم او را نصیحت می کند و خدا نیز از بنده اش مشورت می خواهد: «آنگاه خداوند گفت آیا آنچه می کنم از ابراهیم پنهان دارم؟».

+

تسهیلگران اراده بیهوده

مرور برخی نقل قول هادر تورات، به خصوص سفر خروج و تثنیه، داستان حزقیال و کتاب ارمیا، امکان فهمی از رابطه پیامبر با بیهوده را پیش رو می گذارد. در موارد متعددی موسی مانع از بروز خشم بیهوده بر قوم خویش می شود و خدا او را به عنوان سخن گوی خود انتخاب می کند. پترون (پدرزن موسی، شعیب در سنت اسلام) به او توصیه می کند: «تو در پیشگاه خداوند نماینده قوم باش و مسائل ایشان را نزد او ببر»^{۱۶}.

در کتاب ارمیا، پیش از آنکه او بخواهد در تصمیم خدامدخاله ای کند خطاب می شود: «تو برای این قوم دعا مکن و به جهت شفاعت ایشان فریاد التماس بر میاور و نزد من شفاعت منما، زیرا تو را اجابت نخواهم کرد»^{۱۷}. جروم. ام. سگال در کتاب استخوان های یوسف: درک مبارزه میان خدا و بشر در کتاب مقدس تفسیری خلاقانه از نقش موسی به عنوان شفیع ارائه داده است:

موسی توسط خدا انتخاب شده تا بنی اسرائیل را در برابر خود خدا محافظت کند. موسی به عنوان رنگین کمان خدا عمل می کند. خدای داند که بین خود و بشریت به حائلی نیاز دارد و موسی را دقیقاً به این دلیل انتخاب کرده است که او شجاعت و شعور این نقش را دارد.^{۱۸}

اگرچه در این تفسیر نیز خدا به عنوان فردی جنگجو و متعرض به آفریده خود توصیف می شود، که از ارتباط درست با بندگانش ناتوان است و نیازمند واسطه ای برای ارتباط است، اما اگر آن را ملاک عملی برای فهم نوع رابطه خدا با سایر پیامبران بدانیم، نقش پیامبر در کتاب مقدس و برای بیهوده نقشی محوری به نظر می رسد. این موضوع، در فقدان صدای اعتراض از یک شخص و فرد عادی (ونه دسته ای از مردم) در سراسر عهد عتیق، دیدگاه سگال را تأیید می کند.

نقش واسطه یا «حائل میان خدا و بشر» چیست؟ او می تواند فهم و برداشت صحیح یا مؤمنانه قوم خود را بیهوده را میانجی گری کند و در واقع تسهیلگر رابطه قوم خویش با آفریننده ای است که از صحبت بی واسطه با آن ها ناتوان است. گویی آنچه بیهوده می گوید یا اراده می کند آن چنان پیچیدگی دارد که نیازمند ساده سازی از سوی نبی است. حتی می توان متصور شد مقام الوهیت بیهوده مانع از آن است که مستقیم با مردم عادی سخن بگوید. همچنین، در غیاب رابطه مستقیم، محتمل است یک سوی این حائل نسبت به دیگر سودچار بدبینی، کج فهمی و بی اعتمادی شود و سوی دیگر نیز از عمل مؤمنان خویش خرسند نباشد یا در اثر کاهلی و بی اعتنائی آن ها خشمگین شود و میل به زیر پا گذاشتن آن ها کند. در شرایطی چنین بحرانی، از واسطه چه توقعی می رود؟ آنچه در

معنایی انسان‌شناسی و زبانی را در کتاب مقدس بسط دادند و از آنجا که آزاد نبودند خود خدا را زیر سؤال ببرند، «حکیمان اغلب چاشنی‌هایی را علیه خدادار دهان شخصیت‌های کتاب مقدس قرار می‌دهند تا نظرات، مخالفت‌ها و ناراحتی‌های خود از اعمال الهی را نشان دهند».

با ظهور عیسی و تدوین اناجیل اربعه، رواج مفاهیم تعالی الهی و تئودسیسه‌های مسیحی‌ای که بر رنج رستگاری تأکید داشتند، سنت اعتراض به عمل خدا تا حدودی از رونق افتاد.

لطف آنچه تواندیشی

ما از هر سو در فشاریم، اما خرد نشده‌ایم. متحیریم، اما نومید نیستیم. آزار می‌بینیم اما وانهاده نشده‌ایم. بر زمین افکنده شده‌ایم اما از پادرنیامده‌ایم. همواره مرگ عیسی را در بدن خود حمل می‌کنیم تا حیات عیسی نیز در بدن ما ظاهر شود.^{۲۰}

انجیل، با شروع خود از لوگوس و تمایل به درک خداوند به عنوان متعالی و در عین حال درونی، خدای خشمگین عهد عتیق را با خدای فیلسوف رقیق کرد. لوگوس جسم شد، در میان انسان‌ها ساکن شد و عیسی واسطه فیض الهی شد.^{۲۱} این تعبیر یادآور شفیع‌پنداری پیامبر در عهد عتیق است. این بار نیز پیامبر، مسیح، در شکاف بین خدا و خلق ایستاده و، نگران از عذاب قریب الوقوع، صبر و بردباری خدا را به او یادآوری می‌کند. خیرخواهی مسیح و شفقت او بر مردمانش در نهایت با تصلیب او کامل می‌شود: «عیسی [بر فراز صلیب] گفت: ای پدر، اینان را ببخش. زیرا نمی‌دانند چه می‌کنند».^{۲۲} عیسی با سپر بلا کردن خود مانع از آن شد که مجازات خدای خشمگین به قومش برسد و تا سرحد مرگ شفیع آن‌ها شد. با تصلیب مسیح، ظاهراً پرورنده شفاعت نبوی در عهدین بسته می‌شود؛ شفاعتی که اعتراض پیامبران برای نجات مردمی بود که برای هدایت آن‌ها برانگیخته شده بودند.

اما نمونه‌های دیگری از شکواییه و مرثیه خوانی در متنی و مرقس نقل شده که به نوحه خوانی‌های مزامیر شباهت دارد: «از فرط اندوه به حال مرگ افتاده‌ام».^{۲۳} «آیا، پدر، همه چیز برای تو ممکن است. این جام را از من دور کن. اما نه به خواست من بلکه به اراده‌ی تو».^{۲۴} تکرار این نوحه خوانی سرمشقی برای پیروان مسیح شد که آن‌ها نیز درخواست خود را متواضعانه نزد خدا بیاروند و از او طلب کمک کنند؛ سرمشقی که نه گستاخانه، بلکه غم‌انگیز و متواضعانه است. اما عیسی تنها سرمشق ادب مناجات با خدا نبود. پولس در نامه دوم قرنتیان می‌گوید:

اما برای اینکه عظمت بی‌اندازه این مکاشفات مغرورم نسازد، خاری در جسمم به من داده شد، یعنی عامل شیطان، تا آزارم دهد و مرا از غرور بازدارد. سه بار از خداوند تمنا کردم آن را از من برگیرد اما مرا گفت: «فیض من تو را کافی است، زیرا قدرت من در ضعف به کمال می‌رسد». پس با شادی هرچه بیشتر به ضعف‌هایم فخر خواهم کرد تا قدرت مسیح بر من ساکن شود.^{۲۵}

در آموزه مسیح، عدم حصول نتیجه دعا به اعتراض و دادخواهی و گرفتن انگشت اتهام به سوی خدامنجر نمی‌شود. سرخوردگی مسیح و رسولان او در بردن خواسته‌ها و شکایت از تلخی روزگار نزد پدر زمینه‌ساز مفهوم «رنج متعالی» شد؛ رنجی که نه تنها ضروری، بلکه عمیقاً سودمند است و رستگاری مسیحی را به دنبال دارد. آنچه موضوع اعتراض به خدا بود، در تفسیری به نفع خدا، بدل به خیر فرد شد و تمام دلایل او برای زاری از بین رفت. معترض، با عبور از رنج خود و درکی متفاوت از آن، تسلیم خواسته بالاتری شد که اگرچه دلیل و چرایی آن را نمی‌داند، اما امیدوار به خیر

برای رهایی خود از رنج روش‌های مختلفی را می‌سجد، با این امید که شاید تملق، اظهار شرم یا تهدید او پاسخی رضایت‌بخش از خدا دریافت کند، از درخواست‌های پرشور و شاعرانه‌ای که خواست مرگ قریب الوقوع خود را دارند تا آن‌هایی که سرود خود را با اتهام «دور ایستادن خداوند» آغاز کرده و با یادآوری فیاض بودن او به پایان رسانده‌اند.

تا به کی خداوند؟

آیا تا به ابد خشمگین خواهی بود؟

تا به کی غیرتت چون آتش خواهد سوزانید؟

غضب خود را بر قوم‌هایی بریز که تو را نمی‌شناسند

و بر ممالکی که تو نام تو را نمی‌خوانند

زیرا یعقوب را فروبلعیده‌اند

و منزلگاه او را ویران کرده‌اند

گناهان و بیشینیان را بر ما به یاد می‌آور!

رحمت به ملاقات ما بشتابد

زیرا که بسیار ذلیل گشته‌ایم!^{۱۵}

خداوند! چرا دور ایستاده‌ای؟

چرا خود را در زمان‌های تنگی پنهان می‌کنی؟^{۱۶}

چرا درد مرا پایانی نیست، و چرا جراحت من مهلک است و

بی‌علاج؟^{۱۷}

اما شکواییه‌ها محدود به خشم یهوه و ترس از مجازات او نیستند؛ یونس نبی هنگامی که برای بار دوم و عدة عذاب خدا را به مردمش داد و خداوند دوباره از آن منصرف شد از شفقت او گلایه کرد:

اما این در نظریونس بسیار بدآمد و خشمش افروخته شده، به درگاه خداوند دعا کرده، گفت: ای خداوند، آیا همین نبود سخن من آنگاه که هنوز در ولایت خود بودم؟ از همین رو شتابان به ترشیش گریختم. می‌دانستم تو خدایی هستی فیاض و رحیم و دیرخشم، که محبتت را پایانی نیست و از فرستادن بلا منصرف می‌شوی. اکنون، ای خداوند، جانم را بستان که مردن برایم بهتر از زیستن است.^{۱۸}

با این حال، همانند سنت پیشین، در غالب متون سنت جدید نیز خدا متهم است که از بنده‌اش محافظت نمی‌کند، به وعده‌اش عمل نمی‌کند و نه تنها اجازه به رنج بنده‌اش داده، حتی مانع تداوم آن نیز نمی‌شود. اما امید مرثیه‌خوان به همین خدایی است که سکوت پیشه کرده، آن‌ها را در تنگنا رها کرده و به طرز دردناکی غایب است.

ای خدای من، ای خدای من

چرا مرا وا گذاشتی

و از نجات من و شنیدن فغانم دوری؟

ای خدای من، همه روز فریاد برمی‌کشم و اجابت نمی‌کنی؛

همه شب نیز، و مرا خاموشی نیست!

اما تو قدوسی!

ای که بر سرودهای ستایشی اسرائیل جلوس فرموده‌ای

بر تو پدران ما توکل کردند

آری، بر تو توکل کردند و ایشان را رهایی بخشیدی.

نزد تو فریاد برآوردند و خلاصی یافتند

بر تو توکل کردند و شرم‌نده نگشتند.^{۱۹}

باید توجه داشت که تمناها و شرایط نویسندگان کتاب مقدس در هر دوره و منطقه و سنت فکری‌ای ناظر بر تدوین کتب در انعکاس این مضامین بی‌تأثیر نیست. داووایس در اثر پژوهشی خود، جسارت مؤمنان، مواجهه با خدادار یهودیت ربانی، از این ایده دفاع می‌کند که خام‌ها حوزه‌های

انجیل، با شروع خود
از لوگوس و تمایل
به درک خداوند
به عنوان متعالی و
در عین حال درونی،
خدای خشمگین
عهد عتیق را با خدای
فیلسوف رقیق کرد.
لوگوس جسم شد،
در میان انسان‌ها
ساکن شد و عیسی
واسطه فیض الهی
شد.

در آموزهٔ مسیح، عدم حصول نتیجهٔ دعا به اعتراض و دادخواهی و گرفتن انگشت اتهام به سوی خدا منجر نمی‌شود. سرخوردگی مسیح و رسولان او در بردن خواسته‌ها و شکایت از تلخی روزگار نزد پدر زمینه‌ساز مفهوم «رنج متعالی» شد؛ رنجی که نه تنها ضروری، بلکه عمیقاً سودمند است و رستگاری مسیحی را به دنبال دارد.

بزرگی است که شکایت در برابر آن مؤدبانه به نظر نمی‌رسد و اگر بنا بر تأثیر خدا از شکواییه بود، چه کسی شایسته‌تر از مسیح بر فراز صلیب؟

تجدید نظر بر اعتراض

پس خدای من به من اجازه بده برای آخرین بار در زندگی ام با تو بحث کنم. تومی گویی ما گناه کرده‌ایم؟ البته کرده‌ایم. و بنابراین مجازات می‌شویم؟ من هم آن را می‌پذیرم. اما دوست دارم به من بگویی که آیا هیچ گناهی در دنیا مستحق مجازاتی است که ما دریافت کرده‌ایم؟^{۲۶}

از مرور تاریخی یهود، عرفان یهودی، سنت‌های خاخامی و تفسیرهای تلمودی که هر کدام به شکلی اعتراض را در سنت خود گسترش دادند برای مرور الهیات مدرن عبور می‌کنیم. پیشروی الهیات مدرن مستلزم عقب‌نشینی از «اطلاق» حداقل یکی از صفات خدا در سنت ابراهیمی بود. رواج مفاهیم الهیات خدای گشوده، الهیات غیبت خدا، الهیات ضعف خدا و حتی مفاهیمی دیگر چون الهیات رهایی بخش تلقی سنتی از خدا و الهیات کلاسیک را با چالش جدی مواجه کرد: خدایی که قادر مطلق نیست، علمش محدود است و در خیرخواهی اش تردید وجود دارد، تا خدایی که باید «گام‌آمد» باشد، و تلقی «دین‌داری» محدود به خواندن و پرستش خدای قادر متعال نیست، بلکه او باید در عمل خیرخواهی اش را ثابت کند یا فایده‌مندی اش را نشان دهد. پس از جنگ جهانی دوم و آنچه به هولوکاست معروف شد، سنت اعتراض از تلاش برای جلب رضایت خدا یا ترغیب او به «نگریستن با حال خوب» صرف نظر کرد. آن اعتراض در نهایت با باور به خدایی متعال و توانا بر حل هر مشکلی همراه است، اما اعتراض مدرن اساساً به خدای «متعال» باور ندارد و او را عامل یا دست‌کم سهیم در مشکلات زمین می‌بیند.

انسان‌سازی خدا در پیوند با الهیات ضعف خدا تصویری به مراتب دست‌یافتنی‌تر از خدای ابراهیم داد. اگر خدای عهد عتیق قابل بحث یا اعتراض بود و شانس پیروزی در بحث را به بنده‌اش می‌داد، خدای الهیات مدرن قابل محاکمه به دلیل ارتکاب افعالی بود که ذات خدایی او ایجاب کرده بود. سنت «تفسیر خدا به تورات» عمدهٔ دستاویز یهودی مدرن برای محاجه با خدا بود. او یهوه را بر اساس اخلاق تورات و وعده‌هایی که در آن داده بود قضاوت می‌کرد. مطابق این قضاوت، اگر یک یهودی بر اساس تورات گناهکار شناخته شود، بنا بر همان تورات، مجازات باید متناسب با جرم باشد. اما شدت رنجی که او به خصوص در اردوگاه‌های کار اجباری آلمان درک کرده ظاهر آن‌تناسبی با گناهش ندارد. این قابل هضم نیست که خدای تورات از وعده‌اش برای نجات بنی اسرائیل و برتری بخشی به آن‌ها صرف نظر کرده باشد. بنابراین تورات به مثابهٔ قاضی میان قوم یهود و خدا عمل می‌کند و خدا در محکمه با تورات قضاوت خواهد شد. ادبیات پسا هولوکاستی از تعبیر «محاکمهٔ خدا»، قضاوت و مقصر پنداری او و درخواست‌های خشم‌آلود برای پایین آمدن و پذیرفتن سهم تقصیرش فریه است.

اگرچه یهوه می‌کوشد در تلاش‌های پیاپی یهودی‌ها را ناامید کند، اما ایمان به او از دست نرفته است جز اینکه تورات بیش از خدا دوست داشته می‌شود؛ چراکه همچنان خدای شخصی‌ای که امکان قیام در برابر او و سهم‌خواهی از او و امکان معاشرت برابر با او وجود دارد در تورات یافت می‌شود و حال اطاعت از تورات راهی برای قضاوت و قیام در برابر خداوند را فراهم می‌کند.

الی ویزل، نویسندهٔ یهودی، در پرتو رویکرد تفسیر خدا با اخلاق تورات

است که نمایشنامهٔ محاکمهٔ خدا را نوشته است. او در این نمایشنامه خدا را به دلیل جنایت‌هایی که در حق قوم خود مرتکب شده محاکمه می‌کند و به عنوان مجرم می‌شناساند. فریهی این ادبیات و سرخوردگی‌های اجتماعی قوم یهود سنت اعتراض را از واکنشی به مسئلهٔ شراف‌تر برد و به عنوان شاخه‌ای مجزا در الهیات پررنگ و صاحب‌الهیات کرد. الهیاتی که در کتاب دیوید بلومنتال، الهیات اعتراض: رویارویی با خدای متجاوز، پرورش یافت و در خطابه‌ای پرشور و گستاخانه خود را خلاصه کرد:

ما با انگشت اشاره می‌کنیم. آزاد رهنده را شناسایی می‌کنیم. این حقیقت زشت را خواهیم گفت. ما نه از ترس و نه از روی عشق سکوت نمی‌کنیم. ما به توطئهٔ سکوت یا دسیسهٔ عقلانیت کشیده نمی‌شویم. ما سرسختانه به خشم خود خواهیم چسبید، و مقصر اصلی را سرزنش خواهیم کرد. ما خواهیم گفت: تقصیر ما نبود، تو آزاد رهنده هستی. تقصیر تو بود! تو توبه کن. توبه سوی ما بازگرد.

حکم آنچه تو فرمایی

قال بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمُ الْفُسْكَامُ امْرَأَتَ صَبْرٍ جَمِيلٍ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. یعقوب گفت: هوای نفس شما این امر را چنین در نظر نان جلوه داده است. من صبری جمیل و خالی از بی‌تابی خواهم داشت. امیدوارم خداوند همهٔ آن‌ها را به من بازگرداند؛ چرا که او دانا و حکیم است.^{۲۷}

کتاب مقدس اسلام تفاوتی بنیادین در روش و ادبیات با عهدین دارد. خدای قرآن کریم با خدای تورات ماهیتاً متفاوت است. او خود را نور بلا فصل نامیده و با صفاتی چون مهربان، بخشنده، پوشانندهٔ عیوب، توبه‌پذیر و البته قهار، جبار و حسابگر توصیف کرده است. «از آن خدای انسانی آشفتهٔ غمگین و خشمگین عهد عتیق خبری نیست، بی‌ثباتی ندارد و رابطه‌اش با فرد یکنواخت است. تنش‌های درام‌های تاریخی عهد عتیق را ندارد و آن احساس دشمنی‌ای که ایوب و ارمیا دارند اصلاً پیش نمی‌آید»^{۲۸}. توصیف خداوند از خود در قرآن با عنوان «فعال مایشاء» یا خدای عهد عتیق که میل به عمل دلخواهی دارد متفاوت است. با اینکه همه چیز در ید قدرت فعال مایشاء است و ارادهٔ او ممکن است به هر امری تعلق گیرد، اما از سنتی پیروی می‌کند که، برخلاف یهوه، به قوانین خود پایبند است و از پیش دربارهٔ آن عتاب و خطاب داشته است.

اما حدود سنت‌الله بر همگان آشکار نیست و مفهوم «ایمان به غیب» که به عنوان یکی از صفات مؤمنان در قرآن ذکر شده سنجۀ ایمان انسان در هنگام عدم فهم اواز تصمیمات و اراده‌های خدا است. دلایل برخی اتفاقات در قرآن چندان بر بندگان معلوم نیست و نخواهد بود. انسان توان درک تصمیمات خدا و تقدیر او را ندارد و حتی در شأن فهمیدن آن نیست و تنها باید سرسپرده و تسلیم مقابل امر الهی باشد. داستان موسی و خضر نمونهٔ قابل توجهی از این قاعده است. موسی چیزی را می‌بیند و معترض است و در عین حال می‌داند که امر خداست، اما تاب همراهی و تحمل رفتار خضر را ندارد. سرانجام خضر حکمت پنهان هر کار خود را بر او آشکار می‌کند تا بر موسی عیان شود که ای بسا خدا امری به ظاهر شر را محقق کند که در باطن تماماً خیر است و بالعکس. از این رو حتی توان درک آنچه فعال مایشاء می‌کند برای پیامبر نیز ممکن نیست.

موسی علیه السلام در قرآن با موسای عهد عتیق در خلق و خو شباهت‌هایی دارد. چنانچه در داستان خضر موسی معترض است، در پیشامدهای دیگری نیز فریاد اعتراض موسی بلند است. او ارتداد و گوساله‌پرستی قومش و زلزله‌ای مهیب که بر آن‌ها فرود آمد را «فتنهٔ

+

پی‌نوشت

۱. سفر خروج، ۵:۲۲، ۲۳.
۲. کتاب حزقیال، ۳۱:۳۰، ۳۲.
۳. پیدایش ربا، ۴۹:۱۰.
4. DeForest, Daniel. *Judging God: Why Protest Prayer Persists in Judaism and disappears in Christianity*. London.
۵. پیدایش، ۱۸:۲۴، ۲۶.
۶. استاد مطالعات یهود.
۷. پیدایش، ۱۸:۱۸. با این توصیفات از یهوه، این پرسش خطا نیست که چرا او چنین وهم‌انگیز و خوفناک بر سراسر کتاب مقدس حاکم است و یهود از او با تعابیر قهار و متجاوز یاد می‌کند؟
۸. خروج، ۱۸:۲۰.
۹. ارمیا، ۷:۱۶.
10. DeForest, Daniel. *Judging God: Why Protest Prayer Persists in Judaism and disappears in Christianity*. London.

۱۱. خروج، ۴:۱۳.

۱۲. خروج، ۵:۲۲، ۲۳.

۱۳. خروج، ۱۷:۴.

۱۴. خروج، ۱۱:۱۴، ۳۲.

۱۵. مزامیر، ۵:۸، ۷۹.

۱۶. مزامیر، ۱:۱۰.

۱۷. ارمیا، ۱۵:۱۸.

۱۸. کتاب یونس، ۴:۱، ۴.

۱۹. مزامیر، ۲۲:۱، ۵.

۲۰. دوم قرنطیان، ۴۰:۸، ۱۰.

۲۱. یوحنا، ۱۲:۱۷، ۱:۱.

۲۲. لوقا، ۲۴:۲۳.

۲۳. متی، ۲۶:۳۸.

۲۴. مرقس، ۱۴:۳۶.

۲۵. دوم قرنطیان، ۱۲:۷، ۹.

26. Kolitz, Zvi (January 1, 1995). *Yossel Rakover Speaks to God: Holocaust Challenges to Religious Faith*. First American Edition.

۲۷. قرآن، یوسف، ۸۳.

28. Kermani, Navid (2011). *The Terror of God: Attar, Job and the Metaphysical Revolt*. Translated By Wieland Hoban. p130.

۲۹. اعراف، ۱۵۵: و موسی هفتاد مرد از قوم خود برای وعده‌گاه ما انتخاب کرد، پس چون لرزشی سخت (به جرم درخواست دیدن خدا به چشم) آن‌ها را در گرفت، موسی گفت: پروردگارا، اگر مشیت نافذت تعلق گرفته بود که همه آن‌ها و ما هلاک کنی (کاش) پیش‌تر (از این وعده) می‌کردی. آیا ما را به فعل سفیهان ما هلاک خواهی کرد؟ این کار جزفته و امتحان تونبست، که به این امتحان هر که را خواهی گمراه و هر که را خواهی هدایت می‌کنی، تویی مولای ما، پس بر ما نبخش و ترحم کن، که تویی بهترین آمرزندگان.

۳۰. یوسف، ۱۱: (مردم با انبیا چندان ضدیت کردند) تا آنجا که رسولان مأیوس شده و گمان کردند که وعده نصرت خدا خلاف خواهد شد.

۳۱. بقره، ۲۱۴: که بر آنان رنج و سختی‌ها رسید و همواره پریشان خاطر و هراسان بودند تا آن‌گاه که رسول و گروندگان با او (از خدا مدد خواستند و گفتند: بار خدایا، کی ما را یاری کنی؟

۳۲. قمر، ۱۰۹: پیش از اینان هم قوم نوح بنده ما نوح را تکذیب کردند و گفتند: او مردی دیوانه است، و (با زجر و ستم بسیار که از آن‌ها کشید از دعوت به حق) باز داشته شد. در نتیجه [نوح] پروردگارش را خواند که [پروردگارا،] من [از هدایت این قوم] درمانده‌ام، پس یاری کن.

۳۳. انبیا، ۸۳: (و عرضه داشت) بدحالی و مشکلات به من روی آورده و تو ارحم الراحمینی.

۳۴. یوسف، ۸۶: من با خدا غم و درد دل خود گویم.

۳۵. بلد، ۴.

۳۶. بقره، ۱۵۵.

۳۷. شوری، ۳۰.

۳۸. انبیا، ۸۷.

39. Kermani, Navid. *The Terror of God: Attar, Job and the Metaphysical Revolt*. Translated By Wieland Hoban.

خدا» نامید و برای قومش طلب بخشش کرد: «إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ ۖ إِنَّتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۖ وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ»^{۳۹}. با این حال ناامیدی پیامبران از رحمت و نصرت خدا یا تردید در خیرخواهی و عدالت او در قرآن بی سابقه هم نیست. «حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا»^{۴۰}. «مَسَّتْهُمْ الْبَأْسَاءُ وَالصَّرَاءُ وَزُلُّوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرُّسُلُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ»^{۴۱}. نوح علیه السلام نیز از قوم خود خسته و ناامید نزد خدا شکایت برد: «كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ. فَقَدْ آتَيْنَاهُ مَغْلُوبًا فَانْتَقَصَ»^{۴۲}. ایوب در قرآن پس از طوفان حوادث و بر باد رفتن زندگی‌اش در تنهایی شکوایه‌ای عاشقانه به خدا کرد: «أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ»^{۴۳} و یعقوب پس از گم شدن یوسف با عبارت «إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي إِلَى اللَّهِ»^{۴۴} هر گونه اظهار گلایه نزد کسی به غیر از خدا را سبب خشم او و محرومیتش از مقام صبر جمیل می‌دانست.

+

خوف، رنج و برتره بی نقص خدا

الهیات ضعف خدا از دل الهیات مدرن شکل گرفت که بر مبنای آن صفات اصلی خدا نه مطلق، بلکه محدود هستند و بر چنین خدایی نامطمئن تکیه نمی‌توان زد. سنت اعتراضی شفاعت نبی اگرچه در برخی مضامین خود با تصویر انسانی خدا روبه‌رو بود، اما در نهایت به قادر متعال اذعان داشت. اما «الهیات اعتراض» در شرایطی بسط یافت که به هر صورت یکی از صفات قدرت، علم و خیرخواهی خدا «محض» نیست. به همین دلیل در سنت کلام اسلامی امکان هر گونه ایجاد یا توسعه الهیات اعتراض نسبت به خدا ممنوع است. حتی تنوع‌دیده‌های اسلامی نیز بر مبنای تفاسیر قرآن در صدد پاسخ به رنج برآمده‌اند و هرگز پاران الهیات اسلام فراتر نگذاشته‌اند. شاید دلیلی شخصی نیز پشت این برخورد محتاطانه وجود داشته باشد: خوف الهی. بنده مؤمن مسلمان که همواره در خوف و رجای الهی به سر می‌برد و از عقوبت ظن بد به خدا بردن آگاه است چگونه می‌تواند به خالق متعالی که جز خیر برای او نمی‌خواهد اعتراض کند؟

از سوی دیگر، تفسیرهای اسلامی از مسئله رنج نیز سهم عمده‌ای در ستروان ماندن سنت اعتراضی دارند: خلقت انسان در رنج، «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ»^{۴۵}، و رنج به عنوان امتحان، «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ»^{۴۶}، مشابه تفسیری مسیحی، اصلاً محلی از اعراب برای اعتراض باقی نگذاشته است. وجود آیه دیگری چون «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كُنْتُمْ تُعْبَدُونَ»^{۴۷} مؤید این معناست که همواره ممکن است دلیل رنج تقصیر خود بنده باشد، چنانچه در داستان یونس، او نخست به تقصیر خویش معترف است: «سَبِّحْهُنَّ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ»^{۴۸}. وجه مشترک همه عرض خواسته‌ها و گلایه‌ها خشیت و تواضع آن‌ها در مقابل پروردگار است. هیچ گلایه‌ای در قرآن با گردن افرازی یا تلاش برای تعیین تکلیف برای خدا همراه نیست.

تلاقی آنچه عهد عتیق از ایوب می‌گوید و آنچه قرآن روایت می‌کند رami توان در داستان ایوب جمع بندی کرد و به پایان برد: ایوب نه از خدا، بلکه از آنچه بر او می‌گذرد و از آنچه دوستانش به او طعن می‌زنند به او شکوه می‌کند. با این حال او ایمانش به غیب را از دست نمی‌دهد و امیدوار است خدا به دل‌داری او برآید و به یقین می‌داند که چنین خواهد شد. اما او در مقام اعتراض و دادخواهی نیست و ایمان اوست که او را نجات می‌دهد. «آن چنان که کیرکگور در تأیید ایوب می‌گوید او همه حرف رازده است: خداوند داد و خداوند گرفت»^{۴۹}.

مناجات‌های دیوانگان در آثار عطار دگرگونه خواندن خداوند



زهیر توکی

نویسنده و پژوهشگر ادبیات

مراقبه بر خودآگاه و بخش هوشیار ذهن هستند).

عرفان زیستنی متفاوت است، هم در ساحت بینش، هم کنش، هم منش. تفاوت بیان یک عارف با بیان یک مؤمن معمولی که تجربه زیسته عارف را از سر نگذرانده از اینجا ناشی می‌شود.

این تجربه ذاتاً متناقض است چون تجربه وحدت است؛ یعنی حس کردن یگانگی یا به تعبیر دقیق‌تر: «یگانه شدن».

اما به قول سهراب، «همیشه فاصله‌ای هست»؛ وقتی پس از حال فنا و، به قول عطار، آن‌گاه که سالک را «به خود

بازمی‌دهند»، بیان کردن آن حال یا لوازم [= پیامدهای آن] کار ذهن است که اصولاً در حال فنا غایب بوده است و حالا که بازگشته

است ابزار و امکانی برای بیان ندارد، چون آنچه در اختیار اوست از جنس زبان است

و زبان برای زندگی این جهانی و متولد شده در گهواره کثرات است. نام‌گذاری فرع

تمایز قائل شدن میان چیزهاست، اما حال فنا تجربه وحدت است که هر چیزی چیز دیگری است یا همه چیزها یک چیز هستند

یا آنکه هر چیزی هیچ نیست جز «هیچ

ملایم» (باز هم تعبیر از سهراب است).

بیان نقیضی که یکی از ارکان اصلی بیان هنری است از این نقطه در متون اصیل و تجربه محور عرفانی مثل یک قطره از نوری سیاه در متن سریان می‌یابد.

اساس دگرگونه خواندن خداوند در متون عرفانی ایستادن در همین موقعیت ذاتاً متناقض است. در چنین متن‌هایی

و طنازانه (بعضاً از نوع طنز بسیار تلخ) است. جُحا در زبان عربی، ملانصرالدین در فارسی و افندی در ترکی مشهورترین «عقلاء المجانین» هستند. روش‌ها، کنش‌ها و گفته‌های «عقلاء المجانین» در بافت متون تصوف، علاوه بر صفاتی که در بالا ذکر شد، بار معنایی خاصی را در این متون به دوش می‌کشند که تابع یک جنبه کلان نظری در عرفان است. حال به مقدمه دوم می‌رسیم.

مقدمه دوم: فراهنجار یا ناهنجار؟

مناجات‌های گستاخانه یکی از انواع ظهور منطق فراذهنی در متون تصوف است. انواع گوناگون ظهور چنین منطقی که از نظر اهل عرف و اهل شرع عین بی‌منطقی است خود یک گفتار مفصل می‌طلبد. در اینجا فقط به چند نوع دیگر اشاره می‌کنم:

-پیشانی گویی و اصطلاحاً «طامات» گفتن.

-بیان‌هایی متناقض و بیخودانه که حکایت از یکی دانستن خود و خدا دارد و به آن «شطح» می‌گویند.

-فرافکنی حال خود در لحظه بر آنچه در پیرامون می‌گذرد/ معامله با موضوعات بیرون از ذهن به مثابه دست‌آویزهایی برای تأویل و رهیافتی از حال و وقت خود که به آن «زبان حال» گفته می‌شود.

-رفتارهایی دیوانه‌وار اما معنی‌دار که در پی غلبه وجد حتی از عارفان اهل «صحو» سرمی‌زند (یعنی عارفانی که متمرکز بر

پیش از ورود به بحث، سه مقدمه ضروری را برای پی‌افکندن اساس کار باید در میان نهاد.

+

مقدمه اول: «عقلاء المجانین»

آیا طرح‌واره شخصیتی یا تیپ دیوانه مختص عطار است؟ و اساساً این تیپ شخصیتی فقط با نام دیوانه شناخته می‌شود یا نام‌های دیگری هم دارد؟

سؤال دوم را اول جواب می‌دهم. دیوانه، عاشق، شوریده، مجنون، ... عناوین متعددی است که عطار در آثارش بر این تیپ شخصیتی نهاده است، اما عنوان دیوانه در آثار او بر سایر عناوین غلبه آشکار دارد و نیز بسامد ارجاعات عطار به گفته‌ها یا رفتارهای دیوانگان برای جانداختن مقاصد خویش [= تمثیل] به نسبت سایر متون کلاسیک تصوف در زبان فارسی بالاست، تا جایی که یکی از مدخل‌های تحلیل آثار عطار همین است: «دیوانگان عطار». از همین جا پاسخ پرسش اول را هم دریافت می‌کنیم.

عنوان کلی «عقلاء المجانین» در فرهنگ شرق میانه، اعم از زبان عربی، فارسی و بعداً با فاصله‌ای چندقرنه در ادبیات و زبان مکتوب ترکی، بر کسانی اطلاق می‌شود که علی‌رغم پیشانی گویی یا رفتارهای خارج از هنجار عرف یا شرع طنزازی و ظرافتی آمیخته با حکمت دارند؛ یعنی نوعی منطق خاص دارند که عرف یا شرع، به مفهوم خاص فقهی، آن را برنمی‌تابد اما آن هم برای خودش منطقی است و اتفاقاً تکان دهنده

مثلاً می شود منازل السائرین از خواجه عبدالله انصاری را نگاه کرد. این مرحله بندی عطار، از باب مثال و صرفاً برای تقریب ذهن، شبیه مهندسی معکوس است. اگر در پرتو تجربه فنا به پشت سر، به راه طی شده، نگرینسته شود حاصلش در خلاصه ترین شکل این تبیین هیجانی و ادراکی است که عطار به دست داده است. به راستی چرا عطار در تبیین منازل به سبک دیگران از صفاتی از قبیل توکل، تسلیم، رضا، صبر، ... یاد نکرده؟ علتش این است که تمرکز عطار بر حال فناست [= خاموشی ذهن]. این ذهن خاموش شده و این قلبی که در پرتو ذکر جای ذهن را گرفته و سالک دارد با قلبش فکر بکر را به عنوان یک موهبت دریافت می کند از کجا و چگونه به این خاموشی رسیده؟ برای پاسخ به این سؤال و بر محور تحول هیجانی-ادراکی سالک، از نقطه مرکزی فنا به پیرامون، یعنی محیط دایره، نگرینسته شده و شش وادی دیگر به دید آمده. به عبارت روان شناسانه، این مراحل توالی پویشی خطی ندارند، توالی پویشی حلزونی دارند. با این بیان، سالک در هر یک از شش وادی پیش از وادی هفتم و نهایی روی طیفی از «پیخودی» به سمت «خاموشی فرجامین ذهن» [= فنا] حرکت می کند. اصولاً سالکی که عطار برای ما وصف می کند انگار در دالانی وارد شده، دالانی که او را می مکد و به درون خود می برد و هر چه پیش ترمی رود و به انتهای این دالان نزدیک ترمی شود، قدرت این دالان مکنده

حالا که سالک، به مصداق «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، در وادی معرفت رب خودش را شناخته، متوجه می شود که این «ربی» در عین حال «رب العالمین» هم هست، یعنی او در حاق وجود خود مرجع و مبدأ واحدی با همه موجودات دارد و یگانگی از اینجا به بعد «مکشف» می شود. اولین لازمه کشف این یگانگی درک استغنائی ذات [= وجود/بود] از همه جلوه ها [= موجودات/نمودها] است [= وادی چهارم: استغنا].

درک چنین بی نیازی و عظمتی ذلت در نفس می افکند و تازه از این تجربه ذلت و وجدان عجز و اضطراژ «توحید» آغاز می شود [= وادی پنجم: توحید] و آن هم از همان ابتدا با توصیف وضعیت درونی سالک موحد آغاز می شود:

بعد از این وادی توحید آیدت

منزل تفرید و تجرید آیدت
هر دو نشانه تفرید و تجرید راجع به سالک است، وصف اوست نه حضرت حق که بی نشان است:

ای در میان جانم و جان از تویی خبر
وز تو جهان پراست و جهان از تویی خبر
به همین سیاق، وادی ششم که وادی حیرت است از لوازم همان «کشف الغطاء» و درک شهودی یگانگی در خویشتن خویش است و این شهود یگانگی در غیاب ذهن و در حال خاموشی مطلق درون رخ می دهد که اصطلاحاً به آن فنا می گویند [= وادی هفتم: فقر و فنا].

در مقایسه با وادی های هفتگانه عطار،

تمرکز متن بر این چشم اندازهاست:
الف) تجربه فنا که بیانش عملاً محال است؛

ب) لوازم تجربه فنا، از قبیل حیرت یا فقر؛

ج) پیش آگاهی نابه خود و واکنش پریشان و عاجزانه ذهن در برابر طوفانی که بویش می آید و حاصلش انقطاع و رها شدن آگاهی از ذهن و شناور شدن ادراک است.

هر چه تمرکز بر این سه چشم انداز بیشتر باشد، این دگرگونه خوانی خداوند بیشتر نمود می یابد. توضیحی در اینجا لازم به نظر می رسد.

+

مقدمه سوم: نسبت وثیق وادی های هفتگانه عطار با خاموشی ذهن

عطار در ترسیم هفت وادی عملاً دو مرحله را در نظر گرفته است.

مرحله اول: برانگیخته شدن است و معمولاً علتش مجهول است، اما نتیجه اش بیداری سالک است [= وادی اول: طلب].

شکل شدید طلب عشق است [= وادی دوم: عشق] که منجر به تمرکز نیروهای روانی اعم از هیجان یا شناخت بر حرکت از خود به سوی مطلوب و در واقع «فرورفتن در خود برای یافت مطلوب» می شود و نهایت این فرورفتن در خود «یافت» است، یافتی در خود و وجدانی از خویشتن حقیقی خویش [= وادی سوم: معرفت]. اینجا مرحله اول تمام می شود، یعنی سیر در خود.

عنوان کلی «عقلاء المجانین» در فرهنگ شرق میانه بر کسانی اطلاق می شود که علی رغم پریشان گوئی یا رفتارهای خارج از هنجار عرف یا شرع طنازی و ظرافتی آمیخته با حکمت دارند.

شدیدتر می شود. مکش ذات سرانجام «خودی» سالک را نیز درمی نوردد و او را تهی بر جای می گذارد:

هرچه گاهی بر دم و گه با ختم

جمله در آب سیاه انداختم
محو گشتم گم شدم هیچم نماند

سایه ماندم ذره ای پیچم نماند
حرکت روی یک طیف است، طیفی که خود را از سالک رفته رفته می ستاند:

با خدا ایم چو بیخود بینی ام

چون که با خود بینی ام بد بینی ام
حالات و سخنان سالکان آنجایی مورد استناد عطار قرار می گیرد و جنبه ای از بیان طریقت را پیدای می کند که در حالت از خود بیخود شدن رخ می دهد. ولو اینکه آن سالک واصل نباشد، وقتی که او در معرض وزش نسیم فنا قرار می گیرد، حال درستی دارد و «هست»؛ نسیمی که از انتهای جاده رو به عقب تا ابتدای وادی طلب پیوسته در حال وزیدن است و تأثیرش گاه آن قدر شدید است که در همان آغاز راه و به قول عطار «ابتدای حال» سالک جنبه ای از تجربه فنا سالک را دچار می کند و، از آن پس، سالک در پی چیستی و چرایی این حالی است که غفلتاً او را دچار خود کرده و سپس رخ در نهان کشیده است. اصطلاحاً به این دسته از سالکان «مجدوب» می گویند و از قضا عطار خیلی با این مجذوبان کار دارد.

+

شئون جنون: چگونه گستاخی با خدا ستودنی می شود؟

دیوانگانی که در آثار عطار گستاخانه ترین و در عین حال عاشقانه ترین و صمیمانه ترین گفت وگوها را با خداوند دارند دچارند و ناچار:

عشق می بارد از این شیوه سخن

خواه تو باور کن و خواهی مکن
یک جنبه از گستاخی این مناجات ها به وادی «عشق» بازمی گردد. خاصیت عشق گستاخ شدن، یعنی بی پرده و بی پروا شدن، است.

جنبه دیگر پررنگ شدن طیف از سر تشبیه است در برابر آن سر طیف که تنزیه باشد. سالک چون خدا را در خود می یابد، مناجات او با خدا انگار نجوای اوست با خودش. خدا در این مناجات های گستاخانه انگار یک انسان است با پوست و گوشت و خون که سالک دارد می بیندش،

لمسش می کند.

جنبه دیگری از دگرگونی بیان در مناجات ها فرامذهبی بودن و حتی فرادینی بودن تجربه عرفانی است. یک شخص متدین مناجاتش آیین دارد؛ به طور مثال یک شیعه ایرانی امروز مفاتیح را باز می کند و دعای کمیل یا مناجات خمس عشر یا دعای ابو حمزه یا... را می خواند؛ ولی چند درصد از آدم هایی مثل من حس و حال عرفانی و موقع و موقف عجز و اضطراب و ذلت و حیرتی را که در باطن این ادعیه می تپد می فهمند یا حس می کنند؟ غالب آن است که خدای هر دین و مذهبی با زبان خاص آیین های آن دین و مذهب در ذهن و زبان متدینان جای می گیرد و حتی وقتی که در دلشان هم با خدا حرف می زنند، یک قالب بیانی از پیش آموخته و عادت شده ای دارند.

تجربه عرفانی سالک را دچار مواجهه می کند و این مواجهه عظیم است و ذهن و زبان او را دچار نوعی پریشانی شخصی و خارج از هنجار متدینان متعارف می کند:

کوفی ای را گفت مرد رازجوی

«مذهب تو چیست؟ با من بازگوی»
گفت: «این که پرسد ای کاره لقا؟»

با دپیوسته خادیم را بقا»
جنبه دیگر بازنمایی مصایب عاشقانه سالک است که در قالب آشتی کردن با خداوند نمودار می شود:

در خراسان بود دولت بر مزید

زانک پیدا شد خراسان را عمید
صد غلامش بود ترک ماه روی
سرو قامت، سیم ساعد، مشک بوی

...

از قضا دیوانه ای بس گرسنه

ژنده ای پوشیده سرپا برهنه
دید آن خیل غلامان را ز دور
گفت آن کیستند این خیل حور
جمله شهرش جوابش داد راست

کین غلامان عمید شهر ماست
چون شنید این قصه آن دیوانه زود
اوقات اندر سردیوانه دود
گفت ای دارنده عرش مجید

بنده پروردن پیاموز از عمید
عطار دیوانه را در اینجا به معنی عاشق به کار می برد. بلافاصله در ادامه می خوانیم:

گراز او دیوانه ای، گستاخ باش
برگ داری لازم این شاخ باش
ور نداری برگ این شاخ بلند
پس مکن گستاخی و بر خود مخند

عبارت فعلی «از کسی دیوانه بودن» [= گراز او دیوانه ای گستاخ باش] معادل «بر کسی تا حد دیوانگی عاشق شدن» است.

می بینیم که صراحتاً در دنباله سخن می گوید:

خوش بود گستاخی دیوانگان

خویش می سوزند چون پروانگان
هیچ نتوانند دید آن قوم راه

چه بد و چه نیک جز زان جایگاه

در همین بیت آخر، جنبه دیگری از اشتیاق گویی عاشقانه با خدا را بازگویی کند. درست است که این شیوه خارج از ادب است، اما جمال توحید وقتی غلبه می کند، «آن قوم راه چه بد» را «و چه نیک» را «هیچ نتوانند دید» «جز زان جایگاه»، یعنی از جایگاه ربوبیت. این گروه متممی «زان جایگاه» یک ابهام دارد که دو تفسیر محتمل و هر دو درست را برمی تابد:

الف) این قوم راه، که از او دیوانه اند، بد و نیک را اصولاً نمی بینند مگر با این شهود که هم بد هم نیک از آن جایگاه صادر شده و هستی یافته.

ب) این قوم راه بد و نیک را از جایگاه حق می بینند، یعنی دیدشان دید خداست، انگار از جایگاه خدا و از چشم خدای می بینند. دو حکایت پی در پی بعد از این نکته کلیدی:

الحکایه و التمثیل

گفت: آن دیوانه تن برهنه
در میان راه می شد گرسنه

بود بارانی و سرمای شگر
ترشد آن سرگشته از باران و برف

نه نهفتی بودش و نه خانه ای
عاقبت می رفت تا ویرانه ای

چون نهاد از راه در ویرانه گام

بر سرش آمده می خشتی ز بام
سر شکستش خون روان شد همچو جوی

مرد سوی آسمان بر کرد روی

گفت: تا کی کوس سلطانی زدن؟

زین نکوتر خشت نتوانی زدن؟

الحکایه و التمثیل

بود در کاریزی سرماییه ای

عاریت بستد خراز همسایه ای

رفت سوی آسیا و خوش بخت

چون بخت آن مرد، حالی خربخت

گرگ آن خر را بدزد و بخورد

روز دیگر بود: تاوان خواست مرد

هر دو تن می آمدند از ره دوان

**تجربه عرفانی
سالک را دچار
مواجهه می کند و
این مواجهه عظیم
است و ذهن و زبان
او را دچار نوعی
پریشانی شخصی
و خارج از هنجار
متدینان متعارف
می کند.**

این بیت آخر مؤید تفسیر باب «هیچ نتوانند دید جز زان جایگاه» است. بلافاصله پس از این بیت، حکایت زیر را می‌خوانیم:

خاست اندر مصر قحطی ناگهان
خلق می‌مردند و می‌گفتند: نان
جمله ره خلق بر هم مرده بود
نیم مرده زنده رامی خورده بود
از قضا دیوانه‌ای چون آن بدید
خلق می‌مردند و نامد نان پدید

گفت: ای دارنده دنیا و دین
چون نداری رزق، کمتر آفرین
حال ممکن است این سؤال پیش بیاید که
آیا این دیوانگان دائماً بر همین حال اند؟
عطار می‌گوید: خیر! این حال است،
می‌آید و می‌رود. در غلبه این حال یگانگی،
این اشتلم‌های گستاخ‌وار اما از بن جان
صمیمانه از بر زبان می‌رانند. این اشتلم‌ها
حاکمی از یک درگیری با خداست، اصطکاک
شدید در حد احراق و این اشتلم‌ها دود آن
حریق است. ولی بعد از آن، وقتی به خود
می‌آیند، عذر می‌خواهند. ادامه بلا واسطه
ابیات:

هر که او گستاخ این درگه شود
عذر خواهد باز چون آگه شود
گر کژی گوید بدین درگه نه راست
عذر آن داند به شیرینی بخواست

الحکایة والتمثیل

بود آن دیوانه خون از دل چکان
زان که سنگ انداختندش کودکان
رفت آخر تا به کنج گلخنی
بود اندر کنج گلخن روزنی
شد از آن روزن تگرگی آشکار
بر سر دیوانه آمد در نثار
چون تگرگ از سنگ می‌نشناخت باز

کرد بیهوده زبان خود دراز
داد دیوانه بسی دشنام زشت
کز چه اندازند بر من سنگ و خشت
تیره بود آن خانه افتادش گمان
کاین مگر هم کودکان اند این زمان
تا که از جایی دری بگشود باد
روشنی در خانه گلخن فتاد
باز دانست او تگرگ اینجا ز سنگ
دل شدش از دادن دشنام تنگ
گفت: یارب تیره بود این گلخنم
سهو کردم هر چه گفتم آن منم
گاهی وقت‌ها هم درگیری و دست
به‌گریبان شدن سالک صاحب واقعه و

در عهد، امانت، رساندن پیغام، ...^{۲۰}
عطار بر اساس یک ویژگی سبکی اش
در یک بند روایی یا یک بند از سخن با
کاربردهای متفاوت یک نشانه زبانی در چند
عبارت کنایی بازی کرده است. این نشانه
زبانی در اینجا واژه «تاوان» است. در متن
حکایت، سه عبارت داریم:

الف) تاوان که راست: چه کسی باید
تاوان و غرامت بدهد؟
ب) تاوان بر اوست: او [= خدا] وظیفه
دارد غرامت بدهد.

ج) هر دورا تاوان از او بایست جست: هر
دوی شما باید از او غرامت بگیرید.
تا اینجا میر کاریز همه خاک‌ها را سر خدا
ریخته است، ولی بیت بعدی:

یارب این تاوان چه نیکومی کند
هیچ تاوان نیست هر چه او می‌کند
زبان حال میر کاریز است، نه آنچه او بر زبان
آورده. «یارب» در اینجا معادل «ای خدا»
خدای من / ای خدای من «است که ما در
حالت شگفتی و در مثل چنین موقعیتی در
حالت تحسین بر زبان می‌رانیم (ای خدا!)
چقدر این منظره قشنگه!». زبان حال میر
کاریز این است: ای خدای من! او چقدر
زیبا و نیکو کار را خراب می‌کند و قرارها و
ثبات‌ها را بر هم می‌زند (مصرع اول) و هر چه
او می‌کند:

الف) هیچ [= اصلاً] تاوان کردنی در
کار نیست، یعنی خراب‌کاری، بی‌دادی،
بی‌رسمی و خارج از تعهد و مسئولیت و
خلاف برنامه عمل کردنی نیست.

ب) هر چه او می‌کند، هیچ تاوانی، یعنی
هیچ خسارت و غرامتی، در کار نیست. او
قادر مطلق است و هر چه می‌کند کسی را
جای گله و شکایت نیست، تا چه رسد به
تاوان خواستن.

این حالت غلبه جمال و مسخر شدن
ذهنیت و فعال شدن شهود در ادامه همین
ابیات، در مدخل سومین حکایت پس
از این حکایت که در آئیم، با یادآوری قصه
یوسف و زنان مصر تبیین می‌شود:
برزنان مصر چون حالت بگشت؟
زان که مخلوقی بدیشان برگذشت
چه عجب باشد که از دیوانه‌ای
حالتی تاب‌د ز دولت خانه‌ای

تا در آن حالت شود بی‌خویش، او
ننگرد هیچ از پس و از پیش، او
جمله زو گوید بدو گوید همه
جمله زو گوید بدو گوید همه

تا به نزد میر کاریز آن زمان
قصه پیش میر برگفتند راست
زو پرسیدند کاین تاوان که راست؟
میر گفتا: هر که گرگ یک تنه

سردهد در دشت و صحرا گرسنه
بی شک این تاوان بر او باشد درست
هر دورا تاوان از او بایست جست
بنا بر تعلیقات استاد دکتر شفیع کدکنی،
میر کاریز از عرفای قرن پنجم در خراسان
بوده است. آن که خر به همسایه‌اش امانت
داده بود شکایت دارد و تاوان می‌خواهد
چون در آسیا خوابش برده و خرامانی رفته
و گرگی خرا دریده و خورده. برای فیصله
دعوا پیش عارف مجلسان «میر کاریز»
می‌روند. او می‌گوید: تاوان را آن کسی باید
بدهد که گرگ گرسنه‌ای را یک تنه در دشت
و صحرا سرمی دهد (کسی را در جایی سر
دادن یعنی او را رها کردن در آنجا و کسی را
سردادن که فلان کار را بکند یعنی آزادش
گذاشته تا آن کار را بکند). میر کاریز ادامه
می‌دهد:

بی شک این تاوان بر او باشد درست
هر دورا تاوان از او بایست جست
یعنی متهم و مجرم اصلی که باید ضرر و زیان
هر دوی شما را باز پرداخت کند خداست
که هم خر و هم گرگ را او سرداده است،
خری را که در طویله‌ای یا دست کم به
اخیه‌ای بسته‌اند سرمی دهد که شبانه از
آسیا دربرود، مثلاً به بوی جفتی یا به بوی
علف چری در حوالی آسیا، و از آن طرف
گرگی گرسنه را یک تنه، یعنی بدون گله
(درحالی که گرگ‌ها معمولاً گله‌ای شکار
می‌کنند)، در دشت و صحرا سرمی دهد.

اینجا گستاخی میر کاریز نسبت به خدا
نمود و سرریز حال توحید اوست. ما از
این حکم‌دادن میر کاریز علیه خدا، که او را
مجرمی می‌داند که باید تاوان هردو، هم مرد
خرباخته هم مرد خر کرایه‌کرده، را بدهد،
احساس بدی به‌مان دست می‌دهد چون
فکرمی کنیم او دارد خدا را خراب می‌کند
و اعتراض به خدا دارد که چرا باید این‌گونه
بشود. پس تو آن بالا چه کاره‌ای؟ بله! ما
از حرف میر کاریز طعنه به حق دریافت
می‌کنیم، اما حال میر کاریز را عطار در بیت
بلاواسطه بعدی می‌گوید:

یارب این تاوان چه نیکومی کند
هیچ تاوان نیست هر چه او می‌کند
تاوان کردن در اینجا به معنی تاوان دادن
نیست، معنی‌اش این است: کوتاهی کردن

این خداست که دارد به دیوانه پیغام می دهد که «خواه سر پیچ از من و خواهی می پیچ». این را مقام معشوقی می گویند. سالک به جایی می رسد که معشوق خداوند می شود و دیگر اگر خودش هم بخواهد، در اختیار خودش نیست، چون خداوند در مقام عاشق هم غیور است

کار افتاده با خدا یک طرفه می شود؛ یعنی او دیگر خسته شده و می خواهد خدا را رها کند، اما اینجا خداست که دیگر او را رها نمی کند:

موسی عمران همی شد سوی طور
زاهدی را دید در ره غرق نور
گفت ای موسی بگو با کردگار
کآنچه گفتمی کرده شد رحمت بیار
بعد از آن چون شد از آنجا دورتر

عاشقی را دید ازو مخمورتر
گفت با حق گوی کاین بی مغزو پوست
دوستدار توست تو داریش دوست؟
عاقبت موسی چو شد آن جایگاه

دید دیوانه دلی را پیش راه
برهنه پای و سرو گستاخ وار
گفت این ساعت بگو با کردگار
چند سرگردانم داری بیش از این؟
من ندارم برگ خواری بیش از این

جان من از غصه بر لب آمده است
روز شادی مرا شب آمده است
من به ترک تو بگفتم ای عزیز
تو به ترک من توانی گفت نیز؟
چون سخن دیوانه را نیکو نبود

هیچ موسی را جواب او نبود
چون به طور آمد کلیم کار ساز
گفت و بشنود و چو می گردید باز
قصه آن عابد و عاشق بگفت
حق جواب هر دو تن لایق بگفت

گفت آن عابد برای رحمت است
مرد عاشق را محبت قسمت است
هر دورا مقصود اینجا حاصل است
هر چه می خواهند از ما حاصل است
کرد موسی سجده و گردید باز

حق تعالی گفت: دیگر چیست راز؟
قصه دیوانه پنهان کرده ای
تو درین پیغام تاوان کرده ای
گفت یارب آن سخن بنهفته به
گرچه می دانی تو آن ناگفته به

چون گشایم من دران پیغام لب؟
زان که هست این جایگاه ترک ادب
حق بدو گفتا جوابش باز ده
سوی اواز سوی ما آواز ده
گو خدامی گویدت ای بی قرار

گر بگویی تو به ترک کردگار
من به ترک تو نخواهم گفت هیچ
خواه سر پیچ از من و خواهی می پیچ
در این حکایت می بینیم که حضرت
موسی علیه السلام پیغام آن عاشق را
نمی گزارد و حتی جواب او را هم نمی دهد

ورد می شود چون آن پیغام را «ترک» ادب می داند. خودمانی پیغام آن دیوانه به خدا این است که «خسته ام کردی. تو را ترک می کنم. می شود تو هم مرا ترک بگویی؟».

عبارت فعلی «به ترک کسی گفتن» در این بافت یعنی قطع رابطه با او. آیا این رابطه را می شود یک طرفه قطع کرد؟ از درخواست التماس وار دیوانه فهمیده می شود که خیر! من به ترک تو بگفتم ای عزیز

تو به ترک من توانی گفت نیز؟
یعنی تو نیز می توانی [= می شود/ممکن است که] مرا ترک کنی؟

ولی در ادامه می بینیم که بله! رابطه یک طرفه است. خودمانی پاسخ خداوند به دیوانه این است: «من ترک نمی کنم چه تو با من قهر کنی چه نکنی». عبارت فعلی «سر پیچیدن از...» در این بافت [خواه سر پیچ

از من و خواهی می پیچ] نه به معنی سر پیچی از حکم است بلکه معنای روی برگرداندن و اعراض کردن از شخص را افاده می کند (قهر کردن و امروزه اش کات کردن خودمان). اما معنی دیگر «سر پیچیدن از خدا» که معادل فسق و حتی کفر و از دین بیرون رفتن است نیز درست است [دیوانه

خطاب به خدا: من به ترک تو بگفتم]، چون این خداست که دارد به دیوانه پیغام می دهد که «خواه سر پیچ از من و خواهی می پیچ».

این را مقام معشوقی می گویند. سالک به جایی می رسد که معشوق خداوند می شود و دیگر اگر خودش هم بخواهد، در اختیار خودش نیست، چون خداوند در مقام عاشق هم غیور است:

هر که او نزدیک تر حیران تراست
کار دوران پاره ای آسان تراست

حکایت
بودشاهی را غلامی سیمبر
هم ادب از پای تا سر هم هنر

...
این غلام دلربای جان فزای
پیش شاه خویش استادی بپای

از قضا روزی مگر در پیش شاه
کرد بسیاری همی در خود نگاه
شاه حالی دشنه ای زد بر دلش
جان بداد و آن جهان شد منزلش

پس زفان در خشم او بگشاد شاه
گفت تا چندی کنی بر خود نگاه
...
...

من ز تو برمی نگیرم یک نظر

تو ز خود دیدن نمی آیی به سر
در ادامه این سؤال پیش می آید: آیا از این دیوانگان کسانی هستند که دائماً در این حال باشند (یعنی دیگر حال جنون نیست، بلکه مقام جنون است). پاسخ از نظر عطار مثبت است. در ادامه داستان آن دیوانه

کوه طور که وارد درگیری با خدا شده بود اما فقط تا این حد که «من به ترک تو بگفتم ای عزیز»، بلافاصله حکایتی از لقمان سرخسی می آورد که یک بار به جنگ خدا می رود:

عشق لقمان سرخسی زور کرد
سوی صحرا بردش و در شور کرد
شد چو طفلی خرد بر چوبی سوار
کرد چوبی نیز در دست استوار

گفت: خواهم شد به جنگ امروز من
بو که یک باری شوم پیروز من
با دلی پر شور می شد هم چنان
عاقبت ترکیش بگرفت آن زمان

ترک زود آن چوب از دستش بکند
پس به زخم چوب در پستش فکند
جامه و رویش همه در خون گرفت
بعد از آن رفت و ره هامون گرفت

عاقبت برخاست لقمان شرمسار
جامه و رویش ز خون چون لاله زار
سوی شهر آمد به خون غرقه شده
خلق گردا گرد او حلقه شده

سایلی گفتش که جنگت چون برفت؟
گفت بد یا نیک باری خون برفت
گفت: تو به آمدی یا او به حرب؟
گفت: هم رویم ببین هم خرقه ضرب

چون من اندر جنگ بودم مرد مرد
زین چنین گلگونه رویم سرخ کرد
غرقه خونم همی بنگر مپرس
جامه و رویم ببین دیگر مپرس

می نیارست او به خود این کار کرد
آمد و ترکی م با خود بار کرد
لقمان با همان تصویر تپیکال از دیوانگان
بی خانمان، یعنی بی سواری هم چون

کودکان، از شهر بیرون می زند. چوب دیگری هم به دست گرفته که لاید در عالم خیالاتش شمشیر است. در صحرا ترکی سپاهی به او برمی خورد و به قاعده مردمان قدیم که دیوانه هراسی داشتند، وقتی

او را با این هیئت و هیبت می بیند حمله می آورد و لقمان را تا می خورد می زند. لقمان با جامه پاره و سر و صورت خونین به شهر باز می گردد. مردمان دورش حلقه می زنند و یکی می پرسد: تو در جنگ قوی تر بودی یا

اینکه دیوانه به سرش می زند که به جنگ خدا برود در یک لحظه و حاصل طغیان بسیار شدید حس عاشقانه ای است که او به خدا دارد و زمینه قبلی اش بارها و بارها شکست خوردن، یعنی بارها و بارها حیرت مطلق در مواجهه با معشوق و تحمل درد حیرت، است.

عارفم اماندارم معرفت

من ندانم تومنی یا من تویی
محو گشتم در تو و گم شد دویی
حال یگانگی آن قدر شدید است که
نمی گوید: «من ندانم تومنی یا من
توام» بلکه اصولاً «خود» و «من» در اینجا
بلاموضوع می شود و «تو» هست که هست:
«من ندانم تومنی یا من تویی».

صراحتاً راوی، که خود عطار باشد، دارد
می گوید که لقمان سرخسی دیوانه به معنی
پاتوبیولوژیک نیست، اگرچه که ذهنش
مثل ذهن یک دیوانه پاتوبیولوژیک از دست
رفته است، اما شناختی و هشیاری ای فراتر
از ذهن دارد که اصولاً با فعالیت ذهنی
قابل جمع نیست:

بی صفت گشتم نگشتم بی صفت

عارفم اماندارم معرفت
بی صفت گشتم یعنی دیگر توهم ندارم،
توهمی که همه درباره خود دارند که برای
خود هویتی قائل اند.

نگشتم بی صفت یعنی هر صفتی داشته
باشم از خودم نیامده و مال خودم نیست:
به او هستم.

این جنبه از مناجات های گستاخانه
نیز بسیار اساسی است. این مناجات ها
از زبان کسانی است که به عللی نامعلوم
قربانیان بی گناه و معصوم خداوندند،
سالکانی که ذهن خود را از دست داده اند
و در بیخودی متوطن شده اند و چون ادب
فرع بر خود آگاهی ذهنی است و تکلیف بر
کسی بار می شود که ذهنش فعال است،
بر این سالکان خرده نمی شود گرفت. مهم
آن است که حال آنان برای خودشان است و
دیگران حق تقلید از آنان را ندارند.

قصه دیوانگان آزادگی است

جمله گستاخی و کار افتادگی است

آنچه فارغ می بگوید بیدلی

کی تواند گفت هرگز عاقلی؟

پی نوشت

۱. مصیبت نامه، ۱۴۹.
۲. عطار نیشابوری، منطق الطیر، تصحیح و تعلیق:
دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
تعلیق ذیل بیت ۲۸۰، صفحه ۶۷۷.
۳. محمد ابن منور، اسرار التوحید فی مقامات
الشیخ ابی سعید، تصحیح دکتر شفیعی کدکنی.
تهران: آگاه، جلد یک، صفحه ۲۴/ به نقل از تعلیقات
استاد بر منطق الطیر، ذیل بیت ۳۷۶.

سالک این حال همیشگی نیست. اینکه
دیوانه به سرش می زند که به جنگ خدا برود
در یک لحظه و حاصل طغیان بسیار شدید
حس عاشقانه ای است که او به خدا دارد و
زمینه قبلی اش بارها و بارها شکست خوردن،
یعنی بارها و بارها حیرت مطلق در مواجهه با
معشوق و تحمل درد حیرت، است.

حال، این دیوانه کیست؟

در ابتدا لقمان مردی مجتهد و
با ورع بود. بعد از آن، جنونی در
وی پدید آمد و از آن رتبت افتاد.
گفتند: لقمان! آن چه بود و این
چیست؟ گفت: هر چند بندگی
بیش کردم، بیش می بایست.
درماندم. گفتم: الهی، پادشاهان
را چون بنده ای پیر شود، آزادش
کنند. تو پادشاهی عزیزی. در
بندگی تو پیر گشتم. آزادم کن. ندا
شنیدم که یا لقمان، آزادت کردم و
نشان آزادی این بود که عقل از وی
فراگرفت. و شیخ ما بسیار گفته
است که لقمان آزاد کرده خداست
از امر و نهی^۳

اینجا یک پرسش هست: آیا لقمان سرخسی
واقعاً دیوانه بوده؟ بله! دیوانه به معنی
پریشان حواس، آن نوعی از پریشانی حواس
که در بطن خودش یک تمرکز مجذوبانه بر
امری درونی و غیر قابل درک دارد:

گفت لقمان سرخسی کای اله

پیرم و سرگشته و گم کرده راه

بنده ای کو پیر شد شاداش کنند

پس خطش بدهند و آزادش کنند

من کنون در بندگیت ای پادشاه

همچو برفی کرده ام موی سیاه

بنده ای بس غم کشم، شادیم بخش

پیر گشتم، خط آزادیم بخش

هاتفی گفت: ای حرم را خاص خاص

هر که او از بندگی خواهد خلاص

محو گردد عقل و تکلیفش به هم

ترک گیر این هر دو در نه قدم

گفت: الهی بس ترا خواهم مدام

عقل و تکلیفم نیاید و السلام

پس ز تکلیف و ز عقل آمد برون

پای کوبان دست می زد در جنون

گفت: اکنون من ندانم کیستم

بنده باری نیستم، پس چیستم

بندگی شد محو، آزادی نماند

ذره ای در دل غم و شادی نماند

بی صفت گشتم، نگشتم بی صفت

خدا؟ پاسخ می دهد که از لباس و سرور و بیم
باید بفهمی.

اما جمله آخر لقمان واقعاً شاهکاری
است در این نوع از سخنان گستاخانه
دیوانگان. می گوید که او، یعنی حضرت
حق، خودش به تنهایی نمی یارست، یعنی
نمی توانست این کار را بکند، خودش
به تنهایی از پس من بر نمی آمد؛ رفت و یک
ترک سپاهی را یار گرفت و این بلارادونفری
بر سر من آوردند.

یک جور دیگر هم می شود فهمید. وقتی
می گوید: «می نیارست او به خود این کار
کرد»، اشارتی بسیار لطیف دارد به اینکه خود
خدا تا بد مخفی و پنهان است، اما دست
او از آستین مخلوقاتش بیرون می آید:
«آمد و ترکی م با خود یار کرد». به عبارت
دیگر، شکل بیرونی و رثال قصه این است
که دیوانه ای جنونش بالا زده، برنی سوار
شده، چوبی به دست گرفته و نعره زنان از
شهر بیرون دیده و سپس ترکی سپاهی
به او برخورد و تا می توانسته او را کتک زده
تا جنونش فرو بنشیند تا مباد آسیبی به
کسی نبزند. آنچه بیرون این وجه رثال ماجرا
در این حکایت می بینیم حاصل مواجهه
دردناک و در عین حال شوق انگیز دیوانه
با حق است: «عشق لقمان سرخسی زور
کرد / سوی صحرا بردش و در شور کرد» و
سپس تأویل توحیدی او از ماجرا: «آن ترک که
مرا کتک زد فقط خودش نبود، خدا بود که
خودش آشکار نمی شود، بلکه با مخلوقاتش
یار [= جفت و همراه] است»:

رفت پیش بوعلی آن پیرزن

کاغذی زر برد کاین بستان ز من

شیخ گفتش: عهد دارم من که نیز

جزز حق نستانم از کس هیچ چیز

پیرزن در حال گفت ای بوعلی

از کجا آوردی آخر احولی؟

تو در این ره مرد عقد و حل نه ای

چند بینی غیر اگر احوال

نه ای [احول = دوبین]

وجه عاشقانه حکایت لقمان سرخسی در
دسترس نبودن و خارج از حیطه تصرف
بودن معشوق است از ازل تا ابد. در عشق
الهی در حقیقت وصالی در کار نیست و
از این رو ممکن است که سالک عاشق خود
را ناکام و شکست خورده ابدی ببیند. تأکید
من بر قید «ممکن است...» به خاطر این
است که این «حال» لزوماً در همه سالکان
نیست یا حتی برای همین دسته از عاشقان

مواجهه با خدا در ادبیات نمایشی

خدای نمایش، نمایش خدا



احسان زیورعالم

نویسنده و منتقد ادبی

به ندرت مذهبی در جهان وجود دارد که ارتباط نزدیکی با تئاتر نداشته باشد. اغلب در غرب، این فعالیت‌های انسانی نزدیک به هم مرتبط، اما مجزا تلقی می‌شوند، هر دو شامل واژگان و اعمال آگاهانه تکرار شده، اما یکی مقدس، شامل ارتباط مستقیم با الهیات و دیگری غیردینی، با روایت‌های اجرایی به شکل سنتی ارائه شده است.

این نخستین جملات ماروین کارلسون، پژوهشگر شاخص تئاتر، در فصل دوم کتاب کوچک و جذابش با عنوان Theatre: A Very Short Introduction است. کارلسون که بیش از پنج دهه روی تأثیرات دین و تئاتر مطالعات گسترده‌ای داشته است - و یکی از آن‌ها کتاب تئاتر و اسلام است - تلاش کرده است از منظر مردم‌شناسانه به رابطه دین و تئاتر بپردازد و این جملات چکیده‌ای از تلاش اوست، تلاشی که می‌گوید دین و تئاتر چطور با وجود مشترکاتشان دچار افتراق می‌شوند. یکی قدسی می‌شود و در عالم بالا سیر می‌کند و دیگری تقدس زدایی می‌کند و پایش روی زمین است. پس عجیب نیست از همان ابتدا در جهان نمایشنامه‌نویسی خدا یا خدایان نقش ویژه‌ای در عالم درام پیدا می‌کنند. اگرچه آنان در مقام آنتاگونیست یا پروتاگونیست نقش پررنگی ندارند، اما نبودشان موجب می‌شد آنتاگونیست یا پروتاگونیستی هم پدید نیاید. برای درک مطلب کافی است به نمایشنامه آنتیگونه سوفوکل رجوع کنیم که چگونه خدایان، بی حضور مادی در صحنه، علت شکل‌گیری تراژدی می‌شوند. آنتیگونه در مقام حامی خدایان خواهان اجرا شدن شرع - حکم منبعث از خدا - است و، در مقابل، کرئون پایبند به قانون - حکم برآمده از دولت - است. در نهایت کرئون دستور به اعدام آنتیگونه در پناه حکم حکومتی می‌دهد، اما پادافره تعدی به جهان خدایان مرگ پسر اوست. سرنوشت‌گرایی یونانیان نمی‌تواند چشم بر خطای کرئون ببندد، پس این هایمن است که به سبب مرگ آنتیگونه و البته نگرش پدر مرگ خودخواسته‌ای را برمی‌گزیند. یحتمل از منظر دینی هایمن قهرمان است و کرئون ضدقهرمان؛ اما واقعیت آن است که همین دوگانگی مواجهه با خدا محل افتراق دنیای کلاسیک و مدرن هم محسوب می‌شود، جایی که هگل، فیلسوف آلمانی، به دفاع از کرئون می‌پردازد که تاج‌شاهی خدایان را از سرشان برداشته و بر سرانسان می‌گذارد و

قانون بر ساخته انسان را گرامی می‌دارد. با این حال هگل هم با یک پشتوانه کلاسیک به سراغ چنین فهمی می‌رود. تقابل با خدایان را باید در همان یونان جست‌وجو کرد.

برای درک ماجرا باید کمی به زمانی دورتر از آنتیگونه سفر کرد؛ به دوران آیسخولوس و نمایشنامه مهم او، پرومته در زنجیر. پرومته تنها تیتانی است که برای شکل‌گیری نظم جدید با ژئوس همکاری دوستانه‌ای آغاز می‌کند. او مردی جذاب بود تا جایی که آتنا، خدای باکره یونانی‌ها، هم دلبسته‌اش بود و در نهایت در بزرگ‌ترین گناه عالم، یعنی دزدیدن آتش از بارگاه خدایان، پرومته را همراهی کرد. البته پرومته قصد نداشت آتش را برای خود نگاه دارد، هدف او تقدیم آتش به انسان بود و این گناهی ناخوشودنی به حساب می‌آمد. آنچه پرومته در قبال انسان انجام می‌دهد چیزی است همچون فرایند داستان هیوط آدم و حوا در روایت‌های ابراهیمی، آنجا که شیطان - شخصیتی غیرانسانی - انسان را به سوی ابژه‌ای ممنوعه - در اینجا گندم یا سبب - سوق می‌دهد و در قبال این گناه، علاوه بر پادافره، واجد نوعی آگاهی نسبت به خویشتن نیز می‌شود. درواقع از این لحظه است که انسان با جداشدن از دنیای خدا - یا خدایان - موقعیتی سوپرتیوپیدا می‌کند.

در داستان پرومته، گویی جای انسان و ابلیس تغییر می‌کند. این ابلیس - تیتان - است که در مرکز ماجرا قرار می‌گیرد و مجازات می‌شود. پادافره محبت به انسان بسته شدن پرومته به کوهی در قفقاز - شاید کوه قاف - و مأمور شدن عقابی برای تناول هرروزه جگر او است. پرومته که نامیراست، هر بار با ازدست دادن جگر صاحب جگر تازه‌ای می‌شود و این دوره تسلسل دردناک برایش مدام تکرار می‌شود. پرومته، مردی که خود از تبار خدایان است، در نخستین ورود به صحنه نمایشنامه آیسخولوس چنین لب به اعتراض می‌گشاید:

ای اثیر مینوی و نسیم سبک بال
رودها و لبخند بی شمار امواج دریا
زمین، ای مادر همگان

و خورشید جهانگرد جهان بین، شما را فرامی‌خوانم
تا بدانید ایزدی اسیر ایزدان چه رنجی می‌کشد
آه، بنگرید که زندگانی من

**اگرچه شیطان
در روایت ادیان
ابراهیمی لب به
شکایت از خدا
نمی‌گشاید، اما
پرومته شیطان
نیست. قصدش
حقه و فریب
نیست. او خیرخواه
است؛ انسان درد
می‌کشد و درد
شاید معطوف به
وجه سوپرکتیو
او باشد که
می‌اندیشد.**

کردم و آن‌هایی سببی مرا زجر می‌دهند.^۴

این محافظه‌کاری در لعن و نفرین خدایان البته فراگیر است. شهریاران و قهرمانان یونانی، مردان و زنانی گرفتار نفرین خدایان، زبان در کام نگاه می‌دارند و در لفافه معترض می‌شوند، همانند اودیپوس که پس از آن همه کش و قوس برای یافتن حقیقت رابطه‌اش با ژوکاست، مادر و همسرش، چشمان خود را نابینا می‌کند، چنین به درگاه آپولون، عامل پیشگویی نگون بختی خود، نفرین می‌کند:

گجسته باد نکوکاری

که پاهایم را گشود و برای مرگ

زندگی‌ام بخشید. مرا از دامی به چاهی افکند.

برای من و جمله کسانم

مرگ موهبتی می‌توانست بود.^۵

آنچه اودیپوس در این چند جمله کوتاه بیان می‌کند می‌تواند خلاصه‌ای اسطوره‌خاندان کادموس باشد. او که از تبار زئوس است تبارش به نفرینی سخت از سوی خدایان دچار می‌شود. به عبارتی، گناهی که پدر بزرگ مرتکب می‌شود، پادافرش نصیب نوادگان می‌شود. «برایم و جمله کسانم» اشاره اودیپوس به این وضعیت است؛ اما او از بیان کامل این مسئله حذر می‌کند. به هر روی او به خدایان المپ باور دارد. او به همسران می‌گوید «کافری از تبار ننگ» است و این کافر بودن ناشی از قتل پدر و زنا با مادر است که هر دو متأثر از گناهی است برآمده از دین حاکم بر جامعه. اودیپوس شخصیت تقدیرگراست و در این مسیر آگاهانه از تقدیر دم می‌زند. برای مثال، در دومین بخش تریلوژی شهر تبس، سوفوکل مدام در دهان اودیپوس واژه «تقدیر» را قرار می‌دهد. در اودیپوس در کلنوس همین نگاه تقدیرگرا وضعیتی دوگانه می‌آفریند. به نوعی اودیپوس گرمی‌زند. او هم از آنچه بر سرش آمده شاکی است و هم می‌خواهد ارادت قلبی خودش را به المپ ابراز کند؛ برای نمونه به این مونولوگ دقت کنید:

ای مقدسان مهیب که تختگاه شما

نخستین قرارگاه من بود و در این سرزمین

بر من ببخشایید و بر آپولون ببخشایید

زیرا او توأم با سرنوشت شومی که نصیب من ساخت

چگونه به رنجی تلخ

از گردش سالیان بسیار باید بفرساید.^۱

اگرچه شیطان در روایت ادیان ابراهیمی لب به شکایت از خدا نمی‌گشاید، اما پرومته شیطان نیست. قصدش حقه و فریب نیست. او خیرخواه است؛ انسان درد می‌کشد و درد شاید معطوف به وجه سوپرکتیو او باشد که می‌اندیشد. پرومته هدفی فراتر از فریب بشر دارد و در مقابل شیطان شخصیتی چندبعدی به حساب می‌آید. او دشمن نیست، هرچند زخم خورده خدایان است و خود را در آنچه نسبت به انسان روا داشته برحق می‌داند. در انتهای نمایشنامه زمانی که ایو، دیگر زخم‌خورده زئوس، به دیدار پرومته می‌رود، میان آن دو دیالوگی شکل می‌گیرد که فحوای آن جایگاه استبدادی زئوس است. پرومته اما برخلاف زبان گلابه‌آمیز ابتدایی‌اش در برابر گفتار ایو جایگاه زئوس را خدشه‌دار نمی‌کند.

ایو: آیا ممکن است روزی زئوس از تخت فروافتد؟

پرومته: گویا اگر چنین شود شادمان خواهی شد؟

ایو: بی‌گمان، زیرا این رنج از زئوس بر من است.

پرومته: آنچه می‌گوییم راست است و حقیقت آن را

درمی‌یابی.

ایو: چه کسی زئوس را از تخت فرمانروایی فرو خواهد

کشید؟

پرومته: او خود، با تدابیر نابخردانه.^۲

پرومته در ادامه می‌گوید زئوس زنی اختیار خواهد کرد که او را به زیر می‌کشاند و از قضا فرزندی از فرزندان ایو او را از این زنجیر می‌رهاند. پرومته در اسطوره‌شناسی فردی است پیشگو و به نظر می‌رسد با توجه به دانستن آینده پا از گلیم خود درازتر نمی‌کند و لعن و نفرین خدایان را پیش نمی‌گیرد. همواره با نوعی محافظه‌کاری پیش می‌رود؛ کما اینکه در پایان نمایشنامه، زمانی که هرمس، یکی از خدایان المپ، برای تفسیر پیشگویی پرومته درباره سقوط زئوس می‌آید، پرومته هرمس را چنین خطاب می‌کند:

من شوم بختی خود را به مقام پست تو نمی‌فروشم. این

رانیک بدان.^۳

یا

در یک سخن من دشمن همه ایزدانم. من آن‌ها را یاری

تقابل انسان با خدا و فراتر رفتن از گلایه و اعتراض نیازمند رنسانس است. انسان پیشامدرن نمی‌تواند خدا را نفرین کند. او صرفاً می‌تواند عابدی باشد گلایه‌مند که اگر پا را فراتر نهد، به حکم خدایان غضبناک از روی زمین محو می‌شود.

پیمان کرد که در روزگار آینده در قرارگاه شما مقدسان بیاسایم^۶

او یکی به میخ می‌زند و یکی به نعل. سوفوکل در تلاش است وجهی زمینی به قهرمان خود بدهد، اما گویا هنوز زود است. او پریشان است و درگیر درد و بدان اعتراف می‌کند، اما باورش آن است که گناه رخ داده نه از ناحیه او، که متأثر از نفرین خدایانی است که می‌خواهد او را ببخشایند. البته آپولون را قلم می‌گیرد و برای او نیز طلب بخشش می‌کند. برای نگارنده این وضعیت کمی شبیه وضعیت ادبیات عرفانی فارسی است که عارف و سالک عموماً گاهی مرز میان معبود و عابد را کمرنگ می‌کنند و دست به گلایه از معبود می‌زنند که گاه رنگ و بوی کفر و شرک پیدا می‌کند. برای درک بهتر ماجرا بد نیست نگاهی به آخرین مونولوگ اودیپوس پیش از مرگش، خطاب به تستئوس، داشته باشیم که می‌گوید:

هرچند میان دوشهر عدالت فرمانروا باشد همیشه امکان ناسزایی نیندیشیده هست و خدایان بی‌گمان و به‌هنگام درمی‌یابند: آنگاه که حرمت آنان را پاس ندارند و آدمی دیوانه شود.

پادشاهان را چنین سرنوشتی مباد!^۷

آنچه اودیپوس بر زبان می‌راند نسبت او با ایمانی است که در دل دارد. او به خدایان باور دارد و اعتراضش هم به نوعی محافظه‌کاری آغشته می‌شود. در ادامه تریلوژی این ایمان در قالب آنتیگونه بروز پیدا می‌کند که پدر را تا مضجع ابدی‌اش بدرقه می‌کند. او در پی حاکمیت شرع علیه کرئون می‌شورد و به‌هنگام شکست مرگ را برمی‌گزیند. این مرگ هاین، فرزند کرئون، عاشق آنتیگونه، را به مرگ سوق می‌دهد. هنگام شنیدن خبر مرگ پسر، یعنی وارث بعدی تاج و تخت تبس، کرئون را جنونی فرامی‌گیرد که این جنون منجر به گفتاری به‌ظاهر کفرآلود نسبت به خدایان می‌شوند - هرچند در گفتار کرئون خبری از کفرگویی نیست، اما همسران بر آن صحنه می‌گذارند. این موقعیت تفاوت روشنی میان کرئون و آنتیگونه ترسیم می‌کند. آنتیگونه، که خدایان را نمایندگی می‌کند، رفتاری چون پدر برمی‌گزیند؛ اما کرئون چنین نیست. او می‌داند نفرین خدایان دامن‌گیرش شده است:

خطای جنون من

حاصل خرد دروغین من

فرمان شوم!

... بسی دیر است، بسی دیر تا بفهمم ...

ایزدی بر چهره‌ام می‌زد

ایزدی با سنگینی خود مرا خرد می‌کرد

او مرا به راهی هول‌انگیز راند^۸

او سپس با شنیدن مرگ همسرش به هادس معترض می‌شود که دودمانش را به باد داده است. جالب آنکه پیک می‌گوید زن کرئون پای محراب مرگ را برگزیده است. کرئون هم چنین مرگ را توصیف می‌کند: مرگ، ای مرگ

تو مرا از وحشت لبریزی می‌کنی^۹

این کاملاً در تضاد با رویه آنتیگونه و اودیپوس است که مرگ را راهی برای گریز از نفرین می‌دانند و کرئونی که خداشناس به حساب می‌آید حالا مرگ را آغاز یک نفرین می‌داند. اعتراض به خدا پادافره می‌آورد و یونانیان به این مهم آگاه‌اند. درام‌نویس یونانی در جامعه‌ای

که احتمالاً مذهب، با وجود تئاتر، ریشه‌ای قدرتمند در جامعه دارد تلاش نمی‌کند خدایان را با وجود همه تناقضات زیر سؤال برد. پس در تریلوژی سوفوکل عجیب نیست که سرآهنگ چنین آن را به پایان می‌رساند. او خطاب به کرئون می‌گوید:

کرئون، تو بر ایزدان ناسزا راندی. آن‌ها کبریایی تو را درهم شکستند. توانایی آنان را بازشناس. عدالت آنان را بپذیر.

خدایان، فرمانروایان جهان‌اند.^{۱۰}

این می‌تواند دلیل محکمی باشد برای اینکه تقابل انسان با خدا و فراتر رفتن از گلایه و اعتراض نیازمند رنسانس است. انسان پیشامدرن نمی‌تواند خدا را نفرین کند. او صرفاً می‌تواند عابدی باشد گلایه‌مند که اگر پا را فراتر نهد، به حکم خدایان غضبناک از روی زمین محو می‌شود. اریکا فیشر لیخته، پژوهشگر شاخص آلمانی، در تاریخ درام و تئاتر اروپا، در فصل نخست با آیینی خواندن تئاتر یونانی، رویکرد سیاسی بر این آثار دارد. او معتقد است این متون در زمینه (Context) پولیس آفریده می‌شوند. پس رابطه خدا، شهر و نفرین کارکردی فراتر از یک روایت داستانی دارد. لیخته برای باور است که اودیپوس سعادت شهر را در گرو پولیس برمی‌شمرد، پس برای سعادت خویش سعادت شهر را قمار نمی‌کند، برخلاف کرئون. جایی هاین به پدرش می‌گوید اگر برای دل خودش قصد حکومت دارد بهتر است به بیابان برود و آنجا حکومت کند. ما در اینجا با یک هویت سیاسی - در پرتو امری دینی - روبه‌رویم که در آن دین و تئاتر ارکان پولیس را شکل می‌دهند. پس نفرین یا درگیر شدن با خدا نتیجه خوبی نخواهد داشت. سعادت پولیس با نفرین خدا منافات دارد.

با سست شدن پایه‌های دین در پولیس است که مقابله با خدا شدت می‌یابد. شاید نمونه خوبش مونولوگ مشهور شاه‌لیر باشد که در اوج استیصال چنین لب می‌گشاید:

بوزید ای بادهای سهمگین و ای تندرهای خشمگین، بغرید و بشکافید. وای سیلاب‌های خروشان، برآیید و بخروشید تا برج‌های معابد را در خود غرق کنید. وای صاعقه‌های بلوط افکن، موهای سپید این پیر فرسوده را بسوزانید و این گنبد دوار گیتی را بکوبید و صاف کنید و تخم شوم این بشر ناسپاس را نابود سازید.^{۱۱}

ماروین گارلسون در Theatre: A Very Short Introduction به این موضوع اشاره می‌کند که با افزایش اختلافات میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها، گرایش به سکولاریسم در نمایشنامه‌نویسی نیز افزایش می‌یابد. نمایش‌های مذهبی‌ای که از قرون وسطی پدید آمده بودند در قرن شانزدهم آخرین شمه‌های خود را مصروف کرده و ناگاهان از دیده‌ها محو شدند. ظهور نویسندگانی چون شکسپیر با مونولوگ مشهور لیر نشان می‌دهد انسان در آستانه مدرن شدن جایگاه خدا را به چالش می‌کشد و تمنا دارد تا تاج خدایی را در قالب تاج شاه بر سر هرم قدرت بگذارد؛ شاید چیزی مشابه گفتار هگل در توصیف حکومت. به نظر نگارنده، یکی از درخشان‌ترین موقعیت‌های تقابل میان خدا و انسان را شکسپیر در هملت می‌آفریند. اگر تا دیروز قهرمانان به درگاه خدا نیایش می‌کردند تا نیروی الهی برای شکست آنتاگونیست‌ها به یاری‌شان بیاید، قصه هملت محل دگرگونی است. در تنها صحنه با فضای مذهبی، این کلودیوس است که به محراب (محل نیایش) رفته و زانو زده، به درگاه خدا چنین اعتراف می‌کند:

نویسنده: اما اگر قرار باشد خدا همه روستگار کنه، دیگه انسان جوابگوی اعمال خودش نیست.

...

دوریس: ولی بدون خدا دنیا معنا نداره. زندگی بی معناست. ماها بی معناییم.

...

نویسنده: نمی دونم آیا به خدا اعتقاد دارم یا نه.

دوریس: دارم جدی می گم.

بازیگر: اگه خدا وجود نداره، پس کی دنیا رو آفریده؟

نویسنده: هنوز مطمئن نیستم.^{۱۴}

این بحث در حالی شکل می گیرد که قرار است در نمایش زئوس با دستگاهی به روی صحنه پرتاب شود. گروه نمایشی در وجود خدا تشکیک می کنند و زمان پرتاب زئوس به استعاره از خدا سرمی رسد. زئوس پرتاب می شود؛ اما او مرده است و اولین پرسش پس از باخبر شدن از مرگ او این است که «تحت پوشش بیمه است؟» جدال با خدا دیگر به آن اعتراض ها، نفرین ها یا گلایه ها هم منتهی نمی شود. اساساً خدا فرصتی پیدا نمی کند با پرستندگان خود روبه رو شود. جمله «خدا مرده است» که بی شک اشاره به جمله مشهور نیچه دارد دلالت بر یک وضعیت عمومی دارد، خدا دیگر کارکردی روی صحنه نمایش ندارد. طی یک صد سال گذشته منهای آثار مذهبی برادوی -چیزی شبیه همان فیلم های مذهبی هالیوود- خدا محذوف صحنه است. حتی در آثار برآمده از مسیحیت موریس متزلیک هم خدا چندان حاضر نیست. در آثار اکسپرسیونیستی یا سمبولیستی نیز -دو وجه متفاوت در مواجهه با خدا- در جدال یا رفاقت با خدا، او غایب است. محو می شود، محو می شود و گویی در خدای وودی آلن پیش از بازگشتی باستانی می میرد. او دیگر نیست که مورد گلایه قرار گیرد؛ البته این معطوف به جهان غرب است. در جهان شرق هنوز خدا به جد محل اعتراض دراماتیک قرار نگرفته است. ▶

+

پی نوشت

۱. آیسخولوس، پرومته در زنجیر، ترجمه: شاهرخ مسکوب، تهران: نشر فرهنگ جاوید.
۲. همان.
۳. همان.
۴. همان.
۵. سوفوکل، افسانه تئای، اپیزود نخست: اودیپ شهریار، ترجمه: شاهرخ مسکوب، تهران: انتشارات خوارزمی.
۶. سوفوکل، افسانه تئای، اپیزود دوم: اودیپ در کلونوس، ترجمه: شاهرخ مسکوب، تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. همان.
۸. سوفوکل، افسانه تئای، اپیزود سوم: آنتیگونه، ترجمه: شاهرخ مسکوب، تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. همان.
۱۰. شکسپیر، ویلیام، شاه لیر، ترجمه: م. ابه آدین، تهران: انتشارات اختران.
۱۱. شکسپیر، ویلیام، هملت، ترجمه: م. ابه آدین، تهران: انتشارات اختران.
۱۲. همان.
۱۳. همان.
۱۴. آلن، وودی، مرگ / خدا، ترجمه: شهرام زرگر، تهران: انتشارات بیدگل.

تبهکاری من پلید است و آسمان را به گند می آلود. نخستین و کهن ترین لعنی که نازل شد بر آن سنگینی می کند: کشتن برادر! با آنکه دلم سخت مشتاق است، از دعا کردن عاجزم. گناه من که نیرو فزون تر است، نیت نیرومند مرا از پای درمی آورد و من مانند آن کسی که دو کار در پیش دارد، به جای آنکه از یکی آغاز کنم، در تردید می مانم و هر دو را به دست غفلت می سپارم.^{۱۳}

کلودیوس یک کرئون رشد یافته است. او حالا برای خود جایگاهی فراتر می یابد. دیگر باور چندان به خدا ندارد. اگر چه جایی می گوید «ای فرشتگان یاری ام کنید»، اما میلی به این یاری ندارد. او برای رسیدن به هدف خود که همانا تثبیت قدرت است دست به جنایت بیشتری می زند، اما رویه جنایتکارانه کلودیوس هنوز ریشه در دنیای قدیم دارد. دنیای جدید با انسان طاغی و یاغی روبه رو است. در اینجا باید به فاوست گونه اشاره کرد که بی گمان یکی از نخستین بزنگاه های عدول انسان مدرن از جهان کهن است، جایی که انسان با تمنا ی فانی شدن برای خویش شأنی هم تراز با خدای طلبد. فاوست در همان پرده نخست می گوید:

دیگر نه دچار وسواسم و نه شک آرام می دهد. نه هیچ ترس از شیطان دارم، نه از دوزخ و از همین رو است که از هرگونه شادی محروم گشته ام.

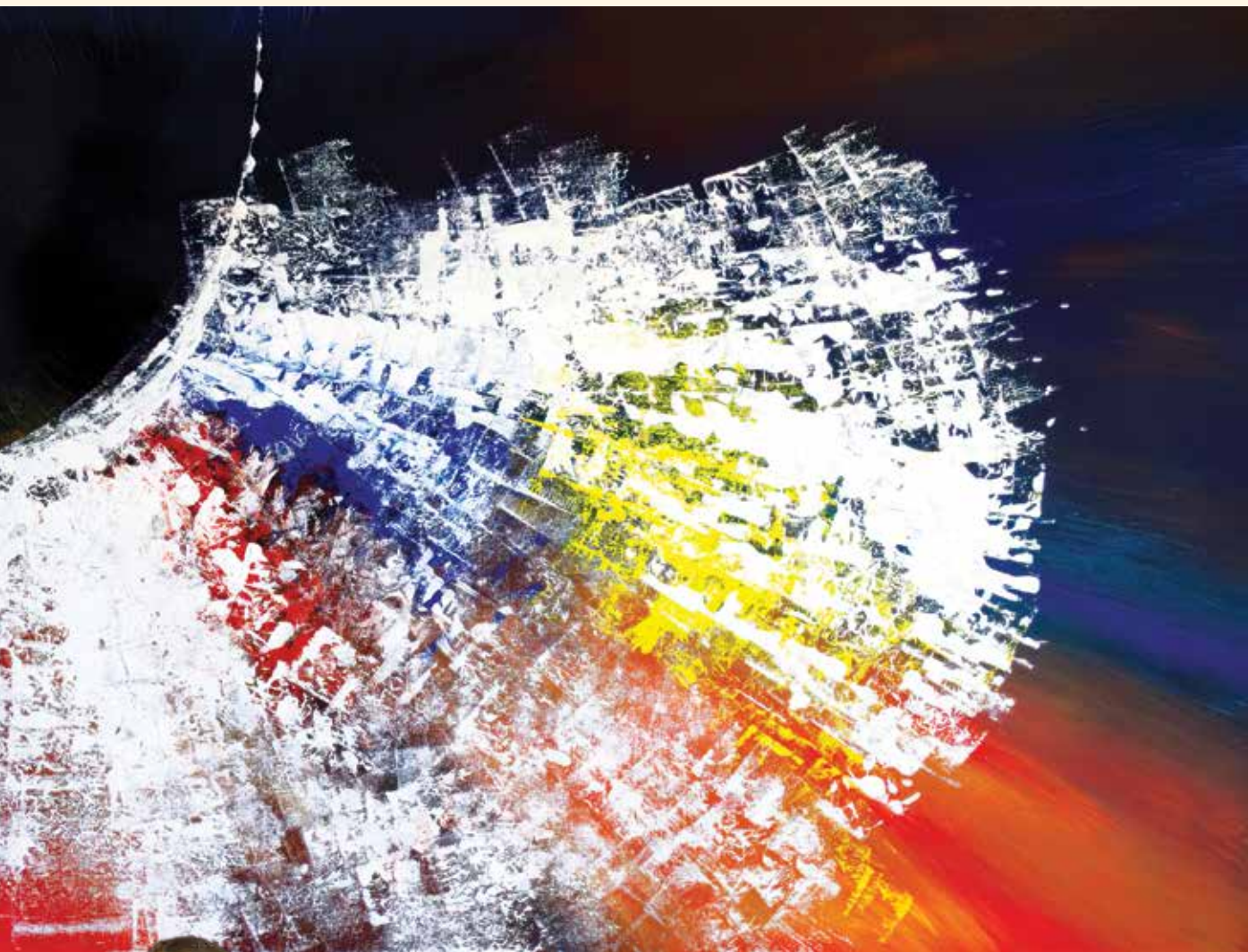
او در ادامه همین مونولوگ نسبت به رابطه خود و خدا به چنان شکی می رسد که می گوید:

آیا [طبیعت] به دست یک خدا ترسیم شده است؟ خود من آیا یک خدایم؟ همه چیز برایم یکسره روشن می گردد!^{۱۳}

اگر چه خدا در فاوست تجلی ای چون مفیستو ندارد، اما فاوست، در مقام انسانی خداندار، برای جاودانگی با شیطان عهد می بندد و در همراهی با او دست به کنش های متعدد می زند، کنش هایی که نه تنها او را به مقصود ابتدایی نمی رساند که فاوست در پایان تراژدی خویش مرگ نصیبش می شود تا وضعیت برای انسان تناقض آمیز باشد.

شاید کسی که موفق می شود به نوعی در نوشتار خود با خدا به نحوی کلنجار رود که برنده ماجرا شود وودی آلن باشد. در نمایشنامه مرگ در نمی زند، شخصیت اصلی موفق می شود ملک الموت را در بازی قمار اسیر کند تا به زندگی ابدی دست یابد. با توجه به نقش شبه شیطانی عزرائیل در درام های غربی -همانند نفرین های کرئون نسبت به هادس یا نگرش فاوست به مرگ- شاید مرگ در نگاه وودی آلن مفیستوی دیگری است که حالا دیگر توانایی رساندن انسانی پست تر از فاوست به پرتگاه مرگ را ندارد. اما باید پایان این نوشتار را با متنی دیگر از وودی آلن به پایان رساند که از قضا نامش خداست. نمایش در یونان باستان آغاز می شود، جایی که یک بازیگر و یک نویسنده یونان باستان در حال صحبت بر سر متنی ابزورند. مسیر داستان به جایی می رسد که قصد دارند زئوس را روی صحنه ظاهر کنند، به نحوی که «با حالتی دراماتیک از آسمان هبوط می کنه و با صاعقه های خودش عرض اندامی می کنه و به یه گروه از فانیان ناتوان و قدرشناس رستگاری عطا می کنه». اشاره وودی آلن به تراژدی های یونانی است که حالا وارونه و دگرگون شده اند. او چیزی را می گوید که نیست. بین نویسنده و بازیگر بر سر این ورود خدا این بحث پیش می آید که این رستگاری اعطایی خدا به آدمیان شبیه «فیلم های مذهبی هالیوود» است که محل ایراد جالبی دارد. با اینکه این فیلم ها محبوب جامعه مذهبی بود، اما وودی آلن این گونه آن ها را زیر سؤال می برد:

جمله «خدا مرده است» که بی شک اشاره به جمله مشهور نیچه دارد دلالت بر یک وضعیت عمومی دارد، خدا دیگر کارکردی روی صحنه نمایش ندارد.



علیرضا افشار

نویسنده و پژوهشگر ادبیات

الهیات اعتراض در رمان ایرانی جای خالی خدا

آنکه خدا به معنای قادر متعال باشد، روح زیبای هستی است، روح زیبای نه چندان آگاهی که توان سخن گفتن که هیچ، بلکه چندان توانی برای شنیدن هم ندارد؛ چه رسد به اینکه بخواهد اعتراض و انتقادی بشنود یا مسئولیت شردر هستی را بر عهده بگیرد.

اما اگر به سراغ سرگذشت داستان مدرن فارسی برویم که سرآغازش در حوالی اواخر قرن نوزدهم و مصادف با دوران اوج شهرت و رواج آثار رمانتیک در جهان است، می بینیم که هرچند لحن و سبک عاطفی بر آثار داستان نویسان نخستین ایران غلبه دارد، اما عمیق ترین انتقاد هایشان نهایتاً ساحت اجتماعی و سیاسی را هدف می گیرد. آثاری چون ستارگان فریب خورده آخوندزاده و سیاحت نامه ابراهیم بیگ زین العابدین مراغه ای و تهران مخوف مشفق کاظمی، هرچند نمی توان آن ها را کاملاً رمانتیک یا رئالیستی دانست، با ابراز شدید عواطف و احساسات دل مخاطب را به حال شخصیت های مظلوم داستان که نظام اجتماعی و سیاسی و فرهنگی آن ها را به روزگار سیاه نشانده است می سوزاند. اما در جامعه ای که قدرت نهاد دین چنان گسترده و البته مردمی است که رهبری انقلاب باطناً تجدد خواهانه مشروطه نیز در دست روحانیت است، تقابل با خدا یا حتی اعتراض مختصری به او مطلقاً بی معناست. البته که در همان زمان رودرویی روشنفکری تجددگرا و روحانیت سنتی به سرعت به هر بهانه ای چه در عرصه سیاست و چه در عرصه ادبیات بروز می کند. مثال هایی از این رودرویی را می توان در اشعار هجوآمیز علیه کسانی چون شیخ فضل الله نوری و سید حسن مدرس یا در بعضی چرندرندهای دهخدا یا فارسی شکر است جمال زاده و بسیاری از آثار نویسندگان بعدی به صراحت دید. اما سخن ما نه از اصلاحات دینی یا انتقاد به نهاد دین، بلکه از اعتراض به خداست. در دوران پس از مشروطه، زمانی که با سیاست گذاری فرهنگی حکومت پهلوی بنیان مدرنیته به مرور در ایران پاگیر و فراگیر می شود، ادبیات داستانی ما سریعاً روبه جریان رئالیسم و حتی گاه جریان های پیش روتری مثل سوررئالیسم می آورد. در چنین دورانی که نویسنده اصولاً خود را در جایگاه اندیشمند مدرن تعریف می کند،

که انسان عصر رنسانس و روشنگری، در مقابله با تباهاکاری قدرت دینی (کلیسا) رو به این قیام آورد. رودرویی با قدرت دینی طبعاً چندان از مقابله با دین و سپس معارضه با خدا فاصله نمی گیرد. تاریخ بشر مدرن، از گسترش جریان پروتستان مسیحی در قرن شانزدهم و سپس تنوع جریان های فکری الهیاتی در قرن هجدهم و سپس تر جریان های نیهیلیستی و بعد پست مدرن، این فرایند تدریجی را به خوبی نشان می دهد.

اما در این مقال سخن از هنر و به ویژه ادبیات و ویژه تر مان است. هنر حاکی از سرّ ضمیر هنرمند است و هنرمند چشمه ای از حوضه زیرزمینی جامعه و زمانه اش. به همین سبب است که اغلب در آثار هنری چیزهایی را می توانیم دریابیم که در ظاهر و علن جامعه و تاریخ نشانی از آن ها نیست یا پوشیده تر و دیرتر به چشم می آید. هنگامی که در آغاز قرن نوزدهم گوته آلمانی در فاوست^۱ و لرد بایرون و ملی شلی انگلیسی در قابیل^۲ و فرانکشتاین^۳، گاه به اشارت و گاه به صراحت، عدالت و قادریت خالق را زیر سؤال می برند، بسیار پیش تر از آن است که کسی جرئت کند در عرصه عمومی یا در حوزه مباحث کلامی و فلسفی صراحتاً در عدالت خداوند تشکیک کند. یادآور شویم که پرسش های تردیدآمیز کیرکگور قریب به سی سال و فریاد بلند «خدا مرده است»^۴ نیچه حدود شصت سال پس از انتشار داستان های مذکور بوده است. جالب آن است که هر سه اثر داستانی یادشده ذیل جریان رمانتیک شکل گرفته اند که بر بنیاد بیان احساسات ناب بشری و رای چارچوب های محافظه کارانه عقلانی و سنتی است. از همین روست که نشان می دهند انسان مدرن قرن هجده و نوزده میلادی - که هنوز مدرنیته اش چندان به مناطق دیگر دنیا سرایت نکرده - چگونه در ویژگی های ذاتی قادر متعال تردید کرده و عزم بردارفتادن با او دارد. واضح است که وقتی ادبیات مدرن از این دوران می گذرد و به قرن بیستم و بیست و یکم می رسد، دیگر اساساً با خدا کاری ندارد و حتی اگر در دل به او ایمانکی دارد، در زندگی و ذهنش نقشی ایفا نمی کند. آنچه در جریان های معنویت گرای ادبیات دوران متأخر می بینیم، از قبیل کارهای ژید و هسه و کوئلیو و حتی شافاک و غیرهم، بیش از

غیبت مطلق خدا

The Absolute Absence of God,
Steven Schroeder, 2017



اگر خداوندی هست پس این همه نکبت برای چیه؟ این همه بدبختی و شر که از سروروی کائنات می باره واسه چیه؟ کجاست ردپای آن قادر محض؟ چرا این قدر چیزها آشفته و زجرآور؟ کجاست آن دست مهربان که هرچه صدایش می زنند به کمک هیچ کس نمی آید؟^۵ خدا، با به تعبیر دقیق تر، قادر مطلق متعال، همواره پناه و آرام بخش فکر و جان بشر بوده است. نه تنها در ساحت فردی، که در ساحت اجتماعی نیز، حداقل در جوامع قدیم، شاکله جامعه بر بنیاد دین - که نظام فکری صادره از سوی خداست - نظام می یابد. اما با ظهور مدرنیته و قیام تدریجی انسان در برابر خدا، دین اساساً از ساحت اجتماعی به کنج خانه دل مؤمنان رانده می شود. مشهور و البته معتبر است

داستان معاصر فارسی از نوعی اصلاحگری دینی در عصر مشروطه بلافاصله به نفی و طرد مطلق الهیات در دوره پهلوی می‌رسد. این ورق با انقلاب اسلامی برمی‌گردد و با بازگشت امر دینی به ساحت امر اجتماعی، الهیات باز در انواع هنر و ادبیات و داستان متجلی می‌شود.

دیگر خدا جایی در ذهن و زندگی او ندارد. اگر هم بخواهد داستانی اجتماعی از عامه مردم بنویسد، منتقد تندوتیز دین و باورهای دینی خواهد بود، چنان که مثلاً در حاجی آقا و علویه خانم و تندتر از آن در کاروان اسلام صادق هدایت می‌بینیم. مشابه همین رویکرد در داستان‌های سه تار و وسواس جلال آل احمد نیز یافت می‌شود. اما نویسندگان این عصر اگر هم بخواهند داستان‌هایی با مضامین فلسفی و الهیاتی بنویسند، باز نه از منظر اعتراض، بلکه با موضعی اساساً کافرکیشانه و سلبی و تمسخرآمیز به امور ملکوتی می‌نگرند. نمونه این آثار را در صحرای محشر جمال زاده و افسانه آفرینش هدایت می‌بینیم. اگر با نگاهی عمیق‌تر به آثار هدایت در این حال و هوا بنگریم، می‌توانیم

به این نتیجه برسیم که گویی فضای روشنفکری ایرانی ناگهان در عصر پهلوی با سرعتی شگفت‌انگیز خود را غرق در فضای مدرن می‌کند و گویی از جهان گذشته خود، که می‌دانیم همچنان در میان عموم مردم جاری و ساری بوده، تماماً می‌گسلد. فاصله میان آثار منتقدانه/اصلاحگرانه دینی عصر مشروطه با داستان‌های کاملاً کافرکیشانه هدایت بیش از سی چهل سال نیست. البته هدایت یکه‌سوار کافرکشی ادبیات مدرن ایرانی نیست؛ شاید او پیش‌قراول و تندروترین باشد، اما در همان زمانه او و اندکی بعد است که ما با آثار چوبک و گلستان و بعدتر گلشیری و دیگران مواجهیم که اگر هم صراحتاً در نفی خدا چیزی نمی‌نویسند، به هیچ‌وجه جایگاهی برای الهیات در داستان‌هایشان

نمی‌توان در نظر گرفت. درواقع، گویی داستان معاصر فارسی از نوعی اصلاحگری دینی در عصر مشروطه بلافاصله به نفی و طرد مطلق الهیات در دوره پهلوی می‌رسد. اما این ورق با انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ برمی‌گردد و با بازگشت امر دینی به ساحت امر اجتماعی و تبدیلیش به یکی از مهم‌ترین شئون زیست فردی و جمعی ایرانیان، چه عوام و چه خواص و چه موافق و چه مخالف، الهیات باز در انواع هنر و ادبیات و داستان متجلی می‌شود. ضمن اینکه اگر پیش از انقلاب گویی قاعده نانوشته جامعه نخبگان پرهیز از اظهار دغدغه‌های دینی و حتی الهیاتی بود، پس از انقلاب نسلی از هنرمندان و اندیشمندان بروز پیدا کردند که اصولاً امر دینی و الهیاتی بخش مهمی از دغدغه‌های ذهنی‌شان

فیلم توقیف شده شب‌های زاینده‌رود، محسن مخملباف (۱۳۶۹)

شورای سانسور فیلم را مخالف اهداف انقلاب تشخیص داد. این فیلم داستان زندگی استاد دانشگاه رشته مردم‌شناسی و دخترش را در سه دوره قبل، حین و بعد از انقلاب روایت می‌کند. دختر استاد دانشجوی رشته روانشناسی است و در بیمارستانی به مداوای روحی افرادی می‌پردازد که اقدام به خودکشی کرده‌اند. دلایل خودکشی کنندگان در قبل و بعد از انقلاب متفاوت است.



بود. در دهه اول انقلاب، همراه با فضای حماسی مذهبی جبهه های جنگ، در ادبیات هم روحیه عرفان و حماسه غلبه پیدا می کند و حضور در رزم سلوک الی الله تلقی می شود. در چنین محیطی است که خدا به داستان فارسی بازمی گردد. اما پس از پایان جنگ، که با سکنه ای مهیب در آرمان ها و باورهای مؤمنان انقلابی همراه می شود که ناشی از پذیرش قطعنامه و درگذشت امام خمینی و مواجهه با واقعیت روزمره زندگی شهری و دولت توسعه است. فریاد اعتراض و شکایت به شکل های مختلف در ادبیات بروز می کند. مخاطب این فریادها گاه مردم عادی اند و گاه مسئولان کشوری و گاهی نیز خدا! نشانه های خفیف و پنهانی از این اعتراض الهیاتی را در بعضی آثار محسن مخملباف (آثار نیمه دهه شصت او)، سید مهدی شجاعی، محمدرضا بایرامی، مجید قیصری و رضا امیرخانی می بینیم. اما این اعتراض به مفاهیم الهیاتی گویی در ذهن نویسنده مسلمان انقلابی به نحوی سرکوب یا پنهان می شود یا به شبهه ای اعتقادی تقلیل می یابد که نویسنده در جایی دیگر باید آن را پاسخ دهد. مثلاً در رمان مشهور و تبلیغ شده شطرنج با ماشین قیامت نوشته حبیب احمدزاده، شخصیت «مهندس» که پیرمردی نیمه دیوانه و ساکن در برج مخروبه ای در آبادان است راوی نوجوان داستان را مجبور می کند که صحبت هایش را بشنود و پاسخش را بدهد. او خدا را اولین کسی می داند که «سیاست بازی را در جهان مرسوم کرده» و «باعث بانی» اخراج آدم از بهشت و بدبختی نسل آدم است و به همین سبب هم سعی دارد به شیوه ای دم و دستگاه تقدیر و قیامت خدا را به هم بزند؛ اما در صفحات پایانی رمان، قاسم، فرمانده جوان و مؤمن گردان راوی، به او توضیح می دهد که «پسر، این ها همه ش تمثیل، نه خدا در گوشی صحبت می کنه، نه هیچ چیز دیگه، تنها اسم اعظمی که خدا به ما داده اینه که از اراده خودش وام بگیریم، درست عین زمین که از نور خورشید وام می گیره... این طوری است که آدم ها جانشین خدا در این جهان هستی می شن. ولی جای این کارها ما آدم ها برای تنبلی هامون فلسفه می تراشیم، جبر مطلق، مهره سیاه...» گویی نویسنده شرعاً و اخلاقاً خودش را موظف می داند که اگر اعتراضی به نظام

**داستان نویسنده
معاصر ایرانی،
حداقل در عرصه
هنری، دچار
رابطه ای صفرویکی
با خداست؛ یا به او
عمیقاً ایمان دارد و
نهایتاً به انواعی از
دین ورزی انتقاد دارد
و اگر دچار تردید
و شک و شبهه ای
نیز می شود سریعاً
به وادی امن ایمان
بازمی گردد، یا
اساساً نسبتی با
خدا و امر الهی
ندارد و آن را انکاریا
طرد می کند.**

الهی در داستان مطرح شده، حتماً تا پایان داستان باید «رفع شبهه» نیز بیان شود. در پیشانی این یادداشت نیز عبارتی از رمان پرفروش روی ماه خداوند را بیوس نوشته مصطفی مستور درج شده بود که یکی از دیالوگ های شخصیت اصلی داستان است. این شخصیت، که در سراسر داستان با مسئله بود و نبود خدا و نسبت انسان با خدا و هستی درگیر است، در پایان داستان پس از مشاهده و تجربه رویدادهایی به خدا باور پیدا می کند و روی ماه خداوند را می بوسد؛ باز گویی نویسنده این عصر موظف است تردید الهیاتی اش را بی پاسخ نگذارد و دست مخاطب را در دست گرم ایمان و یقین بگذارد، مبادا که نقطه شک آغاز راه کفر شود.

با مرور این سرگذشت داستان فارسی در قبال امر الهیاتی عیان می شود که داستان نویس معاصر ایرانی، حداقل در عرصه هنری، دچار رابطه ای صفرویکی با خداست؛ یا به او عمیقاً ایمان دارد و نهایتاً به انواعی از دین ورزی انتقاد دارد و اگر دچار تردید و شک و شبهه ای نیز می شود سریعاً به وادی امن ایمان بازمی گردد، یا اساساً نسبتی با خدا و امر الهی ندارد و آن را انکار یا طرد می کند. در این میانه، گویی انسانی که هم عمیقاً متعلق به امروز است و هم خدا را برایش مسئله است یافته نمی شود و از همین رو نسبتی اصیل و وجدانی میان نویسنده ایرانی و خداوند نیز هرگز در میان نیست. امر الهی برای نویسنده ایرانی پرسش برانگیز و حساس نیست؛ دغدغه اش نیست، او را به تنگنا نمی اندازد. یا مؤمن است و پاسخ هر شبهه ای برایش واضح می شود، یا کافر است و کاری به کار خدا ندارد. البته نقش متغیرهای سیاسی و اجتماعی و نگاه دستگاه های فرهنگی را که عموماً با سکوت درباره خدا هم دل تراست تا پرسش از خدا، در غریبگی نویسنده ایرانی با مسائلی از این دست، نمی توان نادیده گرفت. به قول جناب مالک، «الایمان به واجب و السؤال عنه بدعه». نبود بدعت بهتر از نبود تفکر و تردید است. همین است که انگار انسان معاصر ایرانی در هول و ولای محتسبان مسجد نشین و مفتش های کافه نشین ترجیح می دهد، به جای وسط بازی، حساب کار خودش را فقط در نقطه ایمان یا نقطه کفر مشخص کند و کاری به راه و مسیر سؤال و گمان نداشته باشد. ▶

پی نوشت

۱. مستور، مصطفی (۱۳۸۴). روی ماه خداوند را بیوس. تهران: مرکز، ص ۲۴.
۲. متن کامل آن (که شامل هردو بخش این منظومه است) با ترجمه خوب محمود حدادی در سال ۱۳۹۹ در نشر نیلوفر منتشر شده است.
۳. با ترجمه حسین قدسی در سال ۱۴۰۱ در نشر نی منتشر شد.
۴. چندین ترجمه به فارسی دارد که از آن میان ترجمه کاظم فیروزمند در نشر مرکز (۱۳۸۹) مشهورتر است.



که گرچه رنج به جان می‌رسد امید دواست

نگاهی به شکوائیه در
مناجات‌ها و دعا‌های پرتکرار
نزد شیعیان

ساجده ابراهیمی

دبیرپرونده | پژوهشگر مطالعات
تطبیقی ادیان

جست‌وجو در مناجات‌ها و دعاها و نیایش‌های منسوب به ائمه شیعه برای یافتن اعتراض به فعل و اراده خدایی نتیجه است. آنچه در مفهومی نزدیک به شکایت یافت می‌شود شکوایه و گلایه‌هایی است که وجه اشتراکی اصلی دارند و آن محتوای اظهار نیاز آن‌ها از زمین به سوی آسمان است؛ اظهار نیاز و توقع برآورده شدن خواسته‌ای یا شرح اضطرار و سختی زندگی در اکنون به سوی خالق و مدبر جهان که با برشمردن صفات او و تسبیح او همراه است. اگرچه این خالق خودش به آنچه بر بنده‌اش می‌گذرد آگاه است، اما به اظهار نیاز بنده‌اش و آشناسدن صدای او به گوش ملائکه آسمان دستور داده و آثاری بر آن مترتب کرده است. چنانچه در دعای کمیل، شاید کهن‌ترین دعایی که از معصوم نقل شده است، آمده: «فَإِنَّكَ قَضَيْتَ عَلَى عِبَادِكَ بِعِبَادَتِكَ وَأَمَرْتَهُمْ بِدَعَائِكَ وَصُمِنْتَ لَهُمْ الْإِجَابَةَ». مخاطب و مرجع این گلایه‌ها نیز، چنان‌که افتد و دانیم، خدای متعالی است که مسلمان او را مُنْتَهی کُل شکوی می‌داند و اظهار عجز به جز نزد او کاری عبث و مصداقی از شرک خواهد بود. از این رو مسلمان غیر از خدا صاحب منصب و اعتبار دیگری برای عرض خواسته نمی‌شناسد.

اگرچه روش و محتوای غالب مناجات‌ها شباهت دارد، با تسبیح خداوند و برشمردن نیکویی‌های او آغاز می‌شوند، گناهان بنده را یادآوری می‌کنند و در نهایت خواهان آمرزش و بهره‌مندی از فضل خدا هستند، می‌توان آن‌ها را براساس گوینده، توصیه‌کننده و تأییدکننده‌شان، زمان تعلیم و توصیه‌شان دسته‌بندی کرد. اگر این مجموعه اظهارات را در بطن زمانی که مبدأ آن وفات پیامبر اسلام است بنگریم و تغییر و تحولاتی را که شیعه در تاریخ خود سپری کرده است مدنظر داشته باشیم، می‌توان تحولاتی را در روش و منش آن‌ها شناسایی کرد. از دعا‌هایی که کاملاً به وضعیت شخص در محضر خدا پرداخته‌اند تا دعا‌هایی که هم‌زمان با غضب حکومت امامان است و به ظلم و تعدی طاغوت اشاره دارند و مناجات‌هایی که از موضع ضعف شیعه و تنگی و سختی شرایط گلایه می‌کنند تا



ادب مناجات نه تنها متضمن گرفتن انگشت اتهام به خدا نیست، بلکه نیازمند آداب و شرایطی است که نهایت افتادگی، خضوع و درخواست خالصانه‌ی مخلوق از خالق خود را نشان دهند.

فضل و کرمش، بلکه با قهر و غضب و توانایی اش برای هر اقدامی خوانده می‌شود. در واقع همان خدای قرآن حاکم است با همه صفات و ویژگی‌هایش در مناجات‌هایی که چه از امامان و چه از مؤمنان دیگر نقل شده است. گویی شیعه با یادآوری عظمت و قدرت و قهاریت و اراده حاکم خدا بر خود و جهان و برشمردن گناهان و تقصیرات خود، عجز و فقر و فاقه خود و تخطی‌هایش از حدود الهی، نخست به خود یادآوری می‌کند که لایق احسان خدا نیست و خود را مستحق لطف خدا نمی‌بیند: «وَمَنْ عَلَيَّ يَحْسُنْ إِجَابَتِكَ»^۱ و بعد خواهان لطف و رحمت پروردگار می‌شود.

در سایه این نگاه، هر آنچه از خیر به بنده برسد نیز از سوی خداست و به همین دلیل او همواره در خوف و رجاست، خوف از آنکه خدا با او با عدل خود برخورد کند و رجاء به اینکه خدا با فضل خود با او روبه‌رو شود. آنچه این دعاها و مناجات‌ها به شیعه می‌بخشند برتری دادن به امید و غلبه و زن امید است که مسلمان معتقد به پشتوانه آن خواهان این است که رحمت خدا بر خشم او سبقت بگیرد و از آتش جهنم خلاصی اش دهد. این امید در دعای کمیل چنان قدرتمند است که لحنی چون تهدید، اگرچه عاشقانه، به خود گرفته است: «فَبِعِزَّتِكَ يَا سَيِّدِي وَمَوْلَايَ أَقْسِمُ صَادِقًا لَّيْنٍ تَرَكْتَنِي نَاطِقًا لِأَصْحَبِ النَّيْكِ بَيْنَ أَهْلِهَا صَبِيحَ الْأَمَلِينَ وَلَا ضَرْحَنَ إِلَيْكَ صِرَاحَ الْمُسْتَضْرَحِينَ وَلَا بُكْيَنَ عَلَيْكَ بَغَاءَ الْفَاقِدِينَ، وَلَا تُادِيَنَّكَ أَيْنَ كُنْتَ يَا وَلِيَّ الْمُؤْمِنِينَ»^۲.

این لحن و مفهومی که بر نهایت امید و اتکای بنده به صاحب تقدیرات عالم تکیه دارد در دعای امام حسین در روز عرفة نیز تکرار

دعاهایی که در بستر آخرالزمان کار خود و دین خدا را از دست‌رفته می‌پندارند و خواهان ظهور منجی هستند در این سیر زمانی قابل بررسی است.

این تحولات اما همچنان با پایداری بر اصلی در ادب مناجات است که شیعه از امیرالمؤمنین به عنوان صاحب اولین مناجات‌ها آموخته است: ادبی که نه تنها متضمن گرفتن انگشت اتهام به سوی خدا نباشد، بلکه نیازمند آداب و شرایطی است که نهایت افتادگی، خضوع و درخواست خالصانه مخلوق از خالق خود را نشان دهند. اگرچه این آداب همیشه شرط صحت دعا نیستند، اما شکل و روش انجام آن‌ها بخشی از خود دعا و اظهار نیاز است. زانو زدن در محضر خدا و تصرع به او یا داور توحید و باور به خیر بودن خدا و در عین حال نمایش تنهایی، بی‌پناهی و اضطرار بنده نیز هست. از این رو ذکر عبارت «أَنْتَ الْمَوْلَى وَأَنَا الْعَبْدُ» در حالتی سرکشانه با روح مناجات سازگار نیست. همچنین، روشی مشابه در این ادعیه تقابل صفات دارندگی و توانایی خدا با فقر و ناتوانی مخلوق اوست: «إِزْحَمْ مَنْ رَأْسِ مَالِهِ الرَّجَاءُ وَبِإِلَاحَةِ الْبُكَاءِ»^۳. در این بستر و تأکید بر نابرابری جایگاه انسان و خدا است که هرگز زمینه‌ای برای اعتراض یا گلايه از زمین به آسمان فراهم نمی‌شود.

دعای کمیل و مناجات‌های امیرالمؤمنین در مسجد کوفه، به عنوان اولین نمونه‌ها، همگی مانند راهنما و دستورالعملی برای مناجات‌های پس از خود عمل کرده‌اند. خدای این مناجات‌ها همان خدای قرآن است که هم مهربانی و لطف و فضل او و هم قدرت و عدالت و غضب او در خاطر مناجات‌خوان هست؛ خدا نه فقط با



شده است: «الهی وَاٰلِیْ غَیْرِکَ فَلَا تُکَلِّنِی . الہی الی مَنْ تَکَلِّنِی ؟ اِلٰی قَرِیْبٍ فَيَقْطَعْنِیْ اَمْ اِلٰی بَعِیْدٍ فَيَبْجَعْهُنِیْ اَمْ اِلٰی الْمُسْتَضْعَفِیْنَ لِیْ وَاَنْتَ رَبِّیْ وَمَلِیْکَ اَمْرِیْ اَشْکُو اِلَیْکَ غُرْبَتِیْ وَتُعَدُّ دَارِیْ وَهَوَانِیْ عَلٰی مَنْ مَلَكْتَهُ اَمْرِیْ الہی فَلَا تُخْلِیْ عَلَیَّ غَضَبَکَ فَاِنْ لَمْ تُکُنْ غَضِبْتَ عَلَیَّ فَلَا اُبَالِیْ شُجَانُکَ غَیْرَ اَنْ عَافِیْتَکَ اَوْسَعُ لِیْ».^۵

در مجموعه دعا‌های نقل شده از امام زین العابدین، شکایت بردن به خدا از اعمال خود انسان رواج بیشتری یافته است. مشتکی عنه نفس اماره یا شیطان است و شاکی نفس لواحه یا خود انسان که از گناهان خود به تنگ آمده است: او از نفسی که او را به بدی می خواند به خدا شکایت می کند: شکایتی که اگرچه پیش از این نیز در ادعیه حضور داشت، اما چنین ضربی بی نیایته بود.

صحیفه سجادیه از این جهت و نیز به دلیل دعا‌های مختلفی رادر شرایط مختلف پیشنهاد می دهد تحول و تنوعی در مجموعه مناجات‌های شیعه رقم می زند. در دعای ابو حمزه ثمالی که از ایشان نقل شده و در «مناجات الشاکین» که از مناجات‌های خمس عشر

حضرت است، مفهوم مشترک «شکایت از نفس» به وفور یافت می شود: «إِلٰهِی اِنَّکَ اَشْکُو نَفْسًا بِالْشَّوْءِ اَمَّارَةً، وَاِلٰی الْخَطِیْئَةِ مُبَادِرَةً، وَیَمْعَاصِیْکَ مُوَلَّعَةً، وَ لِسَخَطِکَ مُتَعَرِّضَةً» و در دعا‌های پس از این نیز همچنان این شکایت و عرض خواسته نزد خدا پررنگ است. چنانچه در دعای وداع ماه رمضان که از امام صادق نقل شده آمده است: «إِلٰهِی فَاِنِّیْ اَعْتَزُّ بِکَ لَکَ بِذُنُوْبِیْ وَ اَذْکُرُ لَکَ حَاجَتِیْ وَ اَشْکُو اِلَیْکَ مُسْتَكِنِّیْ وَ فَاقَتِیْ وَ قَسُوْةَ قَلْبِیْ وَ مِیْلَ نَفْسِیْ».^۷

این مضامین در دعا‌هایی که بعد از امام سجاد نقل شده پرتکرار است و گلايه از شرایط زمانه با نزدیکی به عصر غیبت و آخر الزمان کم کم در مناجات‌ها پیدا می شوند. دعای افتتاح ماه رمضان که منقول است از امام عصر به محمد بن عثمان، نائب دوم خود، نقل شده از شکلی جدید از عرض شکایت به خدا پرده برمی دارد: «اللَّهُمَّ اِنَّا نَشْکُو اِلَیْکَ فَقَدْ نَبِیْنَا صَلَواتُکَ عَلَیْهِ وَ آلِهِ وَ غَیْبَةً وَّلِیْنَا [اِمَامِنَا] وَ کَثْرَةً عَدُوَّنَا وَ قَلَّةَ عَدَدِنَا، وَ شِدَّةَ الْفِتَنِ بَیْنَا وَ تَظَاهَرِ الزَّیْمَانُ عَلَیْنَا».^۸

این دعا را می توان سرآغاز تغییر شکل مناجات‌های شیعه برشمرد. قابل حدس است که با غصب حکومت الهی و قرار گرفتن شیعه در موضع ضعف و آغاز عصر غیبت شکایت او از زمانه و شرایط اجتماعی و سیاسی و طاغوت در مناجات‌هایش بازتاب می یابد. باور به آخر الزمان و تیره شدن اوضاع و سخت تر شدن شرایط نحوه و مضامین جدیدی در عرض خواسته و تضرع‌های شیعه رقم زده است، دعا‌هایی موسوم به فرج که لزوماً متصل به سندی موثق نیستند و زاییده اضطراب و تنگی شرایط و ناپسامانی‌ها و شوریدگی‌های شیعه عصر غیبت است: داعی چون «الهی عظم البلاء» که تا پایان آکنده از بی قراری و دردمندی است و از غیبت ولی خدا در زمین شکوه دارد و خواهان تعجیل در ظهور امامی است که گره گشای این شرایط خواهد بود. در آیه ۲۱۴ سوره بقره نقل شده است که «بر آنان رنج و سختی‌ها رسید و همواره پریشان خاطر و هراسان بودند تا آن گاه که رسول و گروندگان با او گفتند: متی نصر الله؟» این پرسش در دعا‌های عصر غیبت به گونه‌ای دیگر و با برشمردن مصادیق ناامیدی و تلخی اوضاع و شرایط آخر الزمان تکرار شده است: در فرازی از دعای ندبه آمده است:

«اَیْنَ الْمُنتَظَرُ لِإِقَامَةِ الْأُمَمِ وَ الْوُجُوحِ اَیْنَ الْمُرْتَجَى لِإِزَالَةِ الْجَوْرِ وَ الْعَذْوَانِ اَیْنَ الْمُدَّخَرِ لِتَجْدِیدِ الْفَرَاغِ وَ السُّنَنِ اَیْنَ الْمُتَخَيَّرِ [الْمُتَّخَذِ] لِإِعَادَةِ الْمِلَّةِ وَ الشَّرِیْعَةِ اَیْنَ الْمُؤَمَّلِ لِإِخِیَاءِ الْکِتَابِ وَ

خُدُوْدِهِ اَیْنَ مُخْبِیْ مَعَالِیْمِ الدِّیْنِ وَ أَهْلِیْهِ اَیْنَ قَاصِمِ شَوْکَةِ الْمُعْتَدِیْنَ اَیْنَ هَادِمِ أُبْنِیَّةِ الشَّرْکِ وَ التَّقَاۃِ».^۹

شیعه‌ای که خود را در دوره تاریخی پرمحنت و مبتلا به انواع بلا‌ها می بیند صفاتی از خدا برایش مأنوس ترند: خدای عصر غیبت با عناوینی چون «صاحب کل غریب» و «مونس کل وحید» بیشتر خوانده می شود. بنده‌ای که امر خدا روی زمین را از دست رفته و به کنار گذاشته می بیند با کثرت و غلبه ناامیدی روبه روست و اینجا نیز شیوه و راهنمای مناجاتی که از امام اول به او رسیده نجات بخش اوست: شیوه‌ای که دعا را با صلوات بر پیامبر و خاندانش و امید به خدا، رحمت و مغفرت او و اعتراف به ناتوانی بنده از درک حکمت خدا به پایان می رساند و خواهان توانی برای تحمل تنگی عرصه و به سلامت رد شدن از طوفان بلا است: «وَأَعِزَّنَا عَلٰی ذٰلِکَ یَفْخَحْ مِنْکَ تَعَجَّلْهُ وَ بَصُرْ تَکْشِفْهُ وَ نَصْرْ تَعِزَّهُ وَ سُلْطٰنْ حَقِّ تَظْهَرُهُ وَ رَحْمَةٌ مِنْکَ تُجَلِّلُنَاهَا وَ عَافِیَةٌ مِنْکَ تُلَبِّسُنَاهَا بِرَحْمَتِکَ اِزْخَمَ الرَّاحِمِیْنَ».

+

پی‌نوشت

۱. زیرا تو بندگان را به بندگی فرمان دادی و به دعا و درخواست از خود امر کردی و اجابت دعا را برای آنان ضامن شدی.
۲. رحم کن به کسی که سرمایه‌اش امید و سازو برگش اشک ریزان است.
۳. و بر من منت گذار با پاسخ نیکویت و لغزشم را نادیده انگار و گناهم را ببخش.
۴. پس به عزت ای آقا و مولایم سوگند صادقانه می خورم، اگر مرا در سخن گفتن آزاد بگذاری در میان اهل دوزخ به پیشگاهت سخت ناله سردهم، همانند ناله آرزومندان، و به درگاهت بانگ بردارم، همچون بانگ آنان که خواهان دادرسی هستند، و هر آینه به آستانانت گریه کنم، چونان که مبتلا به فقدان عزیز می باشند، و صدا می‌ایم ز من: کجایی ای سرپرست مؤمنان.
۵. خدایا، مرا به که و اگر دار می کنی؟ به نزدیک تا با من به دشمنی برخیزد، یا به بیگانه تا با من با ترش رویی برخورد کند یا به آنان که خوارم می شمرنند؟ و حال اینکه تو خدای من و زمامدار کار منی. من به تو شکایت می کنم، از غربتم، و دوری خانه آخرتم، و سبکی ام نزد کسی که اختیار کارم را به او دادی. خدایا غضبت را بر من فرود نیاور، اگر در مقام خشم کردن بر من نباشی، از غیر تو باک ندارم. منزهی تو، جز اینکه عافیت بر من گسترده تر است.
۶. خدایا از نفسی که زیاد به بدی فرمان می دهد به تو شکایت می کنم، همان نفسی که شتابنده به سوی خطا و آزند به انجام گناهان و در معرض خشم توست.
۷. خدایا به گناهانم نزد تو اعتراف می کنم و حاجت خود را به تو می گویم و از فقر و تنگدستی و سختی قلبم وای جانم به تو شکایت می کنم.
۸. خدایا از نبود پیامبران که درودهای تو بر او و خاندانش از ناپیدایی مولایمان، و بسیاری دشمنانمان و کمی نفرايمان، و سختی فتنه‌ها به سویمان، و از جریان زمان برزیانمان به درگاه تو شکوه می آوریم.
۹. کجاست آنکه برای راست نمودن انحراف و کجی به انتظار اویند، کجاست آن امید شده برای از بین بردن ستم و دشمنی، کجاست آن ذخیره برای تجدید فریضه‌ها و سنت‌ها، کجاست آن برگزیده برای بازگرداندن دین و شریعت، کجاست آن آرزوشده برای زنده کردن قرآن و حدود آن، کجاست احیاگر نشانه‌های دین و اهل دین، کجاست درهم شکننده شوکت متجاوزان، کجاست ویران کننده بناهای شرک و دورویی؟
۱۰. و ما را در برابر این همه یاری فرما به گشایشی از جانب خویش که زود برسانی، و بد حالی‌ای که برطرف کنی، و پیروزی با عزت برایمان قرار دهی، و سلطنت حق که آشکارش فرمایی، و به رحمتی که از سویت ما را فراگیرد، و به سلامتی کاملی که از جانب ما را ببوشاند، ای مهربان ترین مهربانان (دعای افتتاح).

با غصب حکومت
الهی و قرار گرفتن
شیعه در موضع
ضعف و آغاز عصر
غیبت، شکایت او
از زمانه و شرایط
اجتماعی و
سیاسی و طاغوت
در مناجات‌هایش
بازتاب می‌یابد. باور
به آخر الزمان و
تیره شدن اوضاع
و سخت تر شدن
شرایط، نحوه و
مضامین جدیدی
در عرض خواسته و
تضرع‌های شیعه
رقم زده است.

جسارت مؤمنانه یا خدای آزاردهنده؟



حمید حسینی

استادیار گروه فلسفه و کلام
اسلامی، دانشگاه شهید مدنی
آذربایجان

وقتی سخن از «الهیات اعتراض» به میان می‌آید، دست‌کم دو معنا برای آن می‌توان یافت: نخست اینکه مراد گوینده پرداختن به «اعتراض» از منظر الهیات باشد؛ و مراد از اعتراض و معترض عنه هم معنا و مصداق معمول آن است: اعتراض انسان‌ها به یکدیگر. نمونه‌ای از این معنا را می‌توان در مقالهٔ ۱۹۶۹ پیتریگا تحت عنوان «به سوی یک الهیات اعتراض» در شمارهٔ ۳۳ مجلهٔ تومیسیت یافت. وی می‌گوید: «کشمکشی که در حکومت [خداوند] میان «آنچه گذشته» و «آنچه هنوز نیامده» برقرار است مسیحیت را در مقابل بت‌پرستی و در قالب همهٔ ساختارها و نهادهای زمانمند سیاسی، اجتماعی یا کلیسایی به دینی ذاتاً معترض مبدل کرده است؛ کلمهٔ الله سرمدی است، ناظرو حاکم بر هر بیان و ظهور بشری است، دقیقاً به این دلیل که انسان همواره به لحاظ مابعدالطبیعی ناکامل، متناهی و محدود به تجربه‌ای خاص در هر زمان خاصی در تاریخ است». این فرض الهیاتی که حکومت‌های بشری تا زمان برقراری کامل حکومت الهی در زمین دچار نقص‌اند مسیحیان را مجاز و حتی ملزم می‌سازد که نسبت به این نقایص معترض باشند. وی معتقد است که مسیحیت ذاتاً یک دین اعتراضی است اما به شیوه‌ای مطلقاً مسالمت‌آمیز. تنش میان برقراری ناکامل حکومت خدا در زمان کنونی و حکومت کامل و نهایی او در آینده موجب می‌شود که اعتراض مداومی علیه خود خواهی، خودپرستی، نفرت و لوازم آن‌ها، مثل ملی‌گرایی، نژادپرستی، نظامی‌گری و فقر جهانی، وجود داشته باشد. این معنای الهیات اعتراض را عمدتاً در سنت مسیحی می‌توان یافت و، همچنان که از سخنان ریگا مشخص است، فرد مورد اعتراض در آن فرد یا مجموعه‌ای از افرادند که در تعارض با حکومت نهایی و کامل

مسیح قرار می‌گیرند.

معنای دوم الهیات اعتراض، که عمدتاً در سنت یهودی مطرح شده، کمی عجیب و غیرمنتظره است. در اینجا معترض عنه خود خدا است و معترضین قوم یهود هستند. این معنا را می‌توان در آرای الهی دانان یهودی نظیر داو وایس در کتاب جسارت مؤمنان: مواجهه با خدا در یهودیت ربانی^۱ و دیوید بلومنتال در کتاب مواجهه با خدای آزاردهنده: یک الهیات اعتراض^۲ یافت. جسارت مؤمنان به تشریح سنت‌های ربانی کلاسیکی می‌پردازد که اعتراض به افعال خدا را مجاز می‌شمارند، و نیز سنت‌های ضداعتراض که مخالف انتقاد از خدا هستند. وایس، با تنظیم مطالب طبق تقدم و تأخر تاریخی، پیدایش این دو سنت را تحلیل می‌کند. در مقابل، بلومنتال در مواجهه با خدای آزاردهنده رویکردی متن‌محور و تفسیری و به دور از استانداردهای کلام عقلی برای ارائهٔ یک تئودیهٔ اعتراضی پیش می‌گیرد. در این نوشتار به بررسی محتوای این دو اثر و انتقادات وارد بر آن‌ها می‌پردازیم.

کتاب وایس سال ۲۰۱۶ و سال‌ها پس از جنجال‌های الهیات اعتراض و ادبیات مربوط به آن منتشر شد. از این رو، او فرصت داشت تا موضوع را فارغ از هیاهوها بررسی تاریخی کند. این اثر عمدتاً در پاسخ به این پرسش است که سنت اعتراضی یهودی چه میزان وسعت و عمق داشته است؟ در مقدمهٔ کتاب، وایس موضوع اصلی کتاب را خلاصه می‌کند و در چند نقطه تمام فعل‌ها و اسم‌هایی را ذکر می‌کند که برای اعتراض در منابع عبری ربانی به کار رفته است. وی همچنین اعتراضات در متون مقدس را برمی‌شمارد و آن را با عبارت یونانی صراحت لهجه (parrhesia) مقایسه می‌کند. نهایتاً وایس منابع دورهٔ تنائی، دورهٔ آمورائی،

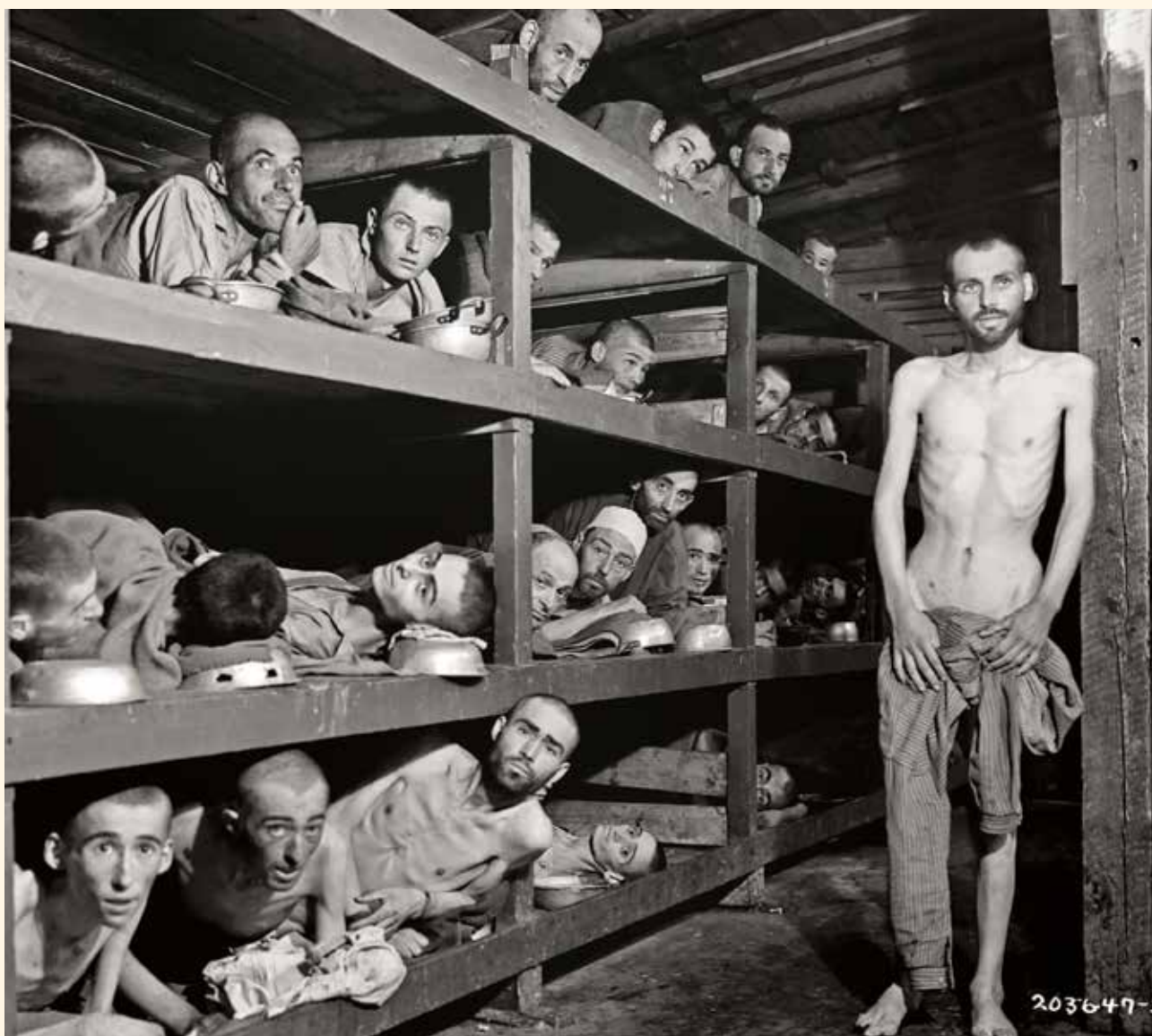
دورهٔ مابعدآمورائی و حتی منابع متأخر را با یکدیگر مقایسه می‌کند، چرا که از نظر او با گذشت زمان دیدگاه ربانی در باب اعتراض تغییر کرده است.

وایس در فصل نخست سنت ضداعتراضی را ریشه‌یابی می‌کند. او تأکید می‌کند که در دورهٔ تنائی این سنت قوی‌تر از هر زمان دیگر بوده است. برخی از خاخام‌ها در این دوره مخالف هرگونه اعتراض به خدا بوده و آن را ممنوع کرده بودند؛ آنان تلاش زیادی برای مجازات افراد معترض کردند و کوشیدند مصادیق اعتراض در متون مقدس یهود را تحت عنوان «عبادت» تفسیر و تأویل کنند و نه اعتراض محض. در فصل دوم، وایس گسترش سنت اعتراضی را عمدتاً در دورهٔ آمورائی ریشه‌یابی می‌کند. وی فهرستی از اقدامات ناعادلانهٔ خدا را در کتاب مقدس -از کشتار جمعی با سیل گرفته، تاج‌ربا، بابل، سدوم، نابینایی اسحاق، تا تبعید موسی از سرزمین مقدس- ذکر می‌کند که هر یک می‌توانند بستری برای اعتراض توسط یکی از شخصیت‌های داستان‌های کتاب مقدس فراهم سازند. سپس نصوصی را ذکر می‌کند که اعتراضاتی از زبان قهرمانان کتاب مقدس‌اند، مثل اظهارات موسی پس از واقعهٔ سامری و موارد دیگر.

در فصل سوم، وایس به سنت اعتراضی در منابع مابعدآمورائی پرداخته است. وی فهرستی از انواع اعتراضات که حتی در این منابع پذیرفتنی یا ناپذیرفتنی بوده‌اند ارائه می‌دهد: نیایش که درخواست یا تلاشی برای متقاعد کردن خداست جایز است، اما سخنانی که نسبت به خدا موهن یا عیب‌جویانه باشد جایز نیست؛ اعتراضی که خود خواهانه نباشد جایز است اما اعتراضی که به خاطر خود فرد باشد جایز نیست. همچنین، اعتراضی که از رابطهٔ

هولوکاست

زندانیان یهودی در اردوگاه کار اجباری بوخنوالد



وایس تمرکزش را بر این پرسش می‌گذارد که چرا خاخام‌ها از خدا انتقاد کرده‌اند. او پیشنهاد می‌دهد که حکما غالباً مطالب چالش برانگیزی علیه خدا در دهان یک شخصیت کتاب مقدس می‌گذارند تا سختی‌ها، احساسات دوگانه و ناراحتی خود را از افعال اخلاقاً مناقشه برانگیز خدا بیان کنند.

نزدیک با خدا ناشی شود مجاز است اما اعتراضی که از بیگانگی با خدا برخیزد جایز نیست. از نظر وایس، سه قالب از بیان اعتراض از میان بقیهٔ انواع آن قابل قبول شمرده می‌شده: شکایت از دیگران، نیایش و حکایات تمثیلی. در تمام این قالب‌ها نوعی بیان غیرمستقیم وجود دارد که در آن کسی که چنین متونی را ابداع کرده شخصیت‌هایی را خلق می‌کند که آنچه را خود می‌خواهد بگوید در دهان آن‌ها می‌گذارد و اغلب معنای تحت‌اللفظی متون مقدس را که تفسیر بر آن‌ها مبتنی است معکوس می‌کنند. این بیان غیرمستقیم نوعی ملجأ دینی برای محتوای خارج از ادب فراهم می‌ساخت.

در فصول بعدی وایس تمرکزش را بر این پرسش می‌گذارد که چرا خاخام‌ها از خدا انتقاد کرده‌اند. پس از خلاصه کردن دلایل رایج، که از نظر او چندان قانع‌کننده نیستند، او پیشنهاد می‌دهد که حکما غالباً مطالب چالش برانگیزی علیه خدا در دهان یک شخصیت کتاب مقدس می‌گذارند تا سختی‌ها، احساسات دوگانه و ناراحتی خود را از افعال اخلاقاً مناقشه برانگیز خدا بیان کنند. فصل پنجم حاوی مهم‌ترین استدلال‌های کتاب است که در آن وایس این ایده را پیش می‌کشد که خاخام‌ها زبان انسانی در توصیف خدا را گسترش داده‌اند، به نحوی که خدای می‌تواند در تبعید باشد، یا نیاز به رهایی داشته باشد، یا در مبارزه شرکت کند، مطالعه کند و بیاموزد، پیر یا جوان یا همسر باشد. وایس به چنین زبانی «انسانی‌سازی خدا» می‌گوید. وی در ادامه به دورهٔ عهد عتیق متأخر اشاره می‌کند که در آن یهودیان نه صاحب معبد بودند و نه قدرت سیاسی داشتند و از این رو خاخام‌ها به سمت تأکید بر رابطهٔ نزدیک و بی‌واسطه‌ای سوق پیدا کردند که خدا با بنی اسرائیل دارد. انسانی‌سازی خدا عبارت بود از اینکه خدا به نحوصمیمی نزدیک شود تا بنی اسرائیل بدانند که خدا آن‌ها را ترک نکرده است. به عبارت ساده‌تر، با تقویت و تشدید انسان‌وارگی، خاخام‌ها به نحو مؤثری شکاف وجودی بین خدا و انسان را کم کردند. در واقع، خدایکی از آن‌ها شد. این نزدیکی زمینهٔ مناسبی برای پشتیبانی و بیان اعتراض علیه خدا شد. در فصل ششم، وایس در میان ادبیات مدافع اعتراض به متونی در سنت ربانی متأخر اشاره می‌کند

که در آن خدا به انجام اعمال اشتباه اعتراف کرده است: نه فقط خدا مثل انسان در معرض و گاهی مرتکب شکستن قانون تورات است، بلکه اساساً از حیث شخصیت اخلاقی‌اش شبیه به انسان است. همان‌طور که انسان‌ها دچار خطا و پشیمانی می‌شوند خدا هم چنین است.

وایس سخنان خود را با برشمردن سنت دیرین و عمیق اعتراضی در یهودیت به پایان می‌برد. زمانی که زندگی انسان آکنده از آگاهی از خدای فعال و متشخص می‌گردد، کاملاً محتمل است که احساساتی کاملاً واقعی، از عصبانیت گرفته تا ناامیدی، ظهور کنند. در واقع، ناامیدی یک تجربهٔ رایج در تمام روابط عاشقانه است و سرکوب خشم می‌تواند برای رابطهٔ صادقانه و آزاد مضر باشد.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت از نظر وایس از میان رفتن معبد و سقوط حکومت یهود و غلبهٔ مسیحیت در قرون نخست، گسترش صراحت لهجه میان کنشیش‌های کلیسا و استفاده از آن به عنوان گفتمان الهی انسانی میان یهودیان، و گسترش روزافزون و تأکید بسیار بر انسان‌وارگی خدا به عنوان نشانه‌ای از رابطهٔ نزدیک میان یهودیان و خدا - حتی تا سطح اعتراض شدید - پیش‌زمینه‌هایی هستند که الهیات اعتراض را رقم زده‌اند.

در مقابل، بلومنتال در مواجهه با خدای آزاددهنده چندان به دنبال ریشه‌یابی تاریخی سنت الهیاتی اعتراض نیست، بلکه به دنبال این است که از این سنت برای پرداختن به - به گفتهٔ خودش - دشوارترین پرسش یهودیت پس از هولوکاست استفاده کند: «خدا در هولوکاست کجا بود؟». از نظری بدون پاسخ به این پرسش هیچ یهودی (یا حتی مسیحی) ای نمی‌تواند صادقانه مدعی دیندار بودن باشد.

بلومنتال مواجهه با خدای آزاددهنده را سال ۱۹۹۳ و پس از ملاقات‌هایی با بازماندگان اردوگاه‌های کار اجباری و با نظر به آثاری چون شب و محاکمهٔ خدا از الی ویزل نوشت و منتشر کرد. او این کتاب را به چهار بخش تقسیم کرده است. بخش نخست به نام «شروع از جایی»^۳ یک مقدمهٔ الهیاتی است که در آن به موارد استفاده از «زبان انسان‌وار» هنگام سخن گفتن از خدا می‌پردازد. در این قسمت وی زبان کتاب مقدس و سنت ربانی کلاسیک را که از خدا به مثابهٔ شخص یاد می‌کند مورد توجه قرار

می‌دهد و شش صفت شخص‌وار از خدا را شناسایی می‌کند و صفت تقدس را به آن می‌افزاید. بخش دوم، با عنوان «تنقص»^۴ متشکل از چهار مورد از مزامیراست که هر یک با سه تفسیر همراه شده: تفسیر زبانی، تفسیر متن بر اساس قرائت ربانی سنتی، تفسیر کوتاهی از سنت عرفانی و قرائت متن برخلاف معنای ربانی سنتی (آیات معکوس)^۵. بخش سوم با عنوان «پاسخ»^۶ عبارت از تبادل نامه با یک فرد بزرگ سال قربانی کودک‌آزاری و نیز با یک متخصص الهیات و قرائت شخصی یک دانشجو قربانی تجاوز از مزامیر ۲۷ است. بخش چهارم با عنوان «تأمل»^۷ عبارت است از استدلال کتاب. این بخش با ذکر اعمال آزارگرانهٔ خدا در کتاب مقدس و تصریح به آزارگرانه بودن این اعمال آغاز می‌شود. در ادامه سنت اعتراضی به عنوان تنها پاسخ قابل قبول الهیاتی به سؤال «خدا در هولوکاست کجا بود؟» معرفی می‌گردد و نهایتاً چنین نتیجه می‌گیرد که الهیات، اگر بخواهد واقعی باشد، باید خود را در قالب نیایش بیان کند و لذا بلومنتال اصلاحات پیشنهادی خود را در مورد نیایش‌های ربانی سنتی و اینکه پس از هولوکاست مزامیر در نمازها خوانده شوند مطرح کرده است. بلومنتال می‌گوید: «نیاز بود کسی بگوید که خدا آزارگر بوده و نیاز بود کسی برای انعکاس این موضوع نیایش‌های ما را اصلاح کند». با این همه، بلومنتال اعتراف می‌کند که اگرچه اثر او از سوی جامعهٔ مسیحی و قربانیان خشونت و تجاوز مورد استقبال گسترده‌ای قرار گرفته، همکاران یهودی او هرگز آن را دوست نداشته‌اند؛ از این رو تقریباً هیچ نقدی توسط یهودیان برای آن نوشته نشده و حتی به خاطر تغییر در نیایش‌ها مورد انتقاد نیز قرار نگرفته است؛ می‌توان چنین تعبیر کرد که اثر بلومنتال از سوی جامعه یهودیان بایکوت شده است.

پس از گذشت سال‌ها از انتشار کتاب فوق، بلومنتال آن دسته از دیدگاه‌های خود را که همچنان به آن‌ها باور دارد چنین خلاصه کرده است: نخست اینکه وی همچنان باور دارد برای آن دسته از افراد که حضور قوی، واقعی و بی‌واسطهٔ خدا را در زندگی‌شان می‌پذیرند این مسئله که خداوند مرتکب بی‌عدالتی می‌شود واقعی و حیاتی است. از نظر بلومنتال، نمی‌توان از مسئلهٔ تئودیه به راحتی گذشت. دوم اینکه وی

می‌کند و جلوی گذار به زندگی جدید را می‌گیرد. همچنین، یقیناً انتقام از خدا به هیچ وجه ممکن نیست.

بلومنتال تصور می‌کند که بخشش همان تسلیم است و لذا قابل دفاع نیست. وی از اخلاق نهیلیستی انتقام با تأکید بر مفهومی قبیله‌ای از اخلاقیات دفاع می‌کند که نوعی پیمان خونی شبیه به نازی‌ها دارد، درحالی‌که معیار اصلی خویش برای الهیات خوب، یعنی روان‌شناسی التیام، رانادیده می‌گیرد. وی همچنین با توسل به جنبه تاریک انسان از ایده فوق دفاع می‌کند، درحالی‌که این جنبه تاریک قابلیت اندکی برای اعتراض به خشونت یا اجتناب از آن دارد.

امکان الهیات اعتراض در اسلام

تحلیل تاریخی و نقلی وایس درباب سنت اعتراضی یهود و استدلال‌های بلومنتال در زمینه الهیات اعتراض به ما کمک می‌کند درک کنیم که چرا سنت اسلامی و به‌طور خاص شیعی ادبیات اعتراضی دیده‌نی‌شود و از نظر الهیات ممتنع است. اگرچه باید توجه داشت که در الهیات کلاسیک یهودیت نیز تقریباً هیچ‌گاه اعتراض به خدا در قالب تئودیهسه به هر قالب دیگری، آن‌گونه که در اثر بلومنتال مشهود است، تئوریزه نشده است. وایس و بلومنتال تحلیل خویش را بر سه عنصر «آیات اعتراضی در متون مقدس یهود»، «تفسیرهای عرفانی معکوس و انسان‌وارگی خدا» و نهایتاً تقریر جدید از مسئله شرمبختی کرده‌اند.

شاید بتوان گفت مهم‌ترین و نزدیک‌ترین مصداق احتمالی اعتراض در متن قرآن داستان مجادله ابراهیم (ع) با خداوند در ماجرای قوم لوط و ذیل آیه «يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ»^۳ باشد که در تعارض ظاهری با آیه «مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا»^۴ و برخی آیات دیگر قرار می‌گیرد. در تفسیر این آیه، دیدگاه غالب این بوده که ابراهیم با فرستادگان خدا و فرشتگان مجادله نموده است، نه خود خدا. هرچند به نظر می‌رسد با توجه به اینکه فرشتگان کاری جز دستور خدا انجام نمی‌دهند، مجادله با آن‌ها می‌تواند مجادله با خدا تلقی شود. از این رو، در معنای «مجادله» گفته‌اند ابراهیم نه از روی مخالفت با امر خدا، بلکه از روی دلسوزی برای لوط و سایر مؤمنانی

از جمله انتقادات دیگری که از جنبه الهیاتی بر بلومنتال وارد شده این است که وی نسبت به آثار تمایز قائل شدن میان ایجاد شر و اجازه وقوع شر انعطاف ناپذیر است و به این باور چسبیده که اگر خدا خدا باشد، قادر مطلق خواهد بود و لذا مسئول تمام شرور است، بدون توجه به اینکه خدا انسان را، خوب یا بد، آزاد آفریده است. وی عذاب و رنج ناشی از مواجهه با یک خدای آزارگر را تصدیق می‌کند و از نوعی الهیات اعتراض دفاع می‌کند که در آن شخص تشویق می‌شود که با این خدای آزارگر به عنوان بیانی برای ارتباط با خدای مقدس عشق و عدالت وارد نزاع شود.

در نامه‌هایی که میان بلومنتال و وندی فارلی^۵، متخصص الهیات، ردوبدل شده، زمانی که فارلی اعتراض می‌کند که پرستش یک موجود آزارگر از لحاظ روان‌شناختی ناسالم و از نظر اخلاقی نادرست است، وی صرفاً پاسخ می‌دهد که چنین تاکتیک‌هایی متأسفانه نامناسب‌اند اما تنها راه‌های موجود از لحاظ روان‌شناختی و الهیاتی هستند.

یکی دیگر از انتقادات فارلی که بلومنتال به آن پاسخ درخوری نمی‌دهد این است که شدیدترین انواع رنج توانایی روح انسان را برای هر نوع اعتراض یا مقاومت در برابر شر کاملاً از بین می‌برند. آزار شدید موجب می‌شود که روان کودک از هم گسیخته شود که معمولاً اختلال چند شخصیتی را در بزرگسالی در پی دارد.

بلومنتال خودداری از بخشش آزارگران، حتی خدا، را ترویج می‌کند و از تلاش برای انتقام دفاع می‌کند؛ انتقام نه فقط از خود آزارگران بلکه از منسوبان آن‌ها. شاید بازماندگان هولوکاست تصور کنند که همین که از آزارگران نازی‌شان انتقام بگیرند رها شده و از آن عبور می‌کنند، اما برای بیشتر قربانیان آزار انتقام نه ممکن و نه مطلوب است. این کار بیشتر آن‌ها را به ورطه خشونت و گناه که به آن گرفتار شده‌اند فرومی‌برد. اغلب کسانی که درمان شده‌اند از ضرورت دردناک بخشش دفاع می‌کنند. این بخشش مستلزم انکار آزار نیست، بلکه صرفاً مستلزم روبه‌رو شدن با آن و سوگواری برای فقدان است که رقم زده است تا فرد از گذشته دردناک خود عبور کند. گرفتار شدن در نزاع ناشی از نفرت و میل به انتقام از آزارگران فرد را در جرعه خشونت محصور

همچنان معتقد است که توجیهات عقلانی معمول با وجود یک ونیم میلیون کودک قربانی معنایی ندارد. سوم اینکه همچنان معتقد است تنها پاسخ صادقانه این است که خداوند اشتباه کرده است. چهارم اینکه اعتراض تنها پاسخ ممکن است. ما نه فقط به اعتراض نیاز داریم، بلکه به خاطر پیمانمان با خداوند موظفیم اعتراض کنیم. خدا با ما پیمان بسته و موظف به اجرای آن است و این وظیفه ماست که خدا را در مقابل این حقیقت پاسخگو بدانیم.

در میان انتقاداتی که به بلومنتال وارد شده، می‌توان به دو اشکال وایس اشاره کرد. وی می‌گوید واژه «آزارگر»^۶، یا طبق استانداردهای این میمون «آزاردهنده»^۷، بیش از حد زمخت^۸ است. وایس می‌گوید که «مطمئناً نویسندگان این تفسیر متأخر مدعی نقص در خدا به عنوان یک قاعده یا آموزه اصولی نیستند. چنین تعبیر توهین آمیزی بسیار افراطی و مخرب است. از این رو تنها در قرائت‌های تآویلی-ونه اصول آموزه‌ای است که می‌توان [چنین تعبیری] یافت».

وایس می‌پذیرد که بر اساس آموزه‌های ربانی وی، با به کارگیری تعبیر «آزاردهنده» برای توصیف افعال خدا و سپس با این فرض که این می‌تواند یک صفت یا ویژگی برای خدا باشد، خط قرمزی را رد کرده است. با این همه، وی تأکید می‌کند که بر اساس آموزه‌های طهر خداوند یک جنبه «غیرعقلانی» دارد که به نوبه خود لوازمی دارد.

علاوه بر این، وایس می‌گوید: «اگرچه خاخم‌ها مایل نبوده‌اند یک نیایش استاندارد با موضوع اعتراض به خدا تنظیم کنند، اما مایل بوده‌اند در نمازهای خود جوششان چنین کنند». در اینجا نیز بلومنتال می‌پذیرد که با ابداع یک نیایش جدید و پیشنهاد اصلاحات در نیایش‌های ربانی خط قرمزی را رد کرده است. وی می‌گوید این اصلاحات در نمازهای فردی، از جمله استفاده شخصی خود او از اصلاحات نیایشی، قابل قبول است، اما تغییر نیایش‌های عمومی جایز نیست. هرچند وی تأکید می‌کند که در قرون اولیه اعتراض عمومی جدی در نمازهای عمومی و جماعت رایج و جایز بوده و لذا پس از حوادثی نظیر هولوکاست همچنان می‌تواند جایز باشد.

بلومنتال خودداری از بخشش آزارگران، حتی خدا، را ترویج می‌کند و از تلاش برای انتقام شاید بازماندگان هولوکاست تصور کنند که همین که از آزارگران نازی‌شان انتقام بگیرند رها شده و از آن عبور می‌کنند، اما برای بیشتر قربانیان آزار انتقام نه ممکن و نه مطلوب است.

که در میان قوم بوده‌اند چنین کرده است؛ چرا که در آیه بعدی می‌گوید: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَخَلِيلٌ أَوْاهٌ مُنِيبٌ»^{۱۳} که نشان می‌دهد مجادلهٔ ابراهیم نه از جنس اعتراض، بلکه از جنس «تضرع» و «انابه» بوده است. نهایتاً فرستادگان خداوند با اعلام اینکه «إِنَّهُ قَدْ جَاءَ أُمُرٌ رَبِّكَ» و «وَأَنَّهُمْ آتِيهِمْ عَذَابٌ غَيْرُ مَرْغُودٍ» قطعی و غیرقابل بازگشت بودن حکم خدا را متذکر شده و به خواهش‌های ابراهیم پایان می‌دهند.

علامه در المیزان در تفسیر آیات فوق می‌گوید آیه ۷۵، ضمن تعدیل آیه مجادله، از دلیل مجادلهٔ ابراهیم (ع) دربارهٔ قوم لوط به عنوان مجادله در قالب مدح او پرده برمی‌دارد، و آنکه وی پیغمبری حلیم و پرحوصله بود و در نزول عذاب بر مردم ستمکار عجله نمی‌کرد؛ او امیدوار بود که توفیق الهی شامل حال آنان شود، اصلاح شوند و به راه راست بگردانند. آواه بود، یعنی از گمراهی مردم و از اینکه هلاکت بر آنان نازل شود سخت رنج می‌برد و آه می‌کشید؛ منیب بود، چون در نجات انسان به خدای تعالی رجوع می‌کرد و متوسل می‌شد: «پس کسی خیال نکند که آن جناب از عذاب ستمکاران کراهت داشته و بدان جهت که ظالم بودند از آنان طرفداری می‌کرده، حاشا بر پیغمبری اولوالعزم که طرفدار ستمکاران باشد».

اگرچه همچنان این سؤال می‌تواند مطرح گردد که اگر دلیل مجادلهٔ ابراهیم (ع) نگرانی از عذاب لوط و بستگانش بوده، آیا وی از درامان ماندن بیگناهان از عذاب الهی شک داشته؟ به نظر می‌رسد پاسخ این سؤال خود به خود روشن باشد. از این رو علامه در تفسیر آیه صبر و حلم و انابهٔ ابراهیم (ع) را تلاشی برای نجات قوم لوط عنوان نموده است؛ چیزی شبیه به دعا به درگاه خدا برای نجات گناهکاران و نه اعتراضی در مخالفت با قضای الهی. سایر مثال‌های احتمالی از مجادله با خداوند در قرآن نیز به همین ترتیب‌اند. پس می‌توان گفت که متن قرآن برخلاف متون مقدس یهود زمینه‌ای برای جواز اعتراض به خداوند فراهم نمی‌سازد.

زمینهٔ مؤثر دیگر الهیات اعتراض در سنت یهودی دریافت ایشان از انسان‌وارگی خدا به عنوان راهی برای فائق آمدن بر این حس بوده است که خدا پس از سختی‌ها و مشقت‌هایی نظیر از میان رفتن معبد و سقوط حکومت یهود آنان را رها کرده است.

همچنان که گفته شد، وایس انسانی‌سازی تصویر خدا را برای پرکردن فاصلهٔ وجودی میان خالق و مخلوق دانسته است. این در حالی است که در سنت عرفانی اسلامی وحدت وجود از یک سو بر وجود واحد و مظاهر و مجالی متکثر تأکید می‌کند که موجب شده انفکاک وجودی میان خداوند و مخلوقات بی‌معنی باشد و از سوی دیگر نیز خدای سنت عرفانی بیشتر یک خدای نامتشخص تلقی می‌شود؛ چه رسد که موجودی انسان‌وار باشد. از این رو، ادبیات جسارت و اعتراض به عنوان نشانه‌ای از نزدیکی خدا به مؤمنان چندان وجهی نداشته است. از سوی دیگر، در سنت‌های عرفانی-فلسفی اسلامی رابطهٔ عشق میان ماسوی و خداوند رابطه‌ای یک طرفه است، زیرا مخلوق و معلول عین ربط و تعلق و عشق به علت است. از نظر سهروردی هر نوری نسبت به انوار بالاتر از خود، و در رأس آن‌ها نور الانوار، عشق دارد و در مقابل، نسبت هر نور بالاتری به نور پایین تر قهر و غلبه است. نهایتاً در سنت کلامی عقلی اسلام، فرض مورد نظر بلومنتال، یعنی کامل نبودن خداوند، به هیچ روی پذیرفتنی نیست. خواجه نصیر و علامه حلی در کلام شیعی و جوب وجود خداوند را منشأ کامل مطلق بودن خدا در زمینهٔ صفات کمالی می‌دانند، زیرا اگر کمالی برای خدا ممکن به امکان عام باشد ولی واجب الوجود فاقد آن باشد، دیگر واجب الوجود نبوده و نیازمند علت خواهد بود. همچنین فخر رازی مانند سایر اشاعره کمال مطلق بودن خداوند را مساوی با محدود نساختن قدرت اومی‌داند.

نهایتاً می‌توان چنین نتیجه گرفت که نه تنها زمینه‌ای برای اعتراض به معنای مورد نظر وایس و بلومنتال وراث در قرآن وجود ندارد و مجادله در قرآن به معنای تضرع، صبر، خیرخواهی و دعا برای گمراهان بوده، بلکه در سنت عرفانی اسلامی نیز شخص‌وارگی و انسان‌وارگی، که ملازم با سنت اعتراضی تلقی شده، مردود است. حتی در سنت کلامی اشعری و معتزلی نیز انسان‌وارگی خداوند به دلیل اعتقاد عمومی به تجرد خدا مردود است. وانگهی، برای تنظیم یک تئودیهسهٔ اعتراض در مسئلهٔ شر، فرض کامل نبودن خداوند، آن گونه که بلومنتال می‌گوید، یا رحیم (Benign) نبودن خداوند، چنان که راث بر آن تأکید می‌کند، پذیرفتنی نیست.

+

منابع:

- ۱- حلی، حسن بن یونس (۱۳۸۲)، کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسهٔ الامام الصادق (ع).
- ۲- الرازی، فخرالدین محمد (۱۴۲۸)، المباحث المشرقیه فی علم الالهیات والطبیعی، قم: ذوی القربی، الطبعة الاولى.
- ۳- شهرزوری، محمد بن محمود؛ وضایی، حسین (۱۳۷۲)، شرح حکمة الإشراف (شهرزوری)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۴- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمهٔ تفسیر المیزان، جلد دهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- 5- Blumenthal, D. R. (1993). *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*, Westminster/John Knox, Louisville, 1993 (ISBN 978-0664254643), xxviii + 319 pp.
- 6- Blumenthal, D. R. (2017). *What are the Limits of Protest Theology? A Review Essay* *Pious Irreverence: Confronting God in Rabbinic Judaism*, Dov Weiss, University of Pennsylvania Press, 2017 (ISBN 978-0-8122-4835-7), xii + 287pp., hb.95
- 7- Brueggemann, W. (1995). *Book Review: Facing the Abusing God: A Theology of Protest*. Interpretation, 49(1), 102–102.
- 8- Jennifer L. Rike (1997). *Book Review: Facing the Abusing God: A Theology of Protest*, Journal of the American Academy of Religion, Volume LXV, Issue 1, Spring 1997, Pages 206–209
- 9- Roth, John K. (2001). "A Theodicy of Protest." In *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*, 2nd ed., edited by Stephen T. Davis, 1–20. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- 10- Tilley, T. (1995). *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*. By David R. Blumenthal. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993. xxv 318 pages. (paper). Horizons, 22(2), 312-313.
- 11- WEISS, D. (2017). *Pious Irreverence: Confronting God in Rabbinic Judaism*. University of Pennsylvania Press.

+

پی‌نوشت

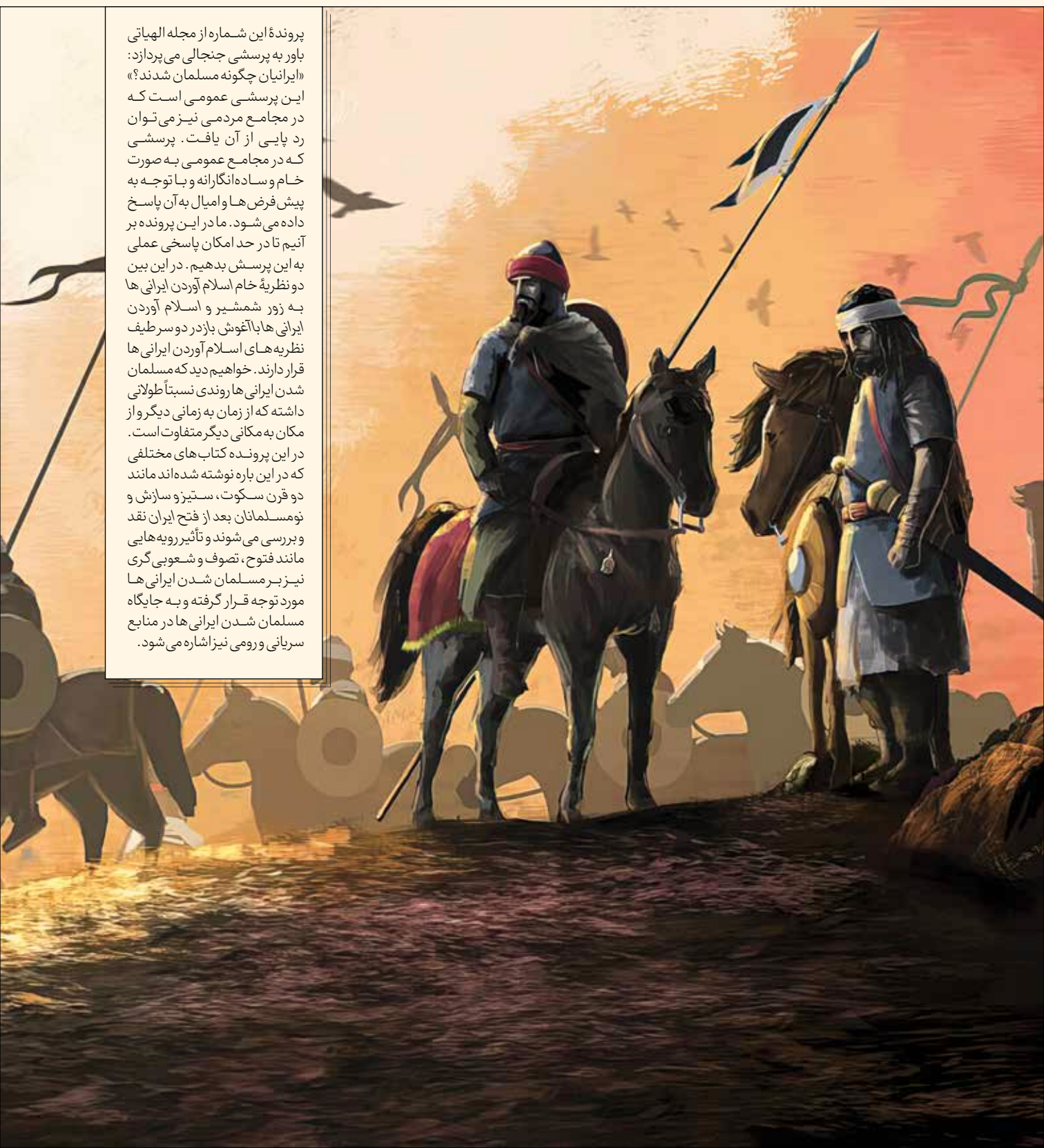
1. Wendy Farley
2. Weiss, Dov (2016). *Pious Irreverence: Confronting God in Rabbinic Judaism*. University of Pennsylvania Press.
3. Blumenthal, David R. (1993). *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*. Westminster John Knox Press; First Edition
4. Beginning Somewhere
5. Texting
6. Converses
7. Response
8. Contemplation
9. Abusive
10. Abusing
11. Strong
12. Wendy Farley

۱۳. هود، ۷۴.

۱۴. غافر، ۴.

۱۵. هود، ۷۵.

پرونده این شماره از مجله الهیاتی باور به پرسشی جنجالی می‌پردازد: «ایرانیان چگونه مسلمان شدند؟» این پرسشی عمومی است که در مجامع مردمی نیز می‌توان رد پای آن یافت. پرسشی که در مجامع عمومی به صورت خام و ساده‌انگارانه و با توجه به پیش‌فرض‌ها و امیال به آن پاسخ داده می‌شود. ما در این پرونده بر آنیم تا در حد امکان پاسخی عملی به این پرسش بدهیم. در این بین دو نظریه خام اسلام آوردن ایرانی‌ها به زور شمشیر و اسلام آوردن ایرانی‌ها با آغوش باز در دوسرطیف نظریه‌های اسلام آوردن ایرانی‌ها قرار دارند. خواهیم دید که مسلمان شدن ایرانی‌ها روندی نسبتاً طولانی داشته که از زمان به زمانی دیگر و از مکان به مکانی دیگر متفاوت است. در این پرونده کتاب‌های مختلفی که در این باره نوشته شده‌اند مانند دو قرن سکوت، ستیز و سازش و نومسلمانان بعد از فتح ایران نقد و بررسی می‌شوند و تأثیر رویه‌هایی مانند فتوح، تصوف و شعوبی‌گری نیز بر مسلمان شدن ایرانی‌ها مورد توجه قرار گرفته و به جایگاه مسلمان شدن ایرانی‌ها در منابع سریانی و رومی نیز اشاره می‌شود.





یاسر قزوینی حائری

دبیر پرونده | عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه تهران، از او کتاب‌ها و مقالات مختلفی درباره تاریخ و جهان اسلام منتشر شده است.

مقدمه

در ایران شهر و ماوراءالنهر تعداد مسلمانان باسواد از تعداد زرتشتیان باسواد بیشتر بوده است. علت آن بود که در طول تاریخ، سواد در میان جامعه زرتشتی منحصر به روحانیان دبیران و بعضی از بزرگان و بازرگانان بود در حالی که آموزش برای همه مسلمانان آزاد بود و اگرچه از هر نسل از مسلمانان فقط چند نفر کاملاً باسواد بودند، همان‌ها فرهنگ مکتوبی پدید آوردند که سرانجام اسلام را حتی در روستاها هم منتشر کرد. این فرهنگ به چنان کمالی رسید که موبدان هرگز حریف آن نشدند.^۱

این فرازی از کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران شهید مرتضی مطهری یا بخشی از نگاه یک روحانی شیعی نیست، بلکه فرازی از کتاب ستیز و سازش نوشته جمشید گرشاپ چوکسی، پروفیسور ایران‌شناس و اسلام‌شناس دانشگاه ایندیانا بلومینگتون و از نوادگان پارسیان هند است که بخشی از میراث‌داران دین زرتشتی به شمار می‌روند.

این کتاب در سال ۱۹۹۷ با نام: *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society* در دانشگاه کلمبیا منتشر شد و در سال ۱۳۸۱

ستیز و سازش و قدرت هوشمند

نگاهی به کتاب ستیز و سازش جمشید چوکسی

جمشید چوکسی

زاده بمبئی، لیسانس خود را از دانشگاه کلمبیا و دکترایش را از دانشگاه هاروارد دریافت کرده است. او رئیس بخش زبان‌ها و فرهنگ‌های خاور نزدیک و سرپرست برنامه‌های مطالعاتی خاورمیانه است.

فتح، چه برای مسلمانان و چه برای زرتشتیان تبیین کند. او می نویسد:

هنگامی که مسلمانان به دوام پیروزی های خود پی بردند و زرتشتیان اجتناب ناپذیری زوالشان را پذیرفتند، با طرح دوباره خاطره گذشته از طریق روایات پیشگوییانه و بیانگر آخرالزمان بذر اعتقاد به دگرگونی عقیدتی را کاشتند تا آن وقایع را طبق دلایل عقلی تعبیر کنند.^۵

وی در جای دیگری نیز می نویسد:

ترکیب پیشگویی و مکاشفه آخرالزمانی در سخن و نوشتار با تفسیر رویدادهای مربوط به انسان و ترتیب عالم وسیله ای شد تا به شرایطی که دو جامعه را از هم جدا می کرد، پایان دهد. این ادبیات از طریق پیشگویی هایی که ادعا می شد در گذشته صورت گرفته است و روایاتی که حقانیت امید و ثبات مورد نیاز را فراهم می آورد، شرایط را با جامعه هماهنگ می کرد. ادبیات مبتنی بر پیشگویی های فرخنده بیان امیدهای جامعه مسلمان بود و ادبیات بیانگر مکاشفه آخرالزمانی ناامیدی جامعه زرتشتی را آشکار می کرد. وقتی عقایدی به واسطه شرایطی که به نظر خاستگاهی و رای حوادث عادی دارند، تأیید شوند، آن عقاید را سخ ترمی شوند. آن شرایط به هر طریقی که به وجود آمده باشند، چه به وسیله پیشگویان، چه به وسیله مورخان، چه در اثر مکاشفات، چه در اثر سیاست، چه به وسیله خدا و چه به وسیله موجودات فانی، تأثیرگذاری آن بر مردم ایران در نخستین سده های اسلامی تفاوتی نمی کند.^۶

چوکسی کمی جلوتر می گوید: «این ادبیات با پیوند دادن دو جامعه در جریان اجتناب ناپذیر رخدادها، گرویدن جامعه ایران به دین جدید را آسان کرد، به طوری که بخش بزرگی از جامعه زیر دست به تدریج در گروه مسلط جذب شد.»^۷

چوکسی به این ایده متمایل است که پیشگویی ها عمدتاً پسینی هستند^۸ که این نیز خود، نگاهی پوزیتیویستی است که فکر می کند همه چیز را می داند و در پس خود چیز دیگری نیست، اما در هر صورت به کارکرد نگاه های آخرالزمانی و پیشگوییانه توجه کرده است. البته دو انتقاد می توان به آن وارد دانست: نخست اینکه آیا واقعاً می توان میزان تأثیر نگاه های آخرالزمانی در کلیت مشروعیت یافتن وضعیت جدید بعد از فتح را تا این حد دانست و آیا معیاری برای سنجش وجود دارد یا خیر؟ دیگر اینکه اساساً چوکسی با وجود فرازهایی که از او نقل شد، بین دو چیز، چندان تفکیک قائل نمی شود: جامعه ایرانی و جامعه زرتشتی.

اولاً مسئله این است که تا چه حد می توان از مفهوم جامعه برای آن روزگاران استفاده کرد؟ آیا استفاده فراوان مفهوم جامعه در نسبت مردمان آن روزگار تا حدی زمان پریشانه نیست؟ دوم اینکه چوکسی که تفکیک بین جامعه ایرانی و جامعه زرتشتی را در هاله ای از ابهام قرار می دهد در بحث آخرالزمانی اش هم در نهایت مشخص نمی شود که این ایده ها به سود جامعه زرتشتی و ایرانی بوده یا خیر. به نظر می رسد اگر بین جامعه ایرانی و جامعه زرتشتی به صورت دقیق تری تفکیک ایجاد می شد شاید می توانستیم این گونه بگوییم که پیشگویی های اسلامی باعث شد تا زرتشتیان به اسلام روی آورند و بحث های آخرالزمانی زرتشتی، زرتشتیان باقی مانده را بر

با کمی تغییر در عنوان، با نام ستیز و سازش زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده های اسلامی و ترجمه نادر میرسعیدی به زبان فارسی برگردانده شد و انتشارات ققنوس آن را منتشر کرد و تا زمستان ۱۳۹۳ به چاپ هفتم رسید.

شاید یکی از بهترین کتاب هایی که در این چند سال به طور جدی و از منظری آکادمیک تلاش کرده تا پاسخی برای پرسش چگونگی مسلمان شدن ایرانی ها بیابد، کتاب ستیز و سازش چوکسی باشد، هر چند انتقادات فراوانی هم می توان بر آن وارد کرد. نباید انتظار داشت که چوکسی همچون یک مسلمان باورمند، به متون دینی مسلمانان ایمان داشته باشد.^۹ بی گمان چوکسی وقتی در مقام سخن گفتن از احکام و قوانین فقهی و حقوقی و تاریخ آن ها قرار می گیرد مانند عربان ترین نگاه های تجدید نظر طلبانه ای که مثلاً از سوی یوزف شاخت مطرح می شدند، احکام و قوانین و ادبیات دینی را صرفاً ساخته و پرداخته موقعیت برهمکنش مسلمانان و زرتشتیان از قرن دوم به بعد قلمداد می کند؛^{۱۰} نگاه هایی که امروز با توجه به تلاش های موشکافانه منتقدان آن ها مانند موتسکی، شولر، هویلند و... رنگ کهنگی به خود گرفته اند.

باید گفت که تاریخ فقه، خود بخشی مهم و پیچیده از تاریخ است که باید به ثابت ها و متغیرهای آن توجه کرد و می توان گفت بدون تخصص داشتن در هر دو حوزه تاریخ و فقه، نمی توان از پس آن به خوبی برآمد. اما نکته این است که در کتاب چوکسی نمی توانید آن نگاه عوامانه درباره ورود اسلام به ایران را پیدا کنید که برخی رواج می دهند یا در برخی متون محبوب یافت می شوند که دهه هاست به صورت زیرزمینی چاپ می شود و جلوی دانشگاه و جاهای دیگر در بساط ها فروخته می شود؛ مثلاً نگاهی که مهاجمان را مجموعه ای مردم وحشی و پاپی و طرف مقابل را مردمی متمدن و در اوج رفاه در نظر می گیرد.

در هر صورت باید پذیرفت که اسلام آوردن ایرانی ها امری پیچیده، زمانمند و مکانمند است که چند قرن به طول انجامیده است و در قالب ایده های ساده انگارانه ای همچون اسلام آوردن از ترس شمشیر یا در مقابل آن اسلام آوردن با آغوش باز نمی گنجد. چوکسی تلاش کرده این امر را نشان دهد. از همین رو سرزمین های ایرانی را در مواجهه با شرایط جدیدشان سه بخش کرده و می نویسد:

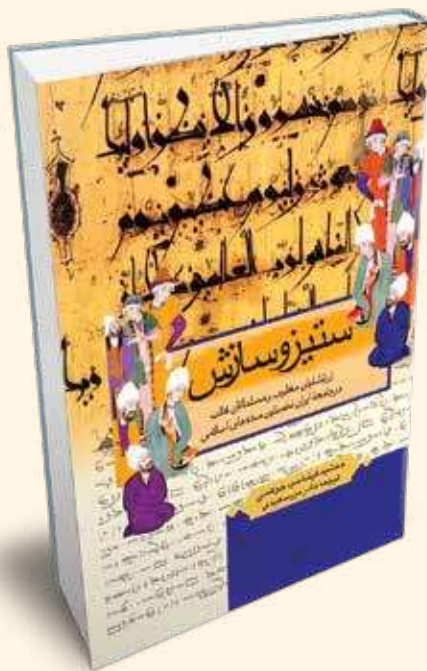
واکنش های دو جامعه از سه شیوه کلی در چارچوب جغرافیایی پیروی می کرد که عبارت بود از هماهنگی نسبی که در ایالات آذربایجان، عراق، خوزستان و سیستان به صورت قاعده درآمد؛ جنگ های متناوب که در جبال، فارس، کرمان و خراسان روی داد؛ و ستیز دائمی که در امتداد کرانه خزر و ماوراءالنهر جریان داشت.^{۱۱}

شاید کسی به جزئیات تقسیم بندی چوکسی خرده بگیرد، اما آنچه اهمیت دارد این است که او تلاش کرده مکانمند بودن مواجهه ایرانیان با مسلمانان را تئوریزه کند.

+

آخرالزمان

نگاه های آخرالزمانی و مسائل مرتبط با پیشگویی ها در تاریخ امروزه بسیار مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. چوکسی نیز تلاش می کند تا نقش نگاه های آخرالزمانی برای زرتشتیان و نگاه های پیشگوییانه نزد مسلمانان را در مشروعیت وضعیت جدید پس از



شهرهای ماوراءالنهر غیرمسلمان باقی ماندند. چند دهه بعد که نومسلمانان ایرانی به طور دائم موقعیتی همانند موقعیت مسلمانان عرب به دست آوردند، ایجاد روابط اجتماعی جدید در غرب آسیای میانه به قبول گسترده اسلام از سوی زرتشتیان شهرنشین- به خصوص بازرگانان سغدی- مساعدت کرد. زمینداران کوچک دریافتند که قبول اسلام موجب آن نمی شود که آن ها موقعیتی پایین تر از اعقاب ساکنان عرب پیدا کنند. سپس تجربیات آن ها دیگران را ترغیب کرد تا آنکه سرانجام طی سده چهارم مسلمانان ایرانی در حرکتی نمادین به نشانه دگرگونی فراگیر شهر بخارا وارد محله زرتشتیان آن شهر شدند و در آن جامسجی بنا کردند.^{۱۱}

+

زن، اسلام و زرتشتی گری

مسئله دیگری که چوکسی به آن پرداخته، تأثیر مسئله خانواده وزن در مسلمان شدن ایرانی هاست. وی تلاش می کند موشکافانه به این مسئله بپردازد. او در جایی از کتاب خود می نویسد:

جنبه ای از دین زرتشتی که ممکن است موجب رغبت زنان زرتشتی به طلب مردان مسلمان برای همسری شده باشد، مربوط به قوانین ناظر بر قاعدگی در این دین بود. بر زنان زرتشتی واجب بود که ایام قاعدگی خود را جدا از خانواده و دوستان در اتاق یا ساختمانی بگذرانند که

اعتقادشان نگاه داشت.

او جلوتر هم می نویسد: «داستان های مربوط به تأثیر پیشگویی ها تأیید می کند که ناامیدی عمیق باعث سست شدن اعتقاد به دین زرتشتی در میان کسانی شد که پیروزی نظامی اعراب را نشانه الهی نظم جدید اجتماعی و مذهبی پابرجا می دانستند.»^۹

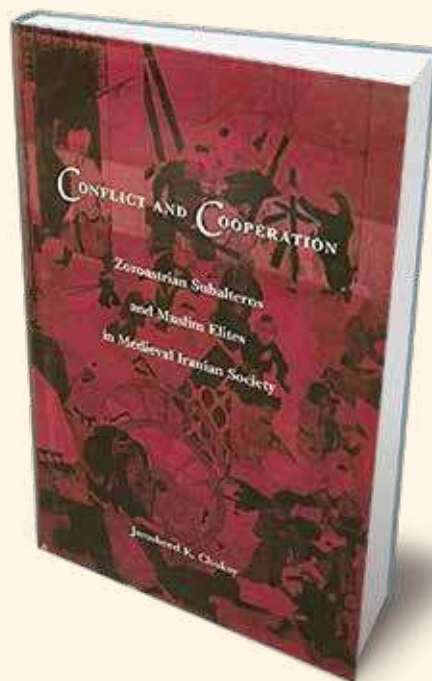
+

مسلمان شدن به زور

چوکسی به تنوع انگیزه های مسلمان شدن نیز اشاره می کند و تا جایی که منابع اجازه می دهند به آن ها می پردازد از نظراوانگیزه های گوناگون مسلمان شدن ایرانیان در سده اول عبارتند از: ایمان راستین، آزادی، فشار خارجی، انگیزه مالی و بحران عقیدتی.^{۱۰} درست است که ایرانیان گاهی با خشونت عرب ها نیز مواجه شدند، اما اسلام آوردن آن ها به زعم چوکسی، حتی در آن جا که مسلمانان خشونت به خرج دادند، به خاطر این خشونت نبود، بلکه بعدها در همین مناطق این وعاظ دوره گرد بودند که مردم را به اسلام سوق دادند. او می نویسد:

در اوایل سده نهم / او اخر سده دوم که وعاظ حنفی مرجئی با سفر از شهری به شهر دیگر در ناحیه ماوراءالنهر در جستجوی نومسلمانان به دلیل شجاعت خود در جلب غیرمسلمانان به اسلام با موفقیت روبه رو شدند، جریان شروع به تغییر به نفع اسلام کرد ولی با وجود تلاش های دلیرانه آن ها بخش های بزرگی از جمعیت در

چوکسی تلاش می کند تا نقش نگاه های آخرالزمانی برای زرتشتیان و نگاه های پیشگویانه نزد مسلمانان را در مشروعیت وضعیت جدید پس از فتح، چه برای مسلمانان و چه برای زرتشتیان تبیین کند.



برای آن منظور اختصاص یافته بود. این روش بر مبنای این عقیده بود که آنان آلودگی را در میان جامعه منتشر نکنند.

با این که مسلمانان نیز در ایران و نقاط دیگر از خون قاعدگی می ترسیدند، مقررات آیینی آن ها برای زنان سختگیری کمتری داشت. برای مثال، حدیثی در تاریخ جرجان (تاریخ گرگان) که از قرار معلوم خطاب به زرتشتیان بود، شرح می دهد که عایشه اطلاع داد که شوهرش محمد نبی [ص] هرگز زنان را مکلف نکرده بود که دوره قاعدگی خود را جدا از دیگران سپری کنند.

حدیث مورد بحث هر چند منشأ مشکوکی دارد، زنان زرتشتی ای را که در جامعه اسلامی ازدواج می کردند، از این تبعیض و گرفتاری مکرر و دائمی خلاص می کرد.^{۱۳} درواقع یکی از جنبه های مهم کتاب چوکسی به عنوان یک زرتشتی، انتقاداتی است که به زرتشتی گری وارد می داند و برخی کاستی ها در دین زرتشتی را موجب جذب ایرانیان به اسلام قلمداد می کند.

سخن پایانی

نگاه چوکسی به مردم یکی از مزایای کتاب اوست؛ توجه به اینکه مهاجرت مردم، شهرنشینی و روستانشینی مردم، کالبد و شکل شهرها و آداب و رسوم و قوانین و مقررات چه تأثیری بر

مسلمان شدن ایرانی ها داشت. اما نگاه نهایی چوکسی آن است که: با سازش هایی که هر دو جامعه در خصوص اعتقادات و تمایلات خود کردند، قوانین مشترک سرانجام تابع شرایط موجود شد. تلاش های مشترکی که مفید یا عملی به نظر می رسید، معمولاً پذیرفته شد و روابطی میان زرتشتیان و مسلمانان به وجود آورد که حتی پس از آن که گروه اول تمامی سلطه اجتماعی را به سود گروه دوم از دست داد، همچنان دوام یافت. سازش روزمره افراد با محیط - قطع نظر از اعتقادانشان - موانع اجتماعی و دینی برای ایجاد همکاری و پایان دادن به مخالفت را از میان برداشت، به طوری که بیشتر ایرانیان همراه با اعراب در فرهنگ اسلامی رو به پیشرفت در جامعه ایران در نخستین سده های اسلامی جذب شدند.^{۱۴}

علی رغم اینکه چوکسی نتیجه نهایی این ستیز و سازش یا به تعبیری سنتز این دیالکتیک را، نه در ساحت سیاست، بلکه در ساحت زندگی روزمره دو جامعه مسلمان و زرتشتی پیگیری می کند، و با وجود اینکه سخن از فرایندی چندقرنی است که در آن قدرت های سیاسی گوناگونی آمده و رفته اند؛ ستیز و سازش مدنظر چوکسی جریان یافتن گونه ای قدرت هوشمند^{۱۵} را به ذهن متبادر می سازد؛ همان گونه که جوزف نای مدنظر دارد و آن را ترکیبی از قدرت نرم^{۱۶} و قدرت سخت^{۱۷} تلقی می کند؛ همان چیزی که بی شک بسیار دور از نگاه عوامانه حمله مشتکی و وحشی پاپی به جامعه های متمدن و مرفه است. ▶

پی نوشت

۱. جمشید کرشاپ چوکسی، ستیز و سازش زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده های اسلامی، ترجمه نادر میرسعیدی، انتشارات ققنوس، چاپ هفتم، تهران: ۱۳۹۳، ص ۱۲۸.
۲. به عنوان نمونه ر.ک. چوکسی، ص ۶۶. در سخن از آیات نخستین سوره مبارکه روم.
۳. به عنوان نمونه ر.ک. چوکسی، ص ۱۶۰.
۴. همان، ص ۱۷۲.
۵. همان، ص ۶۴.
۶. همان، ص ۸۷.
۷. همان، ص ۸۸.
۸. همان، ص ۸۴.
۹. همان، ص ۹۴ و ۹۵.
۱۰. همان، ص ۹۶.
۱۱. همان، ص ۱۰۸.
۱۲. همان، ص ۱۵۳.
۱۳. همان، ص ۱۶۸ و ۱۶۹.

14. Smart power.
15. Soft power.
16. Hard power.



+

دیباجه

محافل روشنفکری، مذهبی و دانشگاهی از آغاز انتشار تاکنون، این کتاب و نویسنده آن، ستایش‌ها و چالش‌ها و انتقادهای فراوان و متنوعی به خود دیده‌اند. با این همه، تاکنون روش تاریخ‌نگاری نویسنده در این کتاب مورد توجه اهل تحقیق قرار نگرفته است؛ از این رو، پژوهش حاضر در نظر دارد روش تاریخ‌نگاری زرین کوب در کتاب دو قرن سکوت را بررسی انتقادی کند.

+

اصل ارجاع و مستندسازی مطالب

نظر به در دسترس نبودن و قابل مشاهده نبودن موضوع‌های تاریخی، بر محقق تاریخ فرض است که مطالب خود را با رعایت اصل ارجاع و با استناد به متون و شواهد تاریخی بنگارد و ارجاعات خود را ذکر کند. با این حال، بررسی کتاب دو قرن سکوت نشان می‌دهد علیرغم اتکای این کتاب به منابع کتابخانه‌ای، بخش‌های شایان توجهی از کتاب بدون ارجاع به منابع تاریخی نگاشته شده و در موارد متعددی ارجاعات اخبار ذکر نشده است. برای مثال، نویسنده برای نگارش قسمت «بنی‌لخم» (ص ۹-۱۳)، در فصل اول؛ «فتح مدائن» (ص ۵۵-۵۶)، «آخرین نبرد» (ص ۶۴-۶۶) و «فتح نهاوند» (ص ۶۶-۶۷) در فصل دوم؛ «آغاز یک فاجعه» (ص ۷۰-۷۴)

دو قرن سکوت نوشته عبدالحسین زرین کوب برای نخستین بار در سال ۱۳۳۰ خورشیدی در تهران انتشار یافت. بازنگری‌ها و اصلاحات نگارنده، انتشار چاپ دوم آن را شش سال به تعویق انداخت و سرانجام چاپ دوم آن در سال ۱۳۳۶ خورشیدی روانه بازار شد. این ویراست، آخرین ویراست کتاب باقی ماند و زرین کوب تا پایان عمر تغییری در آن اعمال نکرد. نظریه عدول زرین کوب از برخی نظرات و دیدگاه‌های خود در چاپ نخست، برای نگارش یادداشت حاضر از آن چاپ استفاده نشده است. به هر ترتیب، با اطمینان می‌توان دو قرن سکوت را مشهورترین و پرچنگال‌ترین کتاب در حوزه تاریخ ایران در یک سده اخیر دانست که علیرغم سپری شدن بیش از هفت دهه از انتشار آن، کماکان شهرت و جایگاه خود را نزد متخصصان و علاقه‌مندان تاریخ حفظ کرده است.

موضوع این کتاب شرح حوادث سیاسی و اجتماعی ایران، از سقوط سلسله ساسانی تا امارت یافتن خاندان طاهری در خراسان است. زرین کوب علت انتخاب این نام را برای کتاب، خاموشی گزیدن زبان فارسی در دو سده نخستین اسلامی ذکر کرده است. نظر به جایگاه و اهمیت دو قرن سکوت در



دو قرن سکوت

جایی میان تاریخ احساس و ایدئولوژی

نقدی بر کتاب دو قرن سکوت
عبدالحسین زرین کوب



علیرضا کچوئی

کارشناسی ارشد تاریخ. از او مقالاتی
در مطبوعات و ژورنال‌های علمی
منتشر شده است.

مباح دانستن خون اهالی اصطخر از سوی عبدالله بن عامر و جاری کردن خون آنان (ص ۷۶) به نقل از فارسنامه ابن بلخی، سده ششم هجری، ماجرای دیدار ابومسلم و سنباد و پیشگویی سنباد درباره قتل اشراف عرب و اکابر عجم به شمشیر ابومسلم به نقل از روضة الصفا میرخواند (ص ۱۵۳)، سده دهم هجری، و گفتگوی بابک با برادرش در پیشگاه خلیفه با استناد به شذرات الذهب ابن عماد حنبلی (ص ۲۵۵-۲۵۶)، سده یازدهم هجری، نگاشته شده است. همچنین زرین کوب بیش از پانزده مرتبه به کتاب تجارب السلف هند و شاه نخبوانی ارجاع داده که متعلق به سده هشتم هجری است. علاوه بر همه این‌ها، وی به نقل برخی داستان‌های تاریخی از کتب جوامع الحکایات (ص ۳۴۸-۳۴۹ و ۱۸۵ و ۲۶۶)، الفرج بعد الشدة (ص ۳۶۳) و کلیله و دمنه (ص ۳۱۳-۳۱۴) پرداخته که نظریه فضای داستانی و اندرزنامه‌ای آن‌ها، از اعتبار و سندی چندانی برخوردار نیستند و ارجاع به آن‌ها باید در نهایت دقت و احتیاط و مقایسه با سایر متون تاریخی صورت گیرد.

+

اعتبارسنجی روایات

پس از اصل ارجاع و مستندسازی مطالب که

ایرانیان در قتل عمر به منظور کین خواهی قادسیه و جلولا (ص ۷۹-۸۰)، گزوش با شور و شوق ایرانیان به دین اسلام و برتر یافتن دین جدید نسبت به آیین نیاکانشان (ص ۳۰۲)، ناتوانی نیروی معنوی آیین زردشت در همراهی دستگاه عظیم و تمدن و جامعه ساسانی (ص ۳۰۵)، نشئت گرفتن مسئله اختصاص امامت برای ائمه شیعه از عقاید و افکار عهد ساسانی (ص ۳۱۸)، تأثیر نفرت و بیزاری مردم از موبدان و تشابه اسلام و آیین زردشت بر گزوش زردشتیان به اسلام (ص ۲۱۹) و ورود نیروی ترک به علت بیم خلیفه از توسعه سلطه و نفوذ ایرانیان و ازدست دادن حمایت و دوستی عرب (ص ۳۴۷) بدون ارجاع نقل شده است.

افزون بر موارد یادشده، زرین کوب برخی مطالب را با استناد به منابعی نقل کرده که اختلاف زمانی بسیار زیادی با واقعه داشته و بالطبع از سندیت چندانی برخوردار نبوده‌اند. برای مثال در باب کتاب سوزی عرب‌ها ضمن اذعان به این که «این خبر در کتاب‌های کهنه قرن‌های اول اسلامی نیامده»، مطلب را با ارجاع به ابن خلدون، مورخ سده هشتم هجری، نقل کرده است (ص ۱۱۶). همچنین، شرح فرجام افشین با ارجاع به زبدة الاخبار حافظ ابرو، مورخ سده نهم هجری (ص ۲۹۷-۲۹۸)، خبر

در فصل سوم: «پیام تازه» (ص ۱۱۲-۱۱۳) در فصل چهارم: «ابومسلم» (ص ۱۳۳-۱۳۶) و «انتقام ابومسلم» (ص ۱۴۹-۱۵۰) در فصل پنجم: «قتیبه بن مسلم» (ص ۱۷۲-۱۷۳) در فصل ششم: «خلیفه بغداد» (ص ۱۹۱-۱۹۵) و «دولت عباسیان» (ص ۱۹۵-۱۹۶) در فصل هفتم: «افشین و مازیار» (ص ۲۴۱-۲۴۳)، «رقابت امراء» (ص ۲۴۶-۲۴۷)، «درباره بابک و افشین» (ص ۲۴۷-۲۴۸)، «افشین» (ص ۲۵۶-۲۵۷)، «دشمنان افشین» (ص ۲۷۸-۲۷۹)، «در جستجوی فرار» (ص ۲۸۵-۲۸۶) و «آغاز توطئه» (ص ۲۸۸-۲۸۹) در فصل هشتم: «نبرد در روشنی» (ص ۳۰۲-۳۰۴)، «فساد و اختلاف» (ص ۳۰۶-۳۰۷)، «فلسفه ثنویت» (ص ۳۱۸-۳۲۰)، «عبدالله بن مقفع» (ص ۳۲۲-۳۲۴) و «بشار بن برد» (ص ۳۲۴-۳۲۵) در فصل نهم: «وزراء» (ص ۳۵۴-۳۵۲)، «آشوب و شورش» (ص ۳۶۲-۳۶۳) و «بعد از دویست سال» (ص ۳۶۸-۳۶۹) در فصل دهم به هیچ متن کهن یا تحقیق جدیدی ارجاع نداده است (ص ۹-۱۱)!

علاوه بر این، بسیاری از مطالب مهم و حساس تاریخی از قبیل ازمیان بردن زبان‌ها و لهجه‌های رایج در ایران از سوی عرب‌ها (ص ۱۱۳)، دلایل و عوامل سقوط خلافت اموی (ص ۱۰۶)، داستان ابولؤلؤ و توطئه

بدون رعایت اصل مذکور و اتکای صرف بر قول منابع، محقق از جادۀ صدق خارج می شود و در مسیر گمراهی می افتد چرا که حجم قابل اعتنائی از گزاره های متون تاریخی، متضمن اخبار نادرست و گاه اغراق آمیزند.

اساس نگارش تاریخ است، مهم ترین وظیفه یک محقق تاریخ، اعتبارسنجی روایات یا نقد و ارزشیابی منابع است.

این مهم در دو ساحت انجام می شود: یکی، نقد بیرونی که به ارزشیابی ماهیت منابع می پردازد؛ و دوم، نقد درونی که بررسی محتوای منابع را در نظر دارد. گذشته از نقد بیرونی که اصالت و صحت اسناد و منابع را بررسی می کند، در نقد محتوایی صداقت، بی طرفی و انگیزه نویسنده، فاصله نگارش اثر تا زمان واقعه، قیاس با سایر شواهد و گزارش های تاریخی مدنظر است.^۱

بر محقق تاریخ فرض است غث و سمین گزارش ها و اخبار را بر محک امتحان بزند و به نقل صرف مطالب موجود در منابع تاریخی بسنده نکند. بالطبع بدون رعایت اصل مذکور و اتکای صرف بر قول منابع، محقق از جادۀ صدق خارج می شود و در مسیر گمراهی می افتد چرا که حجم قابل اعتنائی از گزاره های متون تاریخی، متضمن اخبار نادرست و گاه اغراق آمیزند؛ مانند اغراق در تعداد لشکریان و مقدار ثروت پادشاهان.^۲ بررسی کتاب دو قرن سکوت نشان می دهد نویسنده بدون التفات به صحت و سقم گزارش های تاریخی در بسیاری موارد (و البته نه در همه موارد) بدون هیچ محک و تحلیلی، به رونویسی از متون کهن اکتفا و مطالب درست و نادرست را به عنوان حقیقت تاریخی به خواننده عرضه کرده است.

به چند نمونه از گزارش ها و اخباری که بدون ارزیابی و تحلیل به عنوان حقیقت تاریخی در کتاب دو قرن سکوت نقل شده به عنوان مشتی از خروار، اشاره می شود. به طور مثال نویسنده امارت دادن هارون به بوزنیۀ زیبیده، همسر هارون، قرار دادن سی مرد در التزام رکاب آن و ازالۀ بکارت چند دختر باکره از سوی او را شرح داده (ص ۲۰۸) یا ماجرای ارسال نامه پیاپی به خسرو دوم و واکنش خسرو به آن را بدون در نظر گرفتن شرایط تحقق آن و بررسی سلسله روایان این روایت به عنوان یک واقعه تاریخی که در سال ششم یا هفتم هجری رخ داده نقل کرده است (ص ۴۲-۴۳). زرین کوب از روایت بت های یافت شده در خانه افشین نتیجه گرفته است: «تردیدست که او دین زرتشتی داشته باشد» (ص ۲۷۱) و اذعان داشته

که: «وی آیین بت پرستی داشته است» (ص ۲۵۸). نظر به اینکه دشمنان خلافت و خلیفه از جانب دستگاه خلافت و طرفداران آنان بددین، زندیق و کافر خطاب می شدند،^۳ این احتمال وجود دارد که این روایت از سوی طبقه حاکم و به منظور تخریب شخصیت افشین ساخته شده باشد. جالب توجه آنکه زرین کوب که پیش تر، به دلیل وجود بت هادر خانه افشین، از گرایش وی به آیین بت پرستی خبر داده بود، در جای دیگر نقل کرده است: «دوستان خلیفه او (افشین) را به هواداری عجم و تمایلات مجوس متهم می کردند» (ص ۲۴۰). این تهمت رایج بر مخالفان و معاندان خلیفه و خلافت بر ابن مقفع که آیین زردشتی داشته و سپس به اسلام گرویده نیز زده شده و زرین کوب از آن اتهام، حکم به تمایل ابن مقفع به زندقه داده است (ص ۳۲۴).

علاوه بر وقایع تردید آمیز مذکور، در کتاب دو قرن سکوت روایت های اغراق آمیز بسیاری، بدون اشاره به احتمال اغراق آمیز بودن آن ها نقل شده است. برای مثال تعداد کشته شدگان جلواء (ص ۵۹)، شمشیر زنان مروان (ص ۱۴۰) و کسانی که به دست ابومسلم کشته شده اند (ص ۱۴۸) بالغ بر صدهزار تن و سپاه ایران که در نزدیکی همدان برای مقابله با جنگجویان جمع شده نزدیک صد و پنجاه هزار نفر (ص ۶۴) ذکر شده در حالی که مسعودی، تعداد کشتگان و مجروحان مسلمانان در قادسیه را تنها هزار و پانصد نفر^۴ و بلاذری تعداد لشکریان عرب در جلواء را تنها دوازده هزار نفر ذکر کرده است.^۵ درباره تعداد کشته شدگان اصطخر نیز نقل شده است: «عدد کشتگان که نام بردار بودند چهل هزار کشته بود، بیرون از مجهولان» (ص ۷۶). همچنین، دو روایت از کشتار جمعی ایرانیان نقل شده: نخست، عبدالله عامر پس از آگاه شدن از عهد شکنی مردم اصطخر و کشته شدن عاملش به دست اهالی اصطخر سوگند یاد کرده «چندان بکشد از مردم استخر^۶ که خون براند... و خون همگان مباح گردانید و چندانکه می کشتند خون نمی رفت تا آب گرم به خون می ریختند» (ص ۷۶). شبیه این روایت به یزید بن مقلب نیز نسبت داده شده که «در گرگان سوگند خورده بود که از خون عجم آسیاب بگرداند» و زرین کوب تصدیق می کند «و آسیاب هم گرداند و گندم آن آرد کرد و نان شب هم بخورد» (ص ۲۳۱).

مطالب نادرست و ضد و نقیض

نظر به وجود چالش های فراوان از قبیل در دسترس نبودن موضوع، امکان نداشتن آزمایش و سنجش وقایع تاریخی، چرخش های زبانی، ورود روایت های جعلی و مغرضانه به متون تاریخی در گذر زمان و محدودیت های مختلف و متعدد کاتبان و وقایع نگاران در ثبت و ضبط اخبار^۷ از یک سو و اهمیت و تأثیر رشته تاریخ بر هویت ملی، اذهان عمومی و سیاست های خارجی از سوی دیگر، پژوهشگران تاریخ باید با دوری از تعصب، غرض ورزی، احساسات آسیب رسان، قضاوت های شتاب زده و به کارگیری نهایت انصاف، صداقت، احتیاط و دقت تا حد امکان به نقل حقایق تاریخی بپردازند و از بیان مطالب نادرست، جعلی و ضد و نقیض خودداری کنند. باین حال، بررسی کتاب دو قرن سکوت نشان می دهد نظر به رعایت نکردن برخی اصول تارینگاری مطالب نادرست و ضد و نقیض متعددی به کتاب راه یافته است.

به عنوان نمونه، زرین کوب درباره تحت فرمان ایرانیان بودن عرب ها و بیم عرب از تهاجم به ایران چنین نقل کرده است: «اعراب که پیش از آن در حکم بندگان و فرمانبرداران ایران بودند نخست از این جنگ بیم و هراس فراوان داشتند و از شکوه و حشمت خسروان اندیشه تجاوز به ثغر فارس را نیز بخاطر نمی گذارند» (ص ۴۴). برخلاف این گزاره، فاتحان که بیشتر اهالی حجاز بودند هرگز بنده و فرمانبردار ایرانیان نبوده و سرزمین آنان نیز هرگز تحت انقیاد حکومت ساسانی در نیامده بود. همچنین، اگرچه بیم و هراس حمله به ایران در دل مسلمانان مکه و مدینه وجود داشت، مثنی بن حارثه که او نیز عرب بود از همان آغاز نه تنها خلیفه و اهالی مدینه را به حمله به ایران تشویق می کرد و آنان را دل قوی می داشت، بلکه خود، با سپاه ایران چندین مرتبه زد و خورد پیدا کرده و برابر آنان به پیروزی دست یافته بود.^۸

همچنین، درباره «نبدیشیدن عرب به تجاوز به ثغر فارس» لازم به یادآوری است که پیش از آغاز فتوح اسلامی نبرد ذی قار میان قبیله بکرین و ائیل و ایرانیان رخ داده و عرب ها در آن به پیروزی رسیده بودند.^۹ همچنین، بنابر متون دوره اسلامی قبایل بنی تمیم،

سایر زبان‌های ایرانی اشاره کرد. زرین کوب موقع سخن‌راندن از ظلم و جفای عرب در حق زبان فارسی چنین می‌گوید:

عربان هم از آغاز حال، شاید برای آنکه از آسیب زبان ایرانیان در امان بمانند، و آن را همواره چون حربۀ تیزی در دست مغلوبان خویش نبینند در صدد برآمدن زبان‌ها و لهجه‌های رایج در ایران را از میان ببرند. آخرین بیم هم بود که همین زبانها خلقی را بر آنها بشوراند و ملک و حکومت آنان را در بلاد دور افتاده ایران بخطر اندازد. به همین سبب هر جا که در شهرهای ایران، به خط و زبان و کتاب و کتابخانه برخوردند با آن‌ها سخت بمخالفت برخاستند.^{۱۷}

و برای نشان دادن لطافت و ظرافت زبان فارسی از تأثیر این زبان بر عرب‌ها چنین سخن می‌راند:

هم از آغاز عهد بنی امیه در مکه و مدینه و شام و عراق، بسا کنیزکان خواننده و بسا غلامان خنیاگر باهنگ‌های فارسی ترنم می‌کردند. در کتاب آغانی داستان‌هایی هست که نشان می‌دهد تازیان تا چه حد شیفته آهنگ‌های دلپذیر پارسی بوده‌اند.^{۱۸}

و چنین اذعان داشته: «موسیقی و آواز پارسی، هم از آغاز کار اعراب را سخت شیفته خویش داشته بود». ^{۱۹} چگونه همزمان که عرب‌ها (در صدد برآمدن زبان‌ها و لهجه‌های رایج در ایران را از میان ببرند)، «شیفته آهنگ‌های دلپذیر پارسی بوده‌اند» و «در مکه و مدینه و شام و عراق، بسا کنیزکان خواننده و بسا غلامان خنیاگر باهنگ‌های فارسی ترنم می‌کرده‌اند»؟!

دربارهٔ اوضاع زبان فارسی در دوسدهٔ نخست هجری که نام کتاب، در قرن سکوت رانیز براساس آن انتخاب کرده می‌گوید: «زبان فارسی... در سراسر این دو قرن، چون زبان گنگان، ناشناس و بی‌اثر مانده است و مدتی دراز گشته است تا ایرانی، قفل خموشی را شکسته است و لب بسخن گشوده است»^{۲۰} و چند صفحه بعد خلاف آن را ادعای کند: هیچ شک نیست که سرودها و ترانه‌های فارسی، مانند دوره‌های پیشین همچنان رواج و رونق خود را داشت.... در هر شهری عامۀ

کردن پذیرفتند، از آن‌ها جزیه خواست قبول کردند» (ص ۷۵). همچنین، چندین روایت از مبارزه و مقاومت «مردم دلاور ایران» برابر فاتحان و سرباز زدن از پذیرش اسلام در کتاب آورده شده است: «در سال‌های ۲۸ و ۳۰ هجری تازیان دو دفعه مجبور شدند استخر را فتح کنند، در دفعهٔ دوم مقاومت مردم چندان بارشادت و گستاخی مقرون بود که فاتح عرب را از خشم و کینه دیوانه کرد» (ص ۷۵). در ادامه نیز گفته شده است: «در سال سی‌ام هجری مردم خراسان که قبول اسلام کرده بودند، مرتد شدند» (ص ۷۶). در جای دیگر نیز خاطرنشان شده: «عامۀ مردم ایران اگر چه به نام و به ظاهر مسلمان بوده‌اند باز غالباً به آیین دیرین خود علاقه داشته‌اند و هر زمان که فرصت و مجالی می‌یافته‌اند، در ترک آیین مسلمانی و بازگشت به کیش دیرین خویش تردید نمی‌کردند». ^{۲۱} اگر ایرانیان تا این حد در پذیرش اسلام و برای حفظ آیین خویش مقاومت کرده‌اند، چگونه می‌توان ادعا کرد «درین ایام زمینهٔ افکار از هر جهت برای پذیرفتن دینی تازه آماده بود» و «بسا که به پیشواز آن (اسلام) شتافتند»؟!

علاوه بر آنچه از کتاب دو قرن سکوت نقل شد، گزاره‌های متون تاریخی و جغرافیایی سده‌های سوم و چهارم هجری متضمن گزارش‌های متعددی است که ناقض ادعای به ستوه آمدن مردم از دیانت زردشتی، پذیرفتن اسلام با آغوش باز و شتافتن مردم به پیشواز اسلام در اغلب مواقع است. بنابر تاریخ بخارا «هر باری اهل بخارا مسلمان شدند، و باز چون عرب بازگشتندی ردت آوردندی، و قتیبة بن مسلم سه بار ایشان را مسلمان کرده بود، باز ردت آورده کافر شده بودند»^{۲۲} و اصطخری چهار سده پس از ورود فاتحان مسلمان به ایران در باب تعداد آتشگاه‌ها و جمعیت ایالت فارس می‌گوید: «هیچ ناحیتی و روستایی نیست که نه درو آتشگاهی هست»^{۲۳} و «در پارس گبرکان و ترسانان و جهودان باشند، و غلبه گبرکان دارند... و کتاب‌های گبرکان و آتشکده‌ها و آداب گبرکی هنوز در میان پارسیان هست»^{۲۴}. همچنین، مهاجرت زردشتیان به هند و ترجیح فرار بر قرار، حکایت از امتناع زردشتیان از هرگونه تعامل با مسلمانان^{۲۵} و حفظ آیین زردشتی به قیمت ترک خانه و دیار دارد.

از دیگر روایت‌های ضد و نقیض زرین کوب می‌توان به واکنش عرب‌ها به زبان فارسی و

عبدالقیس و بکر بن وائل در زمان شاپور دوم به ایران شهر ناختن آورده و در نواحی ساحلی خلیج فارس مستقر شده بودند.^{۲۶}

در باب اطمینان ایرانیان از برتری و پیروزی خود در برابر جنگجویان عرب نیز زرین کوب از یک سو می‌گوید: «در قلدسیه چون هر دو لشکر بهم رسیدند و عجم ترتیب آلات و اسلحهٔ عرب را مشاهده کردند بدیشان می‌خندیدند و نیزه‌های ایشان را بدوک زنان تشبیه می‌کردند» (ص ۴۸) و از سوی سپاهیان ایران می‌گوید: «لامحاله قرآنی هست که نشان می‌دهد رستم و دیگر سرداران و پهلوانان امیدی به پیروزی نداشته‌اند». وی در این باب اضافه می‌کند: «با فساد و خللی که در همهٔ ارکان ساسانی دیده می‌شد برای رستم دشوار نبود که شکست ایران در برابر سپاه تازه نفس و بی باک تازی را پیشگویی کند (ص ۵۱). اگر رستم فرخزاد، سرداران و لشکریان سپاه ایران شکست ایران را پیشگویی کرده بودند، پس چگونه «با مشاهدهٔ ابزار و اسلحهٔ عرب بدیشان می‌خندیدند» و به آنان به چشم استهزاء می‌نگریستند؟!

در باب به ستوه آمدن طبقات مختلف مردم برابر دین زردشت و گزوش مشتاقانۀ ایرانیان به اسلام نیز زرین کوب از یک سو چنین سخن می‌راند:

هوشمندان قوم از آیین زرتشت سر خورده بودند و آیین تازه‌یی می‌جستند که جنبهٔ اخلاقی و روحانی آن از دین زرتشت قوی‌تر باشد... باری از این روی بود که درین ایام زمینهٔ افکار از هر جهت برای پذیرفتن دینی تازه آماده بود.... و بدین گونه، دستگاه دین و دولت با آن هر ج و مرج خون آلود و آن جور و بیداد شگفت‌انگیز که در پایان عهد ساسانیان وجود داشت، دیگر چنان از هم گسیخته بود که هیچ امکان دوام و بقاء نداشت.^{۲۷}

و در جای دیگری می‌نویسد: «مردم که از جور فرمان‌روایان و فساد روحانیان بستوه آمده بودند آیین تازه را نویدی و بشارتی یافتند و از این رو بسا که به پیشواز آن می‌شتافتند» (ص ۷۲). وی چند صفحه بعد مطالبی را نقل می‌کند که حکایت از ترجیح پرداخت جزیه به تغییر کیش دارد: «ابوموسی وقتی باصفهان رسید مسلمانی به مردم عرضه

اگر ایرانیان تا این حد در پذیرش اسلام و برای حفظ آیین خویش مقاومت کرده‌اند، چگونه می‌توان ادعا کرد «درین ایام زمینهٔ افکار از هر جهت برای پذیرفتن دینی تازه آماده بود» و «بسا که به پیشواز آن (اسلام) شتافتند»؟!

مشخص نیست چگونه همزمان با «قفل خموشی به لب داشتن ایرانیان»، «سرودها و ترانه‌های فارسی، مانند دوره‌های پیشین همچنان رواج و رونق خود» را حفظ کرده است!

مردم بهمان زبان دیرین سخن می‌گفتند. ترانه‌ها و سرودها و افسانه‌ها و مثل‌ها همان بود که در قدیم بود.^{۳۱}

مشخص نیست چگونه همزمان با «قفل خموشی به لب داشتن ایرانیان»، «سرودها و ترانه‌های فارسی، مانند دوره‌های پیشین همچنان رواج و رونق خود» را حفظ کرده است!

زرین کوب درباره‌ی انگیزه‌ی قیام ابومسلم خراسانی و همکاری با داعیان عباسی در ابتدا این گونه اذعان داشته که «نمی‌توان از روی منابع و اسناد موجود به درستی دانست که ابومسلم چه می‌خواسته و چه در سر می‌پرورانده»^{۳۲}، سپس، در باب هدف و انگیزه‌ی ابومسلم با قاطعیت می‌گوید:

در هر حال، محقق است که ابومسلم و یاران او، از عزت و تأیید عباسیان، جز برانداختن مروان عزمی دیگر نداشته‌اند و مشکل به نظر می‌آید که اگر ابومسلم کشته نمی‌شد و سیاه‌جامگان فرصت می‌یافتند دولت و خلافت را بر بنی‌عباس باقی می‌گذاشتند.^{۳۳}

وی در ادامه در باب اندیشه و انگیزه‌ی ابومسلم چنین قلم‌فرسایی کرده است: «اندیشه‌ی او اندیشه‌ی استقلال و آزادی ایرانیان، اندیشه‌ی احیاء رسوم و آیین کهن بود.»^{۳۴} نظریه‌ی فقدان منابع و اسناد درباره‌ی خواست و مراد ابومسلم، پذیرش ادعاهای زرین کوب در مورد آمال و مقاصد ابومسلم دشوار به نظر می‌آید. همچنین، مخاطب با خواندن این مسودات از خود می‌پرسد چگونه است ایرانیانی که تا این حد دشمن خلافت و عرب بوده‌اند و «اگر مجال می‌یافتند دولت و خلافت بر بنی‌عباس باقی نمی‌گذاشتند»، هنگام قدرت گرفتن در دوره‌ی آل بویه و استیلاء بر بغداد، با وجود اهل تشیع بودن، کماکان در حفظ بقاء و دوام خلافت عباسی کوشیدند؟!!

همچنین، زرین کوب اذعان داشته پس از پیروزی مأمون بر امین، «عرب دیگر در درگاه خلافت قدر و شأنی نیافت... و در روزگار مأمون، و جانشینان او، بغداد دیگر شهری عربی به‌شمار نمی‌آمد.»^{۳۵} بررسی متون تاریخی سده‌های سوم و چهارم هجری از قبیل مروج الذهب مسعودی و تاریخ طبری نشان می‌دهد علی‌رغم حضور خاندان‌های سرشناس ایرانی مانند خاندان نوبخت، برمک، سهل و طاهر در دستگاه

خلافت عباسی آن گونه که پژوهشگران ایرانی در دهه‌های اخیر گمان برده‌اند، عرصه‌ی دولت و سیاست به ایرانیان واگذار نشده و عنصر عرب همواره در دستگاه خلافت مناصب مهم لشگری و دیوانی را بر عهده داشته و ایفاگر نقش‌های مؤثری بوده است. برای مثال فقط در دوره‌ی مأمون که مادرش ایرانی بود و نزد پژوهشگران ایرانی روزگار خلافت وی اوج ایران‌گرایی و عرب‌گریزی خلافت عباسی به حساب می‌آید، وزیران، فرماندهان، مشاوران و قاضی‌القضاة‌های عرب بسیاری مانند یحیی بن اکثم تمیمی (۱۵۹-۲۴۲ق) و احمد ابن ابی داوود (۱۶۰-۲۴۰ق)، قاضی‌القضاة محمد بن عبد‌الملک زبّات (۱۷۳-۲۳۳ق) و احمد بن یوسف (۲۱۳ق)، وزیر، ثمامه بن اشرس (۲۲۵ق)، زهیر بن مسیب (۲۰۱ق)^{۳۶} و عجیف بن عنبسه^{۳۸} فرمانده‌ی لشکر، در رأس امور سیاسی و نظامی قرار داشته‌اند.

از دیگر خطاهای روشی زرین کوب استنتاج یک قاعده‌ی کلی از یک روایت ناظر بر رخداد جزئی است. برای مثال، وی از اقدام قتیبة بن مسلم در نابود کردن کتاب‌ها و حفظ و زبان‌خوارزمی چنین نتیجه گرفته است: «عربان هم از آغاز حال... درصد در آمدند زبان‌ها و لهجه‌های رایج در ایران را از میان ببرند» و «رفتاری که تازیان در خوارزم با خط و زبان مردم کردند را بدین دعوی حجت است.»^{۳۹} همچنین، بنابر روایتی از کتاب تاریخ بخارا که «مردمان بخارا به اول اسلام در نماز، قرآن به پارسی خواندندی و عربی نتوانستندی آموختن» نتیجه گرفته است: «از ایرانیان، حتی آن‌ها که آیین مسلمانان پذیرفته بودند، زبان تازی را نمی‌آموختند.»^{۴۰} همچنین، از سخن منسوب به خسرو پرویز در باب عرب‌ها که:

اعراب را نه در کار دین هیچ خصلت نیکو یافتیم و نه در کار دنیا. آن‌ها را نه صاحب عزم و تدبیر دیدیم و نه اهل قوت و قدرت. آنگاه گواه فرومایگی و پستی همت آنان همین بس، که آنها با جانوران گزنده و مرغان آواره در جای و مقام برابرند، فرزندان خود را از راه بینوایی و نیازمندی می‌کشند و یکدیگر را بر اثر گرسنگی و درماندگی می‌خورند...^{۴۱}

نتیجه گرفته است: «مردم ایران... نسبت به عربان با نظر کینه و نفرت می‌نگریستند»

و از آن نتیجه نیز نتیجه دیگری گرفته که: «کسانی که درباره‌ی اعراب بدین گونه فکرمی کردند طبعاً نمی‌توانستند زیر بار تسلط آن‌ها بروند. سلطه‌ی عرب برای آنان هیچ گونه قابل تحمل نبود»^{۴۲} در حالی که تاریخ اسلام و ایران در سده‌های نخستین اسلامی، علاوه بر جنگ‌ها و ستیزها، صحنه‌ی همکاری و تعامل اشخاص و خاندان‌های ایرانی با خلفا و والیان اموی و عباسی است از عبد‌الحمید کاتب، ابن مقفع، ابومسلم و افشین تا خاندان برمک، سهل، طاهر، بویه و دهقانان مسئول جمع‌آوری خراج.^{۴۳}

سخن پایانی

مراد عبد‌الحسین زرین کوب از نگارش دو قرن سکوت، در ظاهر شرح تاریخ سیاسی و اجتماعی مردم ایران در دو سده‌ی نخست اسلامی براساس اسناد و منابع تاریخی بوده است. با این حال، نتیجه‌گیری‌ها و قضاوت‌های وی، نحوه‌ی چینش اخبار و گزینش گزارش‌های تاریخی بدون توجه به مؤلفه‌های بنیادین تاریخ‌نگاری و نوع ادبیاتی که عرب را «مردمی وحشی گونه و حریص و مادی»، «کودن»، «ناآوان»، «درمانده»، «عاجز»، «آزمند»، «سودپرست» و «مشتی... گرسنه و برهنه» و ایرانیان را «متمدن»، «دلاور» و «فداکار» معرفی می‌کند مخاطب را بر آن می‌دارد که از نیت ظاهری نگارنده فراتر رفته و در انگیزه‌ی باطنی وی تأمل کند. نتایج بررسی دو قرن سکوت نشان می‌دهد زرین کوب در مقام راوی تاریخ با انتخاب فصلی ناخوشایند از تاریخ ایران زمین یعنی دورانی که ایران زمین آماج غارات و حملات تازیان و تحت استیلاء آنان قرار داشت، بدون رعایت اصول اخلاقی و علمی درصد تحقیر و خوارش کردن قوم عرب و برتر دانستن عنصر ایرانی برآمده است. به عبارت دقیق‌تر، می‌توان دو قرن سکوت را شرح مفصل، اگرچه دیر هنگام، علل و ریشه‌های نفرت و کینه‌ی منورالافکران قاجاری و روشنفکران دوره‌ی پهلوی دانست که در قالب ستیز با عرب و در برخی مواقع اسلام، درصد پالودن زبان فارسی از الفاظ عربی، تغییر خط عربی به لاتین و پروتستان‌تیزم اسلامی بودند. زرین کوب در این وادی چنان‌که در مقدمه‌ی چاپ نخست اذعان داشته در تألیف کتاب از احساسات خود، احساس



+

پی‌نوشت

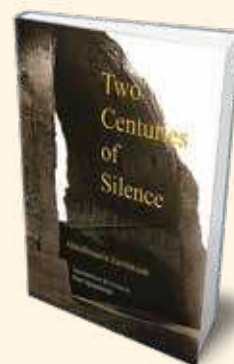
۱. علیرضا ملائی توانی. درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ. چاپ سوم، تهران: نی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱-۱۴۴.
۲. رشید یاسمی. آئین نگارش تاریخ. چاپ اول، تهران: شرکت سهامی چاپ، ۱۳۱۶، ص ۲۱۰-۲۱۰.
۳. فاروق عمر فروزی. «ابن مقفع در آینه‌ی مورخان»، سیاست‌نامه، سال ششم، شماره بیست و سوم، ۱۴۰۱، ص ۲۷۳-۲۷۵.
۴. ابوالحسن مسعودی. مروج الذهب. ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶، ج ۱، ص ۶۷۴.
۵. احمد بلاذری. فتوح البلدان. محمد توکل، چاپ اول، تهران: نقره ۱۳۳۷، ص ۳۷۷.
۶. شکل صحیح آن «اصطخر» است.
۷. علیرضا ملائی توانی. درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ. چاپ سوم، تهران: نی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰-۱۶۱.
۸. احمد بلاذری. فتوح البلدان. محمد توکل، چاپ اول، تهران: نقره، ۱۳۳۷، ص ۳۴۵-۳۴۶؛ ابوحنیفه دینوری. اخبار الطوال، محمود مهدوی دامغانی، چاپ هشتم، تهران: نی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲.
۹. ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب، ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶، ج ۱، ص ۲۷۲؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الأمم، ابوالقاسم امامی، چاپ دوم، تهران: سروش، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۷؛ احمد یعقوبی. تاریخ یعقوبی. محمد ابراهیم آیتی، چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۷؛ محمد طبری، تاریخ طبری، ابوالقاسم پاینده، چاپ نهم، تهران: اساطیر، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۷۰-۷۶.
۱۰. ابومنصور ثعالبی. تاریخ ثعالبی. محمد فضائی، چاپ اول، تهران: نقره، ۱۳۶۸، ص ۳۳۲؛ ابوعلی مسکویه، تجارب الأمم، ابوالقاسم امامی، چاپ دوم، تهران: سروش، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۳۷؛ محمد طبری، تاریخ طبری، ابوالقاسم پاینده، چاپ نهم، تهران: اساطیر، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۰۰.
۱۱. همان، ص ۷۰-۷۱.
۱۲. همان، ص ۲۸۸-۲۸۹.
۱۳. ابوبکر محمد نرشخی. تاریخ بخارا. مدرس رضوی، چاپ اول، تهران: توس، ۱۳۶۳، ص ۶۶.
۱۴. ابواسحق اصطخری. مسالک و ممالک. ایرج افشار، چاپ اول، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۰، ص ۱۰۶.
۱۵. همان، ص ۱۲۱.
16. Choksy, 1987: 30.
۱۷. عبدالحسین زرین کوب. دو قرن سکوت. چاپ ششم، تهران: جاویدان، ۲۵۳۵، ص ۱۱۳.
۱۸. همان: ۱۲۳.
۱۹. همان، ص ۱۲۴.
۲۰. همان، ص ۱۱۲-۱۱۳.
۲۱. همان، ص ۱۲۵.
۲۲. همان، ص ۱۴۸.
۲۳. همان، ص ۱۳۱.
۲۴. همان، ص ۱۴۹.
۲۵. همان، ص ۲۲۸.
۲۶. ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب، ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۲۵۳۶، ج ۲، ص ۴۲۱.
۲۷. محمد طبری، تاریخ طبری، ابوالقاسم پاینده، چاپ نهم، تهران: اساطیر، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۶۲۹.
۲۸. احمد یعقوبی. تاریخ یعقوبی. محمد ابراهیم آیتی، چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۸۹.
۲۹. عبدالحسین زرین کوب. دو قرن سکوت. چاپ ششم، تهران: جاویدان، ۲۵۳۵، ص ۱۱۳.
۳۰. همان، ص ۱۱۴.
۳۱. همان، ص ۸۳.
۳۲. همان، ص ۸۳.
۳۳. دانیل دنت. مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام. محمد علی موحد، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی، ۱۳۹۱، ص ۱۸۳-۱۹۰؛ جمشید چوکسی. سستی‌و سازش. نادر میرسعیدی، چاپ هفتم، تهران: ققنوس، ۱۳۹۳، ص ۱۴۶.

عقدۀ حقارت جمعی جامعۀ دانشگاهی و روشنفکر پناه برده به ناسیونالیسم نیز مایه گذاشته است. به هر ترتیب، هر میزان که دخیل کردن این احساسات در شهرت کتاب و تهییج مخاطب ایرانی تأثیر داشته، به همان میزان اعتبار علمی آن را خدشه‌دار ساخته و در انحراف اذهان عمومی ایرانیان دربارهٔ رابطهٔ ایرانیان با اسلام و اعراب نقش داشته است. 

+

منابع:

۱. اصطخری، ابواسحق. (۱۳۴۰). مسالک و ممالک، ایرج افشار، چاپ اول، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲. بلاذری، احمد. (۱۳۳۷). فتوح البلدان، محمد توکل، چاپ اول، تهران: نقره.
۳. ثعالبی، ابومنصور. (۱۳۶۸). تاریخ ثعالبی، محمد فضائی، چاپ اول، تهران: نقره.
۴. چوکسی، جمشید. (۱۳۹۳). سستی‌و سازش، نادر میرسعیدی، چاپ هفتم، تهران: ققنوس.
۵. دنت، دانیل. (۱۳۹۱). مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام، محمد علی موحد، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
۶. دینوری، ابوحنیفه. (۱۳۹۰). اخبار الطوال، محمود مهدوی دامغانی، چاپ هشتم، تهران: نی.
۷. زرین کوب، عبدالحسین. (۲۵۳۵). دو قرن سکوت، چاپ ششم، تهران: جاویدان.
۸. طبری، محمد. (۱۳۹۰). تاریخ طبری، ابوالقاسم پاینده، چاپ نهم، تهران: اساطیر.
۹. فوزی، فاروق عمر. (۱۴۰۱). «ابن مقفع در آینه‌ی مورخان»، سیاست‌نامه، سال ششم، شماره بیست و سوم، صص ۲۶۷-۲۸۳.
۱۰. مسکویه، ابوعلی. (۱۳۸۹). تجارب الأمم، ابوالقاسم امامی، چاپ دوم، تهران: سروش.
۱۱. مسعودی، ابوالحسن. (۲۵۳۶). مروج الذهب، ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۲. ملائی توانی، علیرضا (۱۳۸۸). درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ. چاپ سوم، تهران: نی.
۱۳. نرشخی، ابوبکر محمد. (۱۳۶۳). تاریخ بخارا، مدرس رضوی، چاپ اول، تهران: توس.
۱۴. یاسمی، رشید. (۱۳۱۶). آئین نگارش تاریخ، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی چاپ.
۱۵. یعقوبی، احمد. (۱۳۸۹). تاریخ یعقوبی، محمد ابراهیم آیتی، چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
16. Choksy, J. K. (1987) "Zoroastrians in Muslim Iran", *Iranian Studies*, Vol. 20, No. 1, pp. 17-30.



روایت‌هایی برای فراموش کردن

نقد و معرفی کتاب نومسلمانان بعد از فتح ایران



فاطمه متوسلی

کارشناسی ارشد تاریخ اسلام و
نویسنده کتاب سیره نبوی در دولت
اسلامی.

شورای تحقیقات اروپا، کتابخانه ملی قطر، آکادمی بریتانیا، بنیاد اندرو دبلو ملون و AKU-ISMC روش‌های دیجیتالی برای مطالعه خاستگاه و سیر تکاملی روایات متنی عربی و فارسی را راه‌اندازی کرده و اداره می‌کنند.^۴

سارا بوون ساوانت در کتاب خود با برقراری ارتباط میان تاریخ و حافظه ایرانیان می‌کوشد تا به چگونگی تغییر آیین و پذیرش اسلام توسط ایرانیان و این پرسش مهم پاسخ دهد که «چگونه در مدت زمانی کوتاه، وفاداری و حس تعلق به اسلام و جامعه اسلامی در میان ایرانیان نهادینه شد؟» به منظور دستیابی به پاسخ این سؤال بنیادین که دغدغه ذهنی اقشار گوناگون به‌ویژه مورخان بوده است، ساوانت با تمرکز بر کلیدواژه‌گانی همچون «حافظه»، «بازنگری» و «فراموشی» یا حذف و قرار دادن آنها در اقسام مختلفی از ابزارهای شناسایی و کشف تاریخ همچون، متون تاریخی، راویان، زندگی‌نامه‌ها، سکه‌ها و بناهای تاریخی به این پرسش پاسخ می‌دهد.^۵ وی برای دست‌یابی به پاسخ، از

پروفسور سارا بوون ساوانت، فارغ‌التحصیل مقطع دکتری از دانشگاه هاروارد، مورخ فرهنگی و متخصص در حوزه خاورمیانه و ایران در سال‌های ۶۰۰-۱۱۰۰ میلادی است. وی مدیر مؤسس مرکز جدید علوم انسانی دیجیتال AKU-ISMC و استاد مؤسسه مطالعات تمدن‌های اسلامی در دانشگاه آقاخان انگلیس است. سارا بوون آثار مهمی در بترت‌ی اعراب؛ ترجمه فضل العرب و التنبيه العلومیه از ابن قتیبه^۱ و همچنین مقالات و مجلدات ویرایش‌شده مربوط به هویت قومی، حافظه فرهنگی، تبارشناسی، نگارش تاریخ، تاریخ کتاب، و علوم انسانی دیجیتال را به نگارش درآورده است. وی همچنین نویسنده کتاب تازه مسلمانان ایران پس از فتح؛ سنت، حافظه و تغییر آیین^۲ است. این کتاب برنده جایزه کتاب سعیدی-سیرجانی شده است که انجمن بین‌المللی مطالعات ایرانی به نمایندگی از بنیاد میراث پارسیان به او اعطا کرد.^۳

سارا بوون به همراه گروهی از پژوهشگران و محققان، تحت حمایت

طاق کسری



مفاهیم «تاریخ‌نگاری یادسپار» یا آسمان، «حافظه جمعی» مورس هالبواکس و «مکان حافظه» پیرنورا نیز وام می‌گیرد. او می‌کوشد نشان دهد، فراموشی به اندازه یادآوری در پدیدآوردن روایات تاریخی حائز اهمیت بوده است^۷ و خاطره جمعی تازه مسلمانان ایرانی در ارتباط با افراد، مکان‌ها، نشانه‌ها و الگوهای رفتاری جدید و در رابطه با سایر وابستگی‌های محلی، خویشاوندی، خانوادگی و فرقه‌ای شکل گرفته است. وی در این راستا و به منظور اثبات مدعای خود، در جای جای این مکتوب به روایات فراوانی از راویان متعدد در زمان‌های مختلف استناد می‌کند.^۸

کتاب تازه مسلمانان ایران پس از فتح: روایت، حافظه و تغییر آیین در دو فصل و هر فصل ذیل سه بخش نوشته شده است. فصل اول با عنوان «روایت‌هایی برای یادآوری»، بخش‌های (۱) ارتباط اولیه با اسلام؛ (۲) صحابه ایرانی محمد (ص) و (۳) یافتن معنادر گذشته را شامل می‌شود. در این فصل نویسنده اهمیت تبارشناسی و تمرکز ایرانیان بر ریشه و نژاد و پیوندهای خونی؛ سلمان فارسی از یاران پیامبر و مایه مباحث ایرانیان؛ و بهره‌مندی از روش «تاریخ‌نگاری یادسپار» را طرح می‌کند و برای یافتن نشانه‌هایی از قدمت ارتباط ایرانیان با اسلام، بر یادآوری به عنوان عامل مهم پذیرفته شدن اسلام در میان ایرانیان صحنه می‌نهد.^۹

ساوانت در فصل دوم، واژه مقابل «یادآوری» یعنی فراموش کردن را ذیل عنوان «روایت‌هایی برای فراموش کردن» و سه بخش فرعی: (۱) بازسازی خاطرات ایرانیان از دوره پیش از اسلام، با ایجاد تردید در ایدئولوژی، نظام‌های باوری و اعمال مذهبی ایران پیش از اسلام؛ (۲) پیامبر (ص) غمگین، و تأکید بر وجود همزمان خبر و شر، با حق و باطل، و (۳) اعلام پایان گذشته، با شروع عصر جدید و غلبه حق بر باطل، حقانیت فاتحان در مقابل تغییر و تحریف هویت سربازان ساسانی گمراه، تلاش می‌کند تا همزمان با تغییر و پذیرش آیین ایرانیان، هویتی جدید را برای ایشان تعریف کند.^{۱۰}

ساوانت معتقد است که پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) مسلمانان به اقداماتی نظامی دست زدند که منجر به سقوط امپراتوری ساسانیان و فتح بخش‌های وسیعی از ایران، از عراق تا

مرو، شد؛ لیکن از زمان عباسیان تا غزنویان، همواره فرمانروایان پارسی در مناطقی از امپراتوری وجود داشتند و بر بخش‌هایی از ایران حکومت می‌کردند. همچنین ایرانیان به دلیل تفوق فرهنگ و آداب و رسوم ایرانی و نفوذ آن در مراکز فرمانروایی فرمانروایان جدید، نقشی حیاتی در مشاغل دولتی، از جمله دیوان داشتند و مناصب مهمی را در میان گروه‌های نخبه جامعه اسلامی عهده‌دار بودند. وی سپس ادعا می‌کند که اکثریت ایرانیان با تأکید بر اهمیت نسب و هویت قومی و مذهبی، یافتن ارتباطات کهن میان ایرانیان و اسلام، رساندن نسب خود به حضرت آدم و ارج نهادن بر سلمان فارسی به عنوان صحابه پیامبر و یار علی بن ابی طالب (ع) کوشیدند تا میان ایران پیش و پس از اسلام پیوند برقرار کنند. لیکن درباره سلمان فارسی گفته می‌شود آنچه در ابتدا در مورد سلمان میان ایرانیان مایه مباحث بود، تأکید بر هویت اسلامی او و نه هویت ایرانی‌اش بود؛ با این حال از قرن دهم، اصل و نسب سلمان و پیشینه و خاندان وی در ارتباط با جامعه مسلمانان اصفهان، بازنگری و تعریف می‌شود. علاوه بر موارد برشمرده شده، ساوانت بیان می‌کند که به دلیل ناراضیاتی از سال‌های پایانی حکومت ساسانیان، گروه‌های بسیاری از ایرانیان مصمم شدند تا حکومت اعراب و اسلام را پذیرفته و با آنها همکاری کنند؛ در حالی که در مقابل، عده‌ای مانند مرداویج تصمیم گرفتند مقاومت کرده و سرزمین‌های فتح شده را پس بگیرند.^{۱۱}

ساوانت اعلام می‌کند که به نظر می‌رسد گزارش‌های فارسی و عربی، جزئیات زیادی را درباره ایران پیش از اسلام فراموش کرده‌اند، از جمله اینکه چه کسی طاق کسری را تأسیس کرد؟ این بنا نمایانگر چه چیز و متعلق به چه کسی بود؟ مدائن کجاست و به کدام شهر یا شهرها اشاره دارد؟ چرا عرب‌ها طاق کسری را مدائن می‌نامیدند؟ سپس ساوانت ادعا می‌کند به راستی معلوم نیست چه چیزهایی فراموش شده و کدام بخش از گزارش‌ها صحیح است.

در پی این اظهار نظر، نویسنده مدعی می‌شود، برای وقایع‌نگاران، انتخاب، گزینش و حتی حذف وقایع پیش از اسلام و روایات ایرانی،



نگارش گزینشی تاریخ ایران، به خاطر سپاری و تمرکز بر جنبه‌هایی از آن، در عین فراموشی و حذف جنبه‌هایی دیگر، پاسخ صریح به پرسش چگونگی گسترش دین اسلام در ایران را با مشکل مواجه می‌کند.

اصلی اندیشه‌ها، ادعا و وانمود کردند که اراده و حکم خدا بر این است که حاکمان زیربیرق اسلام بر منصب قدرت تکیه بزنند. این چنین بود که «به خاطر سپردن» و «فراموش کردن» گزینشی تاریخ، ابزاری برای صاحبان قدرت شد، به طوری که تا به امروز تمیز میان حق و ناحق بسیار دشوار است. از آنجا که صاحب منصبان جدید دائم در هراس بودند که مردم به پس گرفتن قدرت و بازگشت به ایران پیش از اسلام، تمایل پیدا کنند، به سختی تلاش کردند تا گذشته هرگز به طور کامل نشان داده نشود.^{۱۳}

از آنجایی که تمرکز این کتاب به بازنگری‌ها و مذاکرات مجددی است که اسلام را برای نوکیشان ایرانی به هویتی پیچیده و معنادار تبدیل کرد، ساوانت در پژوهش خویش سعی می‌کند تا از برخی واژگان از جمله «پارس» که در اواخر دوره ساسانی شامل استان فارس و فراتر از آن می‌شد، در مقایسه با مفهوم «ایران» و «ایران‌شهر» رفع ابهام کند. در نتیجه این قیاس و در تعریفی که او از ایران ارائه می‌دهد، ایران، فلاتی است یکپارچه با زبان و فرهنگ مشترک میان اقوام ایرانی که در آن وابستگی منطقه‌ای قوی‌تر از وفاداری‌های پان ایرانیستی بوده است، در حالی که هویت اصلی که سراسر مناطق ایران را در بر می‌گرفت «فارسی» بود، در اوایل دوره اسلامی به «پارس» و «پارسی» اشاره شده است. از این رو «پارس‌ها» به بخشی از دینی جهانی پیوند خوردند و پیوندی که قبلی آنها با دین زرتشت و وارثان حکومت امپراتوری و طبقه نخبگان گسسته شد.^{۱۴}

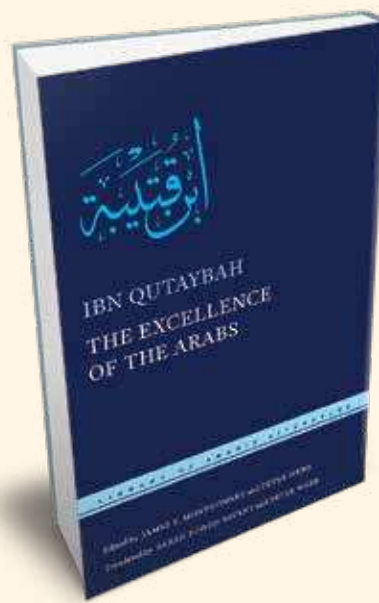
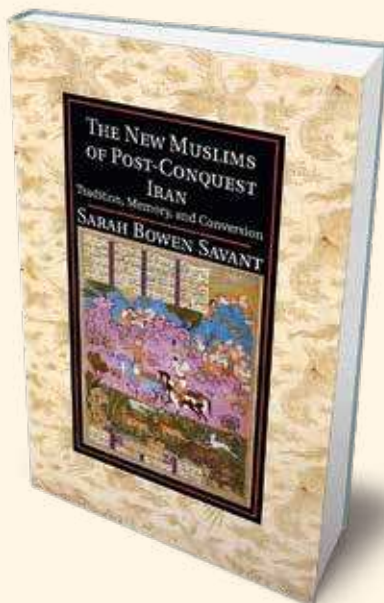
ساوانت از یک سو، بر روایت‌های فرهنگی و قانون و اقتصاد پیش از اسلام تأکید کرده و آن‌ها را تهدیدکننده موقعیت مسلمانان اولیه ایرانی دانسته است که باید به فراموشی سپرده می‌شد و از سوی دیگر، خاطرنشان می‌کند که این اقدام به صورت منطقی با هویت‌های اکتسابی جدید اسلامی پیوند خورده بود.

آنچه بیش از همه در پژوهش پیش رو حائز اهمیت است، هدف

مطابق با ارزش‌ها و سنت‌های اسلامی و در جهت تثبیت آنها، به راحتی صورت گرفته است.^{۱۵} از فحوای کلام ساوانت این معنا به ذهن متبادر می‌شود که گذشته اساساً معمایی از اطلاعات گوناگون منابع و دیدگاه‌های مختلف است که توسط راویان جمع‌آوری و ویرایش شده و به گونه‌ای شکل می‌گیرد که کمترین تأثیر منفی را بر ایران پس از اسلام داشته باشد. این تغییر شکل گذشته، با صحنه‌نهادن بر ایرانیان و میراث و فرهنگ آنها، همچون تبلیغات عمل کرده، به گونه‌ای که به راحتی بتوان بخش‌هایی از تاریخ را پنهان و فراموش کرد که به نفع حاکمان اسلامی نبود. این شکل‌گیری و تغییر کند تاریخ، در سال‌ها و قرن‌های بعد، از ایران پیش از اسلام و فرهنگ و حاکمان آن، تصویری مملو از خلافت‌کاری، خشونت و استبداد ترسیم کرد.

نویسنده بر این باور است که گزارش‌های تاریخی گذشته ایران به عنوان سرزمینی سراسر مایوس‌کننده که اسلام و ارزش‌های مثبت، آن را رهایی بخشیده است، در طول قرن‌ها پنهان‌کاری و تغییر، روایاتی نوراشکل داد و در نهایت تصویری ساختگی پدید آمد که حقایق و روایات کاذب آن قابل تمیز و تشخیص نبود؛ بلکه سراسر در جهت اثبات حقانیت اسلام بود. در گزارش‌های دستخوش تغییر و فراموشی اذعان می‌شود که ایران در اواخر دوره ساسانیان وضعیت چندان مناسبی نداشته و مردم از وضع موجود، تبعیض‌ها و ظلم و ستمی که بر آنها رومی شد ناراضی بودند، این نارضایتی با گسترش اسلام به خارج از مرزهای عربستان مصادف شد.^{۱۶}

در پی اقدامات نظامی اعراب و تسلط ایشان بر تاج و تخت کشور، در تمام سال‌ها، قرن‌ها و سلسله‌های بعد با همکاری گروه‌هایی از ایرانیان، تاریخی خیالی پدید آمد که به نفع فرمانروایی حاکمان مسلمان بود. از این رو، ساوانت استدلال می‌کند، راویان و طبقه حاکم و تأثیرگذار جامعه اعم از عرب‌ها و ایرانیان، به منظور حفظ جاه و مقام به عنوان حاکمان درستکار و مشروع؛ و با استفاده ابزاری از دین به مثابه هسته



برتری اعراب

ترجمه فضل العرب و التنبيه العلميه
از ابن قتیبه توسط سارا بون ساوانت.

پی‌نوشت

۱. به همراه پی‌تروپ؛ کتابخانه ادبیات عرب؛ ابوظبی: انتشارات دانشگاه نیویورک، ۲۰۱۶.
۲. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۳.
3. Sarah Bowen Savant | People | ISMC | The Aga Khan University (aku.edu).
4. Ibid, https://works.bepress.com/sarah_savant/cv/download/.
5. Sarah Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion*, New York: Cambridge University Press, 2013. Pp. 277.
6. Sarah Bowen Savant, "Iran's conversion to Islam and history writing as an art for forgetting", *Historiography and Identity* IV: Writing History Across Medieval Eurasia, (January 2021) pp. 101–121.
7. Sarah Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion*, New York: Cambridge University Press, 2013. Pp. 277.
8. Ibid.
9. Sarah Bowen Savant, "Persians in Early Islam", *Anlsl* 42 (2008), pp. 73-91 – IFAO.
10. Sarah Bowen Savant, *The New Muslims of Post-Conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion*, New York: Cambridge University Press, 2013. Pp. 277.
11. Alavi, S. (2015). *The New Muslims of Post-Conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion* by Sarah Bowen Savant (New York: Cambridge University Press, 2013. 277 pages.). *American Journal of Islam and Society*, 32(1), 130–134.
12. Ibid.
13. J. Abisaab, R. (2014). *The New Muslims of Post-Conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion* by Sarah Bowen Savant. *Journal of Shi'a Islamic Studies*, V. 7. Pp. 511-514. 10.1353/isl.2014.0039..
14. Ibid.
15. Urban, E, on Sarah Bowen Savant's *The New Muslims of Post-Conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion*, "Remembering and Forgetting the Persian Past", August 19, 2014.
16. J. Abisaab, R. (2014). *The New Muslims of Post-Conquest Iran: Tradition, Memory, and Conversion* by Sarah Bowen Savant. *Journal of Shi'a Islamic Studies*, V. 7. Pp. 511-514. 10.1353/isl.2014.0039.
17. Ibid.

اصلی سارا بوون ساوانت، یعنی رمزگشایی از نحوه شکل‌گیری حافظه در میان اولین مسلمانان ایران است. لذا وی بردوره‌ای، تقریباً از قرن نهم تا یازدهم پس از میلاد، تمرکز می‌کند که طی آن ایرانیان شروع به گرویدن دسته جمعی به اسلام کردند. با تمرکز بر این برهه از زمان به عنوان بستری برای پژوهش، ساوانت به جای توضیح و توصیف چگونگی یا چرایی گرویدن ایرانیان به اسلام، نشان می‌دهد که تا چه میزان ابزار دولتی «به خاطر سپردن» و «فراموش کردن» در ثبت گزارش‌ها و وقایع ایران پیش و پس از اسلام مؤثر بوده است. او با بیان مثال‌ها و روایات گوناگون اذعان می‌کند که چگونه مسلمانان پارسی جنبه‌های غرورآفرین گذشته خود را به خاطر سپرده و میراث متمایز خود را در چارچوب دین جدید خود زنده نگه داشته‌اند. در عین حال او نشان می‌دهد که چگونه ایرانیان، جنبه‌های مشکل‌ساز گذشته خود را فراموش کردند، کم‌اهمیت جلوه دادند یا تحریف کردند تا نقاط بالقوه مخالف با فرامین نوین اسلامی را نادیده انگارند. نوکیشان ایرانی بدین سان توانستند از طریق فرایند دوگانه یادآوری و فراموشی، همزمان برای خود هویت جدیدی ترسیم کرده و تصویر تازه‌ای از گذشته پیش از اسلام خود ایجاد کنند.^{۱۵}

ساوانت برای توصیف بهتر به خاطر سپردن و فراموشی، بر «مکان حافظه» به ویژه جنبه‌های معنادار گذشته فارسی تمرکز می‌کند که بارها و بارها در روایات اسلامی تکرار می‌شود. گاهی اوقات مکان‌های حافظه افرادی مانند پهلوانان ایرانی باستانی نظیر گایومارت و جمشید یا صحابی حضرت محمد (ص) سلمان فارسی هستند. گاهی نیز بر بناهای تاریخی مانند طاق کسری و شکوه آن؛ یا شهرهای ایران مانند استخر، اصفهان و نهاوند؛ و یا رویدادها، به ویژه فتح عربی اسلامی، نبردها و محاصره‌های فراوان و پیمان‌های صلح به عنوان مکان حافظه تأکید می‌شود. ساوانت نشان می‌دهد چگونه نویسندگان مختلف به شکلی نامحسوس، با گزینش روایات، این مکان‌های حافظه را شکل داده‌اند. او سپس استدلال می‌کند که مکان‌های حافظه را نباید با واقعیات تاریخی اشتباه گرفت. برای مثال، از منظری، تصویر موجود از شاه کسری دوم ساسانی به عنوان یک مستبد منحط، لزوماً یک واقعیت تاریخی نیست، بلکه تنها یکی از روایات جعلی است که در شکل‌گیری هویت اولیه مسلمان ایرانی نقش داشته است.^{۱۶}

از فحواي کلام ساوانت، به نظر می‌رسد غالب نویسندگان و روایان، گذشته ایرانیان را با سود جستن همزمان از هر دو ابزار روایت کرده‌اند، به نحوی که تلفیق این دو تکنیک برای مسلمانان ایرانی، فضایی منحصر به فرد را فراهم آورده که در عین قطع پیوندها، گسستگی‌ها را هم پوشانی کرده و همزمان جامعه‌ای مجزا و جهانی پدید آورده است. حاصل آن که برای ایرانیان دو هویت جدید «پارسی» و «مسلمان» تعریف شد.^{۱۷}

سخن آخر اینکه آنچه از محتوای کتاب سارا بوون ساوانت فهمیده می‌شود این است که نگارش گزینشی تاریخ ایران، به خاطر سپاری و تمرکز بر جنبه‌هایی از آن، در عین فراموشی و حذف جنبه‌هایی دیگر، دستیابی به پاسخ صریح به پرسش چگونگی گسترش دین اسلام در ایران و تغییر آیین در میان ایرانیان را با مشکل مواجه می‌کند. حال آن که بار رمزگشایی و مذاقه در روایات تاریخی و به مدد نظریه‌های توان به گزارشی نزدیک به واقعیت دست یافت. همان گونه که ساوانت، خود، با عنوانی که برای کتابش برگزیده نشان می‌دهد که به باور او ایران با فتح گشوده شده و تغییر آیین و گرایش گروهی ایرانیان به اسلام، پس از فتح صورت گرفته است. 



شعوبیه؛ کاتالیزور تحول از زرتشتی‌گری به اسلام

نگاهی به رویکرد ایران‌شناسان پیرامون شعوبیه



محمد صالح معزنی‌نیا

کارشناسی ارشد تاریخ اسلام

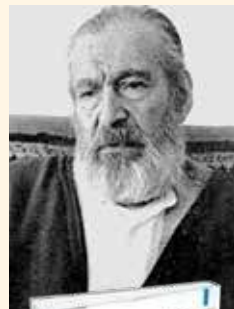
دوره نخست خلافت عباسی دوره‌ای اساسی در مراحل اسلام‌پذیری ایرانیان به شمار می‌رود؛ دوره‌ای که ایرانیان از نخستین روزهای به قدرت رسیدن عباسیان، در صحنه سیاست حضور یافتند و سپس در قالب جنبش‌های سیاسی مذهبی و بعدها در بستر دودمان‌های بومی، موفق شدند اسلام را با مقتضیات غیرعربی خود بپذیرند. جریان موسوم به شعوبیه یکی از مراحل اساسی اسلام‌پذیری ایرانیان در دوره عباسی است که در آن تمایز عنصر «عرب» از اسلام و حتی زبان عربی تحقق می‌یابد.^۱

چه بسیار شاعران و ادیبان شعوبی که در عین تفاخر به فرهنگ کهن ایرانی و ابراز تحقیر درباره فرهنگ و تاریخ عرب، با استفاده از زبان عربی بر مسلمانی خود تأکید کرده‌اند. جریان شعوبیه یکی از مظاهر «تداوم» ایرانیان در هویت پیشین خود و جذب عناصر فرهنگی گزینش شده بیگانه، از جمله دین و زبان است؛ به گونه‌ای که در عین پذیرش اسلام و به کارگیری زبان عربی، «معادله عرب یعنی اسلام را درهم شکستند».^۲

جریان شعوبیه مانند هر حادثه دیگری در بستر تاریخ، ظرفیت‌های متعددی برای بررسی و تحلیل دارد اما آنچه در این نوشتار موضوع بحث قرار خواهد گرفت، دو مقوله «ماهیت و خاستگاه» این جریان و «گستره تأثیرات» آن است؛ زیرا به زعم نگارنده، این دو مقوله بیش از همه، در



آذرتاش آذرنوش دیدگاه مشابهی با ریچارد فرای دارد اما پا را فراتر گذاشته و منکر هرگونه تحقق عینی شعوبیه می‌شود: «هیچ‌گاه چیزی به نام مکتب شعوبیه وجود خارجی نیافت. هر چه بود، جهشی فردی یا منحصر در چند فرد بود که با جهش دیگر افراد رابطه نظام مند نداشت».



جلال‌الدین همایی

جلال‌الدین همایی (۱۳۵۹-۱۳۷۸ شمسی) نویسنده، ادیب، شاعر، ریاضی‌دان و تاریخ‌نگار معاصر.



حسینعلی ممتحن

حسینعلی ممتحن (۱۳۸۱-۱۳۹۸ شمسی) تاریخ‌نگار و استاد برجسته تاریخ دانشگاه شهید بهشتی

سالیان گذشته محل اختلاف و کنکاش محققان این حوزه بوده است. اما با توجه به درهم‌تنیدگی و آمیختگی ماهیت یک جریان تاریخی با تأثیرات آن در بستر زمان، هر دو مقوله هم‌زمان بررسی خواهند شد؛ زیرا تحلیل هر کدام از محققان از تأثیرات این جریان، بسته به فهم آنان از ماهیت شعوبیه است. با توجه به بررسی انجام‌شده، به علت تکرر شگرف دیدگاه‌ها در خصوص شعوبیه نمی‌توان به صراحت از یک تقسیم‌بندی مشخص دربارهٔ این دیدگاه‌ها سخن گفت.^۳ هر محقق از زاویه نگاه خاص خود و تحت تأثیر مقتضیات زمانی خویش به شعوبیه نظر کرده و آنچه مورد نظر خویش بوده، از شعوبیه صید کرده است. با لحاظ همهٔ این تکررها و اختلافات و با عنایت به پژوهش‌های شناخته‌شده در این حوزه، می‌توان از سه گروه کلی با سه رویکرد متفاوت به جریان شعوبیه نام برد: جریان نخست شامل محققانی است که شعوبیه را نهضتی برخاسته از موالی و در راستای بخشی از مبارزات ملی و هویتی ایرانیان جهت رفع سلطهٔ عرب‌ها دانسته و تأثیرات این جنبش را دیرپا و گسترده می‌دانند. در برابر این تفسیر، جریان دومی از محققان وجود دارند که شعوبیه را جریانی فرعی و محدود به نخبگان ادبی و دیوانی دانسته که بیش از حد دربارهٔ آنان اغراق شده است و تأثیرات چندان قابل توجهی در بستر فرهنگی و علمی تمدن اسلامی نداشتند. جریان سوم نیز به کشاکش دو گروه قبل، ورود نکرده و با تمرکز بر دوگان مسلمان-زردشتی در چارچوبی بین‌الادیانی شعوبیه را بررسی کرده است.

گروه نخست

همایی، شعوبیه را بزرگ‌ترین نهضت ایرانیان می‌داند که بر «دولت و سیادت عرب» فائق آمد و کار ناتمام نهضت ابومسلم را در این زمینه تکمیل کرد.^۴ او شعوبیه را مرحله‌ای از مراحل و صورتی از صور مبارزه ایرانیان علیه «شجرهٔ ظلم» خلفای عرب به‌ویژه امویان^۵ قلمداد کرده و توضیح می‌دهد این نهضت در آغاز وجههٔ ادبی داشته و سپس به تحرک سیاسی گرویده است.^۶ همایی در سراسر کتاب شعوبیه روشن ساخته که شعوبیه و به‌طور کلی مبارزه با عرب‌ها، برآمده از موالی ظلم‌دیده

دوران اموی است.^۷ همایی بر این امر تأکید می‌کند که نهضت شعوبیه تأثیرات گسترده و وسیعی در جهان اسلام ایجاد کرد؛ به‌طوری که «تمام شئون اجتماعی و سیاسی و فکری و ادبی عرب و اسلام را تغییر داد» و به جهت وسعت این نهضت جمع بسیاری از اهل علم و سیاست به جرگهٔ شعوبیان پیوستند.^۸ وی مجدداً بر گستردگی و همه‌گیری شعوبیه در تمدن اسلامی تصریح می‌کند و می‌نویسد: «در دفتر تمدن اسلامی صفحه‌ای بل سطری نیست که عبارتی از نمونه عقاید شعوبیه در آن نگاشته نشده باشد و عقاید و آداب این طایفه به‌طوری در جزئیات تمدن عرب و اسلام نفوذ کرده و با یکدیگر آمیخته شده است که محققان و دانشمندان از کشف حقایق عاجز مانده‌اند».^۹

نوشته‌های همایی بر بسیاری از محققان ایرانی مانند ممتحن و زرین‌کوب که بعدها دربارهٔ شعوبیه پژوهش کردند، مؤثر واقع شد. ممتحن به راه همایی رفته و سعی در گسترش و تعمیق ایده همایی دارد. او از یک «جنبش ملی» در برابر خلافت اموی و عباسی سخن می‌گوید و آغاز آن را در دورهٔ اموی، به‌ویژه با اشعار «اسماعیل بن یسار نسائی» تاریخ‌گذاری کرده و دورهٔ نخست عباسی را دورهٔ اوج این نهضت قلمداد می‌کند.^{۱۰} وی برای توضیح مقصود خود، از «احزاب» سه‌گانه در قرن نخست هجری سخن به میان می‌آورد: «حزب عربی»، «حزب مساوات» و «حزب شعوبی». به‌زعم ممتحن دو حزب «مساوات» و «شعوبی» در واکنش به تفکر حزب عربی مبنی بر «تفضیل عرب بر تمام ملل و اقوام عالم» پدید آمد؛ با این تفاوت که حزب مساوات قائل به برتری نداشتن عرب بر غیرعرب و برقراری مساوات میان اقوام بود؛ اما حزب شعوبی از برتری عجم بر عرب سخن می‌راند.^{۱۱}

ظاهراً ممتحن دو تفکر مساواتی و شعوبی را یکسان پنداشته و شعوبیه را تحولی از تفکر مساواتی می‌انگارد: «شعوبیه در مرحله نخست در دوره اموی قائل به مساوات میان عرب و غیرعرب بود اما با آغاز دوره عباسی و در مرحله دیگری، قائل به تفاخر عجم بر عرب و دشمنی با عرب و هر آنچه منتسب به عرب است (حتی

دین اسلام)، شد.»^{۱۲} اما ممتحن در پی مرحلهٔ اخیر روشن نمی‌سازد که چگونه همهٔ شاعران و مشاهیر شعوبی مسلک به زبان عربی که منتسب به عربان است، شعر سروده و با عربان مخاطب می‌کنند. ممتحن شعوبیه را دارای تأثیرات گسترده‌ای در قرون میانی اسلام دانسته و حتی نهضتی‌های سیاسی ایرانی مانند مازیار، بابک و افشین و تأسیس حکومت‌های مستقل ایرانی در قرن سوم هجری را یکی از پیامدهای شعوبیه به شمار آورده است. وی به صراحت معتقد است «مسلک شعوبیه تأثیر بزرگی در اوضاع سیاسی و اجتماعی عصر عباسیان داشت»^{۱۳}

نگاه زرین‌کوب به شعوبیه نیز نه عیناً اما تا حد قابل توجهی نزدیک به رویکرد همایی و ممتحن است؛ به‌طوری که وی دربارهٔ پژوهش‌های مفید مربوط به شعوبیه به نوشته‌های همایی اشاره می‌کند.^{۱۴}

زرین‌کوب نیز به مانند ممتحن میان دو گروه «اهل تسویه» و «شعوبیه» تمایز گذارده و مدعی نخستین شعوبیه را تسوای همه اقوام و برتری نداشتن عرب بر عجم می‌داند؛ اما معتقد است به تدریج گروهی از موالی «پرجوش و خروش» این تفکر را دستاویز خود قرار داده و ادعای مساوات را به آموزهٔ پستی عرب و طعن و دشمنی با اقوام عرب بدل کردند.^{۱۵} زرین‌کوب هم چون همایی و ممتحن، دایرهٔ تأثیرات شعوبیه را منحصر به محافل ادبی و ادارات دیوانی ندانسته و معتقد است «این حس شعوبی از بین نرفت و چندی بعد در سرکشی‌های امرای دیلم و طبرستان جلوه آن آشکار شد».^{۱۶}

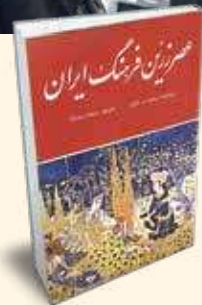
گروه دوم

ریچارد نلسون فرای^{۱۷} برخلاف محققان گروه نخست، شعوبیه را صرفاً «جنبشی ادبی و علمی در پایان سده دوم و سده سوم هجری» قلمداد کرده که در بستری نخبگانی، در بغداد آن روزگار به وقوع پیوست و در نهایت تأثیر چندان‌ی در میان تودهٔ مردم برجای نگذاشت. فرای ماهیت شعوبیه را نهایتاً منازعهٔ دو گروه از «دانشمندان عربی‌دان» قلمداد کرده است: گروهی با خاستگاه دیوانی و اداری و در هواخواهی فرهنگ ایرانی، و گروه دیگر با خاستگاه ادبی و مدرسی در حمایت از عنصر عرب. به همین خاطر فرای در تحولات عصر عباسی، سهم چندان‌ی به



آذرتاش آذرنوش

آذرتاش آذرنوش (۱۴۰۰-۱۳۱۶ شمسی) مدیر بخش ادبیات عرب در مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی و استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.



Richard Nelson Frye

ریچارد نلسون فرای (۱۹۲۰-۲۰۱۴ میلادی)، شرق شناس و ایران شناس برجسته آمریکایی. او استاد دانشگاه هاروارد بود.

در آثار محققان گروه نخست بر آنها تأکید شده و به شعوبیه به عنوان نگاه تحقیرآمیز به عرب و تفاخرآمیز به عجم نمی نگرند؛ در حالی که به نظر می رسد بار اصلی شعوبیه در قرون دوم و سوم هجری بردوش همین نگاه دیگری ساز عرب ایرانی بوده است. ▶

+

پی نوشت

۱. آذرتاش آذرنوش، چالش میان فارسی و عربی. تهران، نی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۱ و ۲۰۳.
۲. ریچارد فرای، عصر زین فرهنگ ایران. ترجمه مسعود رجب نیا. تهران، سروش، ۱۳۶۸، ص ۱۴.
۳. برای مثال ر. ک. قاسم قریب و دیگران. «گونه شناسی مطالعات شعوبیه در دوره معاصر (غرب، جهان عرب و ایران)»، دو فصلنامه علمی تاریخ نگری و تاریخ نگاری دانشگاه الزهراء، شماره ۲۵. بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۲۶۸-۲۴۳.
۴. جلال الدین همایی، شعوبیه، به اهتمام منوچهر قدسی. اصفهان: چاپخانه بزرگمهر، ۱۳۶۳، ص ۲.
۵. همان، ص ۳۳-۳۲.
۶. همان، ص ۳۴.
۷. همان، ص ۹۰۶.
۸. همان، ص ۲.
۹. همان، ص ۲۰۳.
۱۰. حسینی ممتحن، نهضت شعوبیه: جنبش ملی ایرانیان در برابر خلافت اموی و عباسی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۹.
۱۱. همان، ص ۱۹۴-۱۸۸.
۱۲. همان، ص ۲۰۸.
۱۳. همان، ص ۷.
۱۴. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۸، ص ۱۵۰.
۱۵. همان، ص ۳۸۴.
۱۶. همان، ص ۳۸۷.

17. Richard Nelson Frye.

18. Hamilton Alexander Rosskeen Gibb.

۱۹. ریچارد فرای، عصر زین فرهنگ ایران. ترجمه مسعود رجب نیا. تهران، سروش، ۱۳۶۸، ص ۱۳۸.
۲۰. آذرتاش آذرنوش، چالش میان فارسی و عربی. تهران: نی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۱.
۲۱. همان.
۲۲. همان، ص ۲۸۲.
۲۳. همان.
۲۴. همان، ص ۳۳۱.
۲۵. همان، ص ۳۰۲.
۲۶. همان، ص ۳۱۳-۲۹۸.
۲۷. جمشید چوکسی، ستیز و سازش. ترجمه نادر میرسعیدی. تهران: ققنوس، ۱۳۹۳، ص ۱۰۰.

مقابله و ستیز با زبان عربی برنخواستند^{۲۴} و مجدداً همین پرسش مطرح می شود که «چگونه می توان ادعا کرد که شعوبیه با هرگونه امور متعلق به فرهنگ عربی به نزاع برخاست؟» او مانند فرای، شعوبیه را به جهت پرداخت بیش از حد پژوهشگران و محققان، موضوعی «سخت نگراری، نخ نما و خستگی آور» تلقی می کند و در عین حال بسیاری از روایات مربوط به شعوبیه را ساختگی می داند.^{۲۵} آذرنوش گرایش ها و اندیشه های شعوبی را نه در راستای جریان واحدی به نام شعوبیه، بلکه در تداوم «خاطره باستانی ایران» تعریف می کند که غالباً نه در میان بزرگان و امرا، بلکه در میان توده های مردم جاری بوده است. او اشعار شاعران دارای گرایش های شعوبی مانند اسماعیل بن یسار، بشار بن برد و ابویعقوب خریمی و نیز اقدامات امیرانی مانند مردآویج و عبدالله بن طاهر را در امتداد بازتعریف خاطره باستانی و کهن ایران در سده های میانی می داند که غالباً وجهی عاطفی و نوستالژیک داشته است.^{۲۶}

+

گروه سوم

جمشید گرشاب چوکسی، ایران شناس زرتشتی ظاهراً یگانه پژوهشگری است که با نگاهی ورای دوگانه های ایرانی عربی و عرب مسلمان به شعوبیه نگریسته و آن را در چارچوب گروش زردشتیان به اسلام تفسیر کرده است. وی شعوبیه را یکی از بسترهای تسهیل گروش زردشتیان به اسلام دانسته و از این جهت شعوبیه را با مرجئه قیاس کرده است. او شعوبیه را ایجادکننده فضایی مشترک جهت کاهش اختلافات میان مسلمانان عرب و نومسلمان ایرانی توصیف می کند و در راستای اثبات مدعای خود استدلال می کند تأثیر تبلیغاتی منادایان نهضت شعوبی که به عنوان ایرانیان عرب زبان در محافل بغداد از برابری همه مسلمانان سخن می گفتند، تنش و هزینه اجتماعی تغییر دین و گرویدن به اسلام را کاهش داد. چوکسی مانند گروه اول محققان، شعوبیه را در چارچوب نهضتی ادبی از سوی ایرانیان و مرحله ای از مبارزات آنها نمی داند؛ بلکه آن را منزلگاهی در فرایند اسلام پذیری زردشتیان ایران در نظر می گیرد.^{۲۷} گویا مقصود اصلی چوکسی از شعوبیان، همان «اهل مساوات» است که

شعوبیه نداده و در نقد توجه پژوهشگرانی مانند همیلتون گیپ^{۱۸} به شعوبیه، معتقد است در پرداختن به این جریان مبالغه شده است.

فرای تأکید می کند که تقابل نخبگان درباری در خلال شعوبیه چندان ظرفیتی ندارد که آن را به مثابه «پیکاری تقریباً جهانی میان دو فرهنگ و وابستگان آنها» در نظر آوریم؛ زیرا اگر چنین ظرفیتی داشت، بی شک در مناظرات دینی و تحولات سیاسی خلافت باید سخنی از آنها می رفت. فرای به وضوح میان عنصر عرب و زبان عربی تفاوت می گذارد و بر این مبنا، منازعه شعوبیان را با استفاده از زبان عربی و در مواجهه با تفاخرات عرب، امری عجیب و متمایز نمی شمارد: «بی گمان ممکن است کسی زبان عربی را دوست بدارد و نسبت به عربان بی مهر باشد».^{۱۹}

آذرنوش دیدگاه مشابهی با فرای دارد اما در بعضی نقاط پارا فراتر گذاشته و منکر هرگونه تحقق عینی شعوبیه می شود: «هیچ گاه چیزی به نام مکتب شعوبیه وجود خارجی نیافت (برخلاف نظر بیشتر شعوبیه نویسان غربی و شرقی). هر چه بود، جهشی فردی یا منحصر در چند فرد بود که با جهش دیگر افراد رابطه نظام مند نداشت».^{۲۰} بنابراین شعوبیه نه به مثابه یک مکتب یا جریان منسجم و مشخص، بلکه متبلور در اشخاص و آثار پراکنده ای است که برخلاف موضع «اکثریت بزرگی از دانشمندان مسلمان» در آن روزگار قلمداد می گشت.^{۲۱}

آذرنوش برای نمونه به قالب ادبی شعر اشاره کرده و توضیح می دهد که جز «چند قطعه شعر معروف به شعر شعوبی»، کسی را از میان ادیبان عربی نویس ایرانی سراغ نداریم که به صراحت به فرهنگ و تمدن باستانی ایرانی تفاخر کند.^{۲۲} وی علت این امر را در این می بیند که توجه هویتی و عاطفی به تاریخ و فرهنگ باستانی ایران بیش از آن که در بستر زبان عربی بنشیند، «اساساً با زبان فارسی همساز است»؛ از قضا التفات به فرهنگ باستانی در زبان فارسی بیش از آن که در نزد نخبگان و ادیبان ظهور یابد، در میان توده های مردم هویدای گشت.^{۲۳}

آذرنوش نیز مانند فرای بر تمایز میان زبان عربی و فرهنگ عرب نزد ایرانیان بار تأکید نهاده و معتقد است هیچ جریان و گروهی، اعم از شعوبیه و غیر آن، به

روند ورود و توسعهٔ اسلام در آذربایجان

اسلام در سرزمین دستم فرخزاد





خه بات مجیدی

دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن
محل اسلامی دانشگاه تهران. ترجمه
فارسی کتاب تاریخ خلیفه بن خباط
از قلم وی آماده انتشار است.

قلعه بابک خرم‌دین

مقدمه

آذربایجان در منابع اسلامی، منطقه‌ای مابین ورژان، ارمنیه، جبال زوزان، رود ارس، دژ سمیرم در زنجان، موقان، طالش، جبال و شهر زور دانسته شده است. آذربایجان که مرکز اصلی شمال غرب قلمرو ساسانی به شمار می‌رفت، یکی از چهار قلمرو اصلی ساسانی بود که به خاطر نزدیکی به ارمنستان و ااران و بیزانس مسیحی، اهمیت اعتقادی و سیاسی بسیاری داشت. اشاره منابع اسلامی به بیت‌النار و معبد المجوس در شش فرسخی مراغه در آذربایجان منتسب به کیخسرو شاه^۱ و کشفیات باستان‌شناسی دال بر وجود معابد زبرزمینی تاریک میترایی، به‌ویژه با در نظر گرفتن پناهگاه افراسیاب در غاری در بردعه یا بند شدن آژی‌دهاک در غاری در دماوند؛ حاکی از آن است که مقارن با فتوحات اسلامی و قبل از آن، شاهد حضور دو گرایش عمده اعتقادی، یعنی «زرتشتی» به عنوان دیانت حکومتی و «میترایی» در آذربایجان هستیم. اقدام هراکلیوس (هرقل) در ورود به آذربایجان و تسخیر و سوزاندن شهر و آتشکده‌ها؛^۲ نشان کلیدی بودن این حوزه در جغرافیای اعتقادی و اهمیت آن در آیین زرتشتی‌گری است. منابع اسلامی، اشاره‌هایی پراکنده به دین مردم ساکن آن منطقه، با عناوینی همچون المجوس و المشرکین، نه تنها در جنگ‌هایشان با ساسانی‌ها^۳ بلکه حتی در سخن از حوزه‌هایی همچون ماسبدان،^۴ آذربایجان و دیلم، دارند.

گرایش عمده اغلب مردم کشاورز و روستایی به جنبش بابک خرم‌دین و اعتقاد به اینکه وی، یعنی بابک، از فرزندان فاطمه مطهره، دخت ابومسلم است،^۵ در کنار اعتقاد به ظهور سوشیانت از نسل پوران چیچسته، دختر زرتشت، در هزاره آخر الزمان، نشان از بقایای دو تفکر غالباً مزدکی و تاحدودی زرتشتی دارد که روزگاری در این خطه رقیب هم بودند و حال، در مواجهه با اسلام حکومتی سیاسی خلافتی مبتنی بر اشرافیت تازه شکل گرفته عربی، با عناصر اقطاعی به جای مانده از عهد ساسانی همبسته شدند. البته در این مواجهه عمومی بخش‌هایی از این خطه، به‌ویژه حوزه دریاچه ارومیه تبدیل به کانون شراره یعنی مسلمانان مبارز علیه خلافت اموی و عباسی شد. اما واکنش آذربایجان به حضور مسلمانان و اسلام چگونه بوده است و اسلام و مسلمانی در این حوزه چگونه گسترش یافته است؟ می‌توان گفت که یکی از مهم‌ترین واکنش‌های این خطه با محوریت رستم فرخزاد، فرمانده نبرد بزرگ قادسیه، در سال ۱۵ قمری صورت پذیرفته است.^۶ رستم فرخزاد کسی است که به عنوان بزرگ و رهبر فلولج‌ها همراه با پیروز، رهبر و بزرگ فارس‌ها در به قدرت رساندن یزدگرد در سال ۱۱ هجری نقش اصلی را ایفا کرد.^۷ تلاش رستم برای کشاندن یزدگرد به آذربایجان می‌تواند ناظر به وفاداری و سرسختی این خطه در دفاع از کیان بنی‌ساسان باشد.

گسترده‌گی اخبار مرتبط با جنگ‌های مسلمانان و ساسانیان و خواست‌های خلیفه دوم برای عدم تداوم جنگ از قادسیه، جلولا و نهاوند به سمت شرق، حاکی از سازماندهی جنگ و زنجیره‌ای از تقابل‌های خونین بین امرای ساسانی و لشکریان مسلمان است.

مقاومت‌های صورت گرفته در برابر جریان اسلام و مسلمانی و فتوحات رامی‌توان در ذیل دودسته «مقاومت نظامی سازمان‌یافته» و «مقاومت مردمی» طبقه‌بندی کرد. هرچند تعیین تاریخ دقیق و منظم شروع و تداوم فتوحات در آذربایجان با توجه به عدم اتفاق نظر در روایات و گزارش‌های تاریخی بسیار سخت است؛ در هر صورت



مقارن با فتوحات اسلامی و قبل از آن، شاهد حضور دو گرایش عمده اعتقادی، یعنی «زرتشتی» به عنوان دیانت حکومتی و «میترای» در آذربایجان هستیم.

فتح پایتخت ارمنیا را سال ۶۴۰ میلادی و آذربایجان را ۶۴۲ میلادی عنوان می کنند. منابع عربی نیز فتح آذربایجان را سال ۱۸ و ۲۰ و ۲۲ و ۲۵ قمری می دانند.^۸

مقاومت نظامی سازمان یافته با محوریت خاندان فرخزادان، حاکمان و مرزبانان آذربایجان صورت گرفت که بنا بر برخی منابع اسلامی از خاندان های پهلوی و با توجه به منابع ارمنی، تسماعی پارتی بودند. این خاندان به شخص رستم فرخزاد یکی از دو عنصر کلیدی تداوم حکومت ساسانی از زمان خسرو پرویز به بعد برمی گردد. حضور رستم رامی توان به نحوی به حضور لشکریانی از آذربایجان در نبرد قادسیه تعبیر کرد؛ یعنی همان جنگی که رستم در آن کشته شد. دو برادر رستم در داخل آذربایجان، سلسله نبردهایی را با مسلمانان تازه وارد رقم زدند. یکی از برادران رستم تا آخرین لحظه همراه با یزدگرد بود و شخصاً یزدگرد را تحویل ماهویه مرزبان شرق و خراسان داد.

آذربایجان در برهه اولیه فتوحات اسلامی شدیداً به حضور عرب های مسلمان واکنش نشان داد. بعد از فتح همدان به صلح و تسلیم ضمنی خسرو شنوم (منوچهر) در برابر نعیم بن مقرن و قعقاع بن عمرو، پیشروی مسلمانان به سمت دستی صورت گرفت. دیلم ها تحت فرمان موتای دیلمی، اهالی ری تحت فرمان فرخان و اهالی آذربایجان تحت فرمان اسفندیار برادر رستم فرخزاد و مرزبان آذربایجان، به سمت اسلحه خانه های دستی و مقابله با امرای عرب کوفی حرکت کردند و در میانه راه با عرب ها مواجه شدند. نبردی سخت هم پا و معادل با نبرد نهاوند شکل گرفت و شماری انبوه و نامعلوم از قوم کشته شدند. کثرت نیروهای عجم؛ ترس و دلهره عمر را به دنبال داشت. در نهایت این نبرد به پیروزی عرب ها و شکست نیروهای عجم و مرزبانان نشان انجامید.^۹ نکته عجیب در این نبرد همراهی دیلمی ها و همراهی به یقین نزدیک کردها و پهلوی ها با مرزبان آذربایجان است. دیلمی ها از مخالفان سلطه ساسانی بر سرزمین های خود بودند و ده های سالوس (چالوس) و کشوین (قزوین) به منزله نگاهبان قلمرو ساسانی در برابر دیلم ها به شمار می رفت.

فزع و واهمه عمر از این تجمع گسترده را می توان ناشی از نقش کلیدی خاندان فرخزاد در آذربایجان به شمار آورد که مدیریت بخش عمده مقابله با عرب های مسلمان را بر عهده داشت. بعد از فتح ری، عمر به نعیم فرمان داد که سماک بن خرشه الانصاری را از ری برای کمک به بکیر بن عبدالله در فتح آذربایجان، روانه کند. اسفندیار در جریان عقب نشینی به سمت آذربایجان، بعد از جنگ با بکیر بن عبدالله، اسیر شد.^{۱۰} جنگ اسفندیار با بکیر، اولین جنگ در آذربایجان بود. اسفندیار با درخواست صلح از بکیر نشان می دهد که دیگر میلی به ادامه جنگ ندارد و بیشتر در پی صلح است. گویا اسفندیار از مقبولیت عمومی زیادی در بین مردم بهره مند بوده است؛ به گونه ای که بدون حضور او، امکان انعقاد صلح با عرب ها وجود نداشت. همچنین عدم حضور او به معنی پراکنده شدن مردم و عزیمت به کوهستان های روم و قفقاز بود.

از طرفی مناطق دارای قلعه و دژ از توان زیادی برای مقاومت و مانایی بهره مند بودند؛ لذا بکیر، اسفندیار را همراه خود کرد و با حضور او توانست آذربایجان را به جز قلعه هایش در دست بگیرد. سماک و خرشه نیز با رسیدن به منطقه، توانستند آن نواحی در آذربایجان را بگیرند. اسفندیار به دست عتبه بن فرقد اسیر شد و عمر کنترل آذربایجان را به عتبه واگذاشت و پیکار بهرام برادر اسفندیار با عتبه بن فرقد، به شکست انجامید. به دنبال این شکست، اسفندیار

با بکیر بن عبدالله در سال ۱۸ قمری صلح کرد.^{۱۱} پرداخت جزیه و معافیت کودکان، زنان و فقرا و عابدان خلوت نشین تهدیدست از جزیه و مهمان شدن مسلمان ها به مدت یک شب و یک روز در خانه ها، از مفاد این عهدنامه بود.^{۱۲}

اما گزارش دیگری وجود دارد که آغاز فتح آذربایجان را به فرمان مکتوب عمر به مغیره بن شعبه ثقفی والی کوفه و امیر حذیفه بن یمان منسوب می کند. به این ترتیب که حذیفه و اهالی کوفی از نهاوند عازم آذربایجان و جنگ با مرزبان آن و غزادر آذربایجان شدند. اظهارات منتسب به مکتوب عمر برای حذیفه جای توجه دارد. با توجه به این اظهارات، زمین آذربایجان جایی است که طعام و لباسشان را مرده امیخته است و نایبستی جز پاک و ذکی را خورد و جز موی شتر را پوشید.^{۱۳}

ترکیب حضور مردمان و مناطق مسکونی همراه مرزبان نیز جالب توجه است. شاید بتوان نسبیتی بین این همراهی با تبدیل شدن بخشی از این سرزمین ها به مناطق محوری در قیام بابک خرمدین یافت.

مرزبان و جنگاوران چندین روز قتال شدیدی کردند که نهایتاً به مصالحه مرزبان با حذیفه و پرداخت هشتصد هزار درهم (احتمالاً سالیانه) در کنار عدم تعرض به کردهای بلاسجان (دشت بلاشجان مابین برده و اردبیل)، سبلان و ساترودان، مزاحمت ایجاد نکردن برای مردم شیز به ویژه در برگزاری اعیادشان و ممانعت نکردن از رقص مخصوصشان و آزادی در بیان معتقداتشان منتهی شد.^{۱۴} مفاد مصالحه از یک سومیل مرزبان به حفظ استقلال و منافع ناشی از حاکمیت بر آذربایجان را نشان می دهد و از سوی دیگر از پایبندی به حفظ معتقدات، آداب و رسوم پیشا اسلامی حکایت می کند. همچنین توجه مرزبان به کردهای حوزه های مذکور نشان از ارتباط میان عناصر پهلوی خاندان فرخزاد و کردها دارد.

چنان چه کردها را موجودیت اجتماعی فرهنگی ای به سان امروز در غرب ایران در نظر بگیریم، در این صورت احتمالاً کردهای حلوان و یا مجاور آن، رویه ای برخلاف کردهای آذربایجان و مردم شهرزور در پیش گرفتند. اشاره شد که بعد از خروج خسرو شنوم، حکومت حلوان به قباد بن عبدالله که متحد و همراه مسلمانان بود، واگذار شد.

آن گونه که کسروی در مطالعات خود با صیغه توجه به ایرانی گری اشاره می کند، حکومت منطقه ماد در همسایگی آذربایجان به یکی از بنوعامربن لوی داده شد که از نظر او عامر بومیان منطقه بودند؛ اما نسب عجیب و جالب توجه «کرد بن مرد بن عامر بن صعصعه»

برای کردها از سوی عرب ها، نشان از تلاش برای ایجاد علاقه میان دو عنصر «مردی» (اگر آن ها را مرتبط با آمادی های شمال ایران بدانیم) و «کردی» به ویژه جماعت های کرد همسایه و نزدیک به عرب ها، با «عربی» دارد یا می توان آن را به تلاش این دو برای رهایی از حاکمیت مبتنی بر زمین داری ساسانی در پرتو همراهی با مسلمانان تعبیر کرد.

اما روند قیام های بعدی مانع رسیدن به یک نتیجه قطعی شد. در سال ۲۹ قمری به دنبال نقض عهد حلوان، عبدالله بن عامر دست به کشتاری گسترده از آنان زد.^{۱۵} موقان در همسایگی آذربایجان که گویا با توجه به اقلیم خاص خود جدای از آذربایجان ذکر می شود، در جبهه فتوحات به همراه اهالی گیل، دست به مقابله نظامی احتمالاً متحد زدند.^{۱۶} اما حذیفه در نهایت با آن هادر ازای اتاوه (شاید باج، علفه یا مهمانداری) از در صلح درآمد. توجه به موقان به عنوان موجودیتی جدای از آذربایجان، جالب توجه است. منطقه ای دشتی جلگه ای که

نسب عجیب «کرد بن مرد بن عامر بن صعصعه» برای کردها از سوی عرب ها، نشان از تلاش برای ایجاد علاقه میان دو عنصر «مردی» و «کردی»، با عنصر «عربی» دارد یا می توان آن را به تلاش این دو برای رهایی از حاکمیت مبتنی بر زمین داری ساسانی در پرتو همراهی با مسلمانان تعبیر کرد.

آذربایجانی‌ها دست به نقض عهد زدند که به نظر می‌رسد می‌خواستند از فرصت به دست آمده استفاده کنند. این خیزش منجر به غزای ولید در سال ۲۵ قمری شد. عبدالله بن شبیل الاحمسی از طرف ولید بن عقبه، اموال اهالی موقان، التبریز،^{۲۰} و الطلیسان را غارت کرد و از آن مناطق اسیر گرفت، اما با اهالی آذربایجان همچون صلح حدیفه، دست به مصالحه زد.^{۲۱} صلح منتهی شده به مصالحه بر مبنای درخواست اهل کوره‌های آذربایجان بود.

البته گزارش دیگری در ارتباط غزای عبدالله بن شبیل الاحمسی به تاریخ ۲۸ قمری و در طی امارت ولید بن عقبه وجود دارد که اهالی، همان صلح حدیفه را برای مصالحه پیشنهاد دادند.^{۲۲} در برزعه بزرگترین و کلیدی‌ترین شهراران، در سال ۲۵ قمری واکنش عمومی به حضور سلمان بن ربیع‌الله ایهلی اعزامی از سوی ولید بن عقبه بسیار خون‌بارتر بود. سلمان بالشکر دوازده هزار نفری خود و بعد از کشتاری گسترده و به دست آوردن غنائم و اسیرانی از زنان و کودکان، دست‌پره نزد ولید بازگشت.^{۲۳} اما در شهر نزدیک به برزعه یعنی بیلغان، که با صلح فتح شد؛ سلمان راضی به وضع جزیه و خراج شد و امنیت خون مردم و دیوار شهر را حفظ کرد.

کوهستانی بودن منطقه آذربایجان و داشتن قلاع زیاد^{۲۴} را می‌توان دو مولفه مهم در تداوم روحیه مقاومت یا شورش‌های منطقه‌ای و محلی در برابر مسلمانان به شمار آورد. در گزارشی به نقل از احمد بن مصلح الازدی، از مشایخ اهل آذربایجان، آمده است که الاشعث همراه با ولید بن عقبه در آذربایجان حضور داشت. ولید قبل از بازگشت از آنجا اشعث را والی آذربایجان کرد. بعد از این، خیزشی بزرگ روی داد که اشعث را یارای مقابله با آن نبود و از همین رو، ولید لشکر بزرگی از

استقلال آن تا قرن سوم تداوم داشت.

با عزل حدیفه و انتصاب عتبه بن فرقد السلمي به عنوان والی آذربایجان^{۲۵} از سوی عمر بن الخطاب، این سؤال مطرح می‌شود که چرا عتبه به این مقام برگزیده شد؟ عتبه توانسته بود شهرزور را که در ابتدا مسلمانان در فتح آن با شکست مواجه شده بودند، تصرف کند. همچنین عتبه توانست در ابتدای مسیرش به سوی آذربایجان ارومیه، الحور، خوی و سلماس را فتح کند. لذا می‌توان احتمال داد که مناطق کنونی واقع در آذربایجان غربی تا قبل از حضور عتبه به تصرف یا تسخیر مسلمانان در نیامده بود.

در طی ولایت عتبه مردم اردبیل بر عهد خود بودند اما تعدادی از نواحی دست به نقض عهد زدند. این نواحی کدامند؟ تنها می‌توان گفت که شاید روحیه شهرنشینی، رو به حفظ مصالحه یا همان تسلیم آورده و روحیه غیرشهرنشینی یا وامدار زندگی کوچ‌نشینی بر تداوم جنگ و دفاع تأکید کرده است. اشاره‌ها به مفتوح العنوه^{۲۶} بودن آذربایجان توسط مغیره در سال ۲۲ قمری و وضع خراج بر آن و جنگ اشعث بن قیس الکندی، از سرسختی و میل به ادامه جنگ در آذربایجان حکایت می‌کند.

در گزارشی مرتبط با سال ۲۰ قمری گفته شده است که بعد از نقض عهد آذربایجانی‌ها با مغیره، اشعث توانست حصن (دژ) جابروان را تسخیر و اقدام به مصالحه به سان مصالحه مغیره نماید. صلح اشعث تا به امروز ادامه یافت (یعنی احتمالاً زمان ابومخنف که منبع خبر برای ابوالمنذر هشام بن محمد است).^{۲۷}

در زمان عثمان که از سال ۲۴ هجری تا ۳۵ قمری خلافت کرد، ولید بن عقبه والی کوفه، عتبه بن فرقد را از آذربایجان عزل کرد.

رستم فرخزاد و نقشه‌ای قدیمی از آذربایجان



در دوران حاکمیت عباسی‌ها با گسترش اسکان عرب‌ها، به‌ویژه ازدی‌ها در آذربایجان، تحولی در نظام شهرسازی عباسی در منطقه شکل گرفت که نشان‌دهنده‌گونه‌ای تقابل است.

در دوران حاکمیت عباسی‌ها با گسترش اسکان عرب‌ها، به‌ویژه ازدی‌ها در آذربایجان، تحولی در نظام شهرسازی عباسی در منطقه شکل گرفت که نشان‌دهنده‌گونه‌ای تقابل است. خزیمه بن حازم والی ارمینیه و آذربایجان والوجناب بن الرواد ازدی در تبریز و یا شاید هم نرین، به‌منظور مقابله با توسعه شورش اقدام به ایجاد دیوار کردند و در این بین، مراغه تبدیل به یک مصر^{۳۷} شد. وی لشکری انبوه را در آن سامان منزل داد. حضور یک خاندان عرب در ابتدا در کنار بابک و تداوم مخالفت این خاندان با المتوکل عباسی، نشانه‌هایی از این تقابل درون عربی است^{۳۸} که پای مزدوران خراسانی خلیفه و دیگر مزدوران شرق را به‌ویژه در جریان شورش بابک که متمرکز بر شمال شرق آذربایجان کنونی بود، بازتر می‌کند. در طی خلافت عباسی قبایل عرب ازدی در مرند، ارمیه، میانج و خلپاتا، برزه، سلق الاودی، نرین و سراه تبدیل به کانون‌های تجمع عربی شدند.

در فاصله انتقال حکومت از بنی امیه به بنی عباس به‌ویژه در جریان قتل ولید بن یزید بن عبدالملک و آغاز جنگ‌های داخلی اموی، سرآغاز تحولی فکری را در مردم اردبیل و نیز مردمان اران و شهرهای برجسته عمدتاً مسلمان منزل گزیده آن سامان شاهدیم. هرچند عنوان شده است که حضور عرب‌ها منجر به تغییر ترکیب اجتماعی در آذربایجان نشد.^{۳۹}

ثابت بن نعیم جذامی و مسافر القصاب بعد از عزیمت مروان به دمشق، به مخالفت علیه بنی امیه برخاستند. مسافر توانست والی ارمینیه و آذربایجان شده و وارد بیل شود. حضور شرا اردبیل همراه با مسافر و عزیمت به قلعه باجروان، و همراه شدن اهالی ورتان و بیلقان، از همراهی و گرایش عمومی در اردبیل و مناطق جنوبی اران و شمال آذربایجان با تفکر فراعربی و فراشرافی خوارج از سوی مردم آن مناطق حکایت می‌کند. خیزشی که حتی در زمان سفاح عباسی با تمرکز در قلعه سیسجان ادامه یافت.^{۴۰}

در پایان بایستی گفت روند تخطیط موصل توسط هر قهقه بن عرفجه البارق، همکاری عناصر بومی در مناطقی نظیر تسترو حلوان با مسلمانان عرب، همراهی موالی عجم با مسلمانان در تداوم فتوحات به سمت دیلم، شهرسازی به‌ویژه در زمان بنی عباس در اران، نظیر المتوکل؛ و در قزوین نظیر مدینه موسی و مدینه المبارکی؛ و مزید بر آن تلاش برخی از مناطق برای کاهش خراج تحویلی به عاملان جبایه خراج، با تمرکز بر نزدیکی به بلاد دشمن نظیر رفتار اهل قزوین با هارون، حاکی از آن است که احتمالاً چنین روندی در اران و آذربایجان که مردمش عمدتاً مسلمان شده‌اند، برخلاف ارمینیه پایبند مسیحیت بوده است که از طریق بطریق‌ها خراج توافقی را به خلیفه می‌پرداختند. گزارشی از زمان سلجوقی در دست است که اهالی خوی، دادن باج به البارسلان را با توجه به اینکه در مرز مستقر بودند، غیرقابل پذیرش می‌دانستند.

+

نتیجه

روند پذیرش اسلام در آذربایجان در ابتدا دست‌کم مورد پذیرش متنفذین محلی و نظامیان مستقل تابع ساسانی بهره‌مند از امتیازات گسترده زمین‌داری نبود و در نتیجه جنگ‌ها در مناطق مختلف، توان نظامی آن‌ها ضعیف شد و در اثر کوچ و مهاجرت قبایل عربی از زمان راشدی و اموی و نهایتاً عباسی است که گسترش اسلام در منطقه رقم می‌خورد.

کوفیان را فرستاد و اشعث خیزش را خانه‌به‌خانه سرکوب کرد و در نهایت این فعالیت منجر به پیروزی و فتحی به سان صلح حدیفه و عتبه بن فرقد شد. در این برهه اشعث، عرب‌های اهل عطا و دیوان را اسکان داد و امر کرد که مردم را به اسلام فراخوانند. سپس سعید بن عاص والی آذربایجان شد و به غزای آذربایجان پرداخت و به موغان و گیلان تاخت. الشماخ بن ضرار الثعلبی و بکیر بن شداد بن عامر از بنی کنانه با سعید بن عاص در این غزاهای همراه بودند.^{۴۵} اشاره به جماعتی از کنده در سراه و اینکه آنان از فرزندان همراه اشعث بودند^{۴۶} بسیار حائز اهمیت است و سابقه سکونت عرب‌ها در شهرهای کوچک آذربایجان را به مدت‌ها قبل‌تر از خلافت اموی و عباسی برمی‌گرداند.

در سال ۳۰ قمری حدیفه بن یمان از ری برای غزوة الباب، به‌منظور یاری رساندن به عبدالرحمان بن ربیع به همراه سعید بن عاص عازم شدند که سعید بن عاص در آذربایجان ماند^{۴۷} اما در سال ۲۹ یا ۳۰ قمری با برکناری ولید از کوفه، سعید بن عاص، والی آنجا شد و در ارمینیه غزا کرد. همچنین سلمان بن ربیع الباهلی در بلنجر پیش رفت.^{۴۸}

در طی حضور سلمان بن ربیع اتفاق عجیبی می‌بینیم. مرزبان آذربایجان در جریان صلح با حدیفه بن یمان از او تعهد گرفته بود که به کردهای بلاشجان تعرض نکند؛ اما سلمان بن ربیع الباهلی، کردهای بلاشجان را به اسلام فرامی‌خواند. از سوی دیگر کردها حاضر به پذیرش اسلام نشدند و در نتیجه سعید دست به جنگ با آنان زد و نهایتاً بخشی از کردها جزیه را پذیرفته و برخی اندک هم صدقه را پذیرفتند.^{۴۹}

در دوران ولایت سعید بن عاص، شماری از ارمن‌ها و آذربایجانی‌ها در بلواندکرخ علیه سعید جبهه گرفتند و بر او شوریدند. جریر بن عبدالله الجلی موفق به شکست این شورش شد و رئیس آن‌ها را در قلعه باجروان به دار کشید.^{۵۰}

در زمان علی (ع) ابتدا سعید بن ساریه الخزاعی والی آذربایجان شد و سپس اشعث امارت آنجا را بر عهده گرفت.^{۵۱} با ولایت‌مداری مجدد اشعث بن قیس الکندی است که بیشتر آذربایجان اسلام آوردند و قرآن خواندند. در گزارشی مرتبط با دوره وی با همان ادبیات پیشین، گفته می‌شود که وی جماعتی از اهل عطا و دیوان را در اردبیل منزل داد و آنجا را تبدیل به مصر کرد و در آنجا مسجد بنا کرد. این مسجد بعدها وسعت داده شد.^{۵۲}

به هرویز بعد از منزل یافتن عرب‌هاست که مهاجرت برخی عشایر عرب از مناطق مصریین و شام به آذربایجان شکل می‌گیرد^{۵۳} که آن را می‌توان نقطه عطفی در حیات اجتماعی آذربایجان دانست. برخی از این تازه‌واردان شامی از عجم‌ها زمین خریدند و همچنین قریه‌ها به صورت الجاء خود خواسته از سوی بومیان به دست قدرتمندان تازه‌وارد درآمد.

احیای زمین‌ها و ساخت‌وسازها در این منطقه نشان از گسترش نوعی اشرافیت در آذربایجان دارد که البته با خواست حداقل بخشی از جامعه یکجانشین قریه‌ها برای تقویت جایگاه خرده‌زمین‌داری همخوان است.^{۵۴}

طی حاکمیت اموی شاهد تداوم جنگ مروان بن محمد، والی ارمینیه و آذربایجان، با اهالی گیل و موغان هستیم.^{۵۵} جمعی از امرای ارمینیا توسط محمد بن مروان و در طی خلافت ولید بن عبدالملک در کلیسای نخجوان و برخی امیران اقطاعی آذربایجان به قتل رسیدند^{۵۶} که این امر نشان از سیاست شدید اموی در توسعه نظام اقطاعی با محوریت عنصر عربی دارد.

تا قبل از شورش بابک خرمدین، بیشترین کانون های شورش در موغان، جیلان، دشت بلاشجان و مناطق نزدیک به جابروان است. در میان اقوام بیشترین شورش ها را از سوی کردهای احتمالاً کوچ نشین مشاهده می کنیم. وجود خوارج مخالف بنی امیه و بنی عباس و جدابیت تفکر آنان برای شماری از مناطق، به ویژه بردعه، بیلقان، اردبیل و دریاچه ارومیه در میان ارانی ها، کردها و شماری از شهرهای آذربایجان در کنار تضاد منافع اعراب یمانی زمین دار منزل گزیده با بنی امیه، بنی عباس و مزدوران وارداتی شرقی و خراسانی آن ها، در تقویت اسلام متمایل به خوارج به ویژه در میان عوام و خرده زمین داران و مظلومان جامعه کشاورزی نسق گرفته است. خیزش جنبش بابک، احتمالاً مزدکی و نه واقعاً ضد اسلامی، بلکه ضد نهاد بهره کشی را نمی توان شاهد مثالی از اسلام گریزی در آذربایجان به شمار آورد و حضور عناصر عربی و اسلامی در قیام وی را نمی توان مخفی کرد. حوادث زمان دیشم گردنشان می دهد که اسلام محرکی قوی در میان کردان به ویژه با محوریت اهل محکمه و کتاب است که نضج گونه ای از اسلام و به عبارتی دیگر، اسلام غیر حکومتی و مبارزاتی را نشان می دهد. ■

پی نوشت

۱. شهاب الدین ابو عبد الله یاقوت بن عبد الله الحموی (م ۶۲۶)، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ط الثانية، ۱۹۹۵، ج ۴ ص ۴۵۹؛ نیز یاقوت، ج ۳، ص ۳۸۴.
2. The CHRONOCLE OF THEOPHANES- English translation – HarryTurtledov – university of pennsylvania press – Philadelphia 1982, p17.
۳. عزالدین أبو الحسن علی بن ابی الکریم المعروف بابن الأثیر (م ۶۳۰)، الکامل فی التاریخ، بیروت دار صادر، دار بیروت ۱۳۸۵/۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۴۸۲.
۴. همان، ص ۵۲۵.
۵. ابو حنیفه احمد بن داود الدینوری (م ۲۸۲)، اخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر، قم منشورات رضی ۱۳۶۸ شمسی، ص ۴۰۲.
۶. ابی عمرو خلیفه بن خیاط بن ابی هبیره اللبثی العصفری م ۲۴۰ هجری - راجعه دکتور مصطفی نجیب فواز و الدکتوره حکمت کشلی فواز - تاریخ خلیفه (روایت بقی بن مغلد اندلسی)، دار الکتب العلمیه بیروت - ط الاولی ۱۴۱۵-۱۹۹۵ ص ۷۵ و أبو جعفر محمد بن جریر الطبری (م ۳۱۰)، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، ج ۳ - بیروت، دار التراث، ط الثانية، ۱۳۸۷/۱۹۶۷ ص ۱۳۴.
7. 7 THE CAMBRIDGE HISTORY OF THE BYZANTINE EMPIRE c. 500-1492 - Edited by JONATHAN SHEPARD Cambridge University Press 2008 First published 2008- p334
۸. حسین قاسم العزیز، البابیة - المدی - ط الاولی - ۲۰۰۰م، سوريا، دمشق، ص ۵۹.
۹. أبو جعفر محمد بن جریر الطبری (م ۳۱۰)، تاریخ الأمم و الملوک، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ط الثانية، ۱۳۸۷/۱۹۶۷، ج ۳، ص ۱۴۸.
۱۰. همان، ج ۴ ص ۱۵۴-۱۵۳.
۱۱. همان، ص ۱۵۴.
۱۲. همان، ص ۱۵۵.
۱۳. أبو الحسن أحمد بن یحیی البلاذری (م ۲۷۹)، فتوح البلدان، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۹۸۸، ص ۳۱۹.
۱۴. همان، ص ۳۱۷؛ نیز یاقوت، معجم البلدان، ج ۱، ص ۱۲۹.
۱۵. ابی عمرو خلیفه بن خیاط بن ابی هبیره اللبثی العصفری م ۲۴۰ هجری، راجعه

- دکتور مصطفی نجیب فواز و الدکتوره حکمت کشلی فواز، تاریخ خلیفه (روایت بقی بن مغلد اندلسی)، دار الکتب العلمیه بیروت، ط الاولی ۱۴۱۵-۱۹۹۵، ص ۹۴.
۱۶. أبو الحسن أحمد بن یحیی البلاذری (م ۲۷۹)، فتوح البلدان، بیروت، دار مکتبة الهلال، ۱۹۸۸، ص ۳۱۸.
۱۷. شهاب الدین ابو عبد الله یاقوت بن عبد الله الحموی (م ۶۲۶)، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ط الثانية، ۱۹۹۵، ج ۱ ص ۱۲۹.
۱۸. از انواع زمین هایی است که در سبطه حکومت اسلامی است واز کفار به غنیمت گرفته شده است
۱۹. شهاب الدین ابو عبد الله یاقوت بن عبد الله الحموی (م ۶۲۶)، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ط الثانية، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۱۲۹. أبو الحسن أحمد بن یحیی البلاذری (م ۲۷۹)، فتوح البلدان، بیروت، دار مکتبة الهلال، ۱۹۸۸، ص ۳۱۸.
۲۰. درست تر «البیر/ ببر» می تواند باشد که مابین زنجان و طالش بوده است. نک. بلاذری، ص ۳۱۹.
۲۱. همان، ص ۱۲۹.
۲۲. ابی عمرو خلیفه بن خیاط بن ابی هبیره اللبثی العصفری م ۲۴۰ هجری، راجعه دکتور مصطفی نجیب فواز و الدکتوره حکمت کشلی فواز، تاریخ خلیفه (روایت بقی بن مغلد اندلسی)، دار الکتب العلمیه بیروت - ط الاولی ۱۴۱۵-۱۹۹۵، ص ۹۲.
۲۳. عزالدین أبو الحسن علی بن ابی الکریم المعروف بابن الأثیر (م ۶۳۰)، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۸۳. که ارمینیه را عنوان می کند اما درست تر با توجه تاریخ خلیفه ذیل سال ۲۵ منطفه برزعه و اران است.
۲۴. شهاب الدین ابو عبد الله یاقوت بن عبد الله الحموی (م ۶۲۶)، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ط الثانية، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۱۲۸.
۲۵. أبو الحسن أحمد بن یحیی البلاذری (م ۲۷۹)، فتوح البلدان، بیروت، دار مکتبة الهلال، ۱۹۸۸، ص ۳۲۰.
۲۶. همان، ص ۳۲۲.
۲۷. عزالدین أبو الحسن علی بن ابی الکریم المعروف بابن الأثیر (م ۶۳۰)، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۱۱۲.
۲۸. ابی عمرو خلیفه بن خیاط بن ابی هبیره اللبثی العصفری م ۲۴۰ هجری، راجعه دکتور مصطفی نجیب فواز و الدکتوره حکمت کشلی فواز، تاریخ خلیفه (روایت بقی بن مغلد اندلسی)، دار الکتب العلمیه بیروت - ط الاولی ۱۴۱۵-۱۹۹۵، ص ۹۴.
۲۹. عزالدین أبو الحسن علی بن ابی الکریم المعروف بابن الأثیر (م ۶۳۰)، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۸۵.
۳۰. أبو الحسن أحمد بن یحیی البلاذری (م ۲۷۹)، فتوح البلدان، بیروت، دار مکتبة الهلال، ۱۹۸۸، ص ۳۲۰؛ نیز تاریخ خلیفه، ص ۹۴.
۳۱. همان، ص ۳۱۹.
۳۲. همان، ص ۳۲۰.
۳۳. همان، ص ۳۲۰.
۳۴. همان، ص ۳۲۱-۳۲۰.
۳۵. همان، ص ۳۲۱.
۳۶. البابیة، ص ۶۹ به نقل از گوند نیز ترجمه انگلیسی روبرت بطروسیان از تاریخ گوند، ص ۱۰.
۳۷. شهر بزرگ هر کوره یا قلیم را با داشتن جامع؛ مصر می گفتند.
۳۸. نک أبو الحسن أحمد بن یحیی البلاذری (م ۲۷۹)، فتوح البلدان، بیروت، دار مکتبة الهلال، ۱۹۸۸، ص ۳۲۱-۳۲۲.
۳۹. البابیة، ص ۶۱.
۴۰. نک أبو الحسن أحمد بن یحیی البلاذری (م ۲۷۹)، فتوح البلدان، بیروت، دار مکتبة الهلال، ۱۹۸۸، ص ۲۰۷.

خان ترک چگونه جذب اسلام شد؟

روند اسلام‌پذیری دودمان قراخانیان ترکستان
(نیمه نخست سده چهارم هجری)



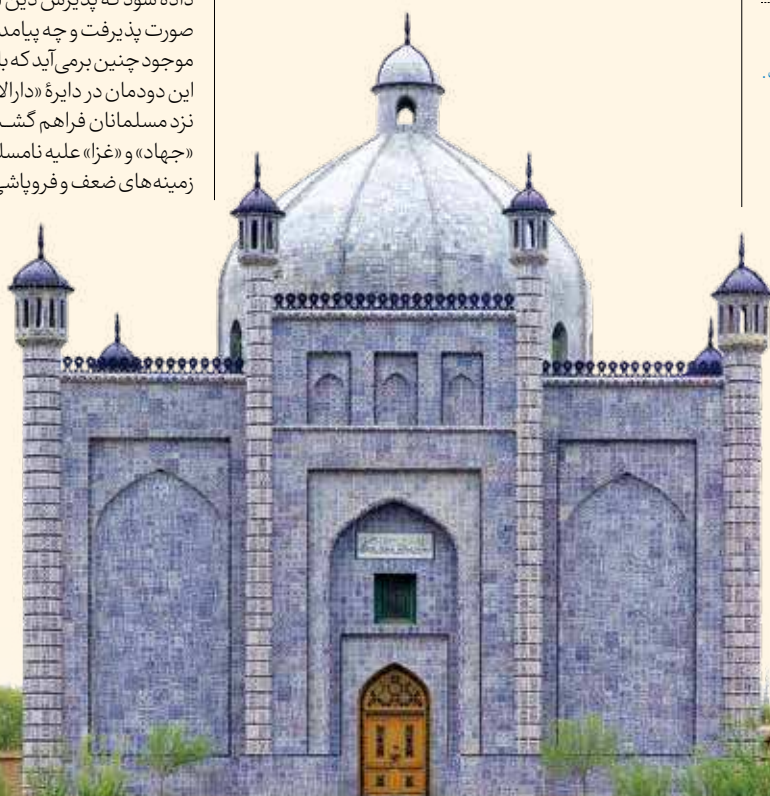
جمال پیره مرد شتریان

دانشجوی دکتری تاریخ ایران
دانشگاه تهران. مقالاتی از او در
ژورنال‌های علمی منتشر شده است.
او همچنین کتاب تاریخ سوئد از
کارل گریمرگ را به فارسی ترجمه
کرده است.

مقدمه

دودمان قراخانیان، ایلک‌خانان، خانیان یا آل افراسیاب، نخستین دودمان ترک‌تبار در سرزمین‌های کرانه خاوری سیردریا (سیحون) و ترکستان بود که با پذیرش دین اسلام در نیمه نخست سده چهارم هجری، در شمار خاندان‌های حکومتگر مسلمان درآمد و دیری نپایید که با ورود به عرصه تنش‌های سیاسی سرزمین فرارود (ماوراءالنهر) و پرداختن به امر غزا و جهاد در برابر «کفار» دشت‌های

آسیای مرکزی، نام و آوازه‌ای برای خود نزد مسلمانان کسب کرد. با این حال، کمبود منابع و گزارش‌های تاریخی، سرگذشت این دودمان را در ورطه ابهام قرار داده و عملاً آگاهی‌های اندک و پراکنده‌ای درباره تاریخ سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی سلسله قراخانی و به‌ویژه روند اسلام‌پذیری آنان در دست است. در این نوشتار تلاش شده است تا با ارزیابی دوباره منابع و بهره‌گیری از داده‌های سکه‌شناختی، روایتی از اسلام‌پذیری دودمان قراخانیان در نیمه نخست سده چهارم هجری ارائه شود و به این پرسش پاسخ داده شود که پذیرش دین اسلام از سوی خاندان قراخانی، چگونه صورت پذیرفت و چه پیامدهایی در پی داشت. از ارزیابی داده‌های موجود چنین برمی‌آید که باگروش قراخانیان به اسلام، نه تنها قلمرو این دودمان در دایره «دارالاسلام» جای گرفت و اعتباری برای ایشان نزد مسلمانان فراهم گشت، بلکه رسالت سنتی سامانیان در امر «جهاد» و «غزا» علیه نامسلمانیان رنگ باخت و همین روند به تدریج زمینه‌های ضعف و فروپاشی نهایی آنان را مهیا ساخت.



آرامگاه عبدالکریم ستوقی بغراخان

Tomb of Sultan Satuk Bughra Khan, the first Muslim khan of the Kara-Khanid, in Artush, Xinjiang

کتیبه قراخانی حاوی قطعه شعری به نام kām-i dil، افراسیاب، حدود ۱۲۰۰ میلادی



برنوشتر یادشده، گزارش‌های پراکنده‌ای راجع به دودمان‌های فرمانروای ترکستان ارائه داده که در نوع خود، بی‌نظیر است. قرشی البته خاطر نشان می‌سازد که روایت خود از ماجرای اسلام‌پذیری ستوق بغراخان را از کتاب تاریخ کاشغر ابوالفتوح عبدالغافرون (ابوالفتوح عبدالغافرن حسین المصی) نقل کرده است؛ اما متأسفانه کتاب تاریخ کاشغر امروزه برجای نمانده است. واسیلی بارتولد (وفات ۱۹۳۰ م.) برای نخستین بار، به اهمیت نسخه خطی ملحقات صراح‌اللغه در شناخت تاریخ آغازین قراخانیان پی‌برد و گزارشی از آن ارائه داد.^۲ بعدها سعید نفیسی همین گزارش بارتولد و ترجمه آن را در حواشی و تعلیقات خویش بر کتاب تاریخ بیهقی

سکه‌های مربوط به دوره قراخانی



۱. عبدالکریم ستوقی بُغراخان و اسلام‌پذیری قراخانیان در ترکستان

سرزمین گسترده‌ای که از کرانه‌های خاوری سیردریا (سیحون) آغاز شده و با گذر از استان‌های ایلاق، چاچ و آشروسنه تا حدود کاشغر و تورفان و صحاری تکه‌تکه‌مکان و حوضه رود تاریم ادامه می‌یافت، از دیرباز تحت تأثیر فرهنگ مردمان ایرانی‌زبان قرار داشت و با اینکه در بیشتر برهه‌های تاریخی، از نظر سیاسی بخشی از قلمرو دودمان‌های حکومتگر ایران به شمار نمی‌آمد؛ از نظر فرهنگی، پاره‌ای از حوزه تمدنی ایران بود. در آستانه برآمدن عرب‌ها و فروپاشی شاهنشاهی ساسانی در نیمه نخست سده یکم هجری، سرزمین‌های قرارود و شرق سیردریا، دیگر بخشی از قلمرو سیاسی ساسانیان نبودند و حتی از نظر جمعیتی نیز به علت مهاجرت‌های بی‌درپی مردمان کوچ‌رو، جمعیتی آمیخته و ناهمگون داشتند.^۱

شرایط پادشده، سیرفتوحات عرب‌ها را در منطقه با مانع روبه‌رو کرد و سبب شد تا روند اسلام‌پذیری مردمان منطقه، به گونه‌ای دیگر صورت پذیرد. چوکسی به هنگام دسته‌بندی شیوه‌های اسلام‌پذیری ایرانیان بر اساس شاخصه‌های جغرافیایی، الگویی سه‌گانه پیش می‌کشد که در آن، مردمان ایالت‌هایی همچون آذربایجان، عراق [عرب]، خوزستان و سیستان با هماهنگی نسبی و تعامل با فاتحان عرب، اهالی جبال، فارس، کرمان و خراسان با جنگ‌های متناوب و مردمان کرانه‌های دریای کاسپی و ماوراءالنهر، ضمن ستیز دائمی با عرب‌ها به اسلام‌گرایی نشان دادند.^۲ در این الگو، البته معیارهای دیگری همچون ترجیح‌های شخصی، محل سکونت (شهر یا روستا)، بازه زمانی، شرایط اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و مواردی از این قبیل هم دخیل بودند که چوکسی به آن‌ها پرداخته است. درباره ترکستان و قلمرو ترکان قراخانی، شرایط تا اندازه زیادی شبیه به وضعیت موجود در ماوراءالنهر بود؛ یعنی ستیز پیوسته و لشکرکشی‌های متناوب مجاهدان و غازیان به قلمرو ترکان نامسلمان. با این حال، ویژگی منحصر به فردی که در روند اسلام‌پذیری قراخانیان دیده می‌شود، پیشگامی شاهزاده‌ای از دودمان حکومتگر است. همین نکته، گسترش اسلام در میان قراخانیان را تا اندازه‌ای به اقدامات داوطلبانه شاهزادگان قلمروهایی نظیر روسیه کی‌یف، مجارستان، لهستان و بوهیم در پذیرش مسیحیت در اروپای قرون وسطی شبیه می‌گرداند.

قراخانیان با آل افراسیاب، اتحادیه‌ای از مردمان ترک‌تبار سرزمین‌های خاور سیردریا و ترکستان بودند که در سده چهارم هجری و با پذیرش کیش اسلام، در زمره حکومت‌های مسلمان درآمدند. براساس گزارش‌های پراکنده، نخستین فرد از دودمان مزبور که به دین اسلام گروید، عبدالکریم ستوق بُغراخان بود که در نیمه نخست سده چهارم هجری در دیار ترکستان می‌زیست و به خاندان فرمانروایان ترک‌تبار آن سرزمین تعلق داشت. نخستین منبعی که رویداد اسلام‌پذیری این شاهزاده قراخانی را گزارش کرده است و به یک معنا، کهن‌ترین روایت مبسوط برجای مانده از گروش وی به آیین نوین است، ملحقات و ذیل ابوالفضل محمد بن غمر، معروف به جمال قرشی، ادیب، نحوی و دولتمرد ترکستانی سده هفتم هجری، بر کتاب صراح‌اللغة است. کتاب صراح‌اللغه در واقع تلخیصی ترجمه‌گونه از کتاب صحاح‌اللغة ابونصر اسماعیل جوهری فارابی (۳۳۲-۳۹۸ ق.) است و جمال قرشی در ملحقات عربی خود

نویسنده رساله تذکره بُغراخان به پیش گوئی های حضرت محمد(ص) پیرامون ۳۳۳ سال بعد اشاره کرده و حدیث «أَوَّلُ مَنْ أَسْلَمَ مِنَ الْتُرْكِ» را مصداق ستوق بغراخان دانسته است.

درج کرد^۴ که نگارنده در نوشتار حاضر از آن استفاده کرده است. گزارش جمال قَرَشی در باب ماجرای اسلام آوردن ستوق بغراخان، به دو پاره جداگانه و تا اندازه ای متضاد تقسیم می شود. بر اساس پاره اول گزارش قَرَشی، ستوق بغراخان بن بزیر ارسلان خان که تبارش به افراسیاب و فریدون و یافث بن نوح می رسید، نخستین خاقان ترک بود که در روزگار خلافت المَطیع لله عباسی (حک: ۳۳۴-۳۶۳ ق.) و امارت امیر عبدالملک بن نوح سامانی (حک: ۳۴۳-۳۵۰ ق.) به دست ابوالفتوح عبدالغافرون به اسلام گروید.^۵ در اینجا، پاره اول گزارش قَرَشی به پایان می رسد. در پاره دوم که نسبت به پاره نخست، جزئیات بیشتری دارد، اساسی روایت، مبتنی بر گزارش های مندرج در کتاب گمشده تاریخ کاشغر ابوالفتوح عبدالغافرون است. بر اساس روایت قَرَشی از کتاب تاریخ کاشغر، چاچ نخستین شهر ترک بود که در روزگار «بیلکابحور قدرخان»، فرمانروای ترکان، به اسلام گروید. در آن روزگار، نوح بن منصور سامانی (حک: ۳۶۵-۳۸۷ ق.) که با بیلکابحور در حال غزو و جهاد بود، نهایتاً با وی صلح کرد و به دیار خود بازگشت. پس از این مصالحه، پیوسته میان فرمانروای ترک و امیر سامانی مراسله برقرار بود تا اینکه نوح درگذشت و اسماعیل بن منصور به امارت رسید و رسم برادرش را در مراسله با فرمانروای ترک پیوسته داشت. در ادامه گزارش قَرَشی و در پی رویدادهایی که در سطور فوق بدان اشاره شد، فرمانروایی ترکان به اغولجاق قدرخان، برادر بزیر ارسلان خان، رسید. همزمان با قدرت گیری اسماعیل بن منصور که هویت وی مجهول و چه بسا مجعول می نماید، برادر وی به نام نصر بن منصور به کاشغر و نزد اغولجاق گریخت و اغولجاق ضمن گرمی داشتن شاهزاده سامانی، حکمرانی شهر و ناحیه «آرتوج» را به وی بخشید. گزارش های قَرَشی راجع به فعالیت ها و تلاش های دینی نصر در ترکستان بسیار جالب توجه است. بنا به گفته قَرَشی، نصر سامانی در آرتوج اقامت داشت و پیوسته از کاروان هایی که از بخارا و سمرقند به آن خطه می آمدند، قماش هایی نیکو می خرید و به فرمانروای ترکان اتحاف می کرد. نصر همچنین با موافقت اغولجاق، گاوی را سر بُرید و از پوست آن گاو، دوال ساخت و با آن دوال، گرداگرد بقعه مسجدی را که بعدها به «جامع آرتوج» موسوم گشت، گرفت و در آن به عبادت پرداخت.

پس از وصف نصر سامانی، ستوق بغراخان وارد روایت می شود. ستوق بغراخان که بنا به گفته قَرَشی، چون دوازده سالگی را به پایان رساند، «در جمال برتر و در زیبارویی کامل شد و ذكاء طبع و صفای ذهن و جودت فهم و حصافت عقل او آنچنان بود که پیش از او هیچ پادشاه زاده دیگر نداشت»، غالباً هنگامی که کاروانی از بخارا به آرتوج می آمد، برای خرید کالا به آن شهر می رفت و همین نکته، مقدمه آشنایی وی با نصر سامانی شد. نماز جماعت یاران مسلمان نصر، توجه این شاهزاده را جلب کرد و نهایتاً ستوق بغراخان و جمعی از یارانش به راهنمایی نصر سامانی به اسلام گرویدند. قَرَشی در ادامه گزارش خود، از حساسیت های اغولجاق نسبت به اسلام پذیری برادرزاده اش، یعنی ستوق بغراخان، یاد کرده و روایت جالبی نقل می کند که بر اساس آن، اغولجاق جهت آزمودن ایمان دینی ستوق بغراخان، از وی خواست تا در تعمیر بت خانه آرتوج که بعدها به مسجد جامع آرتوج مبدل گشت، شرکت جوید و ستوق بغراخان نیز ناگزیر از فرمانبری شد. نهایتاً اغولجاق با مشاهدۀ پایداری ستوق بغراخان در اسلام، او را در ایمانش آزاد

گذاشت، به شرط آن که پس از وی، با فرزندانش بدی نکند. واپسین گزارش های قَرَشی درباره رویدادهای بیست و پنج سالگی ستوق بغراخان است و اینکه چگونه وی با گردآوری شماری از یاران مسلمان و همکاری با غازیان فرغانه، توانست در برابر عمویش ایستادگی کند و پس از تحصن در قلعه «بیغاج بالغ» و گشودن «آت باشی»، سرانجام موفق به فتح کاشغر شود. به گزارش قَرَشی، ستوق بغراخان غازی نهایتاً در سال ۳۴۴ قمری درگذشت و در آرتوج به خاک سپرده شد.^۶

متأسفانه کتاب تاریخ کاشغر امروزه برجای نمانده است تا با مراجعه به آن، درباره صحت و کیفیت اطلاعات قَرَشی اظهار نظر کنیم؛ اما چنان که پیداست، در روایت قَرَشی کاستی ها و لغزش هایی وجود دارد. برای نمونه، روزگار فرمانروایی امیر نوح بن منصور با رویدادهای مندرج در پاره دوم گزارش قَرَشی همخوانی ندارد، شخصیت اسماعیل بن منصور و برادرش نصر به درستی شناخته شده نیست و ناهماهنگی هایی آشکار میان پاره های نخست و دوم گزارش قَرَشی دیده می شود. با این حال، گزارش قَرَشی که به ادعای نویسنده، مأخوذ از تاریخ کاشغر است، نخستین روایت مفصل درباره اسلام پذیری عبدالکریم ستوق بغراخان به شمار می آید. بارتولد نیز ضمن اشاره به اشتباه های روایت مزبور در ذکر تواریخ و تبار دودمان سامانی، اعتبار آن را با دیده تردید نگریسته است.^۷ با این حال، نمی توان منکر صحت اصل روایت قَرَشی و روند اسلام پذیری قراخانیان ترکستان در نیمه نخست سده چهارم هجری شد؛ چنان که ابن اثیر نیز در ذکر رویدادهای سال ۳۴۹ قمری از اسلام آوردن نزدیک به دویست هزار خرگاه ترک یاد کرده^۸ که به گفته بارتولد، قابل تطبیق با رویدادهای مندرج در گزارش قَرَشی است.^۹ شوای روایات موجود در ملحقات صراح اللغه جمال قَرَشی و الکامل فی التاریخ ابن اثیر جزیری، در میان منابع متأخر، رساله تذکره بُغراخان^{۱۰} از نویسنده ای ناشناس درباره سرگذشت مشایخ سلسله اوپسیه، مشتمل بر روایتی ویژه و تا حدودی مشابه با گزارش قَرَشی است. در روایت تذکره بُغراخان، شخصیت محوری در دعوت ستوق بغراخان به کیش اسلام، «ابونصر سامانی» است. نویسنده همچنین به پیش گوئی های حضرت محمد(ص) درباره ظهور ستوق بُغراخان در ۳۳۳ سال بعد در دیار ترکستان (اوچ یوز اوتوز اوچ یلدین کین ترکستان ولایتیده) اشاره کرده و حدیث «أَوَّلُ مَنْ أَسْلَمَ مِنَ التُّرْكِ» را مصداق ستوق بغراخان دانسته است. ابونصر سامانی که به این حدیث آگاهی داشت، به دیار ترکستان شتافت و پیوسته مشتاق دیدار با سلطانی بود که حضرت رسول(ص) برآمدن وی را مژده داده بود. دیدار ابونصر سامانی و ستوق بغراخان در یکی از ایامی که شاهزاده ترک جهت شکار بیرون آمده بود، صورت پذیرفت. در این بخش از روایت، خاطرنشان می گردد که ستوق بغراخان از طریق الهام و دیدار غیبی با حضرت خضر، در پی آموزگاری جهت تعلیم بود و آموزگار مزبور را در شخصیت ابونصر سامانی یافت.

ادامه گزارش تذکره بُغراخان مربوط به رویارویی های ستوق بغراخان با عمویش «هارون بُغراخان»^{۱۱} است و داستان آزمایش ستوق جوان و دعوت از وی جهت شرکت در تعمیر ساختمان بت خانه ترکان، با شرح بیشتری روایت شده است. همچنین در این بخش از تذکره، حکایت های افسانه آمیزی راجع به رویاهای ستوق بغراخان، نفرین وی علیه عمویش هارون و بلعیده شدن



▲ ولادیمیر ناستیچ (سمت راست) در کنار دو پژوهشگر دیگر در حوزه آثار باستانی

نیشابوری در ترکستان و نقش وی در اسلام‌پذیری قراخانیان است؛ روایتی که به کرات در پژوهش‌های مربوط به تاریخ سامانیان تکرار شده است.

+

۲. مسکوکات به منزله شاهی بر نفوذ اسلام نزد ترکان

مسکوکات و خطوط به کاررفته در آن‌ها سواى ارزش اقتصادی، همواره شاهی بر گرایش‌های دینی دودمان‌های حکومتگر بوده‌اند و با بررسی تطبیقی آن‌ها، می‌توان به آگاهی‌هایی درباره شرایط اجتماعی و فرهنگی حاکم بر جامعه یا قلمرو سیاسی خاص در یک برهه زمانی ویژه دست یافت. از نخستین سال‌های فرمانروایی قراخانیان بر سرزمین‌های کرانه خاوری سیردریا تا حدود ترکستان و سرحدات چین، مسکوکاتی با طراز چینی و نوشته‌هایی به خط کوفی باقی مانده است. دیمیر ناستیچ در سال ۱۹۸۷ میلادی برای نخستین بار به معرفی این گونه از سکه‌ها پرداخت^{۱۹} و آن‌ها را «سکه‌های اسلامی تیپ گش» نامید. ناگفته نماند که گش به مسکوکات باستانی رایج در چین و شرق آسیا گفته می‌شود که شکل دایره‌ای با حفره مربعی شکل در وسط است.^{۲۰} در چهار طرف حفره میانی سکه‌های اسلامی تیپ گش، عباراتی به خط کوفی دیده می‌شود. بنا به خوانش ناستیچ، واژگانی نظیر «ملک»، «آرام» (آزار یا اوزار)، «بینال» و گویا «محمد» در چهار سوی این سکه‌ها درج شده است.^{۲۱} همگی این مسکوکات در سرزمین‌های پیرامون هفت آب (یتی سو)، از جمله تَلُغرو بورانا، یافت شده‌اند.

شماری از پژوهشگران، این سکه‌ها را به اوایل کار قراخانیان و حتی روزگار پیش از برآمدن قراخانیان نسبت داده‌اند، اما از عبارات کوفی سکه‌ها شاید بتوان آن‌ها به سال‌های پس از قدرت‌گیری عبدالکریم بغراخان نسبت داد. محققان غربی و از جمله ناستیچ به محدوده زمانی قرن دهم میلادی (چهارم هجری) اشاره کرده‌اند. می‌توان عبارات کوفی این سکه‌ها را به صورت «ملک آرام بینال قاراج» قرائت کرد. با پذیرش محتاطانه این پیش‌فرض که کاربرد

وی از سوی زمین‌ذکر می‌شوند که در نوع خود جالب توجه هستند. واپسین بخش از روایت تذکره بغراخان درباره تلاش‌های ستوق بغراخان در امر جهاد و گسترش دین اسلام نزد ترکان است؛ براین اساس، ستوق بغراخان که از سن دوازده سالگی به غرامشغول بود، در تابستان (یا زیلیقدا) به جهاد علیه کفار رفته و در زمستان (قیش لیقدا) به طاعت و عبادت خدای تعالی می‌پرداخت؛ وی تا سن ۹۶ سالگی، از کرانه آمودریا تا حدود دیار «کراک» که محل خورشیدبرآمدن (گون قیش کراک دیگان) بود و نیز تا سرزمین «قراقوردوم» در شمال، پیوسته در حال جهاد با کفار و دعوت آنان به شریعت اسلام بود.^{۲۲} با این که نمی‌توان درباره تأثیرپذیری تذکره بغراخان از روایت قرشی به قطعیت سخن گفت و حتی برخی از شواهد مندرج در تذکره بغراخان، مانع از طرح چنین فرضی می‌شوند؛ شباهت‌های دو نوشتار، نشانگر بهره‌گیری هر دوی آن‌ها از یک منبع و یا حتی کلان‌روایت واحد هستند.

در پایان گفتار حاضر، شایسته است تا یکی از دیدگاه‌های بارتولد راجع به روند نفوذ اسلام در میان ترکان دشت‌های ترکستان ارزیابی شود؛ دیدگاهی که تا اندازه زیادی با ماجرای اسلام‌پذیری قراخانیان نیز پیوند دارد. بارتولد به هنگام وصف نفوذ کیش اسلام در میان صحرانشینان دشت‌های آسیای مرکزی، چنین تحلیلی را درباره جایگاه اسلام نزد ایشان ارائه می‌دهد:

صحرانشینان بدون اینکه اعراب از شمار ایشان مستثنی شوند- اسلام را بصورت رسمی آن، یعنی تعالیم علمای مسلمان، همیشه دینی می‌شمردند که بکلی با حوایج و نیازمندی‌های ایشان مغایرت داشته و قابل انطباق نبوده. شیوخ و دیگر عرفای اسلامی، که هنوز هم در دشت بیش از دیگران پیرو دارند،^{۲۳} در آن زمان هم به مراتب بیشتر از [علمای مزبور] نفوذ داشتند.^{۲۴}

وی سپس جهت تأیید این دیدگاه که عاری از نگاه‌های شرق‌شناسانه نیست، به گزارشی از کتاب الانساب عبدالکریم سَمْعانی (وفات ۵۶۲ق.) استناد و از شخصی نیشابوری به نام «ابوالحسن محمد الکَلَماتی نیشابوری» یاد کرده است که در نیمه نخست سده چهارم هجری به خدمت «خان خانان» درآمد و پیش از سال ۳۵۰ قمری در دربار وی زندگانی را بدرد گفت.^{۲۵} این گزارش بارتولد نزد پژوهشگران ایرانی و غیرایرانی مقبولیت فراوان یافت و حتی پژوهشگری همچون ریچارد نلسون فرای در گفتار «سامانیان» در مجلد چهارم تاریخ ایران کمبریج، بدون ذکر نام بارتولد و تنها با استناد به مدخل «الکلماتی» در کتاب الانساب، بار دیگر این روایت را تکرار کرد.^{۲۶} با این حال، با مراجعه به اصل کتاب سمعانی و مدخل «الکلماتی»، روشن می‌شود که سخنی از عزیمت ابوالحسن الکلماتی به دربار «خان خانان» نیست و وی تنها پس از اقامت چندساله در بخارا، راهی «جُوزْجانان» شد و نزد سلاطین آن دیار ماند تا اینکه سرانجام پیش از سال ۳۵۰ قمری در آنجا درگذشت.^{۲۷} ناگفته نماند که بارتولد که خود از نسخه چاپ مارگولیوس الانساب سمعانی بهره برده، به تحریف‌های موجود در آن پی برده و در پانوشتی بدان اشاره کرده است.^{۲۸} چنین می‌نماید که ایراد یادشده به علت تفاوت‌های موجود در نسخ خطی، به نسخه چاپی مورد استناد بارتولد راه یافته و بعدها همین تحلیل، مقبولیت عام یافته است. البته طرح این محث به معنای رد یا تأیید کامل دیدگاه بارتولد نیست، بلکه تردید درباره اصالت فعالیت‌های ابوالحسن الکلماتی

ستوق بغراخان که از سن دوازده سالگی به غرامشغول بود، در تابستان به جهاد علیه کفار رفته و در زمستان به طاعت و عبادت خدای تعالی می‌پرداخت.

با اسلام‌پذیری گستردهٔ ترکان، دیگر جهاد علیه ایشان معنایی نداشت و سامانیان که بخشی از مشروعیت خود را وامدار رسالت جهاد علیه نامسلمانان شرق سیردریا بودند، از این نظر با آسیبی جدی روبه‌رو شدند.

«فتنه» اولی است، اهالی راز خیزش در برابر قراخانیان برحذر داشتند.^{۳۳}

از سوی دیگر، بسیاری از غازیان حاضر در ماوراءالنهر و سرحدات ترکستان که بخش مهمی از بدنهٔ نیروی نظامی حکومت سامانی را تشکیل می‌دادند، با اسلام‌پذیری ترکان، دیگر انگیزه‌ای به حضور در ثغور منطقه نمی‌دیدند، لذا از ماوراءالنهر راهی دیگر ثغور اسلامی شدند. نمونهٔ چنین حرکت‌های گسترده‌ای که گاهی منجر به رفتارهای برنامه‌ریزی نشده‌ای می‌شد، در روایت ابوعلی مسکویه رازی از وقایع سال ۳۵۵ قمری دیده می‌شود. در آن سال، بیست‌هزار غازی خراسانی که راهی سرحدات غربی بودند، به هنگام ورود به ری، موجب آشوب در آن شهر شدند؛ آشوبی که رکن‌الدوله بُوْیَهِی با پایدردی ابن‌العمید وزیر، به دشواری موفق به برچیدن آن شد.^{۳۴} کوتاه سخن آن که پذیرش اسلام از سوی قراخانیان، سوای پیامدهای دینی و فرهنگی، نظم سیاسی سرزمین‌های شمال شرقی جهان اسلام را دگرگون ساخت و سبب آغاز روندی شد که نتایج آن سال‌ها بعد و با سقوط سامانیان، جلوه‌های عینی تری یافتند.

+

۴. نتیجه‌گیری

دودمان قراخانیان یا آل افراسیاب رانخستین خاندان ترک‌تبار مسلمان در سرزمین‌های کرانه‌های خاوری سیردریا و ترکستان دانسته‌اند که با پذیرش دین اسلام، در زمرهٔ سلسله‌های مسلمان درآمد و در اندک زمانی، قلمرو پهن‌آوری را از آن خود ساخت. با این حال، اطلاعات برجای مانده دربارهٔ خاستگاه این خاندان و گروه اعضای آن به دین اسلام، بسیار محدود و پراکنده است. تنها روایات مبسوط دربارهٔ روند اسلام‌پذیری قراخانیان و شخص عبدالکریم ستوق بغراخان، در ملحقات جمال قُرْشِی بر کتاب صراح‌اللغه و تذکره بغراخان دیده می‌شوند. روایت قُرْشِی که عاری از کاستی‌ها و لغزش‌های تاریخی نیست، خود به دو پاره تقسیم می‌شود. در پارهٔ نخست، به نقش ابوالفتوح عبدالغافرون در دعوت ستوق بغراخان به دین اسلام اشاره شده است؛ اما در پارهٔ دوم روایت قُرْشِی که گویا مأخوذ از مندرجات کتاب گمشده تاریخ کاشغراست، این نقش با ذکر روایاتی افسانه‌آمیز، به اقدامات شاهزاده‌ای سامانی به نام نصرین منصور نسبت داده می‌شود. رساله تذکره بُغْراخان که در مقایسه با نوشتار قُرْشِی، متنی متأخر است، در چارچوب کلی، با اطلاعات قُرْشِی تطابق دارد، اما تفاوت‌های جزئی میان دو نوشتار دیده می‌شود که گویا نشانگر بهره‌گیری آنان از یک منبع یا کلان‌روایت واحد دربارهٔ نخستین فرمانروایان قراخانی است. در هر صورت، با اسلام‌پذیری گستردهٔ قراخانیان و ترکان، در نیمهٔ نخست سدهٔ چهارم هجری، چینش و نظم سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی منطقه ماوراءالنهر و ترکستان دگرگون شد و با ورود قلمرو دودمان قراخانیان به حوزهٔ «دارالاسلام»، سامانیان از رسالت سنتی خود در دفاع از ثغور و سرحدات محروم ماندند و همین نکته یکی از علل بنیادین ضعف تدریجی سامانیان در سال‌های بعد و قدرت‌گیری قراخانیان در ماوراءالنهر بود.



استان‌های مختلف قباستان در کتابهای عهد راشد بن بیدم

واژگانی با خط کوفی در مسکوکات، نشانه‌ای از پیوند یک دودمان با جهان اسلام و چه بسا گرایش آن سلسله به اسلام است، پس شاید بتوان مسکوکات یادشده را گواهی دیگر از روند گسترش اسلام در سرزمین ترکستان در سدهٔ چهارم هجری دانست.

+

۳. پیامدهای اسلام‌پذیری قراخانیان

بی‌گمان اسلام‌پذیری دودمان قراخانیان و قرارگرفتن سرزمین‌های خاوری سیردریا در دایرهٔ «دارالاسلام»، پیامدهای بسیاری در فضای سیاسی و اجتماعی نواحی شرقی قلمرو خلافت اسلامی در پی داشت. در وهلهٔ نخست، باید از اعتبار و مشروعیتی یاد کرد که قراخانیان به‌طور اخص و ترکان تازه‌مسلمان منطقه به‌طور اعم نزد سایر مسلمانان یافتند. در واقع با اسلام‌پذیری گستردهٔ ترکان، دیگر جهاد علیه ایشان معنایی نداشت و سامانیان که بخشی از مشروعیت خود را وامدار رسالت جهاد علیه نامسلمانان شرق سیردریا بودند، از این نظر با آسیبی جدی روبه‌رو شدند. برای نمونه، در بخش برجای مانده از کتاب تاریخ هلال بن مَحْسَن صابی^{۳۵} از قول ابوالحسن بن الیسع التمیمی الفارسی که خود از اعیان تجار بود و به هنگام سقوط نهایی بخارا به دست قراخانیان در سال ۳۹۰ قمری (به روایت مشهور ۳۸۹ ق.) در آن شهر حضور داشت، از تلاش‌های خطیبان هواخواه سامانی جهت شوراندن مردم بخارا و ماوراءالنهر علیه قراخانیان سخن رفته است. جالب آن که براساس گزارش مزبور، مردم برای تعیین تکلیف در این باره، نزد «فقها» رفتند و آنان با این برهان که سیرت قوم خانیه (قراخانیان) «جمیل»، ادیان ایشان «صحیح» و دوری از

نقشهٔ ایران و ولایات همسایه در زمان خلافت عباسیان



SATUK BUĞRA HAN

KARAHANILAR
شمارهٔ دوم | مرداد و شهریور ۱۴۰۳
(940 - 1040)



۱۷. ر.ک. سمعانی، الأئساب، طبع باعانه وزارة المعارف والشؤون الثقافية للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة شرف الدين احمد مدير دائره المعارف العثمانية وسكرتيره قاضي المحكمة العليا سابقاً، حيدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائره المعارف العثمانية، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۱۳۸؛ همو، ۱۴۰۸هـ - ق. ج ۵، ص ۸۹. اصل عبارت براساس نسخه دارالجنان بيروت (۱۴۰۸هـ. ق. ج ۵، ص ۸۹) چنین است: «وأقسام بُخارى بسنين، ثُمَّ وَقَعَ إِلَى الْجُورْجَانَانِ وَأُتْصَلَ بِأُولَئِكَ السَّلاطِين».

۱۸. بارتولد، ترکستان نامه: ترکستان در عهد هجوم مغول، ترجمه کریم کشاورز، ج ۲، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۵۴۴، پانوش ۳.

19. Nastich, V.N. (1987). "Monetnye nakhodki iz Kazakhstana i Kirgizii ('Coin Findings from Kazakhstan and Kirghizia')", *Vtoraia Vsesoiuznaia Numizmaticheskaiia Konferentsiia (the 2nd All-Russian Numismatic Conference. Abstracts of papers and communications)*, Moscow, pp. 52-53.

20. Schöth, Fredrik (1965). *Chinese Currency*, Revised and edited by Virgil Hancock. Iola, WI, USA: Krause. pp15-21..

21. Nastich, V.N. (1987). "Monetnye nakhodki iz Kazakhstana i Kirgizii ('Coin Findings from Kazakhstan and Kirghizia')", *Vtoraia Vsesoiuznaia Numizmaticheskaiia Konferentsiia (the 2nd All-Russian Numismatic Conference. Abstracts of papers and communications)*, Moscow, pp. 52-53

۲۲. این بخش برجای مانده از کتاب تاریخ هلال بن مخشّن که رویدادهای سال های ۳۸۹-۳۹۳ قمری را پوشش می دهد، به عنوان تکمله ای بر ذیل وزیر ابوشجاع محمد بن حسین، ملقب به ظهیرالدین الروذروری، بر کتاب تجارب الامم و تعاقب الهمم ابوعلی مسکویه رازی به چاپ رسیده است؛ لذا عنوان مجلد هفتم از مجموعه تجارب الامم و ذیل ظهیرالدین الروذروری را بر خود دارد.

۲۳. صابی، الجزء الثامن من تاریخ الصابی، تحقیق سید حسن کسروی، ج ۷، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۲۴.

۲۴. مسکویه رازی، تجارب الأمم و تعاقب الهمم، تحقیق سید حسن کسروی، ج ۵، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق، ج ۵، صص ۳۴۶-۳۴۸.

25. Nastich, V.N. (1987). "Monetnye nakhodki iz Kazakhstana i Kirgizii ('Coin Findings from Kazakhstan and Kirghizia')", *Vtoraia Vsesoiuznaia Numizmaticheskaiia Konferentsiia (the 2nd All-Russian Numismatic Conference. Abstracts of papers and communications)*, Moscow, pp. 52-53.

پی نوشت

۱. کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۸، ص ۶۵۰-۶۵۱.

۲. چوکسی، ستیز و سازش، زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده های اسلامی، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران: ققنوس، ۱۳۹۳، ص ۹۹، ۱۰۷، ۱۳۲ و ۱۷۲.

۳. دراین باره، ر.ک: بارتولد، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۹.

۴. ر.ک: بیهقی، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۹۴-۱۱۹۵.

۵. همان، ص ۱۱۹۴.

۶. درباره پاره دوم روایت قرقشی، ر.ک: بیهقی، بی تا، ج ۳، ص ۱۱۹۴-۱۱۹۵.

۷. بارتولد، ترکستان نامه: ترکستان در عهد هجوم مغول، ترجمه کریم کشاورز، ج ۲، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۵۴۳.

۸. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۸، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۵ق، ج ۸، ص ۵۳۲.

۹. بارتولد، ترکستان نامه: ترکستان در عهد هجوم مغول، ترجمه کریم کشاورز، ج ۲، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۵۴۳.

۱۰. چنین می نماید که اصل این رساله به زبان ترکی جغتایی نوشته شده و بعدها به فارسی نیز ترجمه شده است. ترجمه فارسی تذکره بغراخان به تصحیح محمد منیر عالم و از سوی مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان به چاپ رسیده است.

۱۱. چنان که مشاهده می شود، نام عمومی ستوق بغراخان در روایت های قرقشی و تذکره متفاوت است.

۱۲. جهت اطلاع از متن ترکی جغتایی تذکره بغراخان و ترجمه انگلیسی آن، ر.ک: شاول، ۱۸۷۸، ج ۱، ص ۱۲-۴ و ۸۷-۹۶؛ همچنین درباره متن ترجمه فارسی، ر.ک: تذکره بغراخان، ۱۳۷۶، ص ۸۳-۱۰۹.

۱۳. بایستی به خاطر داشت که مراد بارتولد از قید «هنوز» در این جمله، مربوط به روزگار خودی است و از آن زمان تا به امروز، دگرگونی های بسیاری در ساختارها و بافتارهای اجتماعی، فرهنگی، ذهنی و فکری سرزمین های آسیای مرکزی و مردمان آن مناطق رخ داده است.

۱۴. بارتولد، ترکستان نامه: ترکستان در عهد هجوم مغول، ترجمه کریم کشاورز، ج ۲، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۵۴۴.

۱۵. همان، ص ۵۴۵. مترجم محترم کتاب، به خطا نام پدر این شخص را که گویا «شفیان» بوده، به صورت «صوفیان» ترجمه کرده است.

۱۶. فرای، تاریخ ایران کمبریج: از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان، گردآوری ر.ن. فرای، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۴، ص ۱۳۵؛ نیز ر.ک: فروزانی، قراخانیان: بنیان گذاران نخستین سلسله ترک مسلمان در فرارود (آسیای میانه)، تهران: سمت، ۱۳۸۹، ص ۱۴.

دو نمونه از مسکوکات مسی منسوب به نخستین فرمانروایان قراخانی که با طراز مسکوکات چینی (گش) و با عباراتی به خط کوفی ضرب شده است. واژگانی چون «ملک»، «آرام» (آزار یا اوزار)، «یینال» و «محمد» در چهار سوی این سکه ها دیده می شود. 

منابع:

۱. ابن اثیر، علی بن محمد. (۱۳۸۵ق.). الکامل فی التاریخ، ج ۸. بیروت: دار صادر.

۲. بارتولد، واسیلی. (۱۳۵۲). ترکستان نامه: ترکستان در عهد هجوم مغول، ترجمه کریم کشاورز، ج ۲. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

۳. بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین. (بی تا). تاریخ مسعودی معروف به تاریخ بیهقی، با مقابله، تصحیح، حواشی و تعلیقات سعید نفیسی. ج. تهران: کتابخانه سنایی.

۴. تذکره بغراخان. (۱۳۷۶). به تصحیح محمد منیر عالم، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

۵. چوکسی، جمشید کرشاسپ. (۱۳۹۳). ستیز و سازش. زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده های اسلامی. ترجمه نادر میرسعیدی. تهران: ققنوس.

۶. سمعانی، ابوسعید عبدالکریم بن محمد. (۱۴۰۸هـ. ق/ ۱۹۸۸م.). الأئساب. تقدیم و تعلیق عبدالله عمر البارودی. ج. بیروت: دارالجنان.

۷. —. (۱۳۹۷ق/ ۱۹۷۷م.). الأئساب. طبع باعانه وزارة المعارف والشؤون الثقافية للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة شرف الدين احمد مدير دائره المعارف العثمانية و سكرتيره قاضي المحكمة العليا سابقاً، حيدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائره المعارف العثمانية.

۸. صابی، ابوالحسن هلال بن مخشّن. (۱۴۲۴هـ. ق/ ۲۰۰۳م.). الجزء الثامن من تاریخ الصابی، تحقیق سید حسن کسروی. ج ۷. بیروت: دارالکتب العلمیه.

۹. فروزانی، سید ابوالقاسم. (۱۳۸۹). قراخانیان: بنیان گذاران نخستین سلسله ترک مسلمان در فرارود (آسیای میانه). تهران: سمت.

۱۰. فرای، ریچارد یلسون. (۱۳۹۴). «ساسانیان»، مندرج در تاریخ ایران کمبریج: از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان. گردآوری ر.ن. فرای، ترجمه حسن انوشه. ج ۴. تهران: امیرکبیر، صص ۱۱۹-۱۴۲.

۱۱. کریستن سن، آرتور. (۱۳۶۸). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه غلامرضا رشید یاسمی. تهران: دنیای کتاب.

۱۲. مسکویه رازی، ابوعلی احمد بن محمد. (۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۳م.). تجارب الأمم و تعاقب الهمم، تحقیق سید حسن کسروی. ج ۵. بیروت: دارالکتب العلمیه.

13. Nastich, V.N. (1987). "Monetnye nakhodki iz Kazakhstana i Kirgizii ('Coin Findings from Kazakhstan and Kirghizia')", *Vtoraia Vsesoiuznaia Numizmaticheskaiia Konferentsiia (the 2nd All-Russian Numismatic Conference. Abstracts of papers and communications)*, Moscow, pp. 52-53.

14. Schöth, Fredrik. (1965). *Chinese Currency*, Revised and edited by Virgil Hancock. Iola, WI, USA: Krause.

15. Shaw, Robert Barkley. (1878). *A Sketch of the Turki Language as Spoken in Eastern Turkistan (Kashgar and Yarkand)*, 1th vol. Calcutta: Baptist Mission Press.



شمشیر اسلام در نیام صوفیان

نگاهی به فعالیت‌های شیخ ابواسحاق کازرونی
در نسبت اسلام آوردن زرتشتیان فارس

معمولاً در بحث گسترش اسلام و به خصوص اسلام‌پذیری ایرانیان، بیشتر توجهات به قرون اولیه اسلامی و فتوحات عربی معطوف می‌شود؛ در حالی که به گواه اسناد و مدارک تاریخی، اسلام‌پذیری ایرانیان، امری متأخر از غلبه سیاسی و نظامی اعراب مسلمان و فرایندی پیچیده و چندوجهی است. در این میان آنچه کمتر مورد توجه واقع شده، سازوکارهای فرهنگی و نقش فعال، مؤثر و آگاهانه مردم ایران در تغییر دین است. یکی از مناطقی که اسلام‌پذیری در آنجا کندتر و آهسته‌تر از سایر بلاد صورت گرفت، خطه باستانی فارس بود که تا چند سده پس از ورود اسلام به ایران، همچنان جمعیت بسیاری از اهالی آن، زردشتی بودند و آتشکده‌هایشان همچنان پابرجا بود^۱ اما تحولات اجتماعی سده‌های میانه که منجر به ظهور و بروز طریقت‌های صوفیانه شد، نه تنها آهنگ اسلام‌پذیری مردم این سامان را سرعت بخشید بلکه زمینه‌ساز صدور «اسلام صوفیانه» به دورترین نقاط کره خاکی شد.

+

شیخ مرشد

در قرن پنجم هجری، شخصیت مهمی ظهور کرد که تاریخ تحولات فارس از آن پس، با نام او گره خورد. شیخ ابواسحاق کازرونی که ابراهیم بن شهریار نام داشت و بعدها از سوی پیروانش «شیخ مرشد» خوانده می‌شد، در سال ۳۵۲ قمری در نورد^۲ کازرون در خانواده‌ای تازه‌مسلمان دیده به جهان گشود.^۳ در کودکی علی‌رغم تنگدستی خانواده به مکتب رفت و توانست قرآن را حفظ کند. از پانزده سالگی به تصوف گرایید و افتخار یافت که در اواخر عمر محمد بن خفیف، معروف به شیخ کبیر (وفات ۳۷۱ ه.ق) در شیراز محضر او را دریابد و به واسطه ابن یکار، خرقة برتن کند. او غیر از مجالست صوفیان، به سماع حدیث رغبتی تام داشت و تلاشش مصروف گسترش اسلام در زادگاهش کازرون بود، چنان‌که مسجدی در کازرون برپا کرد و لشکری از مطلقه برای مقابله با زردشتیان و جهاد با آنان گردآورد. به همین خاطر او را «شیخ غازی» نیز خوانده‌اند.^۴

شیخ مرشد در سال ۳۸۸ قمری به مکه رفت و مدتی مجاور حرم شد^۵ ولی پس از چندی به کازرون بازگشت و به وعظ و جهاد مشغول شد تا در ۴۲۶ قمری وفات یافت.^۶ «سلسله مرشدیه» (یا کازرونیه) در تاریخ تصوف بدو منسوب است. او چنان اهل ریاضت و خویش‌نظمی بود که هیچ‌گاه تأمل اختیار نکرد.^۷ خطیب ابوبکر از خلفای شیخ مرشد که در اوایل قرن ششم وفات یافت، مقامات و حالات او را به عربی تدوین کرد که یک‌بار در ۷۲۸ قمری محمود بن عثمان آن را با نام فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه^۸ به فارسی ترجمه کرد و دیگر بار با نام مرصد الاحرار الی سیر المرشد الابرار ترجمه شد.^۹ همچنین گزیده‌ای از فردوس المرشدیه به قلم محمود بن عثمان به نام انوار المرشدیه فی اسرار الصمدیه موجود است.

+

شیخ مرشد و جهاد

محمود بن عثمان در سیرت‌نامه شیخ، شرحی از عملیات‌های نظامی او بر علیه زردشتیان کازرون و کراماتی را که در این عرصه از وی مشاهده شده، ارائه داده است. بر این

اساس، او معتقد بود: «حق تعالی مرا به این کار بازداشته است که دعوت خلق کنم و ایشان را به خدای خوانم و گبران و کافران از ضلالت و جهالت در راه دین و اسلام آوردم»؛^{۱۰} پس «هر جمعه» یا «هر ساله در روز جمعه‌ای» عزم به غزوی می‌کرد و مریدان را فرامی‌خواند. سپس برای ایشان وعظ می‌گفت و ایشان را ترغیب می‌کرد که «به آن خداوندی که اورامی پرستم، اگر این ساعت کسی بینم که شرک به خدای تعالی می‌آورد، به این شمشیر سراز تن وی جدا کنم و اگر چه هرگز گنجشکی نکشته‌ام.»^{۱۱} سپس غازیان بر طبل می‌کوفتند و حرکت می‌کردند؛ شیخ نیز در وطن می‌نشست و برای آنان دعا می‌کرد.

... شیخ مرشد - قدس الله روحه العزیز - اسلام ظاهر کرد و آتشکده‌های گبران به یک‌بار پینداخت و گبران و آتش پرستان عاجز و مسکین و بیچاره شدند و هر روز که می‌بود، مسلمانان بر کافران غالب می‌شدند، چنان‌که شیخ مرشد قدس الله روحه العزیز در ابتداء کار می‌گفت که امروز



شهاب الدین سمنان

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران است و از او مقالات و ویراسته‌های متعددی منتشر شده است.

پرداخت.^{۱۶} به خاطر ارادتی که امین الدین به شیخ ابواسحاق کازرونی داشت، عمارت‌های زیادی مانند سقاییه^{۱۷} مرشدی، دارالشفای مرشدی، دارالحديث شمسیه و دارالعابدین را به نام او بنا کرد^{۱۸} که هم مأمن و پناهی برای عموم مردم بود و هم مراکز تبلیغی و آموزشی به حساب می‌آمد.

+

برج اولیا

شکوفایی اقتصادی که از عصر آل بویه در مناطق شیراز و کازرون پدید آمد^{۱۹} موجی از مهاجرت دانشمندان، محدثان، صوفیان و شکل‌گیری حلقه‌های تدریس و مناظره را در پی داشت.^{۲۰} بزرگان بسیاری با این موج به فارس آمدند و نوعی حوزه علمی حدیثی در ارتباط با حرمین و شام و مصر در این دیار ایجاد شد که جریان تصوف فارس نیز در سایه آن متولد گشت. در همین روزگار و در چنین بستری بود که آثار ارزشمندی به مانند المنتقی فی سیر مولد المصطفی، نهاییه المسئول فی الروایه الرسول و سیره عقیفی در فارس به رشته تحریر آمد؛ کتاب‌هایی با موضوع حدیث و سیره نبوی آمیخته با افتار صوفیانه و متناسب با فهم و ذائقه مخاطب ایرانی آن عصر که در خانقاه و در خلال جلسات درس و وعظ به آنها پرداخته می‌شد.^{۲۱}

شاید بتوان تأسیس مسجد به دست شیخ مرشد را (۵۳۷ ه. ق.)، نقطه آغازی برای فعالیت اجتماعی جدی متصوفه در فارس به حساب آورد.^{۲۲} چندی بعد، شیفتگان و دل‌باختگان آوازه شیخ از اطراف و اکناف به کازرون آمدند و اومحلی را به نام «تحت السراج» (زیر چراغ) به پذیرایی از میهمانان اختصاص داد.^{۲۳} به مرور کار شیخ چنان بالا گرفت که از کازرون، به امور ۶۵ خانقاه رسیدگی می‌کرد.^{۲۴} نذورات فراوان خانقاه‌ها شیخ مرشد را بر آن داشت تا علاوه بر ارشاد و تذکیر، این بار در قامت شیخ غازی به جهاد علیه زردشتیان و ترسایان منطقه برخیزد.

زردشتیان که در کازرون موقعیتی ممتاز و با حکومت آل بویه نیز روابط خوبی داشتند، برای درمان مانند دو آشکده «جفته» و «کلازن» ناگزیر از جنگ یا پرداخت جزیه به شیخ بودند.^{۲۵} این درآمدها صرف بهبود تشکیلات و شبکه خانقاهی می‌شد. خانقاه‌های مرشدی مجموعه کاملی را در بر می‌گرفت که تمام مایحتاج سادی و معنوی پیروان را در خود جای داده بود؛ از جمله در



تیری که از خصم به سوی او رها شده بود، در سفر آخرتش همراه او در گور بگذارند. به دستور او روضه نام‌ها را بویه و تیر را بر پشتش قرار دادند.^{۲۶}

+

ادامه راه شیخ مرشد

پس از شیخ مرشد، شاگردان و هواداران طریقت او را ادامه دادند اما پرازنه‌ترین فرد در میان اولیای این طریقت، شیخ امین الدین بلیانی بود.

شیخ امین الدین در حدود ۶۶۸ قمری در روستای بلیان کازرون زاده شد. در هشت سالگی قرآن را نزد شیخ الاسلام نورالدین فراگرفت و از کودکی تحت تعلیمات پدرش زین الدین علی، فرزند خواجه امام الدین مسعود بلیانی و عموی شیخ اوحد الدین عبدالله با ذکر و ریاضت و دانش آشنا شد و از محضر فقیه عثمان کهفی و مولانا رشید الدین احمد، فقه و حدیث را فراگرفت.^{۲۷} سپس برای تحصیل مدتی به شیراز رفت و در چهارده سالگی در حالی که از عمویش خرقة دریافت کرده بود، به کازرون برگشت و خانقاهی دایر کرد و به تربیت مریدان

مسلمانان در میان کافران می‌توان شمرد، اما روزی [باشد که مسلمانان غالب شوند و چنان شود که کافران در میان مسلمانان بتوان شمرد از اندکی ایشان. و حال همچنان بود که چون مسلمانان بر کافران غالب شدند، گروه گروه می‌آمدند و بر دست شیخ قدس الله روحه العزیز مسلمان می‌شدند تا چنان شد که همه گبران این نواحی مسلمان شدند.^{۲۸}

زردشتیان که شرایط خود را نامساعد می‌دیدند، دست به دامن آل بویه شدند. فخرالملک وزیر بویه‌ای نیز برای اطلاع از چگونگی اوضاع، شیخ را از کازرون احضار کرد و آزادی او را به ترک مخاصمه در منطقه کازرون مشروط کرد اما روابط میان مریدان شیخ و زردشتیان هر روز تیره‌تر می‌شد. از این رو شیخ چند نوبت مورد سوء قصد واقع گردید.^{۲۹} ابواسحاق که این جهاد و جانبازی را مایه مباحثات و نجات اخروی خود می‌دانست، وصیت کرد تا هنگام مرگ، سیاهه‌ای را از نام کسانی که به دست او اسلام آوردند، به همراه

زردشتیان که در کازرون موقعیتی ممتاز و با حکومت آل بویه نیز روابط خوبی داشتند، برای درمان ماندن دو آتشکده «چفته» و «کلان» ناگزیر از جنگ یا پرداخت جزیه به شیخ بودند.

کتابخانه خانقاه کازرون، از همان روزگار شیخ ابواسحاق، نسخ خطی مورد نیاز مریدان رونوشت می شد و این سنت، قرن ها در دستگاه مرشد به ادامه داشت و کاتبان و نقاشان در کتابخانه های دستگاه مرشد به کار کتابت و نسخه پردازی مشغول بودند.^{۲۵} هر خانقاه دارای یک تالار وسیع بود که «جماعت خانه» نام داشت و برای ذکر گفتن جمعی، مراسم سماع، گردآمدن برای طعام و یا نشستن شیخ با اصحاب از آن استفاده می شد. در اطراف جماعت خانه، حجره ها و زاویه هایی وجود داشت که محل قرار گرفتن شیخ، مریدان، سالکان و خدمتکاران خانقاه بود. عواید هر خانقاه نیز از محل اوقاف و نذرهای اشراف و هدایای اطراف و نظایر این ها فراهم می آمد.^{۲۶}

حضور جدی و پررنگ متصوفه در فاصله سده های پنجم تا هشتم در منطقه فارس و به دست داشتن اهرم تجارت و اقتصاد، آن ها را به عرصه سیاست در منطقه نیز کشاند و شیراز را به عنوان مقر ایالت فارس، «برج اولیاء» نام گذاری کرد.^{۲۷} زرکوب، شیرازنامه خود را بر اساس همین باور نگاشته است. از نگاه او تاریخ شیراز، تاریخ سلسله اولیا و مشایخ است.^{۲۸} در حقیقت درین دوره، شیراز برج اولیایی بود که حاکمان بی تاج و تخت فارس بودند و به زودی خود را از عرصه محلی به پهنة وسیع تری کشاندند که سیطره اقتدار آن ها را جهانی می کرد. این حضور جهانی اگرچه در لباس تاجران و دریانوردان و مسافران صورت گرفت، اما در اصل، آنها سفیران اسلام و تصوف و زبان پارسی بودند.

شبکه کازرونی

مرشدیان تا قبل از آمدن مغولان توانستند جایگاه خود را در تحولات منطقه تثبیت و خود را به عنوان عاملی تأثیرگذار در اجتماع و سیاست معرفی کنند. حسین بن محمد شیرازی از مریدان شیخ مرشد بود که توانست در دستگاه آل بویه وارد شود و معتمد و امین فخرالملک وزیر گردد.^{۲۹} خواجه امین الدین کازرونی نیز از مریدان شیخ ابواسحاق بود که به وزارت اتابک مظفرالدین نکل بن زنگی رسید و از اعتبار خود برای ساخت مدرسه و خانقاهی در کنار مسجد عتیق شیراز و زاویه ای برای رفع حاجات فقرا و مسافران بهره جست.^{۳۰} همان طور که گفته شد، اهتمام به تأسیس بناهای عام المنفعه، بخش مهمی از برنامه تبلیغی و آموزشی مرشدیان برای جذب

صنوف مختلف مردم بود.

یکی از پیامدهای حمله مغول، خرابی و ناامنی مسیرهای خشکی بود که سبب شد توجه به مسیرهای آبی و تجارت دریایی بیشتر شود؛ از این رو نهاد خانقاه به عنوان حامی جدی تجارت دریایی وارد میدان شد و ابتکار عمل را به دست گرفت. ازین پس نظام های سیاسی می آیند و می روند اما خانقاه پابرجاست، چون تجارت دریا پابرجاست.^{۳۱} هم آل اینجو ارادت تام و تمام به دستگاه ابواسحاقی دارد،^{۳۲} هم تیموریان ناچارند برای حل و فصل اختلافات درون خاندانی خویش درباره اداره فارس به مشورت و ادای احترام به آباء طریقت مرشدی اقدام کنند.^{۳۳} نفوذ خانقاه ابواسحاق به قدری بود که تاروزگار تیموری، سکه ضرب کازرون را به صورت «ضرب شیخ مرشد» حک می کردند.

اوج فعالیت خانقاه های مرشدی در قرون هفتم تا دهم است؛ به قول کاوتس «شبکه ای کازرونی» از خلیج فارس تا هند و چین گسترده بوده است که ضمن تلاش اولیه این فرقه برای تبلیغات مذهبی و صوفیانه، تشکیلات پیچیده اقتصادی نیز داشته اند.^{۳۴} سفرنامه ابن بطوطه شاهی بر این مدعاست؛ او در سفر دور و درازش شیوخ و زوایای کازرونی را در کولم، ساحل مالابار، بندر زیتون، بندر چوانجو، کمبای و دهلی زیارت کرده و از آنان یاد کرده است.^{۳۵} وی در کالیکوت به زاویه شیخ شهاب الدین کازرونی وارد شده و نذوراتی را که تاجران و مسلمانان منطقه به عنوان زکات در حق شیخ مرشد می پرداختند دیده^{۳۶} و چنین گفته است:

این شیخ ابواسحاق پیش اهالی هندوستان و چین منزلت و احترام زیاد دارد. اشخاصی که در دریای چین به مسافرت می روند، هنگام بروز طوفان یا ناامنی نذرهایی به اسم شیخ می کنند و چون کشتی به سلامت به ساحل رسد، خدام زاویه به کشتی درآیند و زمام کشتی را به دست گیرند، هرکس نذری را که در دل خود کرده به خادم زاویه می پردازد.^{۳۷}

در هند سابقه حضور مرشدیه به زمان حیات شیخ ابواسحاق و فرستادن خواهرزاده خود به همراه فرمان ساخت خانقاه به منطقه آنچه باز می گردد^{۳۸} اما از قرن هفتم به بعد، این حضور پررنگ تر شده و ایرانیان زیادی را در قالب تاجر، دیوانسالار و صوفی، ذیل مفهوم

«غرباء»، در هندوستان، خصوصاً سواحل غرب و جنوب آن، می توان باز شناخت.^{۳۹} جایگاه طریقت مرشدی در هندوستان چنان بود که سلطان علاء الدین پادشاه دهلی پس از حمله به بندر کنبایه در سال ۶۹۸ ه. ق، دستور داد سنگی از پشم را که بدن دست یافته بود، منقش به آیاتی از قرآن کرده و وقف مقبره شیخ مرشد در کازرون کنند.^{۴۰}

مریدان شیخ ابواسحاق کازرونی در غرب نیز تادل آناتولی پیش رفتند و در آن سرزمین، خانقاه های بسیاری ساختند که «ابواسحاق خانه» نامیده می شد و مورد توجه سلاطین آناتولی و دربار عثمانی واقع می گشت. در ارزروم زاویه و مزار شخصی به نام قوزلی بابا وجود دارد که در اویش ابواسحاقی در آن به خدمت مشغول بوده اند. همچنین دستور بایزید اول در سال ۸۰۲ قمری برای احداث یک ابواسحاق خانه در بورسا و وقف آن به در اویش مرشدی، عمق نفوذ طریقت کازرونی در سرزمین عثمانی را نشان می دهد. سلطان محمد نیز در فتح نامه ای که برای ابوسعید تیموری نوشت، فتح قسطنطنیه را از «برکات شیخ مرشد» دانست.^{۴۱}

در همین قرون در فارس، به موازات دستگاه مرشدی، متصوفه دیگری مانند «دانیالیه» و «نجمیه» رشد یافتند و در خنج و لارستان پیروانی فراهم کردند و به واسطه حضور جدی در عرصه تجارت، توانستند در تحولات سیاسی و اجتماعی مناطق جنوبی ایران نقش مهمی ایفا کنند. شیخ رکن الدین دانیال، رهبر طریقت دانیالی که خود از شیخ مرشد خرقه گرفته بود،^{۴۲} توانست خانقاهی در خنج، زادگاه خود، تأسیس کند که تا سال ها بعد از وی، اولاد و احفاد او بر آن نظارت می کردند.^{۴۳} حمدالله مستوفی شیخ دانیال را مردی صاحب کرامت می داند که سفره او برای همه کس گشوده بود.^{۴۴}

شبکه ای که متصوفه در قامت بازرگانان میان شرق و غرب عالم برقرار کردند و رونق دوباره جاده های پس از دوره وحشت انگیز مغول، راه را برای سفرهای علمی و زیارتی نیز باز کرد. بسیاری از ایرانیان درین دوره به حرمین شریفین و شام و مصر سفر کردند تا از حلقه درس محدثان و روایان حدیث بهره مند شوند و با علوم اسلامی آشنا گردند. قتی الدین فاسی در کتاب گران بهای العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین از ایرانیان بسیاری نام می برد که در حرمین شریفین صاحب مسئولیتی بوده اند یا خدمتی کرده اند. جالب

محمد میرک بن مسعود، ریاض الفردوس خانی، به کوشش ایرج افشار، تهران: موقوفات افشار، ۱۳۸۵، ص ۲۵۰.

۳۱. نک: محمد باقر وثوقی، میراث دریانوردان ایرانی در بنادر چین، تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، ۱۳۹۶، ص ۱۳۵-۱۴۸.

۳۲. ابن بطوطه، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمد علی موحد، تهران: کارنامه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۵۵.

۳۳. حافظ ابرو، زبده التواریخ، تصحیح کمال سیدجوادی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۶۱۵: سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق، مطلع السعیدین و مجمع البحرین، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۲۶.

۳۴. راولف کاوتس، چشم اندازهایی از جاده ابریشم دریایی از خلیج فارس تا دریای شرقی چین، ترجمه محمد باقر وثوقی و پریسا صیادی، تهران: پژوهشگاه تاریخ اسلام، ۱۳۹۲، ص ۷۷-۸۴.

۳۵. بنگرید به: سفرنامه ابن بطوطه، سراسر جلد دوم.

۳۶. سفرنامه ابن بطوطه، ج ۲، ص ۷۵۷.

۳۷. سفرنامه ابن بطوطه، ج ۱، ص ۲۵۵.

۳۸. مرضیه سلیمانی، «پیش صوفیان در شبه قاره هند»، نشریه اطلاع رسانی و کتابداری، شماره ۱۴۸، بهمن ۱۳۸۸، ص ۴۵.

۳۹. محمد باقر وثوقی، «مهاجران ایرانی آقا قی یا غربا با نگاهی به عرفات العاشقین»، آینه میراث، بهار و تابستان ۱۳۹۳-شماره ۵، ص ۲۸۷.

۴۰. عبدالمحمد آیتی، تحریر تاریخ و صاف، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۲.

۴۱. بناهای معروف به ابواسحاقیه، ص ۱۲۱.

۴۲. محمود بن عثمان، فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه (سیرت نامه شیخ ابواسحاق کازرونی) به انضمام روایت ملخص آن موسوم به انوار المرشدیه فی اسرار الصمدیه، به کوشش ایرج افشار با مقدمه فریتز مایر، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸، ص ۴۲۷.

۴۳. محمد امین خنجی، مشاهیر نهای خنج، تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۶، ص ۴۷: وثوقی، محمد باقر، خنج گذرگاه باستانی لارستان، قم: خرم، ۱۳۷۴، ص ۴۷.

۴۴. حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۶۷۵.

۴۵. برای مثال بنگرید به: محمد بن احمد فاسی، عقد الثمین فی التاریخ البلد الامین، تحقیق و تعلیق و درسه محمد عبدالقادر احمد عطا، بیروت: دار لکتاب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶ و ۲۱۷...

فی اسرار الصمدیه، به کوشش ایرج افشار با مقدمه فریتز مایر، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸، ص ۱۹۱.

۱۱. همان، ص ۱۸۱.

۱۲. همان، ص ۱۸۰.

۱۳. همان، ص ۱۱۶: ۳۷۹.

۱۴. همان، ص ۳۷۹.

۱۵. محمود بن عثمان، مفتاح الهدایه و مصباح العنایه، به کوشش عماد الدین شیخ الحکامی، تهران: روزنه، ۱۳۷۶، ص ۸۰.

۱۶. شیرازنامه، ص ۱۹۴-۱۹۵.

۱۷. مفتاح الهدایه، ص ۱۶۶ و ۱۷۳.

۱۸. محمد باقر وثوقی، تاریخ خلیج فارس و ممالک همجوار، تهران: سمت، ۱۳۸۴، ص ۸۲: اصطخری، مسالک و الممالک، ۱۲۱.

۱۹. مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه علیقلی منزوی، تهران: مؤلفان و مترجمان، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۶۴۰.

۲۰. بنگرید به: کازرونی، سعید الدین، نهاییه المسئول فی الروایه الرسول، ترجمه عبدالسلام ابرقویی، تصحیح محمدجعفر باحقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، جلد اول، ۱۳۶۶، مقدمه.

۲۱. محمود بن عثمان، فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه (سیرت نامه شیخ ابواسحاق کازرونی) به انضمام روایت ملخص آن موسوم به انوار المرشدیه فی اسرار الصمدیه، به کوشش ایرج افشار با مقدمه فریتز مایر، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸، ص ۲۶۷.

۲۲. همان، ص ۱۹۱-۱۹۳.

۲۳. همان، ص ۱۸۶.

۲۴. مسالک و الممالک، ص ۱۰۶.

۲۵. عماد الدین شیخ الحکامی، «بناهای معروف به ابواسحاقیه در ایران و سرزمین های اسلامی»، مجله پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۸۴-۱۸۶، ص ۱۱۸.

۲۶. همان، ص ۱۸۵.

۲۷. حمدالله مستوفی، نزهت القلوب، تصحیح گای لسترینج، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲، ص ۱۳۸.

۲۸. بنگرید به:

Aigle, Denise, "Among Saints and Poets: The Spiritual Topography of Medieval Shiraz", EURASIAN Studies, No. 16, (2018), pp 142-176.

۲۹. محمود بن عثمان، فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه (سیرت نامه شیخ ابواسحاق کازرونی) به انضمام روایت ملخص آن موسوم به انوار المرشدیه فی اسرار الصمدیه، به کوشش ایرج افشار با مقدمه فریتز مایر، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸، ص ۱۵۶.

۳۰. خواندمیر، دستورالوزراء، باهتمام سعید نقیسی، تهران: اقبال، بی تا، ص ۲۳۷: حسینی منشی،

آن است که تعدادی از مؤذنان، محدثان و مدرّسان مستقر در مسجدالحرام و مسجدالنبی، کازرونی بوده اند. جالب تر آنکه فاسی در شرح حال این افراد، هم طرق حدیثی و ارتباط علمی آنان با حوزه های شام و مصر را روشن می کند، هم به ارتباط بعضی از آنان با متصوفه و دستگاه خانقاه به طور مشخص اشاره می نماید.^{۴۵}

این گونه بود که شیخ ابواسحاق کازرونی و پیروان طریقتش، در یکی از گوشه های سرزمین پهناور ایران که از قضا تا چند سده پس از غلبه سیاسی اعراب همچنان استمرار فرهنگی خود را حفظ کرده بود، جنبشی را آغاز کردند که نه تنها به نفوذ بیشتر مسلمانی در منطقه فارس انجامید، بلکه منجر به صدور روایتی صوفیانه و به تعبیری ایرانی، از اسلام به دورترین نقاط در کره خاکی شد. ▶

+

پی نوشت

۱. اصطخری، مسالک و الممالک، بیروت: دارصادر، ۱۹۲۷، ص ۱۰۰: «فانها لا تخلو ناحیه و لا مدینه بفارس الا القلیل من بیوت النیران و المجوس».

2. Nurd

۳. زرکوب شیرازی، شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران: بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۰، ص ۱۴۵.

۴. عبدالحسین زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۷، ص ۲۱۸.

۵. محمود بن عثمان، فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه (سیرت نامه شیخ ابواسحاق کازرونی) به انضمام روایت ملخص آن موسوم به انوار المرشدیه فی اسرار الصمدیه، به کوشش ایرج افشار با مقدمه فریتز مایر، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸، ص ۱۱۳-۱۱۴.

۶. شیرازنامه، ص ۱۴۵.

۷. محمود بن عثمان، فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه (سیرت نامه شیخ ابواسحاق کازرونی) به انضمام روایت ملخص آن موسوم به انوار المرشدیه فی اسرار الصمدیه، به کوشش ایرج افشار با مقدمه فریتز مایر، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸، ص ۳۲.

۸. ابن اثرنخست توسط فریتز مایر (۱۹۴۳) و سپس دوبار توسط استاد ایرج افشار (۱۳۳۳ و ۱۳۵۸) به زیور طبع آراسته شده است.

9. Arberry, A.J., "The Biography of Shaikh Abū Shāḥ al-Kāzarūnī", Oriens, Vol. 3, No. 2 (Oct. 31, 1950), pp. 163-182.

۱۰. محمود بن عثمان، فردوس المرشدیه فی اسرار الصمدیه (سیرت نامه شیخ ابواسحاق کازرونی) به انضمام روایت ملخص آن موسوم به انوار المرشدیه

یکی از پیامدهای
حملة مغول،
خرابی و ناامنی
مسیرهای خشکی
بود که سبب شد
توجه به مسیرهای
آبی و تجارت دریایی
بیشتر شود؛ از
این رو نهاد خانقاه
به عنوان حامی
جدی تجارت
دریایی وارد میدان
شد و ابتکار عمل را
به دست گرفت.

عراق؛ گذار از دوره باستان پسین و میراث ساسانی به دوران اسلامی





این شهر به دست عرب‌های مسلمان (۵۱۶ هـ. / ۶۳۷ م.) روی داد و تنها هشت سال پیش از نبرد قادسیه (۵۱۵ هـ. / ۶۳۶ م.) بود که لشکریان هرakلیوس پیروزمندانه وارد تیسفون شدند (۶۲۸ م.).

با این حال نویسندگان و فراهم‌آوردندگان منابع اسلامی، درک روشنی از آن‌ها نداشتند و حتی از اهمیت آن‌ها برای کشورگشایی‌های عرب‌ها جز اندکی نمی‌دانستند. همین بی‌خبری، به برداشت کلی مسلمانان و به‌ویژه ایرانیان، در گذشته و اکنون سرایت کرده و در نتیجه آن، تاریخ‌پسایستانی جوامع غرب آسیا پس از گسستی کامل از روزگار باستان که پیامد فتوح بود، تنها از یک مسیر می‌گذرد: تولد و بعثت پیامبر اسلام، روند گسترش اسلام در مکه و مدینه در حیات پیامبر (ص) و سپس فتوح اسلامی که داستان عراق، شام و بسیاری سرزمین‌های دیگر را به درون تاریخ اسلام کشاند. با این حال در چند دهه اخیر که تاریخ آسیای غربی در دوره باستان پسین بیش از پیش توجه پژوهشگران را برانگیخته، توجه به نگاشته‌های نویسندگان غیرعربی زبان ساکن آسیای غربی و به‌طور عمده، نویسندگان به زبان‌های سریانی، یونانی و ارمنی سبب شد که بخشی از کاستی‌های نگاه یک‌سویه منابع اسلامی برطرف شود.

این نگاشته‌ها داده‌های کم و بیش متنوعی را از حیات اجتماعی و فرهنگی جوامع آسیای غربی پیش می‌نهند و از این مزیت برخوردارند که برخلاف گزارش‌های اسلامی، معاصر نخستین دهه‌های اسلامی هستند. با این حال آن‌ها هم کاستی‌های خود را دارند. کسانی که این آثار را پدید آورده‌اند تقریباً همگی مسیحی هستند و اگرچه برخی از آن‌ها در مناطقی می‌زیستند که پیش‌تر قلمروی ساسانیان بود، ولی از چشم‌اندازی کلیسایی و مسیحی به رویدادها و تحولات نگریسته و آن‌ها را توصیف کرده‌اند. بیشتر آن‌ها مورخان حرفه‌ای نبودند و حتی زمانی که همچون یوحنا بارپنکای در کتاب رث‌مگه تاریخ را روایت کرده‌اند، آشکارا از چشم‌انداز الاهباتی یک مؤمن مسیحی بدین کار دست یازیده‌اند. برای اغلب آن‌ها کشورگشایی‌های عرب‌ها، رخدادی آخرالزمانی بود که خداوند در پی گناهان مسیحیان و خودداری آن‌ها از توبه و در واقع برای تنبیه آن‌ها اراده کرده بود. اغلب مسیحیان در سده نخست هجری بر این گمان بودند که پیروزی‌ها و چیرگی عرب‌ها پدیده‌ای گذرا و سپنجی است که با ظهور منجی مسیحی

دشواره تاریخ‌نگاری و گسیختگی در تاریخ عراق

دریچه‌آشنایی ما با سرزمین عراق در نخستین دهه‌های پس از ظهور اسلام، به‌طور عمده منابعی است که یک سده یا بیشتر، پس از این دوران به دست نویسندگان مسلمان گردآوری و تدوین شده است. این نویسندگان روایت‌های مسلمانان نسل‌های پیشین را گردآوری کرده‌اند و ویژگی مشترک و البته بدیهی همه آن‌ها این است که از چشم‌انداز مسلمانان به ترسیم سیمای رویدادها و تحولات عراق پرداخته‌اند. از اشاره‌های جسته و گریخته که بگذریم، این تصویر چنان است که گویی مسلمانان در جریان پیشروی‌های خود در عراق به سرزمینی خالی از شهرها و کانون‌های اجتماعی، فرهنگی و تمدنی پا گذاشتند و سپس شهرهایی همچون کوفه و بصره و واسط را در چنین محیطی بنیاد نهادند. در فرایند این بازنمایی گسیخته که در واقع تصویر جاافتاده از حیات تاریخی و تمدنی عراق را در سنت تاریخ‌نگاری و ذهنیت مسلمانان تا به امروز، سرو شکل داده، به کلی فراموش شده است که تنها چند سال یا چند دهه پیش از رخدادهایی که منابع اسلامی آن‌ها را شرح داده‌اند، سرزمین عراق یا «سورستان»، آن‌گونه که ساسانیان آن را می‌نامیدند، بخشی از قلمروی شاهنشاهی ساسانی و در واقع قلب و کانون آن بود و شهرهای بزرگی مانند تیسفون، حیره، انبار و آبله و نیز نصیبین، ادسا و آمد از کانون‌های بزرگ اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی غرب آسیا در اواخر دوره باستان به شمار می‌آمدند. حتی امروزه برای فردی که تنها با منابع اسلامی سروکار دارد، درک اهمیت جنگ‌های سی‌ساله ساسانی‌بیزانسی که غرب آسیا را در بر گرفته بود و پیامدهای ژرف تاریخی، سیاسی و حتی دینی داشت، اگر نه ناممکن، ولی دست‌کم بسیار دشوار است.

اهمیت این جنگ‌ها را تنها می‌توان با جنگ‌های جهانی سده بیستم میلادی مقایسه کرد و در دوره باستان پسین، تنها فتوح مسلمانان بود که اهمیتی بیش از آن یافت. این در حالی است که منابع اسلامی‌ای که یکی دو سده بعد و در دنیایی یکسره متفاوت پدید آمده‌اند، درباره آن‌ها سخنی نمی‌گویند. برای نمونه رویداد بزرگ تصرف اورشلیم به دست سپاهیان خسرو پرویز (۶۱۴ م.) بیست و سه سال پیش از تصرف



محمد احمدی منشی

عضو هیئت علمی سازمان سمت. مقالات مختلفی از او در ژورنال‌های علمی با موضوع تاریخ اسلام منتشر شده است. تاکنون دو کتاب فراز و فرود عباسیان و کتاب اسلام و سیاست در پاکستان از او منتشر شده است.



ویرانه‌های حتر، در منطقه بیابانی در شمال غربی عراق، بین موصل و سامرا. حتر شهری باستانی در استان نینوا و منطقه الجزیره عراق بود. این بنا به عنوان الحضر شناخته می‌شد و از سال ۱۹۸۵ در فهرست میراث جهانی یونسکو قرار دارد.

به کلی فراموش شده است که تنها چند سال یا چند دهه پیش از رخدادهایی که منابع اسلامی آن‌ها را شرح داده‌اند، سرزمین عراق یا «سورستان»، آن‌گونه که ساسانیان آن را می‌نامیدند، بخشی از قلمروی شاهنشاهی ساسانی و در واقع قلب و کانون آن بود.

به پایان خواهد رسید. بدین ترتیب همه آنها از چشم‌انداز ایرانی، ساسانی یا زرتشتی، فرسنگ‌ها فاصله داشتند و برای آنها زندگی و سرنوشت و نظرگاه زرتشتیان، مانویان و دیگر ثنویان اهمیتی نداشت.

البته این به معنای نادیده گرفتن عناصر ایرانی که به فراوانی در ادبیات مکاشفه‌ای و فرجام‌شناختی این نگاشته‌ها به چشم می‌خورد نیست؛ اما هیچ نگاشته‌ای از یک ایرانی زرتشتی یا نوپسندۀ‌ای وابسته به دستگاه ساسانی برای توصیف شرایطی که در زمان فتوح عرب‌ها و دهه‌های پس از آن پدید آمده بود، بر جای نمانده است. تاریخ‌نگاری رسمی ساسانی که در ادبیات خدای نامه جلوه‌گر شده بود، به طور عمده بر نهاد شاهی تمرکز داشت و طبیعی است که پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی مجال و انگیزه‌ای برای روایت کردن اوضاع و احوال زمانه نداشتۀ باشد. با این حال دواثر از نظر توجه به تاریخ سیاسی و پسین سال‌های شاهنشاهی ساسانی و مرتبط با ظهور اسلام استثنای هستند؛ رویدادنامه خوزستان به زبان سریانی از نویسندۀ‌ای ناشناخته که گزارش‌های ارزشمندی درباره پیشروی‌های عرب‌ها در خوزستان به دست داده و دیگری تاریخ سبئوس به ارمنی که در بردارندۀ اطلاعات مهمی درباره جنگ‌های ایران و روم و به ویژه عملیات لشکریان هراکلیوس در قلمروی ساسانیان است. اما این‌ها را هم نویسندگان مسیحی به نگارش درآورده‌اند.

+

از عراق ساسانی تا عراق اسلامی

سرزمین میان‌رودان از کهن‌ترین روزگاران باستان، اقوام گوناگونی را در خود پرورده است. در عهد باستان پسین و هنگامی که عراق نشستگاه شاهان ساسانی بود، بیشتر جمعیت عراق و میان‌رودان از چند گروه قومی زبانی اصلی تشکیل می‌شد: گروه‌های ایرانی که غالباً وابستگان دستگاه ساسانی بودند و ساکنان اصلی میان‌رودان به شمار نمی‌آمدند و در شهرهای بزرگ و به عنوان مالک در مناطق روستایی می‌زیستند؛ مردمان آرامی‌زبان اغلب در مناطق روستایی و همچنین شهری و قبیله‌های عرب اغلب در مناطق صحرایی و بیابانی و البته سکونت‌گاهی همچون حیره. همچنین در بخش‌های شمالی‌تر میان‌رودان که در دوره اسلامی به جزیره

معروف شد، جمعیت‌های گرد اکثریت داشتند و البته در میان آن‌ها زبان سریانی هم رواج داشت. ایرانیان، کردها و عرب‌ها زبان خاص خود را داشتند و بدون تردید زبان مورد استفاده در نهاد‌های دولتی و دیوانی، زبان ایرانی دربار و دولت ساسانی بود؛ اما بیشتر مردمان عراق، همان بومیان آرامی‌ای بودند که زبان‌شان از شاخه‌های گوناگون زبان آرامی از جمله سریانی بود. سریانی شاخه‌ای از زبان‌های آرامی است که زادگاه آن شهر ادسا بوده و با فرهنگ مسیحیان آسیای غربی آمیخته شده و در دوره باستان پسین، به عنوان زبان دینی و نوشتاری مسیحیان این سرزمین‌ها انتخاب شده است.

به طور دقیق‌تر با توجه به گسترش مسیحیت، برای توده‌های مردمی که در سرزمین‌های میان‌کوه‌های زاگرس تا مدیترانه می‌زیستند و زیر سلطۀ شاهنشاهی ساسانی و امپراتوری بیزانس قرار داشتند، سریانی که خود دارای گویش‌های گوناگون بود، زبان دین، دانش، فرهنگ و حتی نوعی زبان میانجی^۴ به شمار می‌آمد و به سخن دیگر، همان جایگاهی را داشت که بعدها زبان عربی به دست آورد؛ با این تفاوت که برخلاف عربی، سریانی زبان رسمی دستگاه حکومتی به شمار نمی‌آمد. با این حال حتی گروه‌هایی از ایرانیان مسیحی، بیشتر مانویان و دیگر ثنویان مانند پیروان بردیسان، کردها و عرب‌های مسیحی نیز بدین زبان می‌نوشتند، عبادت می‌کردند و باباکی دیگر ارتباط می‌یافتند.

کشورگشایی عرب‌ها و پیشروی اسلام در چنین محیطی آغاز شد و پیش‌رفت: محیطی که ساختار سیاسی و اقتصادی ساسانی، عناصر فرهنگ ایرانی، آمیزه‌ای از نگرش‌های متنوع ثنوی، فرهنگ و زبان‌های آرامی و کیش‌های مسیحی مهم‌ترین عناصر و مؤلفه‌های تشکیل‌دهندۀ آن بودند. مسلمانان در سوریه شهرتازه‌ای بنا نکردند و در همان شهرهای باستانی مستقر شدند. برای مسلمانان، سرزمین سوریه و فلسطین با تاریخ مقدس پیامبران عهد قدیم و جدید پیوند داشت و امویان از این ویژگی برای آراستن سیمای حکومت خود بهره فراوان بردند؛ ولی در عراق، عرب‌ها دست‌کم سه شهر مهم یعنی کوفه، بصره و واسط را پی‌ریختند که این شهرها به صحنۀ بسیاری از رویداد‌های تاریخی و همچنین کانون بسیاری از تحولات فرهنگی و اجتماعی تبدیل شدند. همین واقعیت سبب شد

که رفته‌رفته شهرهای بزرگ ساسانی مانند تیسفون، انبار و ابله اندک‌اندک به حاشیه روند و نقش آن‌ها در تاریخ اسلامی اندک و ناچیز باشد. از این رو این سخن گراف نیست که یکی از ریشه‌های مهم گسست تاریخ پیشااسلامی از تاریخ اسلامی میان‌رودان را باید در همین شهرسازی مسلمانان در عراق جستجو کرد. با این حال این گسست در آغاز، کامل نبود و همان‌گونه که بصره نزدیک ابله ساخته شد، کوفه نیز در فاصله‌ای نه چندان دور از حیره برپا گردید و حتی بیش از یک سده بعد نیز در اواسط سده دوم هجری، منصور عباسی مهم‌ترین شهر اسلامی یعنی بغداد را در نزدیکی تیسفون ساخت.

گذشته از برگ‌های نگاشته‌های تاریخی که البته اهمیت بسیار دارند و در پروردن ذهنیت مردمان درباره تاریخچه و سرگذشت یک سرزمین اثری دیرپای گذارند، گذار از اوضاع و احوال روزگار ساسانی به اوضاع و احوال اسلامی در واقعیت به هیچ وجه رخدادی یکباره و ناگهانی نبود و چند سده به درازا کشید. البته این گذار در سرزمین‌های گوناگون روندی یکسان نداشت و به هر حال آن‌گونه که ریحارد بولت با بررسی‌های آماری خود نشان داده، تنها در سده چهارم هجری بود که اکثریت مردم در ایران و عراق مسلمان شده بودند.^۵ هرچند برخورد کار بولت می‌توان خُرده‌ها گرفت، ولی در درست بودن این گزاره که گزوش مردمان به اسلام فرایندی چندقرنی بود، جای چون و چرا نیست. البته طبیعی است که این گذار در میان‌رودان با آهنگی پرشتاب‌تر از مناطق درون فلات ایران روی داده است و با این حال می‌توان با اطمینان پذیرفت که تا پایان روزگار امویان، شهرها و مناطق گوناگون میان‌رودان همچنان بهره فراوانی را از رنگ‌وبوی روزگار پیشااسلامی حفظ کرده بودند و بیرون از شهرهایی که عرب‌ها ساختند و طبیعی است که مسلمانان و وابستگان‌شان در آن‌ها اکثریت داشتند، فضای فرهنگی و اجتماعی عمومی تا اندازه زیادی دنباله همان شرایطی بود که پیش از ورود اسلام وجود داشت.

+

دوگانه «شرقی-ساسانی» و «غربی-رومی»

اگرچه شاهنشاهی ساسانی در اثر فتوح عرب‌ها سرنگون شد، ولی خاطره آن که نزد عرب‌ها بس بزرگ می‌نمود، چندان زود از میان نرفت. دوگانه «عراق-شام» یکی از

اغلب مسیحیان در سده نخست هجری بر این گمان بودند که پیروزی‌ها و چیرگی عرب‌ها پدیده‌ای گذرا و سپنجی است که با ظهور منجی مسیحی به پایان خواهد رسید.

پی‌نوشت

1. Late Antiquity.
2. Resh Melle.
3. (Suermann, "Early Islam in the Light of Christian and Jewish Sources", in: Neuwirth and Others, Quran in Context, (135-147)
4. Lingua Franca.
۵. ریچارد بولت. گروش به اسلام در قرون میانه. مترجم محمد حسین وفار. تهران: تاریخ ایران. (۱۳۶۴)..
۶. تئوفانس. گاهنامه تئوفانس. مترجم: محمد فاضلی بیرجندی. تهران: برسم. ۱۴۰۱، ص ۲۴۵.
۷. همان، ص ۱۲۴.
۸. همان، ص ۱۲۴-۱۲۵.
۹. همان، ص ۱۵۱.
۱۰. محمد احمدی منش، «ظهور اعراب و تحولات دهه‌های آغازین تاریخ اسلامی به روایت یوحنا بارینکای»، تاریخ‌نگاری و بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۳۰۱.
۱۱. البلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر. (۱۴۱۷ق)، ۱۹۹۶م. جمل من أنساب الأشراف. تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی. چاپ اول. بیروت: دارالفکر.
۱۲. بولت، ریچارد. (۱۳۶۴). گروش به اسلام در قرون میانه. مترجم محمد حسین وفار. تهران: تاریخ ایران.
۱۳. پیگولوسکایا، نینا ویکتورونا. (۱۳۷۲). شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان. ترجمه عنایت‌الله رضا. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۴. تئوفانس. (۱۴۰۱). گاهنامه تئوفانس. مترجم: محمد فاضلی بیرجندی. تهران: برسم.
۱۵. حسین طلایی، پرویز و علی مسگر. شهرهای مرزی ایران و بیزانس در دوره ساسانی. تهران: نگارستان اندیشه.
۱۶. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق)، ۱۹۶۷م. تاریخ الأمم و الملوك. تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم. چاپ دوم. بیروت: دارالتراث.
17. Brock, S.P. (1992). *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*, Varlorum.
18. Neuwirth, Angelika and Nicolai Sinai and Michael Marx (eds). (2010), *Quran in Context*, Leiden and Boston, Brill.
19. Penn, Michael Philip. (2015). *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, university of California press.

نمونه جالب و همزمان با نبرد معروف خازر، مختار پیش‌گویی کرده بود که سپاه سردار اویعی ابراهیم بن اشتر در نزدیکی نصیبین بر شامیان پیروز خواهد شد. چند روز بعد که خبر پیروزی ابراهیم بر شامیان در جایی دیگر یعنی در نزدیکی موصل به کوفه رسید، برخی هواداران مختار به یاد می‌آوردند که مختار شهر نصیبین و نه موصل را محل پیروزی ابراهیم دانسته بود.^{۱۵} در واقع پیش‌گویی مختار آشکارکننده آرزویی است که او در دل داشت و این آرزو هم از این پندار او سرچشمه می‌گرفت که فرمانروایی او بر جای شاهنشاهی ساسانی نشسته و اکنون او نیز باید در آوردگاه همیشگی ساسانیان با رومیان، یعنی نصیبین بردشتمان غربی خود پیروز شود. ▶

منابع:

۱. احمدی منش، محمد. «ظهور اعراب و تحولات دهه‌های آغازین تاریخ اسلامی به روایت یوحنا بارینکای»، تاریخ‌نگاری و بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۳۰۱.
۲. البلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر. (۱۴۱۷ق)، ۱۹۹۶م. جمل من أنساب الأشراف. تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی. چاپ اول. بیروت: دارالفکر.
۳. بولت، ریچارد. (۱۳۶۴). گروش به اسلام در قرون میانه. مترجم محمد حسین وفار. تهران: تاریخ ایران.
۴. پیگولوسکایا، نینا ویکتورونا. (۱۳۷۲). شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان. ترجمه عنایت‌الله رضا. تهران: علمی و فرهنگی.
۵. تئوفانس. (۱۴۰۱). گاهنامه تئوفانس. مترجم: محمد فاضلی بیرجندی. تهران: برسم.
۶. حسین طلایی، پرویز و علی مسگر. (۱۳۹۸). شهرهای مرزی ایران و بیزانس در دوره ساسانی. تهران: نگارستان اندیشه.
۷. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق)، ۱۹۶۷م. تاریخ الأمم و الملوك. تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم. چاپ دوم. بیروت: دارالتراث.
8. Brock, S.P. (1992). *Studies in Syriac Christianity: History, Literature and Theology*, Varlorum.
9. Neuwirth, Angelika and Nicolai Sinai and Michael Marx (eds). (2010), *Quran in Context*, Leiden and Boston, Brill.
10. Penn, Michael Philip. (2015). *When Christians First Met Muslims: A Sourcebook of the Earliest Syriac Writings on Islam*, university of California press.

عراق نمی‌شناخته است؛ البته به جز همان اشاره گذرا و درخور توجه به این که معاویه آن را عراق نامیده بود. بیش از یک سده پیش از تئوفانس، یوحنا بارینکای سریانی زبان نیز عراق را پارس می‌نامید. البته در اثر او که حدود سال ۷۰ هجری به نگارش درآمده، نکته بسیار مهم دیگری هم به چشم می‌خورد و آن آنجا که بارینکای با جنگ‌های داخلی پس از مرگ یزید بن معاویه هم‌روزگار بوده، نوشته‌های اوارزشی ویژه دارد و بازتاب‌دهنده نگرش‌هایی رایج در همان دوره است.^{۱۶} در گزارش بارینکای دوگانه شرقی غربی بسیار پررنگ است و او همواره از جبهه‌گیری شرقیان و غربیان در برابر یکدیگر سخن به میان آورده است. البته مصداق‌های این دو مفهوم یک‌دست نیستند؛ گاه مرادی مسیحیان شرقی (نستوری) در برابر مسیحیان غربی (مونوفیزیت) است و گاه شامیان در برابر عراقیان.

او مسیحیان نستوری و حکمرانان عرب مستقر در عراق را «شرقی» و امپراتوری بیزانس و مسیحیان وابسته به آن و همچنین حکمرانان عرب شام را «غربی» معرفی می‌کند. در توصیف جنگ‌های داخلی مسلمانان نیز همین دوگانه شرقی غربی به کار رفته است. پیدا است که دوگانه ساسانی رومی در ذهن بارینکای هنوز زنده بوده، چنان که پیروزی معاویه بر علی بن ابی‌طالب (ع) را به چیرگی او بر هر دو پادشاهی پارس و روم تعبیر می‌کند؛ گویی معاویه میراث‌بر هر دو دولت است.^{۱۷} اما آنچه اهمیت دارد این سخن اوست که در کشاکش مختار و عبدالملک بر سر شهر نصیبین، شرقی‌ها یعنی مختار و پیروانش بر آن بودند که نصیبین در قلمروی پارسیان بوده و اکنون نیز به آن‌ها تعلق دارد؛ حال آنکه غربی‌ها یعنی عبدالملک و شامیان مدعی بودند که این شهر در قلمروی بیزانس بوده و از این رو اکنون نیز متعلق به آن‌هاست.^{۱۸} می‌دانیم که شهر نصیبین شهری متعلق به ساسانیان و در مرز با امپراتوری بیزانس بود و بارها میان این دو دولت بزرگ باستان پسین، دست به دست شد.^{۱۹} آنچه برای ما اهمیت دارد این است که از زبان نویسندگان معاصر می‌توان دریافت که مختار و عبدالملک به ترتیب خود را میراث‌بر شاهنشاهی ساسانی و امپراتوری بیزانس می‌دانسته‌اند.

سخن پایانی این که از لابه‌لای گزارش‌های اسلامی نیز نشانه‌هایی از این که برای مختار و امویان هم تسلط بر نصیبین اهمیتی نداشت، به چشم می‌خورد. در یک

تأثیرگذارترین و شناخته‌شده‌ترین دوگانه‌ها در تاریخ سیاسی و حتی فرهنگی اسلام است و البته ریشه‌های آن را می‌توان در دوره‌های کهن‌تر جستجو کرد. امویان نشستگاه خود را در سوریه برقرار کردند و در آن سوعلی بن ابی‌طالب (ع) نخستین خلیفه‌ای بود که عراق را به پایتختی برگزید. از همین زمان نشانه‌هایی از هم‌چشمی میان عراقیان و شامیان دیده می‌شود؛ همان گونه که نبرد صفین نخستین آوردگاهی بود که عراقیان و شامیان را به‌طور مستقیم رویاروی هم قرار داد. پس از آن در بیشتر رخدادها و تحولات سیاسی مهم دوره‌اموی و نخستین دهه‌های خلافت عباسی از جمله شهادت حسین بن علی (ع)، قیام مختار ثقفی، شورش‌های ضداموی، جنبش سیاه‌جامگان و روی کار آمدن عباسیان و آشکارتر از همه در ادبیات فرجام‌شناسی مسلمانان، ردپای این دوگانه را به‌روشنی می‌توان باز یافت.

رود فرات که عراق و میان‌رودان را از سرزمین سوریه جدایی‌گرمز تاریخی میان شاهنشاهی ساسانی و امپراتوری بیزانس به شمار می‌آید، در دوران اسلامی نیز نام‌دتها با خاطره آن دو دولت بزرگ پیوند خورده بود؛ گویی عرب‌ها تا چند دهه به عراق همچون مرده‌ریگ ساسانیان می‌نگریستند و سوریه را میراث بیزانسیان می‌دانستند. این چیزی است که تاکنون توجه اندکی را برانگیخته است. تئوفانس نویسنده ارمنی که رویدادنامه خود را تا سال ۹۶ هجری پیش برده، بارها از سرزمینی که در دوره اسلامی «عراق» نام گرفت به عنوان «پارس» یاد کرده و از فرمانروایان و ساکنان آن به عنوان پارسی نام برده است. برای نمونه به گفته او، ابوالعباس (سفاح) نخستین خلیفه عباسی، پارس را مقرر حکومت خود قرار داد.^{۲۰} جالب‌ترین که تئوفانس، به هنگام یادکرد شهادت علی بن ابی‌طالب (ع)، او را علی پارسی نامیده است.^{۲۱} پس از آن هم چنین می‌افزاید که معاویه مردم پارس را زیر فرمان آورد و پس از آن اهالی سوریه را «سامی» و اهالی پارس را «عراقی» نامید و حتی در پرداخت مال به آن‌ها به سود سوری‌ها تبعیض نهاد.^{۲۲} تئوفانس، مختار را هم فرمانروای پارس نامیده و اندکی بعد می‌گوید عبدالملک پس از شکست دادن مصعب بن زبیر، کشور پارس را زیر فرمان گرفت.^{۲۳} به همین ترتیب تئوفانس در حدود سال دویست هجری در اشاره به رخداد‌های عراق، آن را پارس نامیده و گویی نامی جز این برای سرزمین

سکوت منابع بیزانسی درباره فتوح مسلمانان در ایران



رامین عبادتی بازکبابی

کارشناسی ارشد زبان شناسی،
ادبیات و تاریخ کلاسیک (یونان
روم باستان) از دانشگاه سیپنا،
ایتالیا

باسقوط شاهنشاهی ساسانی به سبب تهاجم عرب‌های مسلمان به ایران در اواسط قرن هفتم میلادی، دنیای ایران باستان به پایان رسید و قلمرو ایران ساسانی، ضمیمه امپراتوری اسلامی شد. شاهنشاهی ساسانی در واقع قربانی اصلی فتوح اسلامی به شمار می‌آید. این شاهنشاهی که تا چندین دهه پیش از فتوح، مشغول نبرد با دشمن دیرین خود، بیزانس بود، توان مقابله با مهاجمان مسلمان را در خود ندید و به سرعت سقوط کرد. روایت این سقوط بخش قابل توجهی از منابع اسلامی سده‌های بعدی را به خود اختصاص داده است. امپراتوری بیزانس نیز از حملات جنگجویان عرب در امان نماند و بخش بزرگی از ایالات شرقی خود را در شرق مدیترانه از دست داد. برخلاف متون تاریخ‌نگاری سده‌های نخستین اسلامی، مورخان بیزانسی تمایل چندانی به روایت فتوح عرب‌ها در ایران نشان ندادند. موضوع یادداشت حاضر بررسی اجمالی سکوت متون تاریخ‌نگاری بیزانسی (یونانی) درباره سقوط شاهنشاهی ساسانی و فتح ایران به دست عرب‌هاست.

نبردهای خسرو پرویز و امپراتوری بیزانس در اوایل قرن هفتم میلادی^۲ (۶۰۲-۶۲۸ م.) بخش بزرگی از نوشته‌های مورخان بیزانسی را به خود اختصاص داده است. این نبردهای خونین خسارات جبران ناپذیری را بر پیکره عظیم این دوامپراتوری متأخر باستان وارد آورد. در این میانه از مخاطبانی که بیرون از معرکه به تماشای این درگیری‌ها نشسته بودند؛ می‌توان به قبایل عرب ساکن در شبه جزیره عربستان اشاره کرد. اگرچه عرب‌ها در جریان نبرد میان شاهنشاهی ساسانی و امپراتوری بیزانس نقش مستقیمی نداشتند؛ به واسطه پیوندهای تجاری و حتی اعتقادی که با این قدرت‌ها داشتند به جانب‌داری از یکی از آن دو پرداخته و در میان خود دسته‌بندی‌هایی کرده بودند. نامیده شدن یکی از سوره‌های قرآن به نام «الروم» و بشارت «الله» به پیامبرش، حضرت محمد (ص)، در آیه‌های نخستین این سوره به پیروزی مؤمنان، یعنی بیزانسی‌های مسیحی، بردشمنانشان خود نشانه‌ای از اهمیت و تأثیر این واقعه بر ساکنان شبه جزیره است.

با پایان یافتن این نبردها در سال ۶۲۸ میلادی، شاهنشاهی ساسانی و امپراتوری بیزانس غرق در بحران‌های برخاسته از این درگیری‌ها شدند

و دوره‌ای از فترت در دستگاه نظامی و سیاسی راسپری کردند.^۴ لازم به یادآوری است هیچ تغییر استراتژیک جغرافیایی در قلمرو طرفین رخ نداد و همه فتوح خسرو پرویز در آسیای صغیر، سوریه و مصر به بیزانسی‌ها بازگردانده شد. در ایران ساسانی با قتل خسرو پرویز، بحران عمیق جانشینی آغاز شد و تا سال ۶۳۲ میلادی و جلوس یزدگرد سوم بر تخت سلطنت ادامه یافت.^۵ با این حال، بیزانسی‌ها، در سوی دیگر، سرمست از پیروزی بر خسرو دوم و بازپس‌گیری صلیب مقدس در پی صلح با شیرویه، جانشین خسرو دوم (۶۲۸-۶۲۹ م.)، امید به بازگشت به روزهای باشکوه بیزانس با امپراتور هرکلیوس^۶ (۶۱۰-۶۴۱ م.) را در سرمی‌پروراندند. در همین سال‌های آغازین پس از نبرد، عرب‌های مسلمان، دست‌اندازی به عراق در داخل قلمرو ساسانی و سوریه در بیزانس را آغاز کردند و در نبردهای پرموک (۶۳۶ م.) و قادسیه (۶۳۷ م.) به دو پیروزی بزرگ دست یافتند.^۷

فتوح اسلامی و منابع تاریخی

متون تاریخی متعددی از قبیل فتوح البلدان بلاذری، مروج الذهب مسعودی، اخبار الطوال دینوری و تاریخ طبری تاریخ فتوح مسلمانان در ایران را نگارش کرده‌اند. در واقع، این تواریخ بخش عمده منابع اصلی پژوهشگران این دوره را فراهم می‌کنند. از آنجایی که فتوح مسلمانان، شامل سرزمین‌های بیزانس در مصر و سوریه و فلسطین نیز بوده؛ بخش دیگری از این منابع به گزارش پیروزی‌های مسلمانان بر سرزمین‌های تحت انقیاد بیزانس اختصاص یافته است. در طرف دیگر این فتوح، مورخان بیزانس نیز شکست‌های خود در نبرد پرموک و از دست دادن ایالت‌های شرقی امپراتوری را روایت کرده‌اند؛ با این حال، سکوت معناداری در متون تاریخی بیزانسی درباره فتوح مسلمانان در ایران دیده می‌شود.

در تاریخ امپراتوری بیزانس از قرن هفتم تا نهم میلادی به دوران تاریک^۸ یاد می‌شود. در این دو قرن، بیزانس وارد دوره‌ای از بحران‌های عمیق سیاسی، اقتصادی و اجتماعی شد، به گونه‌ای که تاریخ‌نگاری

**با آغاز قرن نهم
میلادی شاهد دوره
رونق تاریخ نگاری
در بیزانس هستیم.
مورخان به نگارش
تاریخ دو قرن تاریخ
نیز همت نهادند، با
این حال مورخان این
دوره نیز به سکوت
خود درباره فتح ایران
از سوی عرب های
مسلمان ادامه
دادند.**

تمدن های بشری از ابتدای پیدایش تمدن های کهن تا عصر خود مورخ به رشته تحریر درآمده است.

بیشتر مورخان دو دسته نخست، تنها هنگامی به گزارش تاریخ همسایگان م جاویر خود می پرداختند که یا در حال نبرد با آنان بودند یا در آینده نزدیک احتمال وقوع درگیری نظامی میان آنان و امپراتوری مجار وجود داشته است؛ مانند آمیانوس مارکلینوس^{۱۹} (۳۳۰-۳۹۱ م.) و پروکوپئوس^{۲۰} (۵۰۰-۵۶۵ م.). در هنگام صلح یا قطع ارتباط با همسایگان به هر دلیلی، این مورخان نیز دلیل موجهی برای نگارش تاریخ دیگران (بربرها)^{۲۱} نداشتند و اغلب ترجیح می دادند مسائل داخلی قلمرو خود را شرح دهند. دلیل این مسئله هم کاملاً روشن است چرا که تنها در هنگام نبرد و برخی روابط دیپلماتیک، این مورخان امکان دسترسی به اطلاعات سایر همسایگان را داشتند و در غیر این صورت بستر دیگری برای جمع آوری اطلاعات برای این دسته از مورخان وجود نداشت.

+

تاریخ کلیسایی

در دوره متأخر باستان، تاریخ نگاری کلیسایی بر تاریخ نگاری کلاسیک و سنتی (سکولار) غالب می شود. تاریخ نگاری کلیسایی^{۲۲} با تاریخ کلیسا اوزنیوس اهل قیصریه^{۲۳} (۲۶۵-۳۳۹ م.) آغاز و سپس در طی قرون بعدی به الگویی برای دیگر تاریخ نگاران کلیسایی تبدیل شد.^{۲۴} موضوع اصلی تاریخ نگاری کلیسایی شرح تاریخ بشر از منظر کلیسا و ارزش های مسیحی است. به عنوان نمونه، محور اصلی این متون اسقف های کلیسا، و نه شاهان و امپراتوران، هستند. با این حال، برخلاف وضع حاکم بر سده های میانه اروپای غربی، دانش تاریخ نگاری کلاسیک نه تنها در بیزانس فراموش نشد بلکه برای مورخان بیزانس تبدیل به یک الگو شد.^{۲۵}

لازم به یادآوری است مورخان کلیسایی بیزانس به شدت تحت تأثیر سومین دسته از تاریخ نگاری کلاسیک (تاریخ جهانی) قرار گرفتند و تواریخی با مبدأ گاهشماری کتاب مقدس، آفرینش دنیا و آدم و حوا تا زمان خود مورخ به رشته تحریر درآوردند.^{۲۶} در این گونه تواریخ مورخ

بیزانس نیز روبه افول گذارده و در نتیجه، اطلاعات چندانی از این دوره ثبت و ضبط نشده است.^{۲۷} درگیری با ایران ساسانی، حمله مسلمانان، حملات اسلاوها به بالکان و درگیری های فرقه های درون مسیحی از مهم ترین عوامل شکل دهنده این دوره بحرانی در تاریخ بیزانس به حساب می آیند. بالطبع در چنین وضع بحرانی ای، مجال برای تاریخ نگاری وجود نداشته و کمتر دیده می شود که حتی متنی تاریخی درباره تاریخ وقایع داخلی بیزانس نوشته شده باشد.^{۲۸} از این رو، کاملاً بدیهی است که در این دوره، گزارش های مربوط به فتح ایران از سوی مسلمانان در منابع بیزانس بازتاب پیدا نکند و شرحی از آن باقی نماند. با این حال، پس از این دو قرن و با آغاز قرن نهم میلادی شاهد دوره ای از رونق تاریخ نگاری در بیزانس هستیم. در این دوره مورخان به نگارش تاریخ، از جمله تاریخ دو قرن تاریخ، همت نهادند، با این حال مورخان این دوره نیز بی توجه به فتح ایران از سوی عرب های مسلمان، همچنان به سکوت خود درباره این واقعه مهم ادامه دادند.

به زعم نگارنده این سطور، چنین سکوتی در تواریخ پسا دوران تاریخ، کاملاً آگاهانه بوده و علل آن به ریشه های سبک تاریخ نگاری کلاسیک باز می گردد. تاریخ نگاری در دنیای کلاسیک (یونان و روم باستان) از حیث موضوعی به طور سنتی به سه دسته عمده تقسیم می شود؛^{۲۹} دسته نخست، مورخان مانند تیتوس لیویوس^{۳۰} (قرن اول ق. م.) مورخ نامدار رومی که تاریخ یک شهر را از ابتدای تأسیس آن تا زمان خود به رشته تحریر درآورده اند؛ دسته دوم، مورخان مانند توکودیدس^{۳۱} (۴۶۰-۴۰۰ ق. م.) نویسنده تاریخ جنگ های پلوپونزی و هرودوت^{۳۲} (۴۸۴-۴۲۵ ق. م.) نویسنده تاریخ که تاریخ یک نبرد یا یک واقعه بسیار مهم و برجسته را ثبت و ضبط کرده اند و دسته سوم که نسبت به دیگر دسته ها جامع تر و کلی تر است و شامل تواریخی است که از آن ها با عنوان تواریخ جهانی یاد می شود، مانند کتابخانه تاریخی اثر دیودور سیسیلی^{۳۳} (قرن اول ق. م.) و تواریخ فیلیپیک؛ از آغاز پیدایش جهان و نقاط زمین اثر پومپه ای تروگ^{۳۴} (قرن اول ق. م.)^{۳۵}. در این تواریخ، برخلاف دو سبک دیگر، موضوع اصلی مورد بررسی مورخ، یک واقعه برجسته و تأثیرگذار نیست و به یک جغرافیای خاصی محدود نمی شود؛ بلکه در این کتب، تاریخ بشر و



نبرد ساسانیان و بیزانس

The Battle of Heraclius and Khusrow, Piero della Francesca, Italy, 1447-66.

تابلویی از نبرد ساسانیان (خسرو) و بیزانسیان (هراکلیوس)، نگهداری شده در کلیسای سن فرانچسکو ایتالیا

تلاش می کرد تا نگاهی جهانی به وقایع داشته باشد و غیر از امت مسیحی و مؤمن، به نقل تاریخ دیگر ملل دنیا، هر چند موجز و مختصر بپردازد. با وجود این، نبود گزارشی مفصل از فتح ایران از سوی مسلمانان در منابع بیزانسی باقی مانده، قابل تأمل است. در اکثر قریب به اتفاق تواریخ بیزانسی، اعم از تواریخ کلیسایی و حتی غیر کلیسایی همچون تتوفیلاکت سیموکاتا^{۳۸} آخرین وقایع مهم در ارتباط با ایران، نبردهای خسرو پرویز و هراکلیوس است که شرح و توصیف شده اند.

در همین هنگام، رویدادنامه نویسی^{۳۹} در بیزانس به یکی از سبک های غالب در تاریخ نگاری کلیسایی تبدیل شد. در رویدادنامه های کلیسایی، وقایع سال به سال جهان از آفرینش دنیا^{۴۰} تا زمان خود مؤلف به نگارش درمی آمد. برخلاف روش های مورخان کلاسیک در مباحث عمیق تاریخی برای یافتن علل رخدادها، رویدادنامه نویسان از روش بسیار ساده و عوامانه ای در نگارش وقایع پیروی می کردند. به عنوان مثال تتوفانس اقرارکننده، در رویدادنامه خود، دلیل شکست بیزانس از مسلمانان و سپس شکست از بلغارها را خواست خداوند و تعدد گناهان مؤمنان دانسته است.^{۴۱} نگارنده در ادامه، این رویدادنامه را به طور مختصر معرفی کرده و بخش هایی از آن را ترجمه می کند که در آن به فتوح مسلمانان در ایران اشاراتی شده است.

+

تتوفانس اقرارکننده^{۳۳}

تتوفانس اقرارکننده^{۳۴} (۷۵۸-۸۱۷ م.) یکی از رویدادنامه نویسان برجسته بیزانس است که از سوی هر دو کلیسای کاتولیک و ارتودوکس به مقام قدیمی نائل آمد. مهم ترین اثر وی رویدادنامه ای است که در واقع ادامه رویدادنامه گئورگ سونکلوس^{۳۵} است. رویدادنامه تتوفانس با امپراتوری دیوکلتیان^{۳۶} (۲۸۴ م.) از نقطه ای که گئورگ سونکلوس نیمه کاره رها کرده بود آغاز شده و تا زمان امپراتور معاصر خود، لئوی پنجم^{۳۷} (۸۱۳-۸۲۰ م.) را شامل می شد.^{۳۸} در واقع، در سنت رویدادنامه نگاری بیزانسی، ادامه

تحریر رویدادنامه های نیمه کاره امری بسیار رایج به شمار می رفت. رویدادنامه تتوفانس نه تنها از جهت برخی گزارش های هر چند مختصر و گذرایی که در باب حمله عرب ها به ایران ساسانی ارائه می دهد جالب توجه است بلکه از آنجایی که همسایه شرقی بیزانس زمان او، خلفای عرب مسلمانانی هستند که ابتدا از مدینه و سپس از دمشق و بغداد مزاحمت هایی برای امپراتوری بیزانس ایجاد می کردند، روایت های جالب و حائز اهمیت نیز از جهان اسلام به دست می دهد. به عنوان نمونه، در ذیل وقایع سال ۶۳۰ میلادی به مرگ محمد (ص)، فرمانروای عرب، اشاره کرده و سپس به نسب شناسی و قبیله وی، قریش، پرداخته است. ازدواج محمد (ص) با خدیجه، سفرهای تجاری اش به فلسطین و مصر و آشنایی با عقاید مسیحیان و یهودیان در این سفرها، دیدار با جبرئیل و معرفی همسرش به عنوان نخستین ایمان آورنده به پیامش، از دیگر نکات جالب توجه این رویدادنامه به حساب می آیند. از دیگر وقایع برجسته تاریخ اسلام در این رویدادنامه می توان به قتل عثمان بن عفان به دست مردم مدینه و جنگ داخلی میان معاویه بن ابوسفیان با علی (ع)، داماد محمد (ص)، شورش خوارج، خلافت عبدالملک بن مروان، شورش خراسانی هادر پارس علیه مروان خلیفه به رهبری ابومسلم و خلافت هارون الرشید اشاره کرد.

در مجموع، می توان گفت سکوت منابع تاریخی بیزانس در باب فتح ایران به دست عرب ها ناشی از دو علت است: نخست، این سکوت به دوران تاریک امپراتوری بیزانس که از قرن هفتم تا نهم میلادی به طول انجامید، بازمی گردد؛ دورانی که تاریخ نگاری بیزانسی به دلیل تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در نتیجه فتوح عرب ها در سرزمین های بیزانس، حملات اسلاوها... روی به افول نهاده بود و تا اواخر قرن هشتم میلادی نه تنها گزارشی در باب حمله عرب ها به ایران، که به طور کلی هیچ گزارش تاریخی ای از این دوره ثبت و ضبط نشده است. دوم، سنت های تاریخ نگاری کلاسیک و میراثی که این سبک برای تاریخ نگاری کلیسایی بر جای گذاشت. در این سبک «بربرهای» تواریخ کلاسیک تبدیل به کافران و غیرمسیحیانی



دراکثر
قریب به اتفاق
تواریخ بیزانسی، اعم
از تواریخ کلیسایی
و حتی غیر کلیسایی
همچون تئوفیلاکت
سیموکاتا آخرین
وقایع مهم در ارتباط
با ایران، نبردهای
خسرو پرویز و
هراکلیوس است
که شرح و توصیف
شده اند.

- Parthian Confederacy and the Arab. Conquest of Iran, 140-160.
5. Daryaei, *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, 32-36.
6. Heraclius
7. Venning, *A Chronology of Byzantine Empire*, 137-157.
8. Dark Ages
9. Gregory, *A History of Byzantium*, 148-216.
10. Louth, "Byzantium Transforming (600-700)", 221-248.
11. Ibid.
12. Pitcher, *Writing Ancient History: An Introduction to Classical Historiography*, 113-163.
13. Titus Livius.
14. Thucydides.
15. Herodotus
16. Diodorus of Sicily.
17. Pompey Trogue.
18. Pitcher, *Writing Ancient History: An Introduction to Classical Historiography*, 113-163.
19. Ammianus Marcellinus.
20. Procopius.
21. Barbarians.
22. Breisach, *Historiography: Ancient, Medieval & Modern*, 77-97.
23. Ecclesiastical history.
24. Eusebius of Caesarea.
25. Breisach, *Historiography: Ancient, Medieval & Modern*, 77-97.
26. Theophanes the Confessor. *A Chronicle of Theophanes*, Translated by Harry Turtledove, vii-xx.
27. Breisach, *Historiography: Ancient, Medieval & Modern*, 77-97.
28. Theophylact Simocatta (580-640 A.D.).
29. Chronicle.
۳۰. طبق این گاهشماری در زمان وقایع نبردهای ساسانی و بیزانس، حدوداً شش هزار سال از آفرینش دنیا گذشته است.
31. Kazhdan, *A History of Byzantine Literature* (650-850), 381-407.
32. Theophanes the Confessor. *A Chronicle of Theophanes*, Translated by Harry Turtledove, vii-xx.
33. Theophanes the Confessor.
۳۴. در حدود سال ۸۱۵ میلادی به دلیل مخالفت اش با جنبش شامل شکنان و حمایت ضمنی از شامل پرستی به دستور امپراتور لئوی پنجم به جزیره ای دور افتاده تبعید شده و پس از دو سال درگذشت. پس از مرگش به نمادی از فردی که همیشه در طول زندگی اش «اقرار» به آیین راستین مسیح کرده، لقب اقرار کننده یافت.
35. George Syncellus.
36. Diocletian.
37. Leo V.
38. Stefan Albrecht, "Theophanes Confessor" in *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, 2010.
۳۹. روشن است شاه ساسانی که در نبرد با عرب های مسلمان شکست خورد و متواری شد، یزدگرد سوم بوده است. در اینجا مشخص نیست که این هرمز کیست؛ یا ناشی از اشتباه کاتب بوده و یا هرمزان والی ساسانی خوزستان را با شاه ساسانی اشتباه گرفته اند.
40. Theophanis Chronographia, 341.

می شوند که تنها در مواقع وقوع جنگ و برقراری روابط دیپلماتیک بایزانس وارد نوشته های مورخان بیزانسی شده اند. در پایان بخشی از ترجمه رویدادهای سال ۶۳۹-۶۴۰ میلادی را از رویدادنامه تئوفانس می خوانیم:

در این سال عرب ها به پارس حمله کرده و با پارسی ها درگیر شدند. به واسطه پیروزی شان، پارسی ها را مغلوب کرده و به انقیاد خود درآوردند. شاه پارسی ها، هرمزد^{۳۹} کاخ هایش را رها کرد و به مناطق داخلی گریخت. عرب ها همه دارایی های شاهی را تصرف کرده و به همراه دختران خسرو نزد عمربردند. در همین سال عمر دستور داد تا همه قلمرو تحت فرمانش به صورت سرشماری مردان، گله ها و محصولات کشاورزی ثبت و ضبط گردد.^{۴۰}

منابع:

1. Albrecht, Stefan. (2010). "Theophanes Confessor" in *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*. Leiden and Boston: Brill.
2. Breisach, Ernst. (1994). *Historiography: Ancient, Medieval & Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press.
3. Daryaei, Touraj. (2009). *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*. London and New York: I.B Tauris.
4. Gregory, Timothy E. (2005). *A History of Byzantium*. Oxford: Blackwell Publishing.
5. Kazhdan, Alexander. (1999). *A History of Byzantine Literature (650-850)*. Athens: The National Hellenic Research Foundation Institute for Byzantine Research.
6. Louth, Andrew. (2008). "Byzantium Transforming (600-700)", in *The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500-1492*. edited by Jonathan Shepard. pp. 221-248. Cambridge: Cambridge University Press.
7. Mango, Cyril. (2014). *La Civiltà bizantina*. a cura di Paolo Cesaretti. Roma-Bari: Laterza.
8. Pitcher, Luke. (2009). *Writing Ancient History: An Introduction to Classical Historiography*. London and New York: I.B Tauris.
9. Pourshariati, Parvaneh. (2008). *Decline and fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*. London and New York: I.B Tauris.
10. Theophanes the Confessor. (1982). *A Chronicle of Theophanes*. Translated by Harry Turtledove. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
11. Venning, Timothy. (2006). Ed. *A Chronology of Byzantine Empire*. New York: Palgrave MacMillan.

پی نوشت

۱. لازم به یادآوری است در این یادداشت، مراد از مورخان بیزانسی تنها آن دسته از مؤلفانی است که به زبان یونانی یا لاتین می نوشتند، بنابراین، نویسندگان سریانی نویس را شامل نمی شود.
2. Venning, *A Chronology of Byzantine Empire*, 137-157.
۳. قرآن کریم، سوره الروم، آیات ۶ تا ۸.
4. Pourshariati, *Decline and fall of the Sasanian Empire: The Sasanian-*



عزت الله سحابی دربارهٔ اسلام ایرانیان چه نظری داشت؟

عزت الله سحابی، فرزند یدالله در سال ۱۳۰۹ شمسی در تهران به دنیا آمد و از همان عنفوان جوانی وارد فعالیت‌های سیاسی شد. او پس از واقعهٔ ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ شمسی، مسئولیت نشر و توزیع نشریهٔ «راه مصدق» را بر عهده گرفت. وی در دههٔ سی شمسی، در کنار دیگر اعضای «نهضت مقاومت ملی» فعالیت کرد و از آنجا که با امور نشر آشنایی داشت، در همان حوزه به فعالیت خود ادامه داد و در دههٔ چهل شمسی، بازداشت و به شش سال حبس محکوم شد. با وجود این، عزت الله سحابی از فعالیت‌های سیاسی خود دست نکشید و یکی از آثارش را با عنوان تاریخ جنبش ملی ایران در زندان عادل آباد شیراز در سال ۱۳۵۷ شمسی، به تحریر آورد. او بعد از انقلاب، مسئولیت‌های متنوعی را بر عهده گرفت که از جملهٔ آن‌ها نمایندگی تهران در دورهٔ اول مجلس شورای اسلامی است. وی در سال ۱۳۷۰ شمسی، به تأسیس مجلهٔ «ایران فردا» همت گماشت و سرانجام در سال ۱۳۹۰ در تهران درگذشت.

هویت، یکی از مباحث داغ ایران معاصر بوده و هست. این بحث که در دورهٔ قاجار محل نزاع بود و بعضی نویسندگان دربارهٔ آن، آراء و عقاید متنوعی ابراز داشتند، در دورهٔ پهلوی همچنان به قوت خود باقی ماند. یکی از نهضت‌های تاریخ معاصر ایران، نهضت ملی است که شخصیت‌های مؤثر در آن، نظرات مختلفی در این باره مطرح کرده‌اند که شاید در بعضی موارد بتوان در آن‌ها وجه اشتراک یافت، اما در موارد دیگر اختلاف نظر دیده می‌شود.

عزت الله سحابی که عمدهٔ فعالیتش در دههٔ چهل و با تأسیس نهضت آزادی همراه است، از جمله کسانی است که در این باره اظهار نظر کرده است. او نخستین بار در کتابی به نام تاریخ جنبش ملی ایران دربارهٔ هویت ایرانیان قلم‌فرسایی کرد. غالب مطالب این

تاریخ ایرانی از منظر عزت الله سبحانی



علیرضا طبران

کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی
از دانشگاه تهران و پژوهشگر تاریخ
معاصر

اسلام و اسلامیت گردید و ایرانی ها در این نهضت، اگر نه یگانه، بلکه یکی از پایه های اصلی و پرشور شکوفایی مجدد اسلامیان در جهان شده و می شوند.^۲

ورود اسلام به ایران و بالاخص میل ایرانیان به شیعه، در تعارض با تاریخ پادشاهان ایران است. از نظر سبحانی دولت از قدیم الایام به عنوان نهادی در خدمت مردم و برای تنظیم امور و زندگی مردم نبوده است.^۳ او در جای دیگر دیدگاهش را درباره تاریخ ایران، به وضوح بیان می کند و می نویسد: «در تاریخ ایران هیچ گاه دولت در خدمت توده یا طبقات محروم قرار نگرفته است و به عکس، خود، نگهبان و سازنده طبقه حاکمه ستمگر بوده و هست».^۴

اما بعد از ورود اسلام به ایران و آشنایی ایرانیان با مذهب شیعه، مناسبات تغییر می کند. در اینجا است که سبحانی به تأسی از مرتضی مطهری، تلاش می کند نشان دهد که مکتب شیعی، جهان بینی متفاوتی به ایرانیان داد. او معتقد است:

از نظر جهان بینی و فلسفی، شیعه مفهوم توحید را تا وسیع ترین معنای آن، توحید ذات، توحید صفات، توحید افعال گسترش داد، که معنای اجتماعی آن وحدت عالم انسانی و حذف و طرد طبقات و حاکم و محکوم و رهایی مطلق انسان ها، و هماهنگی تام و تمام انسان با نظامات و نوامیس و قوانین هستی می باشد...^۵

او در جای دیگر می نویسد: «از دیدگاه شیعه، جامعه توحیدی از نظر اقتصادی و اجتماعی مترادف و برابر می شود با جامعه ای که در آن از سلطه های ظالمانه و روابط و مناسبات حاکم و محکومی و ظالم و مظلومی اثری نیست».^۶

بنابراین، سبحانی با کسانی که مانند «فتحعلی آخوندزاده» بر تاریخ

کتاب، در نقد فتحعلی آخوندزاده، ملوک خان و در دفاع از آرا و عقاید سید جمال الدین اسدآبادی است. اما نکته بارز در نقد او، تلاش وی در کم رنگ نشان دادن ایران قبل از ورود اسلام و تأکید بر وجهه اسلامی ایرانیان است. در واقع او می کوشد نشان دهد که وجهه اسلامی ایرانیان بر وجهه به قول او «آریایی» آنها غلبه دارد و آنچه قبل از مشروطه، در ایام مشروطه و بعد از آن رخ داد، همه، سیر تکاملی انقلاب اسلامی بود که در سال ۱۳۵۷ شمسی، به ثمر نشست. او در دهه پنجاه شمسی، بر این نظر بود که عنصر نژادی و آریایی ایرانی ها در طول تاریخ کم رنگ شده، و عناصر اسلامی، عرفانی، مکتب اهل بیت و فرهنگ شیعی آن، تقویت شده است. عزت الله سبحانی در این باره می نویسد:

طی تحولات تاریخی دوهزار و پانصد ساله، به ویژه سیزده قرن پس از ورود اسلام و فرهنگ اسلامی به ایران، عوامل و عناصری از واقعیت ملی و ملیت ایرانی، به تدریج غائب یا کم رنگ تر شده و به عکس عناصر دیگری نقش و اثر و بروز و فعلیت روزافزون یافته اند. عمده ترین عنصری که به غیبت گرایید، عنصر نژادی و آریایی بود و مهمترین عاملی که ظهور کرد و شدت روزافزون یافت، اسلام، عرفان، مکتب اهل بیت نبوت (ص) و فرهنگ شیعی بود.^۱

از نظر سبحانی، ملیت ایرانی با ملل اسلامی، یگانگی و وحدت بیشتری دارد تا با هم نژادان آریایی و هندواروپایی. او در ادامه می نویسد:

بنابراین، تجدید حیات ملیت ایرانی با تجدید حیات روح و فرهنگ اسلامی قرابت و هم هویتی ویژه ای دارد و نهضت ملی ایران در روند تکاملی خود، نهضت تجدید حیات

عزت الله سبحانی

از نظر سحابی، شیعه مؤمن و خالص، تمام حکومت‌های جهان را حکومت جور می‌داند که مترادف استکبار، سلطنت مطلقه و غیره، محدود به فرد و یا گروه اجتماعی خاصی است.



میرزا ملکم خان (۱۲۸۷-۱۲۱۲ ه. ش.)

فتحعلی آخوندزاده (۱۲۵۶-۱۱۹۱ ه. ش.)

هخامنشیان را جدا دانست، احتمالاً به این دلیل که این سلسله به تعالیم زردشت نزدیک تر بوده و این تعالیم در گفتار و عمل آن‌ها منعکس شده و می‌توان نشانه‌های آن را در السواح و کتیبه‌های باقی مانده از این سلسله مشاهده نمود.^{۱۱} با وجود تمام این مطالب، همان‌طور که آورده شد، اسلام و بالخصوص مذهب شیعه در افکار او، از مقام والایی برخوردار است. در واقع، او هویت ایرانیان را به دو بخش قبل از ورود اسلام و مذهب شیعه، و بعد از ورود اسلام و آشنایی با مذهب شیعه تقسیم می‌کند و می‌نویسد: «ما به لحاظ ریشه‌های طبیعی و نژادی، به اقوام آریایی وابستگی داریم و از لحاظ ساختمان فکری و فرهنگی و سنن و نهادهای اجتماعی به اسلام، که از ناحیه‌ای غیر از نژاد آریایی آمده است».^{۱۲} او نظر عجیبی هم در این باره بیان می‌کند که اگر ما به عنوان ایرانی بر «نژاد آریایی» تأکید کنیم، خط مشی سیاسی و حاصل آن نزدیکی به غرب و بریدن از ملل اسلامی و همسایگانمان است، در حالی که اگر نظام و مسلک و نهادهای چهارده قرن اخیر را ملاک قرار دهیم، خط مشی ما متفاوت خواهد شد و غرب و غیرمسلمانان برایمان بیگانه و همسایگان مسلمانمان برایمان حکم خودی پیدا خواهند کرد!^{۱۳}

ایران قبل از اسلام تأکید می‌کنند و «سلطنت» را یکی از ارکان هویت ایرانیان می‌دانند، اختلاف نظر دارد و آن‌ها را نقد می‌کند و مدعی است که سلطنت در کلیت خود میل به سوی سلطه و استبداد مطلقه دارد و این یعنی هیچ انگاری ملت و همه چیزپنداری سلطان.^{۱۴} از نظر سحابی، شیعه مؤمن و خالص، تمام حکومت‌های جهان را حکومت جور می‌داند که مترادف استکبار، سلطنت مطلقه و غیره، محدود به فرد و یا گروه اجتماعی خاصی است.^{۱۵}

اگرچه سحابی، سال‌ها بعد از انقلاب، افکارش را اندکی جرح و تعدیل کرد، همچنان بر همان مبانی فکری اولیه‌اش باقی ماند.^{۱۶} او حتی تأکید می‌کند که هدف آن‌ها مبارزه با همین نوع تلقی رایج از هویت ایرانیان در صدر مشروطه و بعد از عصر پهلوی، بوده است. سحابی در این باره می‌نویسد:

در جست‌وجوی ویژگی‌های عمومی ملت ایران، اگر به تاریخ رسمی و مشهور کشور مراجعه کنیم، همه‌جا را در انحصار تاریخ شاهنشاهان و سرداران کم و بیش جبار و خونخوار و متجاوز می‌یابیم. سلسله شاهان ساسانی و صفویه از نمونه‌های نمادین آن‌ها هستند. من در بازشناسی هویت ایرانی حساب شاهان و حکومت‌ها را از ملت جدا نموده‌ام. ناسیونالیسم پهلوی‌ها و برخی نوگرایان صدر مشروطیت که تاکنون مدعی مجد و عظمت ایران قدیم، به دلیل قدرت و جلال شاهنشاهان آن بوده‌اند، مورد تأیید ما نبوده و نیستند. از همان زمان یعنی دهه بیست شمسی که پا به عرصه اجتماعی گذاشتیم، با این نشانه یا نماد از هویت ایرانی مبارزه نمودیم...^{۱۷}

سحابی در آثار پس از انقلابش، توجه خاصی به تعالیم زردشت دارد. از نظر او، در بین تمام پادشاهان ایران، باید حساب

پی‌نوشت

۱. عزت‌الله سحابی. مقدمه‌ای بر تاریخ جنبش ملی ایران. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۴، ص ۳۹.
۲. همان، ص ۳۹.
۳. همان، ص ۸۱.
۴. همان، ص ۸۲.
۵. همان، ص ۸۵.
۶. همان، ص ۸۷.
۷. همان، ص ۱۵۹.
۸. همان، ص ۸۸.
۹. عزت‌الله سحابی. تاریخ یک انقلاب. به اهتمام امیرطیرانی. تهران: پارسه، ۱۳۹۹، ص ۶۰.
۱۰. عزت‌الله سحابی. ایران آزادی و دموکراسی. به اهتمام امیرطیرانی. تهران: پارسه، ۱۴۰۱، ص ۲۳۳.
۱۱. همان، ص ۲۳۴.
۱۲. همان، ص ۴۰.
۱۳. همان، ص ۴۱ و ۴۰.

منابع:

- سحابی، عزت‌الله. (۱۳۶۴). مقدمه‌ای بر تاریخ جنبش ملی ایران. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- سحابی، عزت‌الله. (۱۴۰۱). ایران آزادی و دموکراسی. به اهتمام امیرطیرانی. تهران: پارسه.
- سحابی، عزت‌الله. (۱۳۹۹). تاریخ یک انقلاب. به اهتمام امیرطیرانی. تهران: پارسه.

الهیات زیارت

الهیات زیارت تنها خوانشی روشمند از متون مقدس برای فهم مقوله زیارت نیست بلکه در متن تجربه انسان ها در درک امر متعالی و بسط ایمان نیز جلوه گر است. اینک زیارت یا همان دیدار و حضور و ملاقات با امر مقدس در یک مکان یا یک فضا پاراز تبیین های کلامی در یک مذهب فراتر گذاشته و به یک مسئله چندتباری بدل گشته است که باید با نگاهی بینا ادیانی و میان رشته ای و چندسویه بدان پرداخت. تاریخ و سفرنامه ها تا نگاه های جامعه شناختی و مردم شناختی و اقتصادی می تواند پازل الهیات زیارت را هر چه بهتر تکمیل کند تا به باور و شناختی همه جانبه از زیارت دست یابیم. پرونده پیش رو که از نوشته های نویسندگان و پژوهشگران در تخصص های گوناگون و طیف های متنوع تشکیل شده در تلاش است تا الهیات زیارت را از این زاویه و کمی عینی تر بنگرد و خوانندگان فرهیخته را با خود همراه سازد.



زیارت، الهیات مکان و اصالت معنویت

نگاهی به فضای هیبت و ابهت در حرم‌های مطهر



علی الهی خراسانی

دبیر پرونده ادکتری فقه و مبانی حقوق
اسلامی از دانشگاه عدالت و پژوهشگر
الهیات اجتماعی و مطالعات زیارت

برای پرشدن از معنا. باری! حاشیه‌های متنوع دربارهٔ مناسک زیارت در حرم رضوی که انبوهی از مراسم مذهبی کوچک و بزرگ را در خود دارد و نیز توزیع خوردنی‌های متبرک و دیگر برنامه‌های گوناگون، زیارت را از فضای معنوی و قدسی به میدان مناسک و گذر تفریح مذهبی تبدیل کرده است. کار ویژهٔ زیارت، همان درک امر معنوی و تعظیم در فضای با ابهت است و هر آیین و آداب و مناسکی باید معطوف به تقویت معنا باشد؛ نه برهم‌زنندهٔ خلوت و سکوت!

مناسک‌زدگی و متبرک‌سازی بی‌رویه در برخی حرم‌های مطهر، چالش بزرگی فراروی فضای با ابهت و فلسفهٔ وجودی زیارت نهاده است. تأثیر زیارت و درک معنویت در مکان تحول، توسعه و شکوفایی وجودی است که حتماً در توسعهٔ فضیلت‌های اخلاقی در هر شخص دیده می‌شود. زیست معنوی با تندخویی، نامهربانی، دیگری‌ستیزی، اضطراب و تشویش نمی‌سازد. پرنرنگ و

باری! زیارت، مکان‌مند شدن امر معنوی است که «فضای هیبت و ابهت» را برای انسان رقم می‌زند و تمام جلوه‌های هنری و بصری را به خدمت می‌گیرد تا معنا در انسان شکل گیرد. زیارت، حضور امر معنوی و «تعلیق زمان» است تا امر معنوی با تمام شکوه و عظمت خود در دل انسان بنشیند و ذهن، آرامش، سکونت و اطمینان را تجربه کند. زیارت در حرم‌های امامان شیعه نیز از این اصول معنوی مستثنا نیست. شکوه حضور، تعظیم و پیوند با امر امامت در مکان و ارتباط با روح و قلب حرم و فروتنی، انکسار و اخبات در مواجهه با ابهت فضا، با تمام معماری کثرت در عین وحدت، همه و همه، در زیارت ائمه مشاهده و شهود می‌شود.

درک فضای هیبت و ابهت در مکان حرم، نیاز به «خلوت و سکوت» دارد. به بیان دیگر درگاه ارتباط با مکان و درک این فضای معنوی، خلوت است و سکوت. سکوت، دعوت به خویش‌نهی خویش است و خلوت، ظرفی

+

زیارت؛ معنویت مکان‌مند

معنویت، واژه‌ای است که نمایانگر شیوه‌های زندگی و اعمالی است که به بصیرت هستی انسان و چگونگی دست‌یافتن روح او به استعداد کامل خود تجسم می‌بخشد. در دوران معاصر، تعریف معنویت بدین گونه است که با چیزی ارتباط دارد که «کل نگر» است، یعنی رویکردی کاملاً هماهنگ و یکپارچه به زندگی. این مسئله متناسب با این واقعیت است که به لحاظ تاریخی، امر معنوی با «امر قدسی» پیوند دارد. بنابراین امر معنوی به جای این که صرفاً یک عنصر در میان عناصر دیگر در زندگی انسان باشد به عنوان عامل یکپارچه‌کننده، یعنی زندگی به مثابه یک کل واحد، شناخته می‌شود. بنابراین معنویت، جستجو برای «امر مقدس» فهم می‌شود.^۱

از سویی دیگر معنویت در شهری که بر اساس زیارتگاه پدید آمده و شکل گرفته و زندگی در آن، حول زیارت بسط یافته است، می‌تواند «ژنوم شهر» قرار گیرد.^۲ در این نگاه، معنویت برخاسته از زیارت، قلب تپنده و دستگاه کنترل حیات مدنی می‌شود. واقع شدن شهر در یک محیط معلوم و خاص و تعاملی که به روزگاران، میان ساکنین و آن محیط شکل می‌گیرد، منجر به پدیدار شدن نسبتی ناگسستنی میان آن مکان و جامعه انسانی‌اش می‌شود که نتیجهٔ آن، جایی شدن این شهر و کسی شدن اهالی‌اش است. در دل اهل این «جا» رازهایی وجود دارد که فقط اهالی‌اش به واسطهٔ انتقال از نسل‌های متوالی می‌شناسند. بدون اشراف بر این رازها و تکاپو برای حراست‌شان از کون و فساد در گذر زمان، زندگی در آن «جا» ناممکن است.^۳



تقویت کند. متأسفانه حاکم بودن فرهنگ خدمات دولتی، منع مشارکت مردم و کنترل و محدودیت در حرم رضوی مانع بزرگی برای درک معنویت بیشتر است. تجربه خیر عمومی در مکان زیارت که در حقیقت تعهد به فرایند بازمعناسازی، خلق ارزش ها و کشف بینش معنوی مشترک است، زمینه مناسبی برای شکل گیری معنویت شهری است. معنویت شهری، تعامل انسانی و سلوک زندگی کلی ما را در برمی گیرد و شامل مفهوم فضیلت است؛ یعنی چشم پوشی از مطالبات محض فردی به نفع «خیر عمومی».

پی نوشت

۱. فیلیپ شلدردیک، معنویت، ص ۲۳-۲۵.
۲. «ژنومیک فرهنگی» تعامل و تأثیرات متقابل ژن ها، فرهنگ ها و محیط ها را بررسی می کند. ژنومیک فرهنگی Cultural Genomics گرایش نوین علمی میان رشته ای در دانش ژنتیک و روانشناسی و مطالعات فرهنگی و انسان شناسی است که با هدف درک تفاوت های ژنومی عملکردی در بین گروه های فرهنگی انسانی و ریشه این تفاوت های گروهی، به ویژه نقش فرهنگ به عنوان محرک رشد ژنتیکی به مطالعه و پژوهش می پردازد. با توجه به ژنومیک فرهنگی می توان به ژنوم در شهر پرداخت و تأثیر متقابل فرهنگ و هویت شهری را بر ژنوم انسان های شهر پردازش کرد. به عنوان نمونه معنویت با شکل گیری شهر مشهد یا قم و کربلا چه تأثیری بر ژنوم انسان های این شهرها داشته است و در طی قرون مختلف معنویت چه نسبت و ارتباطی با ژنوم انسان در شهرهای زیارتی برقرار کرده است.
۳. رک: جستارهایی در الهیات شهر، علی الهی خراسانی، جستار نهم: معنویت به مثابه ژنوم شهر مشهد، ص ۲۱۲.

برتری جویی ها و شکل گیری ارتباطات انسانی فضیلت مدار، زمینه درک ابهت و شکوه معنار را فراهم می سازد. در زیارت خانه خدا در حج، لباس احرام نماد رفع تمام تبعیض ها است و در زیارت حرم امامان معصوم به ویژه امام رضا (ع)، که نماد متعالی رأفت و همدلی است، تکثر فرهنگ ها، فاصله طبقات و تفاوت جنسیت ها نباید منجر به تحقیر مردم شود چرا که در حقارت، هیچ تعالی ای رخ نمی دهد. بنای بابیهت، باید چنین حسی را تقویت کند.

«مکان های یادید باز» نیز که پژواک معنوی دارند می توانند ابهت را به انسان منتقل کنند. قراردادن ماکت گنبد حرم های دیگر حتی به عنوان مبللمان مقدس در زیارت، برهم زننده دید باز و حس معنوی است. مشارکت انسانی، گفتگو، امکان خلاقیت توسط مردم برای خیر عمومی و احسان در این مکان های یادید باز به مثابه فضای قدسی عمومی می تواند امر معنوی و شکوه آن را

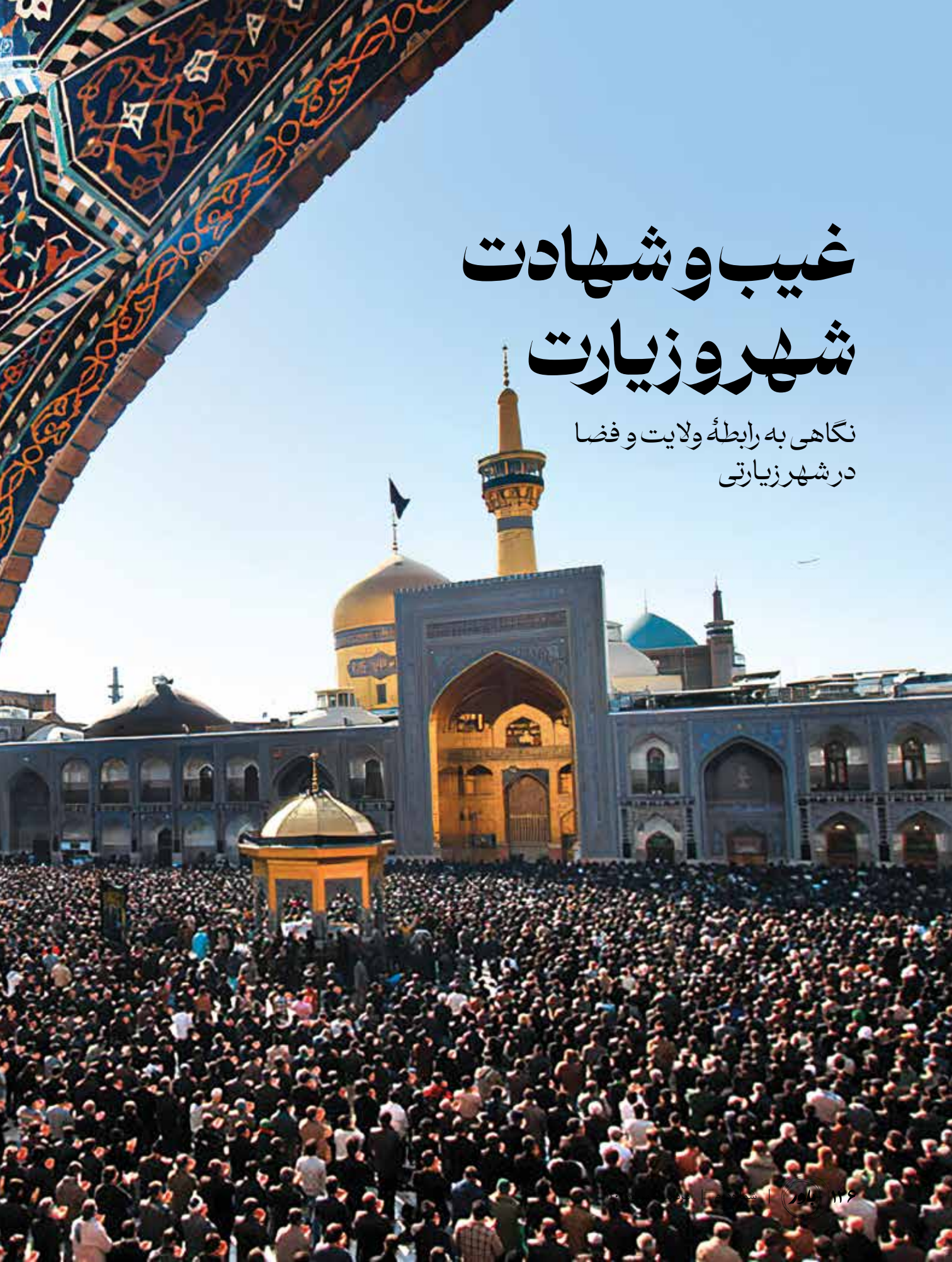
فریه شدن مناسک و حواشی آن در برخی حرم ها مانند حرم رضوی تنها به تجربه گردشگری مذهبی فرد کمک می کند و لزوماً انسان را معنوی تر و در نتیجه اخلاقی تر نمی سازد. ازین رو امروزه مردم برخی شهرهای زیارتی، خود از بیشترین آسیب های روانی و اجتماعی رنج می برند چرا که این شهرها در حال تبدیل شدن به شهر مناسکی است نه شهر معنوی!

اما چه چیزی بناها را «بابیهت» می کند و فضای قدسی را در مکان، جلوه گرمی سازد؟ پاسخ بدین پرسش چیزی بیشتر از شگفتی محض در نوآوری طراحی یا حضور پر قدرت بناهایی است که به لحاظ مادی مشرف بر افق هستند؛ یا آن که به وسیله ابهت، انگیزه و هدف را در بناها منعکس می سازند. شکوه و تعظیم واقعی احتمالاً بیشتر در ارتباط با بناهایی است که به طور کلی ارزش مردم و زندگی اجتماعی مشترک را تقویت می کنند. حس یکی بودن، دوری از فاصله ها، تفرقه ها و



غیب و شهادت شهر زیارت

نگاهی به رابطه ولایت و فضا
در شهر زیارتی





ابراهیم فیاض

مردم شناس و استادیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

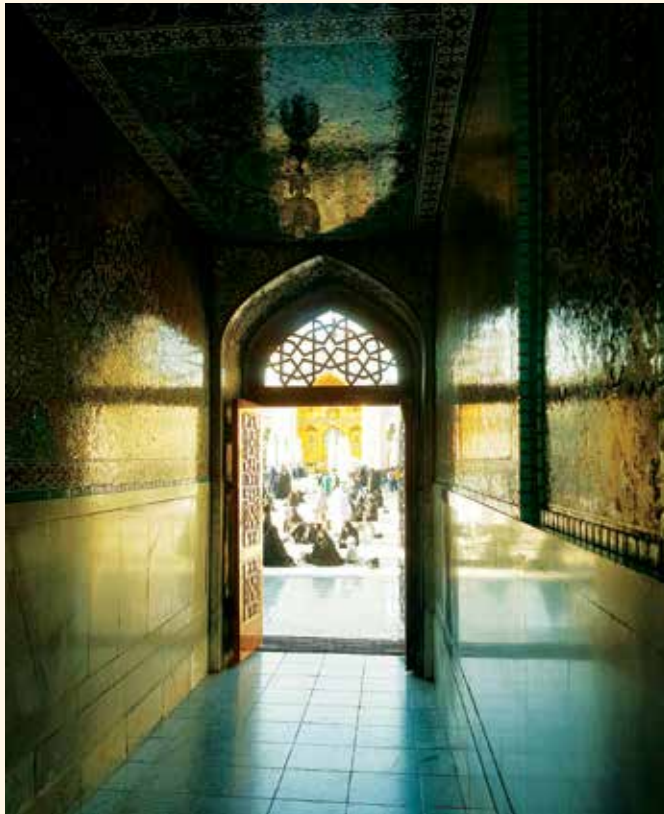
غیب و شهادت

امروزه نکته بسیار مهم در فرهنگ این است که رابطه غیب و شهادت چیست. سکولاریسم، ایمان به غیب را رها کرده بود و در دوره مدرنیسم ظاهر هر چیز ملاک بود و مدرنیسم به حال نمی نگریست و فقط به قال توجه داشت، به آنچه شخصی است کاری نداشت و می خواست ظاهر را اجرا کند. در نتیجه همین نگاه، روح به روان تبدیل شد و روانشناسی شکل گرفت. روح شناسی به روان شناسی تبدیل و همه چیز به ظاهر تقلیل داده شد. ریشه این موضوع به کانت باز می گردد که گوهر و جوهر را حذف کرد و به پدیدار و ظاهر پرداخت و درباره آنچه دیدنی است، بحث کرد. براساس همین نگاه، غرب از نظر فنی رشد کرد، اما جنگ جهانی اول و دوم شوک سنگینی در این زمینه بود.

بنیان اسلام، مدرنیسم نیست، بلکه ایمان به غیب است. اما ایمان به غیب به این معنا که باید غیب را به شهادت، ظاهر یا تجلی برساند. این موضوع در شیعه بسیار قوی است. براساس تئوری امامت، امام کسی است که چه در مرگش و چه در زندگی اش غیب را به شهادت و عالم عینیت و یقین تبدیل می کند. این نکته در تفکر شیعه بسیار بنیادین است. پس امام است که می گوید ایمان به غیب وجود دارد، اما ایمان به غیبی که به شهادت تبدیل شود و تجلی آن را ببینیم و آرامش پیدا کنیم. وقتی غیب توسط یک امام به شهادت و یقین تبدیل نشود و بخواهد بر اساس ظنّیات، تجسم و عینیت پیدا کند حتماً به خشونت بی پایان می انجامد. ما امامی می خواهیم که غیب را به شهادت و یقین تبدیل کند.

ولایت، روش شناسی امامت

نکته مهمی که در امامت وجود دارد، ولایت است. امامت، غیب را به شهادت تبدیل می کند تا ما دچار خشونت و ظاهرگرایی مفرط نشویم. پس نه ظاهر سازی هندی و نه خشونت داعشی. داعش، مبنا را بر ظاهر نمی گذارد و به همین دلیل، ظاهر را به نفع غایب نابود می کند و افراد را به این دلیل می کشد که کافرنند؛ درحالی که ایمان و کفر مربوط به عالم غیب است.



داعش، شهادتین را نمی پذیرد و افراد باید اثبات کنند که دین دارند؛ چه شیعه و چه سنی باید اثبات کند که ایمان به غیب دارد و... در نتیجه خشونت به بار می آید. در مقابل، کسی که در هند است اصلاً به این قصه کاری ندارد، همه انسان هستند و باید «هر که در این سرای درآید نانش دهیم و از ایمانش نپرسیم». اما ولایت که پس از امامت می آید، تمام این ها را درست می کند. ولایت، روش شناسی امامت است. امامت بدون ولایت به غیر اخلاقی شدن می انجامد و روش شناسی مان مشکل پیدا می کند. اینجا است که باید به صورت اساسی کار کنیم. امام، مقتضیات عالم شهادت، یعنی عالم ظاهر ماده را می بیند و با توجه به غیب، آن ها را اصلاح می کند. امام نمی گوید که عالم ظاهر را به نفع عالم غیب تعطیل کنیم؛ مانند کاری که داعش می کند.

ولایت، مقوله عقلانی امامت است. آن هایی که امامت را بدون ولایت مطرح می کنند، می خواهند به وضعیت غیر عقلانی برسند؛ مانند انجمن حجّیه و دیگر فرقه های عرفانی ای که در کشور وجود دارد. این فرق به معنای واقعی، ولایت ندارند. ویژگی امام این است که اگر چه به غیب اصالت می دهد، غیب را فدای شهادت نمی کند و از سوی دیگر هیچ وقت شهادت را هم به نفع غیب نابود نمی کند. پس بحث این است که امامت و ولایت نافی عقلانیت نیست؛ متأسفانه در ایران امروز برخی می خواهند بگویند که امامت و ولایت، خلاف عقلانیت است و باید وارد عمل گزایی شد، در حالی که این عمل گزایی موجب بازگشت فاشیسم اسلامی می شود.

پس کارکرد ولایت، ساختن رابطه عقلانی بین عالم غیب و عالم شهادت یا بین دنیا و آخرت است. در این ساختار، جایگاه زیارت، بسیار مهم است. مادر عالم شهادت یا همین عالم ظاهری که می بینیم واقع شده ایم، اما لحظه ای که وارد حرم و زیارتگاه می شویم عالم غیب را حس می کنیم. وقتی عالم غیب را حس می کنید نوعی انبساط و آرامش پیدا می کنید. زیارت به معنای وارد شدن به مکان مقدس و انبساط پیدا کردن و نوعی حضور جسمانی و مادی در مکانی معنوی است.

هنگامی که در زیارتگاه قرار می گیرید، عالم شهادت به عالم غیب بازمی گردد. عالم شهادت حلقه کوچکی است که عالم غیب بر آن محیط است و لحظه ای که این عالم کوچک در مکانی همچون حرم امام رضا (ع) به آن عالم بزرگ تبدیل می شود نوعی انبساط پیدای می کنیم. به همین دلیل زیارت در همه جای دنیا وجود دارد. هندوها در هند به زیارت قبر عرفای اسلامی می روند و با همان اعتقاد هندویی شان، دعا می خوانند. زیارت موجب انبساط همه می شود و به همه تعلق دارد. دوستی داشتیم به نام خانم سوزوکی که در گذشته همکلاسی ما بود و پدر و مادرش مسیحی و بودایی بودند. ایشان مدام به زیارت امامزاده صالح می رفت. وقتی از ایشان پرسیدیم که چرا به زیارت امامزاده صالح می روی، می گفت چون انبساط پیدا می کنم. پس زیارت متعلق به یک شخص خاص نیست و موجب انبساط همه می شود.

در مسجد، زیارت نداریم و این موضوع نشان می دهد که همیشه باید وجود شخص یا انسانی مطرح باشد. اگر کعبه را نیز زیارت می کنیم، چون خانه خود خداست. پس برای زیارت باید وجود یک انسان کامل وسط باشد که بر سر مزارش انبساط خاطر پیدا کنیم. در زیارت، حضور در مکان، بسیار مهم است. مکان باید خودش را به فضا تبدیل کند تا حالت معنوی ایجاد شود زیرا معنا در فضا زاییده می شود و اگر مکان به فضا تبدیل شود معنا ایجاد می شود؛ مثلاً اگر سقف این اتاق به جای سه متر، چهار متر باشد کاملاً معنای اینجا عوض می شود. کافی است سقف به جای مستطیل، منحنی باشد تا نظام معنایی ای که در فضا ایجاد می کند، متفاوت شود. مکان هنگامی که معنا تولید می کند به فضا تبدیل می شود. پس مکان زیارت، جایی است که فضا ایجاد می کند و هنگامی که فرد وارد فضا می شود، در وجودش تولید معنا رخ می دهد. در اینجا



و منبسط شده غیب و آرامش ارجاع می دهد.

به عنوان مثال معماری بافت تاریخی پیرامون حرم امام رضا (ع) که خراب شده است و معماری فضاهای امروز حرم که شبیه زندان های پاریس است. فضاهای گسترده گمشده و بدون معنا که نمی دانیم برای چیست. دالان های تودرتوی صحن ها چه معنایی دارد؟ چه قرینه و زیبایی ای وجود دارد؟ این معماری انبساط ایجاد می کند یا انقباض؟ اگر نگاه کنید هیچ قرینه و زیبایی ای وجود ندارد؛ درحالی که اولین مؤلفه انبساط زیبایی است. معماری باید انبساط ایجاد کند. در وجود فرد اولین جایی که معنا به نشانه تبدیل می شود و تجلی می کند، تخیل است و اما تخیل بر زیبایی شناسی مبتنی است، اما در بافت های پیرامون حرم ها، اثری از زیبایی نیست. بنابراین زیارت قاعدتاً باید با انبساط شهری همراه باشد و انبساط شهری باید در معماری ایجاد شود. ▶

می کند. پس تمام معماری زیارت نیز همین است که برای شما انبساط ایجاد کند. شهرزیرتی ای مثل مشهد باید حول امام رضا (ع) ساخته می شد. قاعدتاً مشهد باید دور حرم شکل می گرفت؛ همان طور که در شهرهای اروپایی کلیساهای اصلی، ثقل مرکزی هستند. اما الان امام رضا در یک طرف شهر است و شهر به طرف شمال و شمال غربی فرار کرده است.

در انبساط زمانی در زیارت، یاد و ذکر روی می دهد. وقتی که وارد عالم شهادت می شوید، دچار غفلت می شوید. به طور مثال اگر شهر از امام رضا (ع) دور شود، دچار غفلت می شود و افرادی که دچار غفلت می شوند، افسردگی پیدا می کنند. عالم خارج و شهادت منقبض است و تحرک زیادی دارد؛ یعنی معماری و شهرسازی باید زمان بیرون را که زمان عالم شهادت و شهود عینی است به نحوی به زمان عالم غیب ارجاع دهد. زیارت، زمان تند شهادت و یقین رابه عالم کند

بحث معماری پیش می آید. معماری و شهرسازی علومی است که مکان را به فضا تبدیل می کند و معنا را شکل می دهد و وقتی معنا شکل می گیرد، زمان عوض می شود. معنا هنگامی ایجاد می شود که زمان عوض می شود. پس اگر با معماری یا شهرسازی فضایی بسازند که زمانتان را عوض کند، دچار انبساط می شوید. فضا شمارا انبساط می دهد یا منقبض می کند. بنابراین معماری و شهرسازی، انقباض یا انبساط ایجاد می کند.

+

زیارت، معماری و انبساط شهری

به عنوان مثال معماری ای که پشت ضریح امام رضا (ع) است، نوعی معماری چهار ایوانی ساسانی است. گنبد نیز متعلق به دوره ساسانیان است. البته گنبد ساسانی کاملاً منحنی بوده است، اما نوک این گنبد اندکی تیز می شود و فضای آن از چهار طرف باز است که این نیز انبساط ایجاد

معماری و شهرسازی
باید زمان بیرون را که
زمان عالم شهادت
و شهود عینی است
به نحوی به زمان
عالم غیب ارجاع
دهد. زیارت، زمان
تند شهادت و یقین
رابه عالم کند و
منبسط شده غیب
و آرامش ارجاع
می دهد.

واکاوی میراث اسلامی

محناشناسی وکارکردهای زیارت





ادریس راموز

دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی از
پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و پژوهشگر
مطالعات فرهنگی

ابوالبشر بر سنگ نقش بسته بود و مردم برای استسقا زیارتش می‌کردند^۱ و چه بسا پیش از آن که به عنوان «موضع دم آدم» شهرت یابد، قربانگاهی باستانی برای باران خواهی بوده است. وی به همین ترتیب گزارش می‌دهد که در حمص، بر ستونی اثر انگشت علی (ع) نقش بسته است و مردم آن را زیارت می‌کنند و بدان تبرک می‌جویند. ظاهراً بدین مکان، «مشهد علی بن ابی طالب (ع)» گفته شده است. در اواخر سده ششم زیارت مشاهد آن چنان در میان عامه رواج داشت که در حدود سال ۵۸۸ قمری برخی عراقیان برای زیارت مشاهد شام، به آنجا سفر می‌کردند. باین حال، تاکنون در آثار عامه مسلمانان برای یادکرد این قبیل مکان‌ها از تعبیر «مشاهد» استفاده نشده است. ابن عساکر در یادکرد مساجد پیش گفته شام، آن‌ها را «مساجد» که برای زیارت قصد می‌شوند» می‌خواند.

توسعه زیارت مسجد به زیارت هرگونه مشهد، ظاهراً حلقه‌های واسطه‌ای نیز دارد. از جمله، ابن عساکر درباره مسجدی در کوه قاسیون گزارش می‌دهد که قبر موسی (ع) در آن واقع شده است و مردم به زیارتش می‌روند. چنین مکانی از یک سو مسجد محسوب می‌شود و می‌تواند بر پایه هنجارهای کهن‌تر، مکانی زیارتی محسوب گردد. از دیگر سو، قریک پیامبر (ص) در آن و امکان تبرک جستن بدان، و به ویژه واقع شدنش در کوهی مقدس، می‌تواند زمینه‌ساز حضوری جدی‌تر از یک مسجد معمولی در آن باشد. به وضوح می‌توان دریافت که در آیین‌های این قبیل زیارتگاه‌ها، عامه مسلمانان از شیعیان اثر پذیرفته‌اند؛ چراکه نماز خواندن در نزدیک قبور بزرگان دین، رفتاری شیعی بوده است. در همین دوره شیعیان هم بیش از پیش به زیارت مشاهد متمایل می‌شوند. پیش از این کتب روایی و فقهی شیعیان بحث درباره مشاهد را نیز دربرداشتند؛ اما زیارت مساجد و مشاهد مختلف به عنوان بخشی مهم، در کتب آداب زیارت جای نگرفته بودند و حداکثر آن بود که در ضمن دیگر مباحث کتب مزار از آن‌ها نیز یاد شود. اصطلاح مشاهد را در سده ۴ قمری می‌توان در کافی کلینی دید^۲ و اصطلاح «مشاهد شریفه» نخستین بار در مصباح‌المتجهّد شیخ طوسی مشاهده می‌شود.

کاربرد این اصطلاح در دوره‌های بعد نزد عامه نیز رواج می‌یابد. از حدود سده ۷ قمری مشاهد نیز همواره در کنار مزارات یاد می‌شوند.^۳ در این سده مشاهد فراوانی در جای جای جهان اسلام برای زیارت وجود دارد. برای نمونه، تنها در شهر حمص می‌توان مشهد کعب الاحبار، ابوذرء، قنبر غلام علی (ع)، جعفر طیار، قبر خالد بن ولید، قبر عبیدالله بن عمرو و دیگرانی از بزرگان صدر اسلام و صوفیه را نمونه آورد. عملاً در این عصر زیارت مشاهد مختلف، روشی برای سیّاحی و جهانگردی بود. علی هتّروی (۱۱۶۱ ق)، جهانگرد مشهور همین دوره، افزون بر سفر به همه مکان‌های زیارتی جهان اسلام، اثری جغرافیایی نیز با عنوان الاشارات فی معرفة الزیارات بر جای نهاد.

توجه گسترده‌تر به مشاهد را در تألیفات شیعی بعد از این دوران هم می‌توان سراغ داد. از جمله، شهید اول (۷۸۶ ق) در کتاب مزار خویش، یک بخش از دو بخش عمده اثر خود را به یادکرد مشاهد اختصاص می‌دهد. این باب (ص ۲۱۸ به بعد)، آداب و آیین‌های زیارت قبر یونس نبی، هانی بن عروه، مختار ثقفی، مساجد مختلف کوفه و دیگر مشاهد کوفه را به تفصیل دربرمی‌گیرد.

مفهوم زیارت

در بحث لغوی، گاه زیارت را به معنای «رفتن به موضعی خاص، بدون قصد اقامت دائم در آن» گرفته‌اند؛ گاه نیز آن را به معنای «قصد دیدار کسی کردن با هدف بزرگداشت و انس گرفتن با او» دانسته‌اند؛ گاهی نیز بی‌هیچ کوششی برای کشف مؤلفه‌های معنایی زیارت، آن را به مطلق «دیدار» تفسیر کرده‌اند.

در بسیاری از ادیان، زیارت عبارت است از مسافرتی کهن به مکانی مقدس در دوردست، که به سبب قدمتش قداست پیدا کرده است. این پدیده یعنی تحرک و جابه‌جایی با هدف دینی، در میان مردمان بسیار کهن هم دیده شده است؛ مردمانی در هند، چین، سیلان، ژاپن و یهودیان، مسیحیان و مسلمانان نیز آداب مخصوصی برای چنین مسافرتی دارند؛ همچنان که چنین آدابی را می‌توان در بسیاری ادیان قبیله‌ای نیز سراغ گرفت.

سفر عبادتی با این باور گره خورده است که حضور نزد قدیسان، قهرمانان و اولیاء الهی در محلی خاص، فضایی برای تجربه جدی جلوه‌های متعالی از حضور ایشان را فراهم می‌کند؛ جلوه‌هایی که البته با دغدغه‌ها و خواسته‌ها و آرمان‌های فرد زائر تناسب تام دارد. بدین سان، از منظر تاریخ فرهنگ، می‌توان زیارت را «جابه‌جایی نمادین بدن‌های محدود شده، در مسیرهای جغرافیایی به مکان مشخص با نظام معنایی تثبیت شده» تعریف کرد. مسئله تجهیز مادی برای جابه‌جایی به مکانی مشخص، به همراه حرکات بدنی، ضمن زیارت و به هدف پاکی جسم است که سبب می‌شود این پدیده را در زمره آیین‌های مذهبی بدانیم.

زیارت مشاهد

«مشهد»، مفهومی اعم از مزار است، به بیان دیگر مشهد یعنی هر جایی که به سبب انتساب به دین یا شخصیت‌های دینی، از قداست برخوردار است. می‌توان مشهد را معادل با «یادمان» گرفت. شاید به عنوان کهن‌ترین مصداق زیارت مشهد بتوان زیارت خانه کعبه و مزار اهل بیت (ع) را مثال آورد. چهره بنیانگذار و شاخص در ترویج زیارت مشاهد، امام صادق (ع) است. وی افزون بر ترویج زیارت مساجد در کوفه و مدینه، همچون مسجد سهله و مسجد قبا، زیارت منبر پیامبر (ص) در مسجد مدینه و حتی مکان برگزاری آیین‌های عروسی پیامبر اکرم (ص) را نیز همچون مکان‌هایی شایان زیارت می‌شناساند. امام حتی برای زیارت اماکن مختلف زیارتی در مدینه نیز ترتیبی مشخص نموده و آدابی به هریک اختصاص می‌دهد. امری که باز هم گرایش او به توسعه زیارت مشاهد را نشان می‌دهد.^۴

در خارج از جهان تشیع، تا پیش از اوایل سده پنجم نمی‌توان شاهی بر زیارت مشاهد ارائه کرد. باین حال، در این سده برای عامه مسلمانان زیارت مفهومی چنان گسترش پیدا کرده است که دیگر نه تنها اشخاص و قبور، بلکه همه مکان‌های دارای قداست نیز می‌توانند ضمن آن جاگیرند.

یک سده بعد، وقتی ابن عساکر، در کتاب خود بابی را در فضل مساجد شایان زیارت شام نوشت، بسیاری مکان‌های زیارتی و مشاهد این سرزمین را نیز یاد کرد؛ موضعی همچون مکان کشته شدن هابیل توسط قابیل، مکانی که در آن خون آدم

مجمعه آشوری در زیر زیارتگاه حضرت
یونس در موصل عراق

توسعه زیارت مسجد به زیارت هرگونه مشهد، ظاهراً حلقه‌های واسطه‌ای نیز دارد. از جمله، ابن عساکر دربارهٔ مسجدی در کوه قاسیون گزارش می‌دهد که قبر موسی^(ع) در آن واقع شده است و مردم به زیارتش می‌روند.

گرچه شهید اول هرگز بر این باب دوم نامی ننهاد، می‌توان گفت موضوع باب دوم وی «مشاهد» است؛ در برابر باب اول، که اخص «مزارات» را شامل می‌شود. پیش از این قبور ائمه (ع) مکان اجتماع شیعیان بود و وی اکنون با نگارش این باب، مکان‌هایی را که شیعیان می‌توانند برای شعائر دینی خویش در آن اجتماع کنند، گسترش می‌دهد؛ مکان‌هایی که از این حیث مهم‌اند که به یادآورندهٔ بزرگان و شعائر دین‌اند، حتی اگر انتسابشان قطعی نباشد. البته ساختار کلی این باب تا حد زیادی متأثر از فضل الکوفه محمد ابن مشهدی است.

+

مؤلفه‌های معنایی زیارت

۱- از جای جنبیدن و رفتن به موضعی خاص

نخستین مؤلفه معنایی زیارت، از جای جنبیدن و رفتن به موضعی خاص است. به کسی که در خانهٔ خود با فردی ملاقات کند، زائر نمی‌گویند. زیارت، اغلب ملاقاتی است همراه با جابه‌جایی. برای نمونه، در یک روایت سخن از آن رفته است که پیامبر (ص) برای ملاقات یکی از اصحاب نزد وی رفت و به گرمی پذیرایی شد. از این ملاقات با تعبیر «زیارت پیامبر (ص) از آن صحابی» یاد شده است.^۵ فراتر از این، از روایات مختلف می‌توان چنین دریافت که زیارت فرد، گاه مستلزم طی طریق بسیار نیز بوده است و افراد برای زیارت دیگران مجبور به پیمودن بادیه و راه دشوار صحرا نیز می‌شده‌اند.

۲- رفع نیاز معنوی و نه نیازهای روزمره زندگی

مؤلفه معنایی دیگر زیارت، آن است که در این سفر، حاجات زندگی روزمره را دنبال نکنند و در پی رفع نیازی معنوی باشند. این مؤلفه دوم نیز در روایات متعددی بازتاب یافته است. برای نمونه، مشعل بن مخلد که خود از صحابهٔ صغار پیامبر (ص) است، میان زیارت فرد و طلب حاجت از وی تمایز نهاده و در عبارتی بر این معنا تأکید کرده که حضورش نزد فلان فرد، نه به قصد زیارت، که در پی حاجتی است.^۶ حتی یک جافردی که برای پرسش دربارهٔ حدیثی نبوی نزد دوستش رفته، تصریح کرده است که من برای زیارت نیامده‌ام و در پی نگرانی‌های فکری خویشم.^۷ به همین ترتیب، زیارت کردن، غیر از مسافرت‌ها و دیدارهای تجاری و کاری است. گاه گفته می‌شود «فلانی به این دیدار، نه برای زیارت آمده است و نه تجارت»^۸ که نشان می‌دهد سفر تجاری را با سفر زیارتی فرق می‌نهادند.

جای دیگر در گفتاری از امام صادق (ع) نیز بدین معنا تصریح شده است که زیارت، ملاقاتی است به قصدی غیر از رفع حاجات روزمره زندگی.^۹ گذشته از این، در روایات متعددی از اهل بیت (ع) نیز آموزش داده می‌شود که زیارت برادر دینی، با مقاصد الهی ارزشمند است. «من زار اخاه لله لا لغيره...»^{۱۰} شاید از همین رو مقاتل بن سلیمان (وفات ۱۵۰ق)، ملاقات فارغ دلائے دوستان در بهشت را که در قرآن یاد شده،^{۱۱} مترادف با زیارت دانسته است.

۳- نبود دعوت پیشین برای ملاقات

مؤلفه معنایی دیگر زیارت، نبود دعوتی پیشین برای این ملاقات است؛ چه، اگر دعوتی پیش از این صورت گرفته باشد، ملاقات از جنس زیارت نیست و ضیافت خواهد بود. زیارت، به دیداری گفته شده است که ناغافل و بی خبر و سرزده صورت گیرد. به عنوان نمونه گفتار یکی از شیعیان است که هر سال به زیارت نائب امام

زمان (ع) می‌رفت. او یک سال به پیشکار نائب گفت: «کسی را از حضور من آگاه نکن تا زیارت من خالص باشد و تنها به قصد زیارت، و نه مثلاً برای مهمانی، نزد نائب امام حاضر شوم»^{۱۲} شاید از همین رو به بازدیدهایی که گاه و بیگاه پیامبر (ص) از قبایل مختلف داشت و در آن‌ها همچون یک فرمانروا نکته‌هایی را یادآور می‌شد یا حتی به ملاقات‌های سرزده‌ای که پیامبر (ص) از منازل اصحاب خویش در خارج از مدینه می‌کرد^{۱۳} زیارت اطلاق شده است.

۴- رویداد ملاقات با دوست و آشنا

مؤلفه معنایی دیگر زیارت، رویداد ملاقات با دوست و آشناست. به سفرهایی که در آن‌ها ملاقاتی روی ندهد، یا به رویارویی با دشمنان که ملاقاتی خالی از حظ معنوی و از ناچاری، و نه به قصد استیناس و الفت است، زیارت نمی‌گویند. برخی فقیهان عامه نیز، از همین رو با تکیه بر تمایز میان زیارت افراد و مراجعه کاری به آن‌ها، مبادله سلام قاضی و خصمین را از دایره سنت خارج دانسته‌اند؛ چه از دید ایشان سنت نبوی مبادله سلام با زائر است.^{۱۴}

۵- عدم سکونت بلندمدت

زیارت کوچ نیست بلکه رفتن از یک مکان، بدون قصد جاگرفتن در منطقه‌ای دیگر است؛ سفری است که بعد از مدت کوتاهی باید پایان پذیرد. زائر، وقتی به دیدار آمد، بعد از مدتی بازمی‌گردد. اگر فردی به زیارت بیاورد و بازنگردد، زائر محسوب نمی‌شود. شاید این که پیش از اسلام به زیارت خانهٔ خدا در ماه رجب، «عمره» اطلاق می‌شد^{۱۵} از همان روست که زیارتی کوتاه با برگشتی سریع بوده است.

۶- اعتقاد به جایگاه برتر و قدسی مزور

اعتقاد به جایگاه برتر و قدسی مزور، قصد عبادی داشتن از دیدار و تلاش برای کسب آثار وجودی از زیارت مزور، یکی از مؤلفه‌های معنایی زیارت است؛ بدین معنا که زائر به منظور رفع حاجات معنوی خود به بزرگی روی می‌آورد که در درجات بالای کمال قرار دارد.

+

کارکردهای زیارت

زیارت نیز مثل هر پدیده اجتماعی دیگر، کارکردهای آشکار و نهان دارد. شناخت این کارکردها البته مطالعاتی گسترده را طلب می‌کند. باری، در این مقام کوشش خواهد شد از باب نمونه، برآوردی از چند کارکرد آشکار این پدیده به دست داده شود.

الف) کارکردهای سیاسی

در سخن از کارکردهای آشکار زیارت، همچون یک رفتار اجتماعی، نخست باید کوشید انگیزه‌های مروجان آن را بازشناخت. بی تردید شیعیان، با نقشی بنیادین، مهم‌ترین مروجان این فرهنگ در جهان اسلام بوده‌اند. برای شیعیان، زیارت بیش از هر چیز کارکردی سیاسی داشته است. در دعایی از امام صادق (ع)، زیارت قبر امام حسین (ع) همچون گونه‌ای یاری اهل بیت (ع) و ضربه‌زدن به دشمنان ایشان بازنموده می‌شود.^{۱۶} بی تردید حضور و اجتماع عمومی در کنار قبر امام حسین (ع)، بازتابی سیاسی نیز در حمایت از جریان فکری اهل بیت (ع) داشته و به سبب همین پیام روشنش توصیه شده است.

مقارن امه افزون بر آن که مکانی برای اجتماع سیاسی شیعیان

به کسی که در خانه خود با فردی ملاقات کند، زائر نمی‌گویند. از روایات مختلف می‌توان چنین دریافت که زیارت فرد، گاه مستلزم طی طریق بسیار نیز بوده است و افراد برای زیارت دیگران مجبور به پیمودن بادیه و راه دشوار صحرا نیز می‌شده‌اند.



مشهد در قاب قدیمی

این تصویر توسط سرپرسی مولزورث
سایکس در حدود ۱۰۰ سال پیش
برداشته شده است. او جغرافی دان،
نویسنده و ژنرالی انگلیسی بود.

بحیی بن سعید حنبلی، مشهور به ابن عالبه (۶۱۰ق)، روز عید غدیر در مشهد علی (ع) شیعیان اجتماع بزرگی برای زیارت علی (ع) بر پامی کرده اند؛ اجتماعی که با شعار شیعی و شعارهای فرقه ای تند همراه بود؛ آن سان که غضب معدود حنابله حاضر در منطقه را برمی انگیزخت.^{۲۱}

ب) کارکردهای عمرانی

کارکرد دیگر زیارت، بی تردید آبادانی مکان است. گفته اند این که زیارت خانه خدا عمره نامیده می شود از آن روست که زائر با زیارت خویش، آبادانی به همراه می آورد.^{۲۲} در فرهنگ اسلامی گسترش فرهنگ زیارت در عمل نیز به توسعه شهری و رونق اقتصادی دامن زده است. برای نمونه، در سال ۲۳۶ قمری که متوکل، خلیفه عباسی تصمیم به تخریب مزار امام حسین (ع) گرفت^{۲۳} مردمان زیادی در کربلا گرد آمده بودند و در آنجا بازارهای بزرگی نیز بر پامی شد.^{۲۴} برخی محدثان روایاتی متعدد از امام باقر (ع) نقل کرده اند، با این مضمون که اگر کربلا این قدر که به کوفه نزدیک است، به مدینه نزدیک می بود، زندگی در مدینه رارها می کردیم و ساکن اطراف قبر امام حسین (ع) می شدیم.^{۲۵} ترویج این قبیل روایات به نظر می رسد کوششی در ایجاد مبنایی نظری برای توسعه فرهنگ شهری در اطراف قبر امام حسین (ع) است.

در دوره های متأخر که زیارت مشاهد و مزارات رواج گسترده ای پیدا می کند، به ارزشی فرهنگی بدل می شود یا گاه فراتر از یک امر مستحب، همچون فرد اعلای کار خیر^{۲۶} و حتی هم ردیف با واجبات مذهبی مورد توجه قرار می گیرد^{۲۷} و پایه پای گسترش آن، گردشگری نیز رونق می پذیرد. از جمله آثار مهم تاریخ گردشگری در جهان اسلام، باید کتاب هایی را محسوب کرد که موضوعشان، معرفی مشاهد و زیارتگاه ها در شهرهای مختلف است. گذشته از این، ملاقات عالمان در مکان های زیارتی پدیده ای رایج بوده است و با گسترش فرهنگ زیارت، در مکان های زیارتی مناظرات علمی نیز برگزار می شده است. می توان انتظار برد به تدریج این مکان ها مرکزیت علمی نیز پیدا کردند و زیارت، به پدید آمدن قطب های علمی در بلاد مختلف یاری رساند؛ همچنان که در

بوده اند، گویا مکانی برای قرارها و ملاقات های مذهبی نیز محسوب می شده اند؛ چه، اجتماع گسترده شیعیان در اطراف قبر، پوششی برای فعالان سیاسی پدید می آورده و کوشش های آن ها را از مأموران و مراقبان حکومتی پنهان می داشته است. برای نمونه، یکی از شیعیانی که بنا دارد ناشناس و مخفیانه از دید حکومت وقت، با ناحیه مقدسه ارتباط برقرار کند، با فرستاده ناحیه در حرم امام عسکری (ع) دیدار می کند.^{۱۷} از آن سو، ظاهراً زیارت قبرستان قریش (کاظمین) و زیارت کربلا در پایان عصر غیبت صغری چنان از ویژگی های شیعیان تلقی می شده است که برخی حاکمان، برای شناسایی و دستگیری شیعیان، این زیارتگاه ها را تحت نظر می گرفتند.^{۱۸} شاید از همین رو کوشش می شده است که نماز خواندن در کنار قبر امام حسین (ع) و رفتارهایی از این دست را نقد کنند و با نقل روایاتی، در تضعیف مبنای نظری آن بکوشند.

ظاهراً زیارت قبور اهل بیت (ع)، افزون بر آن که نمودی سیاسی داشته و به نوعی نمایش قدرت شیعه در بسیج توده ها محسوب می شده، روشی در برقراری ارتباط عاطفی میان توده مردم و امامان زنده نیز بوده است. در زیارت نامه ها همواره با نام بری از امامان مختلف بر این معنا تأکید می شود که امامان مختلف از آل محمد (ص)، همگی ادامه یک جریان فکری و سیاسی هستند و از خدا خواسته می شود که قلب فرد را در برابر ایشان خاضع، و محبت و همراهی با ایشان را نصیب وی کند.^{۱۹} بدین سان، زیارت قبور اهل بیت (ع) به تحکیم بنیان های فرمانبری از امام زنده هر عصر نیز مدد می رساند. حتی گاه برخی امامان بر این معنا تأکید کرده اند که زیارت امامان متأخرتر، از حیثی مهم تر است؛ از این حیث که به منزله هم آوایی بیشتر با جریان تفکر امامی، و دوری از فرقه های جدایی گرین است و جز خواص شیعیان، کسی بدان مبادرت نمی ورزد.^{۲۰}

اجتماع گسترده شیعیان روزهای عرفه و عاشورا و نیمه شعبان و مانند آن در این زیارتگاه ها، عملاً شرایطی خارج از نظارت حاکمان دولتی و عرصه گسترده ای برای ابراز عواطف مذهبی پدید می آورد. برای نمونه، در اواخر سده ششم هجری و در دوران حیات

کارکرد مهم زیارت از این حیث، ایجاد امنیت روانی برای فرد است. مسلمانان باور داشته‌اند که اگر به زیارت بزرگان بروند، آن بزرگان هم در سختی‌ها به یاریشان خواهند شتافت.^{۳۹} بدین سان، زیارت قبور بزرگان بیمه‌ای برای اطمینان از آمادگی رویارویی با مشکلات است؛ بیمه‌ای که آرامش روانی را به همراه می‌آورد. مسلمانان، حتی باور دارند کسانی که در مسیر زیارت فوت می‌کنند، سعادتمند هستند.^{۴۰} این باور، حتی سبب می‌شود به محض مبادرت به سفر و حتی به محض رویارویی با مشکلاتی که سفرهای زیارتی به همراه دارد، احساس آرامش کنند.

این که قبر فرد، زائرانی مؤمن و نیکوکار داشته باشد، از جمله سعادات و فضایل او دانسته می‌شود. در روایتی آمده است که پیامبر (ص) به ابوهیره گفتند: «به همگان قرآن بیاموز که اگر مُردی، ملائکه به زیارت قبرت هجوم آورند، آن سان که مردم به زیارت خانه کعبه می‌روند.»^{۴۱}

گذشته از این، زیارت‌ها، مناسکی به مثابه میدانی برای تحکیم پایگاه و جایگاه اجتماعی و تثبیت باورهای دینی در فرد بوده است. افراد با پشت سر نهادن آیین‌های تشریف به اماکن مقدس، حتی القاب و عناوینی همچون حاجی، کربلایی و مشه‌دی پیدا می‌کنند و با این تغییرنماد، کنش‌های متقابل اجتماعی با ایشان

عمل نیز تأسیس شهرهای علمی زیارتی همچون نجف، مؤید این فرض است.

پ) کارکردهای روانی و فردی

همه کارکردهای فوق زمانی تحقق می‌پذیرد که یکایک زائران، انگیزه‌های شخصی برای مبادرت به چنین عملی داشته باشند. کارکردهای روانی و فردی زیارت، از این حیث، مقدم بر دیگر کارکردها است. اولاً زیارت، همچون فرداعلای کارهای خیر، سفری است لذت‌بخش و در عین حال مُفَرِّح و در عین حال جذاب، که محبوب خدا نیز هست. گرچه ائمه (ع) زائران قبر امام حسین (ع) را به دوری جستن از رفتارهای رایج در سفرهای تفریحی امر کرده و بابت بی‌توجهی به این مسئله برخی راسرزنش کرده‌اند،^{۴۲} سایر سفرهای زیارتی معمولاً با گشت‌وگذار نیز همراه بوده است. گذشته از این، همین سرزنش‌ها نشان می‌دهد از دیرباز، گشت‌وگذار و سیاحت هم از کارکردهای مهم سفر زیارتی بوده است. ثانیاً سفر زیارتی در محدوده نواحی اسلامی صورت می‌گیرد و فرد، از محدوده قدرت سیاسی و عقیدتی جامعه بیرون نمی‌رود و در معرض رویارویی با غیرمسلمانان و تبعات فرهنگی آن قرار نمی‌گیرد. بدین سان، اشخاص و حکومت‌ها می‌توانند انگیزه‌های مختلفی برای ترویج آن داشته باشند.

مسجد قبا

مسجد قبا نخستین مسجد جهان اسلام بود که در مدینه ساخته شد. بنای اصلی و قدیمی آن در قرن بیستم تخریب شد.



تغيير می پذيرد؛ امري که در جای خود محتاج مطالعه است. اين که عالمی نامدار همچون ابن تیمیہ (د ۷۲۸ ق) به سبب مخالفتش با رواج زیارات به زندان می افتد و تا زمان مرگ از آن خارج نمی گردد^{۳۲} بیش از هر چیز نشان می دهد که نفی زیارت، چه اندازه امنیت روانی باورمندان به آن را به خطر می انداخته، آن سان که قدرت سیاسی، برای جلب اعتماد عمومی، خود را ملزم دیده است که با مخالفان آن مقابله کند.

+

جغرافیای فرهنگی زیارت

در تقسیم بندی موضوعی، علم جغرافیه به دو شاخه اصلی جغرافیای طبیعی و جغرافیای انسانی تقسیم شده است. جغرافیای فرهنگی یکی از شاخه های اصلی و نظام مند جغرافیای انسانی است که تفاوت ها و تغییرات فضایی مکانی را مطالعه می کند که در طول زمان شکل می گیرند و در ارتباط با مقوله و پدیده های فرهنگ معنا می یابند. به عبارتی جغرافیای فرهنگی به مسئله فرهنگ در ارتباط با مکان و فضا توجه نشان می دهد. در واقع همان طور که شرایط اقلیمی و جغرافیایی بر رفتارهای فرهنگی، آداب و رسوم و اخلاقیات افراد، گروه ها و فرهنگ ها تأثیر می گذارد، فرهنگ و پدیده های فرهنگی بر بافت و مکان نیز مؤثر است. بنابراین جغرافیای فرهنگی از چگونگی و رابطه دوسویه حیات فرهنگ های مختلف در اوضاع جغرافیایی گوناگون سخن می گوید. لذا جغرافیای فرهنگی زیارت، با توجه به کارکردهای زیارت از جمله آرامش روانی و فردی برای زائر و مجاور، تربیت انسانی، امنیت اجتماعی، حفظ و تداوم هویت فرهنگی، ایجاد پایگاه اجتماعی، تعامل و ارتباطات انسانی و عمران و آبادانی، و جوه فرهنگ مادی را با تجلیات فرهنگ معنوی زیارت پیوند می زند و چگونگی گسترش نقش زیارت را به عنوان پدیده فرهنگی در شناخت مفهوم فضا و مکان مدنظر قرار می دهد. به سخن دیگر جغرافیای فرهنگی زیارت، تعامل پدیده زیارت با محیط پیرامونی خود را توصیف و تحلیل می کند که حاصل آن می تواند شکل گیری الگوهای فضایی با شکل خاصی از پراکندگی ها، همگرایی ها، و اگرایی ها، تفاوت ها و تشابهات فرهنگی در مکان مشخص و در قالب های عینی و ملموس باشد. نهایتاً جغرافیای فرهنگی زیارت به تأثیر مؤلفه زیارت بر چشم اندازها و نمود های عینی آن و هماهنگی میان حوزه معنایی با حوزه نمادین زیارت در یک منطقه می پردازد. ▢

+

پی نوشت

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۶۵.
۲. علی بن الحسین ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، دارالفکر للطباعة، بی جا، بی تا، ج ۲، ص ۳۳۴.
۳. همان، ج ۴، ۵۶۰؛ نیز ن. ک: جمعی از محققان، فقه الرضا (ع)، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۶ق، ص ۱۶۰.
۴. برای نمونه، ن. ک: یاقوت بن عبدالله یاقوت حموی، معجم البلدان، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا، ج ۵، ص ۱۴۲.
۵. حافظ سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الأوسط، دارالحرمین، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۱۰.

۶. احمد بن حنبل، المسند، دارالحديث، قاهره، بی تا، ج ۴، ص ۱۰۴.
۷. همان، ج ۶، ص ۲۲.
۸. جوهری، ۹۳.
۹. جعفر الحضری، الاصول الستة عشر، دارالشبستری، بی تا، ص ۸۰.
۱۰. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۸.
۱۱. نک: سوره حجر: ۴۷، سوره صافات: ۴۴، سوره دخان: ۵۳.
۱۲. ن. ک: ابن بابویه، شیخ صدوق، کمال الدین، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۵ق، ص ۴۹۳.
۱۳. برای نمونه، ن. ک: حافظ سلیمان بن احمد طبرانی، المعجم الأوسط، دارالحرمین، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۱۰.
۱۴. ابوبکر بن مسعود کاسانی، بذائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، بی جا، بیروت، ۱۴۰۲ق، ج ۷، ص ۱۰.
۱۵. ن. ک: سطور پسین،
۱۶. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۸۲.
۱۷. محمد بن محمد مفید، الارشاد، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۵۸۳۵۸.
۱۸. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲۵.
۱۹. برای نمونه، ن. ک: احمد بن محمد ابن عقده، کتاب الولایه، دلیل ما، قم، ۱۴۲۴ق، ص ۱۰۴.
۲۰. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۸۴۵۸۳.
۲۱. ن. ک: عبد الحمید بن هبه الله ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۰۸۳۰۷.
۲۲. برای نمونه، ن. ک: محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۳.
۲۳. برای ابن رویداد، ن. ک: ابوالحسن علی بن محمد ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، دار صادر، بیروت، ۱۳۸۵ق، ج ۷، ص ۵۵.
۲۴. محمد بن حسن طوسی، الأمالی، دارالثقافه، قم، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۹۳۲۸.
۲۵. هبه الله بن علی ابن شجری، أمالی، مکتبه الخانجی، القاهرة، ۱۴۱۳ق، ص ۴۴ به بعد.
۲۶. برای جایگاه زیارت در میان سایر مصادیق کار خیر، نک: علامه حلی، قواعد، ج ۱، ص ۳۵۰.
۲۷. نک: تقی بن نجم ابوالصلاح حلبی، تقریب المعارف، مطبعه الهادی، قم، ۱۴۱۷ق، ص ۴۵۹.
۲۸. برای نمونه، نک: جعفر بن محمد ابن قولویه، کامل الزیارات، دارالمرتضویه، نجف، ۱۳۵۶ ش، ص ۲۴۹.
۲۹. نک: أبو احمد بن عدی ابن قولویه، الکامل فی ضعف الرجال، الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۹۳.
۳۰. نک: محمد بن حسن حرعاملی، وسائل الشیعه، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۷؛ عنوان اثر عبد القاهر بن رجب حویزی.
۳۱. ابی بکر أحمد بن علی خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، دارالکتب العلمیه، بیروت، بی تا، ج ۵، ص ۱۴۴.
۳۲. صلاح الدین خلیل بن أبیک صفدی، الوافی بالوفیات، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۲.

**کارکرد مهم زیارت
ایجاد امنیت روانی
برای فرد است.
مسلمانان باور
داشته اند که اگر به
زیارت بزرگان بروند،
آن بزرگان هم در
سختی ها به یاریشان
خواهند شتافت.**

مطالعات میان رشته‌ای زیارت

در غرب معاصر و جای خالی الهیات

نگاهی به مقوله زیارت سکولار



حمیده امیرزادانی

عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب، پژوهشگر الهیات سفر و زیارت، نویسنده کتاب الهیات گردشگری

تمرکز، محققان را به بررسی موضوعاتی مانند ارتباط بین زیارت و گردشگری، تأثیر زیارت بر توسعه محله‌ها و جوامع محلی، و نقش زیارت در حفاظت از میراث فرهنگی و طبیعی سوق می‌دهد.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که زیارت می‌تواند سهم قابل توجهی در جوامع و خرده جوامع داشته باشد. به عنوان مثال، زیارت می‌تواند به تقویت هویت جمعی، برجسته ساختن انسجام اجتماعی و ایجاد ارتباطات مستمر بین افراد و گروه‌ها کمک کند. همچنین، زیارت می‌تواند به ترویج تنوع فرهنگی و تبادل بینا فرهنگی بینجامد. زیارت دارای این ظرفیت است که در مقام یک منبع درآمد و اشتغال محلی، عمل کند و به رشد اقتصادی و توسعه منطقه کمک کند. همچنین، زیارت می‌تواند در حفاظت از میراث فرهنگی و طبیعی نقش مهمی ایفا کند، زیرا اهمیت مکان‌های زیارتی سبب می‌شود بیش از پیش به حفظ و پاسداری از آن مکان‌ها توجه شود.

از همین رو، مطالعات زیارت در دوران معاصر به دیدگاه‌های چند رشته‌ای توجه می‌کند و به بررسی تأثیرات اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی زیارت در جوامع مدرن می‌پردازد. این تحقیقات به ما کمک می‌کنند تا بهتر درک کنیم که زیارت چگونه می‌تواند به تعاملات فرهنگی، توسعه محلی و حفظ میراث فرهنگی و طبیعی منجر شود. از آن جا که زیارت به عنوان پدیده مذهبی و فرهنگی، در قرون گذشته و در طول تمدن انسانی، نقش مهمی داشته است؛ در سال‌های اخیر، مطالعات زیارت به عنوان زمینه تحقیقات چند رشته‌ای به تدریج توجه محققان را از آن خود کرده است. در این بررسی، نگاهی کوتاه به موضوعات کلیدی

مسجد الاقصی و مسجد النبی بازدید داشته است. در این حالت، هدف اصلی سفر زیارت قدسی، ارتباط مستقیم با خدا، تقویت ایمان و احیای آیین‌های مذهبی است.

با توجه به رشد گسترده زیارت سکولار در غرب، سیر مطالعاتی زیارت هم دستخوش تغییراتی شده است. به طوری که در گذشته مطالعات زیارت بیشتر در چارچوب مذهبی و تاریخی بررسی می‌شد و به عنوان یک موضوع مطالعاتی، محدود به بررسی مجموعه‌ای از آموزه‌ها و عقاید پیرامون زیارت می‌شد. در این مطالعات، تمرکز بیشتر بر روی جنبه‌های مذهبی و معنوی زیارت بود و تأثیر آن بر افراد و جوامع بررسی می‌شد. اما در دوران معاصر، مطالعات زیارت به یک زمینه تحقیقاتی چند رشته‌ای تبدیل شده است. این مطالعات بیشتر ابعاد اجتماعی، فرهنگی، جغرافیایی، روانشناختی، سیاسی و اقتصادی زیارت را در دوران معاصر بررسی می‌کند. برخلاف مطالعات گذشته، زیارت پژوهان در دوران معاصر به طور فعال از روش‌ها و تکنیک‌های مختلفی از جمله روش‌های آماری، آنترپولوژی، جامعه‌شناسی، جغرافیا، روانشناسی و تاریخ علمی بهره می‌جویند.

از تفاوت‌های عمده مطالعات زیارت در غرب معاصر، در مقایسه با گذشته خود، تمرکز بر زیارت‌های سکولار یا غیر مذهبی است؛ در حالی که زیارت در گذشته بیشتر به عنوان یک فعالیت مذهبی در نظر گرفته می‌شد، امروزه مطالعات زیارت، زیارت‌هایی را بررسی می‌کند که خارج از زمینه‌های مذهبی قرار می‌گیرند. این زیارت‌ها ممکن است به عنوان سفرهای فرهنگی، تاریخی، طبیعت گردی یا حتی سفرهای شخصی و روحانی در نظر گرفته شوند. این تغییر در

زیارت سکولار مفهوم است که در معنای عمومی به سفرها و بازدیدهایی اشاره می‌کند که انسان‌ها برای دیدن یا حضور در مکان‌های مذهبی، تاریخی، فرهنگی یا گردشگری مهم در سراسر جهان انجام می‌دهند. این نوع زیارت‌ها ممکن است به منظور تجربه واقعیت‌های مذهبی، شناخت فرهنگ‌های مختلف، کاوش تاریخی یا لذت بردن از طبیعت و مناظر زیبا انجام شود. در ادیان ابراهیمی مانند اسلام، مسیحیت و یهودیت، زیارت قدسی به معنای بازدید از مکان‌های مذهبی مقدس و مرتبط با تاریخ و اعتقادات دینی است. این بازدیدها معمولاً به منظور ارتباط مستقیم با خدا، تقویت ایمان، احیای آیین‌های مذهبی و جستجوی روحانیت انجام می‌شود. از این رو، تفاوت اصلی بین زیارت سکولار و زیارت قدسی در ادیان ابراهیمی در هدف و ماهیت آن‌ها قرار دارد. به عنوان مثال، فرض کنید یک فرد مسلمان به عنوان زیارت سکولار به شهر رم در ایتالیا سفر کند. او ممکن است به بازدید معابد باستانی یونان، کلیساهای معروف مسیحیت مانند بازیلیک سنت پتر و تاریخی‌ترین معابد و موزه‌های شهر رم برود و از آن‌ها دیدن کند. این سفر می‌تواند به منظور شناخت فرهنگ و تاریخ این شهر باشد و در کنار آن، فرد مسلمان ممکن است در طبیعت زیبا و مناظر دیدنی شهر رم نیز لذت ببرد. اما زیارت قدسی در ادیان ابراهیمی به معنای بازدید از مکان‌های مقدس و مرتبط با تاریخ و اعتقادات دینی است. به عنوان مثال، مسلمانی به مکه سفر کرده و حج را انجام داده، به مسجد النبی رسول الله (ص) در مدینه رفته یا به بیت المقدس در فلسطین سفر کرده و از



برخلاف جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان و روانشناسان که بر ابعاد عرفی زیارت ازجمله جنبه‌های فرهنگی، اجتماعی و روانی زیارت تأکید می‌کنند، رسالت متألهان بررسی ابعاد قدسی زیارت است.

و آثار برجسته در زمینه مطالعات زیارت ارائه می‌شود.

یکی از کتاب‌های مؤثر در این حوزه، مردم‌شناسی زیارت نوشته ویکتوریا ای. اسمیت و ویلیام اچ. سواتوس جونیور (۱۹۹۲م.) است. این اثر کلاسیک در زمینه مطالعات مردم‌شناسی زیارت، نقش زیارت را در سنت‌های دینی مختلف و تأثیر آن را بر افراد و جوامع بررسی می‌کند. نویسندگان کتاب ضمن پرداختن به دیدگاه‌ها و روش‌های نظری مختلف در این زمینه، در صدد پویایی اجتماعی و فرهنگی را در جریان کنش زیارت ارائه دهند.

یکی دیگر از آثار مهم در این زمینه، تجربه زیارت در جامعه سکولار معاصر، نوشته سایمون کولمن و جان اید (۲۰۰۴م.) است. تمرکز این کتاب بر کنش زیارت در جوامع سکولار معاصر، به‌ویژه اروپا است. نویسندگان در آن دلایل، تجربه‌ها و معانی مربوط به زیارت سکولار را بررسی می‌کنند و نوری بر طبیعت در حال تغییر زیارت خارج از زمینه‌های مذهبی می‌تابانند.

همچنین، میسائیل اشتوسبرگ (۲۰۰۸م.) در مقاله خود تحت عنوان «زیارت و گردشگری: همگرایی و اختلاف» بر نسبت میان زیارت و گردشگری تمرکز می‌کند. این اثر ضمن بیان جوانب همپوشانی و ویژگی‌های متمایز این دو پدیده، با بیان مصداقی تنش‌هایی که گردشگری برای ساحت زیارت در دهه‌های اخیر به وجود آورده، از تبدیل شدن مکان‌های زیارتی مذهبی به مقاصد گردشگری سخن می‌گوید و جریان عرفی‌سازی مکان‌های مقدس را برجسته می‌سازد.

مقاله دیگری که در این باره قابل ذکر است، «زیارت به مثابه سفر معنوی: تجزیه و تحلیلی از مفهوم گردشگری معنوی» نوشته ایان اس. مکینتاش (۱۹۹۷م.) است. مکینتاش در این مقاله با نظر به مفهوم گردشگری معنوی به پرسش‌هایی درباره تجاری‌سازی و بالتبع کاهش تجربه معنوی در زیارت‌های معاصر پرداخته است.

علاوه بر این، «سفرهای مقدس: مردم‌شناسی زیارت» ویرایش آلن مورینیس (۱۹۹۲م.) مجموعه مقالاتی است که نگاه‌های گوناگون را درباره زیارت از نویسندگان مشهور در یک



جا گرد آورده است. این کتاب موضوعات مختلفی ازجمله بُعد تاریخی، روانشناختی و فرهنگی زیارت را در بر می‌گیرد و در جمع‌بندی به ارائه یک دیدگاه جامع از این حوزه می‌رسد.

رویکردهای میان‌رشته‌ای زیارت (۲۰۲۳م.) کتابی است که به تازگی از سوی انتشارات زیارت پژوهی منتشر شده است. در مقدمه این کتاب آمده است: «زیارت پژوهی به عنوان یک رشته تخصصی از دیرباز چندرشته‌ای بوده است و توجه زائران، پزشکان و دانشمندان دانشگاهی را به خود جلب نموده است». علی‌رغم ادبیات روبه‌رشد زیارت، شکافی مربوط به نشریات تک‌رشته‌ای وجود دارد که نشان‌دهنده تفاوت در درک مفاهیم مرتبط



تجربه زیارت در جامعه سکولار معاصر،
سایمون کولمن و جان اید

آلن مورینیس نویسنده
مجموعه مقالاتی به نام
سفرهای مقدس:
مردم‌شناسی زیارت

به زیارت و بالتبع روش‌های دانشگاهیان در نظریه‌پردازی است. بسیاری از نشریات دانشگاهی بر این فرض هستند که خواننده با روش‌های تحقیقی خاص و با پارادایم‌های نظری آشنا است، در حالی که اغلب چنین نیست.

هدف جلد حاضر ارائه متنی اساسی برای درک رشته‌های مختلف است که به توسعه حوزه مطالعات زیارت کمک می‌کنند. از این طریق کتاب می‌کوشد فاصله بین مطالعات تحصیلی دانشگاهی و نگاه جامعه را به مسئله زیارت پر کند. برای این منظور، هر فصل در قالبی مشابه، سازماندهی شده است که شامل مروری بر رشته تحصیلی، تاریخچه مختصر و مجموعه‌ای از پرسش‌ها است که در همان رشته بررسی می‌شود. با تکیه بر این پایه، فصول شامل بخشی از ادبیات معاصر مربوط به زیارت با پدیده‌های زیارت‌گونه است. نویسندگان بیشتر دغدغه دیدگاه‌های نظری و روش‌شناختی دارند. در نهایت، نویسندگان برای تحقیق و بررسی‌های عمیق‌تر توصیه‌هایی را بیان می‌کنند. این جلد شامل فصل‌هایی از رشته‌هایی است که تا پیش از این درباره پدیده‌های زیارتی مانند مدیریت دولتی، مطالعات اطلاعات و علوم انسانی دیجیتال ساکت بودند. دیگر رشته‌های مطرح شده در این مجلد عبارتند از: تاریخ قرون وسطی، مطالعات جنسیت، تاریخ پزشکی، مطالعات آیینی، مطالعات گردشگری، مطالعات محیط زیست، مطالعات جغرافیا، مطالعات روانشناسی، مطالعات اطلاعات و دست‌آخر مطالعات آنترپولوژی.

نقدی که به این کتاب وارد است، جای خالی الهیات است. در نهایت شگفتی، در میان فصول مختلف این جلد که به سیزده رشته مختلف در زمینه زیارت پرداخته شده، هیچ فصلی مختص به مطالعات الهیات ناظر به زیارت نیست. فارغ از این کتاب، با بررسی آثار دهه‌های اخیر در غرب، می‌توان به این نکته پی برد که در میان مطالعات زیارت در دوران معاصر به رویکرد الهیاتی کمتر توجه شده است. در حالی که دیدگاه‌های چندرشته‌ای بینش‌های باارزشی درباره جوانب اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و زیست‌محیطی زیارت به ارمغان آورده‌اند، در تحقیقات غربی‌ها، اغلب، از رویکرد و روش الهیاتی غفلت شده و یا این رویکرد کمتر نمایان شده است.



که مکه در زندگی مسلمانان بازی می‌کند و تأثیر گسترده‌ای بر ایمان و عمل مسلمانان کمک می‌کند.

ابراهیم موسی و ضیاء الدین سردار به‌طور قابل توجهی در ترویج و توسعه مطالعات الهیاتی در خصوص حج و زیارت سهم داشته‌اند. آثار این دو محقق، الگوی خوبی برای تأمل درباره‌ی رویکرد الهیاتی به حج است و می‌تواند الهام‌بخش آثار دیگر پژوهشگران باشد. ▶

منابع:

1. Coleman, S., & Eade, J. (2004). *The pilgrimage experience in contemporary secular society*. Equinox Publishing.
2. Smith, V. E., & Swatos Jr., W. H. (1992). *The anthropology of pilgrimage*. Greenwood Press.
3. Stausberg, M. (2008). "Pilgrimage and tourism: Convergence and divergence". *Tourism Recreation Research*, 33(3), 217-226.
4. Timothy R. Jensen. (2014). *Secular Pilgrimage: Sacred Journeys and Religious Landscapes*, Bloomsberry Publication.
5. McIntosh, I. S. (1997). "Pilgrimage as a spiritual journey: A critical analysis of the Concept of spiritual tourism". *Geo. Journal*, 42(1), 51-61.
6. Morinis, A. (Ed.). (1992). *Sacred journeys: The anthropology of pilgrimage*. Greenwood Press.
7. Sardar, Z. (2014). *Mecca: The sacred city*. London: Bloomsbury Publishing.
8. Moosa, E. (2008). *Ghazali and the poetics of pilgrimage: A comparative study of al-Ghazali and Ibn al-Farid*.
9. Moosa, E. (Ed.). (2013). *Pilgrimage: Islamic perspectives*.
10. Warfield, H. A. (2023). *Multidisciplinary perspectives on pilgrimage: Historical, current and future direction*. Pilgrimage Studies, Series 1.

پی‌نوشت

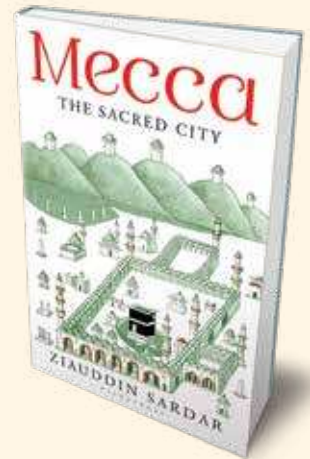
1. *Secular Pilgrimage* (Timothy, 2014).

معاصر در دوران معاصر، امکان تجزیه و تحلیل جامع‌تری از این پدیده را فراهم می‌کند. این کار به بررسی تحولات معنوی و تأثیر زیارت بر تجربیات معنوی فردی کمک می‌کند. به علاوه، دیدگاه‌های الهی می‌توانند به برجسته‌سازی نقش زیارت در شکل‌گیری و حفظ هویت مذهبی و رابطه بین زیارت و عقاید الهی بینجامند. با بذل توجه به نگاه الهیاتی در مطالعات زیارت در دوران معاصر، می‌توان به درک جامع‌تری از این پدیده دست یافت و همزمان با بُعد سکولار زیارت، از نگاه‌های این حوزه نیز غافل نماند. در ادامه آثار دو محقق معاصر مسلمان را مروری اجمالی می‌کنیم که در فضای بین‌المللی در حوزه الهیات زیارت قلم می‌زنند.

ابراهیم موسی، محقق برجسته در زمینه مطالعات اسلامی است و به‌ویژه تحقیقات خود را به الهیات حج معطوف کرده است. او در دانشکده مطالعات اسلامی دانشگاه نوتردام تدریس می‌کند و آثار بسیاری را در زمینه بررسی ارتباط حج با معنویت اسلامی نگاشته است. در تحقیقات موسی، حج، به عنوان یک سفر قلبی و روحانی معرفی می‌شود و تأکید بر این است که حج از آن جاکه فراتر از سفر جسمانی است، باید به عنوان فرصتی برای رشد شخصی و توسعه معنوی بازاندیشی و تعریف شود.

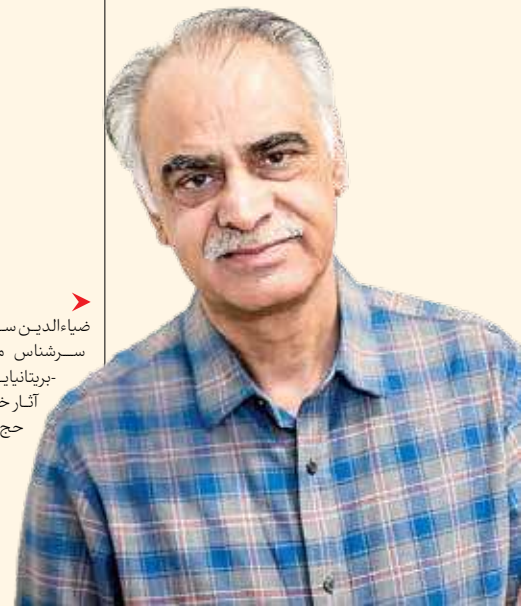
ضیاء الدین سردار نیز محقق و نویسنده سرشناس مسلمان پاکستانی بریتانیایی است که بسیاری از آثار خود را در زمینه اسلام و حج نگاشته است. وی در کتاب مکه: شهر مقدس اهمیت الهیات حج در اسلام را بررسی می‌کند. در این کتاب، او به بررسی ابعاد تاریخی، فرهنگی و معنوی مکه، شهر مقدس در اسلام و محل برگزاری حج، می‌پردازد. سردار در تحقیقات خود از اصول الهی حج و اهمیت آن در زندگی مسلمانان سخن می‌گوید. سردار ضمن بیان تعریفی کلیدی از مراسم و عملکردهای مرتبط با حج، به نقش این مراسم در ایمان اسلامی توجه کرده و معانی نمادین و ارتباط آن‌ها را با ایمان اسلامی بررسی می‌کند. مکه: شهر مقدس این امکان را به مخاطبان می‌دهد تا از منظر الهیات، حج اسلامی را درک و فهم کنند و علاوه بر جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی این مراسم باشکوه، به جنبه‌های الهیاتی و معنوی آن هم توجه کنند. کتاب ضیاء الدین سردار به درک عمیق‌تر نقشی

➤ مکه شهر مقدس، ضیاء الدین سردار



نقطه نظر الهی دانان و اخذ نگاه الهیاتی به زیارت ضروری است؛ زیرا الهی دانان با تبیین‌های خود، درکی عمیق از اهمیت معنوی و مذهبی زیارت فراهم می‌کنند، به خلاف جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان و روانشناسان که بر ابعاد عرفی زیارت از جمله جنبه‌های فرهنگی، اجتماعی و روانی زیارت تأکید می‌کنند، رسالت متألهان بررسی ابعاد قدسی زیارت است. از این رو ایشان با پرداختن به باورها، آیین‌ها و عملکردها می‌کوشند به روشن‌گری درباره‌ی انگیزه‌ها و تجربه‌های زائران دست یابند. الهیات با ارائه تفسیرهای کلامی خود و تعالیم مرتبط با زیارت در سنت‌های دینی مختلف، این پدیده را بررسی می‌کند. درج دیدگاه‌های الهیات در زیارت پژوهی

➤ ضیاء الدین سردار محقق و نویسنده سرشناس مسلمان پاکستانی - بریتانیایی است که بسیاری از آثار خود را در زمینه اسلام و حج نگاشته است.





چگونه «ما شدن» بر محور ولی الله

مؤلفه ها و ویژگی های شهر زیارتی



علیرضا پیروزمند

استادیار مطالعات فرهنگی و
ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع)

ذکر و بندگی خداست و چون بندگی خدا بدون ذکر و اتفاق نمی افتد، شهر زیارتی به دلیل داشتن زیارتگاه، ظرفیت مضاعفی برای تحقق بخشی به مفهوم اسلامیت شهر دارد؛ به ویژه اگر آن زیارتگاه وابسته به امام معصوم باشد زیرا ذکر و بندگی خدا با محوریت ولایت امام و با حضور در پیشگاه امام انجام می شود.

الگوی پایه ای ما در ترسیم سیمای شهر چنین است: شهر با حضور و احساس حضور در پیشگاه امام و جریان ولایت امام معنا پیدا می کند. پس شهر اسلامی هویتش را از اسلام و شهر زیارتی هویتش را از امام می گیرد. بنابراین اگر ساختمان، فکری یا کتابی در شهر زیارتی وجود دارد که بر محور ولایت امام نیست و مغایر با آن است، در حقیقت با هویت آن جامعه سازگار نیست. اگر شهری بپذیرد که بخشی از هویت خود را از روشنفکری سکولار بگیرد؛ در حقیقت آن شهر، شهری چهل تکه است که هویتش بر محور ولایت امام تعریف نشده است. پس هویت ولایی، محور شهر زیارتی است. اما این جریان ولایت باید در محتوا و کالبد شهر جاری باشد. مرحوم آیت الله شاه آبادی کتابی دارند به نام شذرات المعارف که در آن تاحدی به بحث امروز مای پرداخت. از نظر ایشان با الهام از آیه شریفه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل عمران: ۱۰۳) می گوید

شهر زیارتی باید بیت امام باشد و آیه شریفه «فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ» (سوره نور: ۳۶) بیت امام را جایی می داند که ذکر خدا و تسبیح دائمی او در آن اجازه داده شده است. شهر زیارتی نیز شهری است که تمام آن زیارتگاه باشد و تمام شهروندان احساس کنند در محضر امام هستند و به تمام الزامات و اقتضائات حضور در پیشگاه امام پایبند باشند.

اگر این مطلب را بپذیریم، شهر زیارتی دورکن دارد: رکن کالبدی و رکن محتوایی. رکن کالبدی چیزی است که سیمای شهر را می سازد و شامل صدا، فضا، نور، تصویر، آمایش، خیابان، ارتفاع و... می شود؛ ولی رکن محتوایی، روابط انسانی را در برمی گیرد و نگرش ها، ارزش ها و رفتارهایی را که در پیوند میان آدم ها پدید می آید شامل می شود. برای رسیدن به این مطلوب، محوری پیشنهاد می شود که سه رکن دارد و رکن اصلی آن ولایت امام است و دورکنی که ذیل آن تعریف می شود، کالبد و محتوای شهر است.

+

شهر اسلامی، شهر زیارتی

شهر اسلامی و شهر زیارتی، مفاهیم اصلی این گفتار است. شهر، نماد مدنیت و محیطی است که بشر ایجاد کرده تا با هم افزایی و مشارکت دیگران، سطح ارضای نیاز خود را ارتقا دهد؛ ولی شهر اسلامی شهری است که این محیط زیست را در خدمت ذکر و بندگی خدا قرار می دهد. محور چنین شهری



اگر جامعه به جای «من» بر محور «ما» شکل بگیرد، طراح در طراحی به ساختمان کناری هم نگاه می‌کند و تلاش می‌کند که تمام ساختمان‌های یک کوچه، در کنار هم، زیبا باشد.



محمد علی شاه‌آبادی (۱۲۵۱-۱۳۲۸ شمسی)
عارف و فقیه شیعی. از اساتید اخلاق و عرفان حوزه علمی قم و تهران بود. مشهورترین شاگرد وی امام خمینی است.

فضاهای آموزشی باید پیرامون حرم باشد. پس تأکید حلقهٔ اول باید بر فضاهای فرهنگی باشد، تأکید حلقهٔ دوم بر فضاهای اجتماعی باشد، تأکید حلقهٔ سوم بر فضاهای سیاسی و تأکید حلقهٔ چهارم بر فضاهای اقتصادی باشد. در مجموع هر چه پول، سرمایه‌داری و سرمایه‌سالاری را از حرم دور کنیم، محیط حرم سالم‌تر می‌ماند.

به‌طور مثال شهروند مشهدی‌ای که می‌خواهد کنار حرم منزل داشته باشد، باید ایثارگرترین فرد نسبت به امام رضا (ع) باشد تا بتواند در آن منطقه سکونت کند. حال اگر معادله را عوض کنیم و ارتفاع ساختمان‌های اطراف حرم را کاهش دهیم تا حرم از تمام شهر دیده شود، اما هیچ ساختمانی از حرم دیده نشود؛ دیگر در کنار حرم برج پانزده طبقه ساخته نمی‌شود. برای حل مشکل اسکان زائران نیز باید از فرایند وقف و روش‌های جدید حمل و نقل استفاده کنیم. اصل موضوع را نباید به دلیل فرعی که علاج دارد، نادیده بگیریم. چگونه در اربعین چند میلیون زائر در فضایی محدود پذیرایی می‌شوند و مشکلی پیش نمی‌آید؟ چون درهای خانه‌های مردم باز است. اینجا نیز باید همان حلقه‌ها را ایجاد کنیم و به ساکنان آن محدوده، فرهنگ خادم‌بودن را از کودکی آموزش دهیم.

یکی از راهبردهایی که باید به آن توجه کنیم، مفهوم خادم‌بودن است. شهری

ولایت شکل گرفته است. جامعهٔ بصیر باید به‌صورت بهنگام، قاطع و فراگیر موضع‌گیری کند. لذا مسئولیت‌پذیری، مشارکت، همکاری جمعی، خلاقیت، عفت، تقوا و صداقت جزو ویژگی‌های چنین جامعه‌ای است. شاخصه‌ها و مؤلفه‌های روابط انسانی که محتوای جامعه را تشکیل می‌دهد، باید نوعی از ارتباط باشد که معنویت و بصیرت و... را ارتقا دهد و اگر چنین نشود، معلوم است آن جامعه از جایی به جز ولایت امام تغذیه کرده است.

حرم و شهر

محوریت پهنه‌بندی باید با مسجد باشد و جداکردن پهنهٔ مسکونی از پهنهٔ فرهنگی، سیاسی و اجتماعی خطاست. پهنهٔ مسکونی، کف‌زندگی مردم است و فضاهای فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، فضاهایی هستند که باید به مردم خدمات بدهند. باید محوریت را به مسجد بدهیم و بعد فضاهای دیگر را در سطح محله ایجاد کنیم. نباید مکان خرید و مکان کار اداری از مکان زندگی مردم جدا باشد. در شهرزبانی نیز باید محوریت با حرم باشد و در نزدیکی آن، فقط فضای فرهنگی وجود داشته باشد نه بازار. در نزدیکی حرم باید حوزه‌ها و مدارس علمیه باشد تا مردم نور ببینند؛ چراکه «العلم نور». حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌ها و

که جامعهٔ دینی باید از دو خیط یا ریسمان تشکیل شود: خیط نبوت و ولایت که در محور عمودی قرار می‌گیرد و خیط اخوت در محور افقی. ما به خیط اخوت نیاز داریم و اخوتی که بین ماست و از آن به روابط شهروندی یاد می‌کنیم باید بر محور ولایت خدا باشد. هویت ولایی، همان است که ایشان از آن به حبل‌الله یاد کردند و خیط اخوت همان است که ما با عنوان سطوح محتوایی از آن یاد می‌کنیم. ما محور کالبد را نیز به این دو خیط افزوده و معتقدیم که کالبد را نیز باید بر محور حضور امام شکل بدهیم.

+

مؤلفه‌های محتوایی شهرزبانی

مؤلفه‌های محتوایی شامل روابط انسانی می‌شود و دارای سطوح مختلفی است. نخستین سطح آن، فرد است که یا به سمت «ما شدن» و کمال و افزایش مثبت می‌رود و به ولی‌الله الحاق می‌شود، یا سقوط می‌کند. شهری اسلامی است که فرد در آن روبه همگرایی حرکت کند؛ یعنی انسان، خودش را قدم به قدم فراموش کند و در حلقهٔ بزرگ‌تری به ولایت امام و خدا ملحق شود و پیش برود. در این مسیر انسان ابتدا باید از خودش بگذرد و به والدین و محیط خانه برسد. در قدم دوم ذی‌القربی یا خویشان صاحب‌ارث قرار می‌گیرند و قدم سوم به همسایگی مربوط می‌شود. روایت داریم که پیامبر آن قدر دربارهٔ همسایه توصیه کرد که من گمان کردم همسایه نیز از همسایه ارث می‌برد. در اینجا می‌توان از همسایه با عنوان محله یاد کنیم. قدم بعدی، جامعهٔ شهری و بعد از آن امت واحد اسلامی است. مرتبهٔ بالاتر، ارتباط کل عالم است و بالاخره ارتباط با ولی اعظم. پس فرد هر چه در مراتب بالاتر برود به ولایت الهی نزدیک‌تر می‌شود. در ادامه خواهیم گفت که التزام به سلسله‌مراتب در شکل‌گیری بافت شهری، کارگشاست.

انتظار می‌رود با «ما شدن» بر محور ولی‌الله، معنویت، بصیرت و موضع‌گیری جامعه ارتقا یابد؛ یعنی روح، ذهن و رفتار فرد، نه تنها انحطاط و التقاط نیابد، بلکه در جهت مثبت ارتقا پیدا کند. برای نمونه در این زمینه ریزش‌ها و خاصه‌هایی ذکر می‌کنیم. معنویت، محبت، آرامش، عقلانیت، ایمان، ولایت‌مداری، دشمن‌ستیزی و اعتماد شاخصه‌های جامعه‌ای است که بر محور

شذرات المعارف، نوشتهٔ آیت‌الله شاه‌آبادی





ساختمان های مرتفع در اطراف حرم رضوی

جاری شود و این اتفاق مستلزم این است که شهر را بر محور فرهنگ طراحی کنیم و در طراحی شهری، محله محور و مسجد محور باشیم؛ یعنی در فیزیک شهر و پهنه بندی آن، عبادتگاه محوریت داشته باشد و در روابط شهری و محتوا، خادم بودن و خود را وقف امام کردن محور شود. اگر بتوانیم این چند کلیدواژه را در جامعه جاری کنیم و این سطوح روابط را حفظ کنیم و اجازه ندهیم خانواده ها از هم متفرق شوند، آن وقت شهر زیارتی شکل خواهد گرفت. 

+

پی نوشت

۱. ترجمه آیه: «در خانه هایی که خدا رخصت داده که [قدر و منزلت] آنها رفعت یابد و نامش در آنها یاد شود.»
۲. ترجمه آیه: «و همگی به ریسمان خدا چنگ زبند، و پراکنده نشوید؛ و نعمت خدا را بر خود یاد کنید: آنگاه که دشمنان [یکدیگر] بودید، پس میان دلهای شما الفت انداخت، تا به لطف او برادران هم شدید؛ و برکنار پرتگاه آتش بودید که شما را از آن رها کند. این گونه، خداوند نشانه های خود را برای شما روشن می کند، باشد که شما راه یابید.»
۳. ترجمه آیه: «در خانه هایی که خدا رخصت داده که [قدر و منزلت] آنها رفعت یابد و نامش در آنها یاد شود. در آن [خانه] ها بامداد و شامگاه اورا نیایش می کنند.»

است و بعد کعبه و مسجد الحرام است. تمام مساجد جامع کل عالم در شکل مطلوب خود باید به مسجد الحرام پیوند بخورند تا بر محور تولا و تبرا و عبادت خدای متعال، خانه امنی برای زندگی راحت درست کنند.

بدین ترتیب مؤلفه های محتوا در یک سو و مؤلفه های کالبد در سوی دیگر قرار دارد و بیت الله محوری است که ما را به ولایت امام و ولایت الله متصل می کند. لذا باید ببینیم سطوح ارتباطی با سطوح طراحی شهری چه نسبتی دارد. هرچه شهرها بزرگ تر می شوند، زیبایی، هماهنگی و تناسب آن ها کمتر می شود. دلیل این امر، محوریت داشتن اقتصاد در توسعه شهر و میل به خودنمایی است. به بیان دیگر زیبا تر بودن به این است که وقتی در کوچه سر می چرخانی کدام ساختمان نگاه را جلب می کند. اگر ساختمانی نگاه را جلب کند، یعنی طراح موفق بوده است اما اگر جامعه به جای «من» بر محور «ما» شکل بگیرد، طراح در طراحی به ساختمان کناری هم نگاه می کند و تلاش می کند که تمام ساختمان های یک کوچه، در کنار هم، زیبا باشد.

بنابر این شهر اسلامی، شهری است که بیت امام باشد. بیت امام، محل عروج ذکر خداست؛ لذا جای جای شهر اسلامی باید محل دعوت به خدا باشد، نه دعوت به نفس و دنیا. این حالت زمانی محقق می شود که شعاع وجود امام بر محتوا و کالبد شهری

زیارتی است که در آن هر شهروند، یک خادم است. چرا کسی که مفتخر به خدمت در حرم امام می شود، جایگاه و منصبش را کنار می گذارد و با هر رتبه و جایگاهی به خادمی امام رضا (ع) افتخار می کند، چون احساس می کند در محضر امام حضور دارد و این حضور برایش ادب و تواضع و مسئولیت پذیری و اخوت ایجاد می کند؛ اما ما این فرهنگ را در محدوده چهار دیواری حرم حبس کرده ایم، در حالی که باید مفهوم خادم بودن را گسترش دهیم و برای این کار آیین نامه تهیه کنیم.

هر نوع پهنه بندی کالبد شهری، پیام فرهنگی خاص خودش را دارد. شهری، زیارتی است که فضابندی آن فرهنگ محور است و برای فرهنگ محوری باید مسجد محور هم باشیم. در واقع مساجد و حسینیه ها شعبه های اتصال محلات به امام هستند و محوریت دارند؛ یعنی مسجد، هویت خود را از امام می گیرد و این هویت را در سراسر محله توزیع می کند. آیه شریفه «فِي بُيُوتٍ أَزْنِ اللَّهُ أَنْ تَرْفَعَ وَيَذْكُرَ فِيهَا اسْمُهُ يَسْبَحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ» (سوره نور: ۳۶) تصویری اولیه و ساده از شمایی کل شهر به دست می دهد.

برای اینکه محتوا و کالبد بر محور امام شکل بگیرد، باید در بُعد محتوا، جان و عمر شهروندان؛ و در بُعد کالبد، زندگی و فضاها کالبدی وقفی، بر محور امام قرار بگیرند. در این شرایط، هر شهروند یک خادم است. برای مثال یک استاد دانشگاه همیشه باید از خودش پرسد که آیا درسی که خوانده و تدریس می کند در خدمت ولایت امام است یا نه. چنین استادی به راحتی با دانش سکولار کنار نمی آید؛ زیرا از طریق وقف جان و مال به امام پیوند خورده است. از بعد کالبدی، جریان ولایت امام در شهر از طریق این سطوح بیت الله اتفاق می افتد. فرهنگ دینی، جامعه را به صورت نامرئی بر محور عبادت مهندسی می کند. برای مثال دین گفته است که در خانه جایی را به عنوان مصلاد نظر بگیرد و همیشه نماز را در آنجا بخواند و اگر کسی به حالت احتضار درآمد او را در مصلای خانه قرار دهید. در قدم بعد ارتباط با همسایه و خویشاوندان است که نیازمند مهمانخانه است و این مهمانخانه می تواند نوعی حسینیه خانوادگی باشد. قدم سوم، مسجد محله است و بالاتر از آن، مسجد جامع است و بالاتر از آن، نماز جمعه

شهر اسلامی زمانی محقق می شود که شعاع وجود امام بر محتوا و کالبد شهری جاری شود و این اتفاق مستلزم این است که شهر را بر محور فرهنگ طراحی کنیم و در طراحی شهری، محله محور و مسجد محور باشیم.

عبور از درک تقلیل یافته و منجمد از زیارت

جایگاه زیارت در دین داری عامه



جابر رحمانی

مردم شناس و دانشیار
پژوهشگاه مطالعات فرهنگی،
اجتماعی و تمدنی

زیارت و دین عامه⁺

فهم ما از زیارت و زیارتگاه‌ها فهمی بسیار مکانیکی است و این اتفاق از لحاظ اجتماعی، فرهنگی و دینی، بسیار مسئله ساز است. درک متولیان دینی مشهد و تمام ایران از موضوع زیارت، درکی منقبض کننده است؛ یعنی زیارتگاه را به شدت تنگ و تنگ ترمی کند و امکان های خلاقیتی را از نظر خلاقیت روحی و روانی زائران، خلاقیت امر قدسی و خلاقیت توسعه، از بین می برد. این بارگاه ها و زیارتگاه ها سازوکارهایی دارند که از طریق آن ها حیات معنوی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را سامان می دهند. پس تأکید من در این بحث بر خود مفهوم «زیارتگاه» و «زیارت» است و از لحاظ نظری روی این مفهوم تأکید می کنم. زیارتگاه در دین عامه به دلیل همبسته هایی که با خود دارد، سازوکاری اصلی است که دین عامه مردم را تغذیه می کند. به بیانی دیگر تمام ایده ها و آرمان های متعالی ای که در دین داریم، به صورت نهایی در زیارتگاه تجسد می یابد. اما این طور نیست که با ورود به یک بارگاه این سازوکارها به ما تسری پیدا کند. مواجهه اشخاص با زیارت و اثر گذاری آن خیلی پیچیده تر از این است. زیارت، یکی از سازوکارهای اصلی است که تشیع به لحاظ تاریخی، هویت مذهبی و ایمان مذهبی خود را از طریق آن تولید و بازتولید می کند. تشیع بر مفهوم زیارت تأکید جدی داشته است و به همین دلیل در فرهنگ شیعی، مجموعه عظیمی از زیارتگاه ها وجود دارد.

تنوع معنایی زیارت⁺

در بحث زیارت می توانیم به موضوعات زیادی اشاره کنیم. برای مثال یک

زیارتگاه در طول تاریخ چگونه ساخته می شود؟ تجربه روان شناختی زائر چگونه است؟ عوامل و مناسبات اقتصادی بین زیارتگاه ها چگونه است؟ تعامل بین خانه و سفر و زیارتگاه چگونه است؟ منطق ویژه و معنایی زیارتگاه چیست؟ اثر و دامنه معنایی آن در مبدأ و مقصد چیست؟ و... تمام این پرسش ها در بحث مطالعات زیارت مطرح است. زیارتگاه ها در ایران درکی از زیارت دارند که درباره درست و غلط آن صحبت نمی کنم، اما آن ها این درک را به سیستم زائر و سیستم فرهنگی ای که حول آن بارگاه شکل گرفته است، تحمیل می کنند. در این وضعیت، نوعی یکسان سازی معنایی رخ می دهد که از لحاظ معنایی موجب انقباض فضا می شود. مهم ترین ویژگی زیارتگاه این است که به شدت متکثر است و لایه های معنایی بسیار متنوعی دارد. همین ویژگی موجب می شود که زیارتگاه به چتری فراگیر تبدیل شود و افراد را با هر نحله و مسلک در خود بگیرد.

تفاسیر متنوع زائران از زیارت با تمام تنوعی که دارند، قابل بررسی است. همچنین تفاسیر مجاوران نیز بسیار مهم است. بخشی از ذخیره معنایی زیارتگاه، نظام معنایی است که زائران در آنجا تولید می کنند، بخش دیگر، نظام معنایی است که کارکنان و متولیان می سازند و بخشی از آن را مجاوران تولید می کنند. در مجموع، تمام این موارد، فضایی روان شناختی و جامعه شناختی ایجاد می کند که تجربه زیارت نام می گیرد. این تجربه، تجربه محدودی نیست و چنین نیست که افراد، صحن های اطراف و داخل حرم را ببینند و بعد در آنان انقلاب معنوی رخ دهد. این نگاه که زیارت به سادگی می تواند سیستم فرهنگی را دگرگون کند و تغییر دهد، نگاه بسیار ساده لوحانه و ساده سازه ای است. زیارت، امر پیچیده ای است که از اندرونی خانه ها شروع می شود

و تا ماه‌ها پس از سفر نیز وجود دارد. به همین دلیل در جهان سنتی، از آن‌جا که زیارت، کمتر با دستکاری‌های اقتصادی و سیاسی همراه بود، اثرگذاری بیشتری داشت. در گذشته زیارت نوعی انقلاب درونی در افراد بود و زیارتگاه‌ها منطق پیچیده‌ای از تحولات فردی و گروهی را با خودشان ایجاد می‌کردند.

+

زائر، سفر، زیارتگاه

نکته دوم در بحث چندمعنایی بودن زیارتگاه‌ها و بارگاه‌ها این است که این تکرار عملاً چیزی به نام جدال بر سر امر قدسی ایجاد می‌کند، اما این جدال به این معنا نیست که حتماً گروه‌ها و گفتمان‌های رقیب معنایی، با هم تضاد دارند. تمام این گفتمان‌ها هم‌زمان با هم وجود دارند و همگی آن‌ها کار می‌کنند و سعی می‌کنند خودشان را بالا بکشند، اما این بالا کشیدن به معنای حذف دیگری نیست. به‌طور سنتی در زیارتگاه‌هایی که مردمی بودند همیشه نوعی تکرار گفتمانی و حضور هم‌زمان گفتمان‌های رقیب معنایی وجود داشت که خود این تکرار، غنا ایجاد می‌کرد. برای مثال در مکه، شیعه، سنی و تمام مذاهب اسلامی حضور دارند و این تکرار مذهبی به آن مجموعه غنا می‌دهد. در واقع این تکرار، عاملی می‌شود برای نوعی اتحاد کلان. در عین حال که همه در تکرار هستند، اما جایی به نام «کعبه»، عاملی است برای اتحاد کلان؛ یعنی جاری بودن خصلت تکرار در زیارتگاه‌ها چه در قالب کعبه و چه در قالب بارگاه‌های شیعی، عامل وحدت است.

در مسئله زیارت، بحران اصلی، درک تقلیل یافته و منضبط و منجمد است که از زیارت وجود دارد. بر اساس این تلقی از زیارت، فقط اندرونی صحن و نماز و دعایی که در آنجا خوانده می‌شود، مهم است؛ در حالی که در موضوع زیارت، چند عنصر کلیدی وجود دارد که یکی از آن‌ها خود زائر یا سوژه است. اینکه سوژه چگونه شروع به حرکت می‌کند و چه آدابی دارد، بسیار اهمیت دارد. به همین دلیل فرایند زیارت با سفر سوژه شروع می‌شود و این سفر ادامه پیدا می‌کند تا به بارگاه می‌رسد و اتفاقاتی در آنجا روی می‌دهد و سپس بازمی‌گردد.

زائر، سفر و زیارتگاه، عناصر اصلی‌ای هستند که همیشه وجود داشته‌اند. در گذشته این‌طور نبود که فرد در زیارتگاه فقط یک کنش انجام دهد و مثلاً ضریح را ببوسد و برود. در بسیاری از زیارتگاه‌های قدیمی مثل امامزاده داوود، مردم قربانی و نذری توزیع می‌کردند و شاید تا چند سال پیش در مهمان‌سراهای اطراف حرم نیز چنین چیزی وجود داشت و فردی که به زیارت می‌آمد چندین کار هم‌زمان مانند نذری دادن، قربانی کردن و سرزدن به زیارتگاه‌های حاشیه‌ای کوچک را انجام می‌داد؛ نذری می‌داد، قربانی می‌کرد یا به زیارتگاه‌های حاشیه‌ای کوچک سری می‌زد. زائر امروز مشهد ابتدا به حرم امام رضا و سپس به تفریحگاه می‌رود، اما زائری که قبلاً به مشهد می‌آمد به چند زیارتگاه کوچک اطراف مانند مزار اباصلت سری می‌زد و با انجام کارهای مختلف و دیدن جاهای مختلف تجربه‌اش مدام متکثرتر و غنی‌تر می‌شد. در حقیقت، ما در گذشته با تجربه چندلایه و متکثری مواجه بودیم که فقط به یک نقطه معطوف نبود.

+

منطق گردشگری، منطق زیارت

نکته کلیدی‌ای که در تجربه زیارتگاهی ایران وجود دارد و به نظر من به‌طور ناخبردانه‌ای در حال توسعه است، استفاده از اصطلاح مبهمی

هتل‌های لوکس و تاثیرگذار در گردشگری مشهد / هتل مدینه الجواد (لیان سابق)



به نام «گردشگری زیارت» است. منطق گردشگری با منطق زیارت یکی نیست و این دو با یکدیگر تفاوت دارند. شاید تبدیل کردن فضاهای زیارتگاهی به فضاهای گردشگری در ابتدا خوب به نظر برسد، اما در نهایت منطق لذتی که در گردشگری وجود دارد با منطق رنج زائرانه یکی نیست. زائر باید رنجی را پذیرفته باشد؛ برای مثال صبح زود بیدار شود، به زیارتگاه برود و خیلی کارهای سخت دیگری را انجام دهد. بنابراین زائر از لحاظ جسمانی لذت نمی برد، بلکه از لحاظ روحی لذت می برد و من با ترکیب لذت جسمانی و لذت معنوی چندان موافق نیستم و می دانم که این پروژه شکست خورده است. پس یکی از کارهایی که زیارتگاه های ما را تخریب می کند، استفاده از راهبرد گردشگری کردن آن هاست.

امروزه مشهد به تفریحگاه تبدیل شده است نه زیارتگاه. البته من با بُعد گردشگری مشهد مخالف نیستم، اما باید حواسمان باشد که کدام یک از این دو بعد در حال غلبه است. منطق گردشگری در حال حل کردن منطق زیارت در خودش است و این موضوع به شدت بر پیامدهای حضور در مشهد تأثیر می گذارد. من در مشهد از لذت سفر بهره مند می شوم، نه از لذت معنوی زیارت. در نتیجه آن انقلاب و اثر معنوی که از زیارت در مشهد حاصل می شد، به دلیل وجود این مراکز گردشگری ایجاد نمی شود. این مجموعه ها معنای ذهنی زائر را تغییر می دهد، یعنی وقتی زائر در خانه می خواهد برای سفر تصمیم بگیرد، می گوید برویم مشهد هم فال است و هم تماشا! اما اگر بیست سال پیش بود، بیست نفر جمع می شدند و پشت یک وانت یا یک کامیون شش چرخ اتاقت می زدند و پنج خانواده با آن به مشهد می آمدند و برمی گشتند و تمام سختی های آن را می پذیرفتند. این نوع برنامه ریزی ها خیلی مهم بود و کل سفر را به یک سفر معنوی تبدیل می کرد، اما امروزه مردم به مشهد می آیند تا خرید کنند و مراکز و هتل های لوکس را ببینند. اکنون فرایند زیارت به لحاظ امکان های تجربه و کنش، فرایند بسیار تخلیه شده ای است.

موضوع زیارت قابلیت های گونه شناسی دارد. انواع و اقسام زیارت را می توان بر اساس مقصد زیارت گونه شناسی کرد و توضیح داد که چگونه در مکان های زیارتی بزرگ این ها با یکدیگر ترکیب می شود و غنا ایجاد می کنند. گاهی به زیارت یک مکان مقدس می رویم و گاهی به زیارت یک فرد مقدس مانند یک عالم یا عارف بزرگ می رویم. گاهی به زیارت یک شیء مقدس می رویم مانند مکان هایی که موی لباس پیامبر وجود دارد و گاهی اوقات به مثابه تکرار یک متن مقدس، به زیارت می رویم مانند تکرار آن مسیری که بزرگان دینی رفته اند. این انواع شش گانه زیارت، گونه شناسی های مختلفی را ایجاد می کند. در گذشته و در زیارتگاه های بزرگ، این انواع با یکدیگر ترکیب می شدند. برای مثال وقتی یک فرد بسیار مذهبی به مشهد می آمد علاوه بر زیارت بارگاه امام رضا (ع)، چند شخص معتقد یا حسیبیه یا خانقاه یا مرکز یک عالم دینی را نیز می دید. بنابراین در بارگاه های بزرگ نوعی مجموعه زیارتی وجود داشت. در گذشته وقتی من غیرمشهدی به مشهد می آمدم، علاوه بر حرم به مزار اباصت، توس و چند زیارتگاه دیگر نیز می رفتم، اما الان که به مشهد می آیم از سایر بخش های زیارتی کم شده و مشهد به حرم امام رضا (ع) و مراکز خرید تقلیل یافته است.

+

زیارت: تجربه ای معنوی

این موضوع که زیارتگاه ها در فرهنگ دینی چه می کنند، بسیار مهم است. در فرهنگ شیعی که زیارتگاه ها مهم هستند، زیارتگاه به یک

کانون تقدس تبدیل می شود؛ یعنی امر قدسی را در خودش احیای کند و توسعه و تسری می دهد. همیشه در زیارتگاه سه اتفاق کلیدی زیارت، «نذر»، «قربانی» و «معجزه یا شفا» رخ می دهد و غنای معنایی ایجاد می کند. در گذشته، این سه اتفاق کلیدی و خود زیارت همراه با یکدیگر عمل می کردند. حضور این سه رویداد در کنار یکدیگر چگالی معنایی آن مکان را مدام بیشتری کند، نوعی تورم امر قدسی و فریگی معنایی رخ می دهد و به همین دلیل زائر از معنا لبریز می شود. آنچه ذیل زیارت و تحوّل معنایی و معنوی در افراد به وجود می آید به واسطه همین محیط غنی شکل می گیرد.

زیارت و نذر در دین عامه دو عنصر کلیدی و مهم هستند و عناصر حیاتی دین داری عامه را می سازند و هر کدام از آن ها را تخریب کنیم، شعاع های شریان های اصلی دین عامه را نابود کرده ایم. بنابراین دین عامه را می توانیم دین بارگاهی یا زیارتگاهی بنامیم. در این زیارتگاه هاست که مردم رنج ها، نیت ها و حس و حال هایشان را می آورند و سبک می شوند و ذخیره معنوی دریافت می کنند و برایشان حل مسئله معنایی رخ می دهد و باز می گردند. زیارت اولی ها، عموماً از اینکه به محضر امام رضا (ع) می رسند، تجربه بهجت انگیز فوق العاده ای دارند و این تجربه بهجت انگیز دقیقاً همان انبساط وجودی و معنایی است.

+

زیارت، رنج، تزکیه

نکته دیگری که در مسئله زیارت وجود دارد، این است که به طور تاریخی زیارت تمام مکان های زیارتی بزرگ در تمام ادیان با سختی جسمانی همراه هستند. در هندوئیسم و مسیحیت زیارتگاه هایی داریم که در ارتفاع پنج هزار متری قرار دارند و هر سال تعداد زیادی از زائرانی که به آنجا می روند، کشته می شوند. حج نیز همیشه کشته داشته و فاجعه منا اولین و آخرین بار نبوده است زیرا بخشی از منطق زیارت بارگاه همخوان نیست و رنج، بخشی از فرایند تزکیه است. بر این اساس حج عمره هیچ گاه مانند حج واجب نیست و در حج واجب است که سختی ها خود را نشان می دهند. در واقع رنج سفر، سازوکاری از زیارت است که فرد را آماده و آماده تر می کند. فرد نمی تواند در پرقو بخوابد و تجربه معنوی نابی کسب کند. این دو موضوع حداقل به لحاظ انسان شناختی با یکدیگر همخوان نیستند. هر صوفی و عارفی، سختی ها و ریاضت ها و پرهیزهای زیادی انجام داده است. شما نمی توانید بهترین غذا را بخورید، در بهترین هتل بخوابید و از بهترین استخر و سونا و جکوزی استفاده کنید و بعد بگویید به زیارت رفتم و بسیار اثرگذار بود. من نمی گویم هتل های لوکس را به مشهد نیاورید یا خدمات رفاهی تعطیل شود؛ اما بدانید هر چه بیشتر بر تسهیلات رفاهی به عنوان بخش غالب و محوری زیارت تأکید شود، خطرناک تر است؛ چون در بلندمدت، زیارت را از وجه معنایی تهی می کند. در حالی که رنج به زیارت غنای معنایی می دهد و سختی های حین سفر، مدام فرد را در نیتش سرسخت تر می کند و حالت روحی و آمادگی ذهنی بیشتری برای زیارت ایجاد می کند و در نتیجه اثرگذاری آن بیشتری می شود.

+

زیارتگاه ها کانون قدرت و تحولات شهری

به طور تاریخی، مکان های زیارتی، کانون قدرت هستند. در ابتدا به دلیل حجم زیارت و اتفاقاتی که آنجا می افتد، نوعی تراکم باوری حول آن ها شکل می گیرد و به کانون قدرت قدسی تبدیل می شوند

زیارت و نذر در دین

عامه دو عنصر

کلیدی و مهم

هستند و هر کدام

از آن ها را تخریب

کنیم، شعاع ها

یا شریان های

اصلی دین عامه

را نابود کرده ایم.

بنابراین دین عامه

را می توانیم دین

بارگاهی یا زیارتگاهی

بنامیم.

پی‌نوشت

۱. این نشست علمی در پژوهشکده نوین شهر معنوی ثامن در مشهد برگزار شده است که گفتار آن در اختیار مجله قرار گرفت.

زیارتگاه‌ها را به سمت نوعی مرکز فرهنگی فراگیر ببریم. برای مثال در بالادست خراسان فعلی یعنی در ترکمنستان و در منطقه مرو مقبره عارفی به نام خواجه یوسف همدانی است که به کعبه خراسان معروف است. این زیارتگاه این فرصت را فراهم کرده است که افراد و گروه‌های مختلف بپایند و گونه خودشان را ابراز کنند؛ یعنی یک ترکمن به سبکی کنش‌های آیینی خودش را انجام می‌دهد و ترکمن دیگر به سبک دیگر.

یکی از مهم‌ترین مشکلات امروز مکان‌های قدسی ما این است که افراد فرصت کسب تجربه‌های مختلف را ندارند؛ یعنی جایی نداریم که برای مثال در آن، مراسم قومی برگزار شود. اگرچه در برخی صحن‌ها برخی دسته‌های قومی می‌آیند، اما این فرصت بسیار کم است. گرفتن فرصت و اجازه‌دادن تجلی آشکال محلی و قومی و فرهنگی در زیر این چتر و سایه مقدس، فضا را تهی و تهی‌تر می‌کند. وجود موزه و فرهنگ سرانشان می‌دهد که یک قشراشرافی نخبه آن زیارتگاه را می‌سازد و اتفاقی که از لحاظ مدیریتی می‌افتد، نوعی عامه‌زدایی است. درحالی‌که مخاطبان اصلی زیارتگاه‌ها به شدت عامه هستند و تجربه‌های دیگری همچون نذر و قربانی و شفا را می‌خواهند.

اتفاق نهایی این است که وقتی زیارتگاه شریان‌هایش را از دست بدهد و به سمت یکسان‌سازی برود، به عنوان منبع فرهنگی قدرتش را از دست می‌دهد و جامعه را به سمت نوعی واکنش دینی می‌برد زیرا عامه مردم، حیات مذهبی‌شان به این شریان‌های زیارتگاهی و سیستم نذر و وابسته است. بنابراین بی‌آن رادر جای دیگری جست‌وجو می‌کنند یا ناامید می‌شوند و شریان حیات مذهبی‌شان بسته می‌شود یا آشکال افراطی و غیررسمی زیارت را ایجاد می‌کنند، بنابراین هرکدام از این سه حالت نوعی اختلال است. پذیرش تکرر، چندصدایی و تنوع درونی و فرهنگی و مهار مسئله کنترل زیارتگاه توسط تولیت‌ها بسیار مهم است. زیارتگاه‌ها وقتی اثرگذارند که خودجوش و غیرتصنعی باشند. وقتی خودانگیختگی را از آیین زیارت و هر آیین دیگری بگیرید، عملاً اثرگذاری‌اش را از دست می‌دهد و به نوعی تصنع، تفریح، فرم خالی و عادت بدل می‌شود. ▶

✓ حرم امام رضا از پنجره هتل قابل مشاهده است.

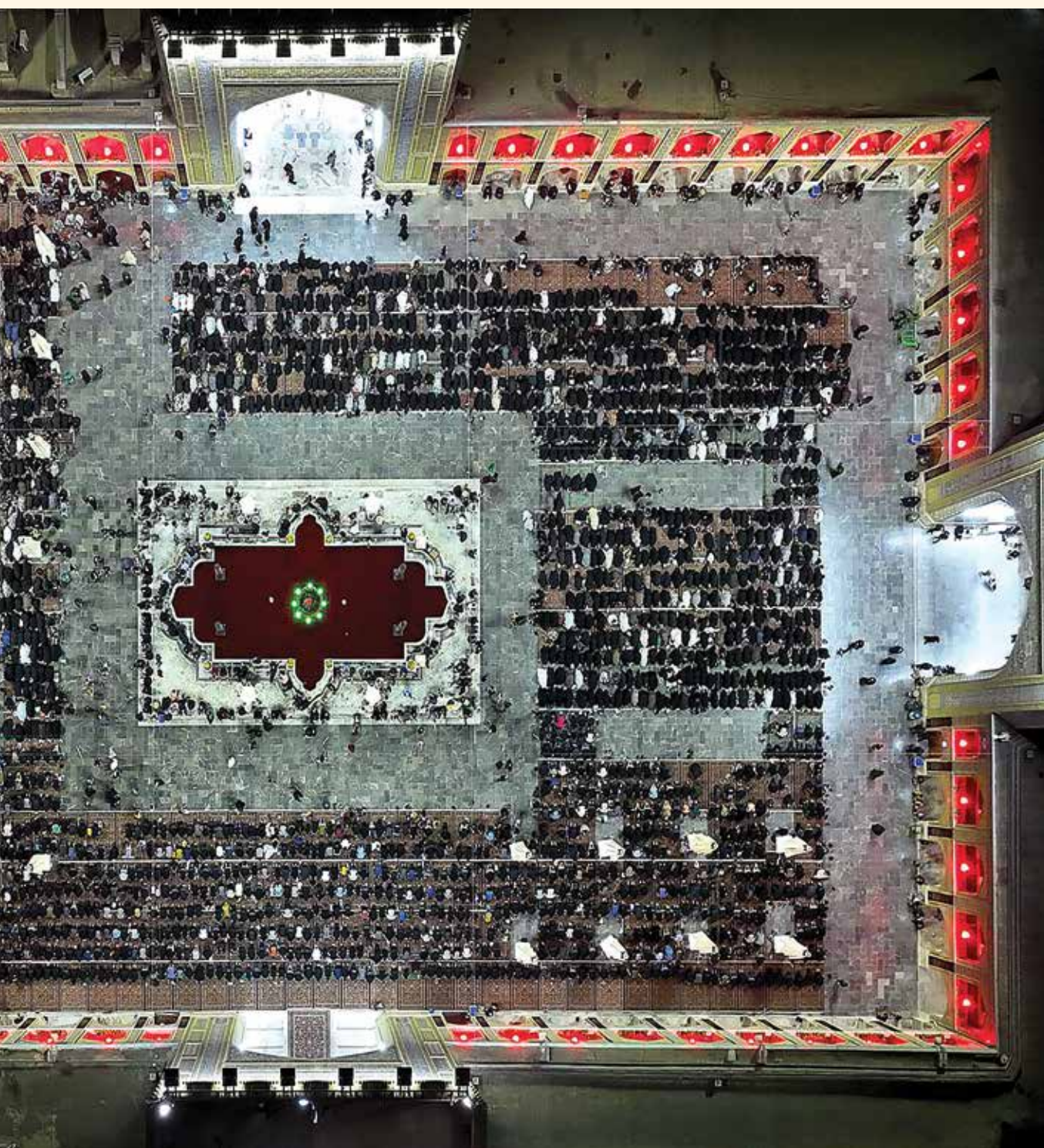
و در نتیجه زائران بیشتری به آنجا می‌آیند و سپس حول آن، اقتصاد سیاسی بزرگی شکل می‌گیرد. تمام مکان‌های زیارتی بزرگ، گردش مالی بزرگ و امکان جمعیتی گسترده‌ای حول خودشان ایجاد می‌کنند و کانون توسعه و تحولات شهری می‌شوند و به همین ترتیب سازوکار نفوذ فرهنگی نیز ایجاد می‌کنند. کانون شدن زیارتگاه‌ها، موضوع تولیت‌ها را ایجاد می‌کند؛ یعنی این مسئله مطرح می‌شود که چه کسی متولی این زیارتگاه است. برای مثال در هند زیارتگاه‌های زیادی داریم که متولیان آن‌ها از ادیان دیگر هستند. یک زیارتگاه شیعی در هند وجود دارد که براساس اعتقاد به حضور امام حسین (ع) و حضرت ابوالفضل در آن مکان برپا شده است و متولیان آن سنی و بیش از نود درصد زائرانش هندو هستند و در اربعین بین دویست تا سیصد هزار هندو در آن حضور پیدا می‌کنند. البته زائر شیعه و سنی نیز به آنجا می‌روند، اما به جز شیعیان که عزاداری می‌کنند، بقیه ادیان کار خودشان را انجام می‌دهند.

موضوع تولیت‌ها بسیار مهم است زیرا کسانی که زیارتگاه‌ها را کنترل می‌کنند، عملاً کنترل دین و کنترل منافع پیرامون آن را در دست دارند. سازوکار بارگاه و تولید از یک سو، سازوکار ثروت اقتصادی و سیاسی است و از سوی دیگر فرصتی مساعد و متعالی برای توسعه این ثروت و فضایی برای سرمایه‌گذاری است. عملاً آنچه در زیارتگاه‌ها شاهد هستیم، نوعی سیاست کنترل است. تولیت‌ها همیشه قرائت خاصی از دین را تبلیغ می‌کنند و می‌خواهند همان قرائت را تحمیل کنند و این اتفاق موجب شکست آن زیارتگاه می‌شود. اگر زیارتگاهی به سمت یکسان‌سازی و یکدست شدن الگوی معنایی زیارت برود، به صورت خودکار نقش کلیدی خود را از دست می‌دهد و در بلندمدت شکست می‌خورد. اگر زیارتگاه‌ها بخواهند جهان شمول باشند و اقلیت‌ها و گروه‌های مختلف بیشتری را بپذیرند، باید به خودشان امکان تکررگفتمانی بدهند تا افراد بتوانند در آن زیارتگاه اشکال متفاوتی از تجربه معنوی را به دست بیاورند. به همین دلیل تولیت‌ها همیشه بر سر قدرت در زیارتگاه نوعی نزاع دارند؛ اما هرچه امکان تکرر بیشتری فراهم کنند، امکان توسعه بیشتری پیدا می‌کنند.

تولیت‌ها و قرائت رسمی از زیارت

چالش بزرگ دیگری که در زیارتگاه‌ها وجود دارد، مسئله آمیختگی است. زیارتگاه‌ها فضایی برای آمیختگی چندوجهی است. اقلیت‌ها و گروه‌های مذهبی متفاوتی به زیارتگاه‌ها می‌آیند، برای مثال برخی از اهل سنت به حرم حضرت معصومه (س) می‌آیند و زیارت می‌کنند. این موضوع باعث می‌شود که سنت‌های مختلف دینی در یک زیارتگاه حضور یابند و با یکدیگر ترکیب شوند. تقریباً بیش از نود درصد آداب زیارتگاه‌ها ترکیبی است و در ادیان مختلف ریشه دارد. در مقابل، همیشه در زیارتگاه‌ها نوعی سیاست ادعای خلوص و اعتبار وجود دارد که تمایل دارد جریان‌های مختلف را کنترل کند. معمولاً این کار را تولیت‌ها انجام می‌دهند، چون آن‌ها اعمال قدرت و ادعای اصالت دارند. این موضوع منجر به آن چیزی می‌شود که ما آن را جدال بر سر امر قدسی می‌نامیم. امروزه به شدت شاهد نوعی جدال هستیم و گفتمان‌ها واقعاً رقیب یکدیگر هستند. در حال حاضر تولیت‌ها می‌خواهند الگوی استاندارد زیارت را تعریف و تحمیل کنند. اما باید





مردم‌نگاری عمرو بدوی از سفرش به ایران

زیارت و مشهد در تجربه مسافر کاناپه‌گرد



عمرو بدوی

فعال رسانه و گردشگر مصری



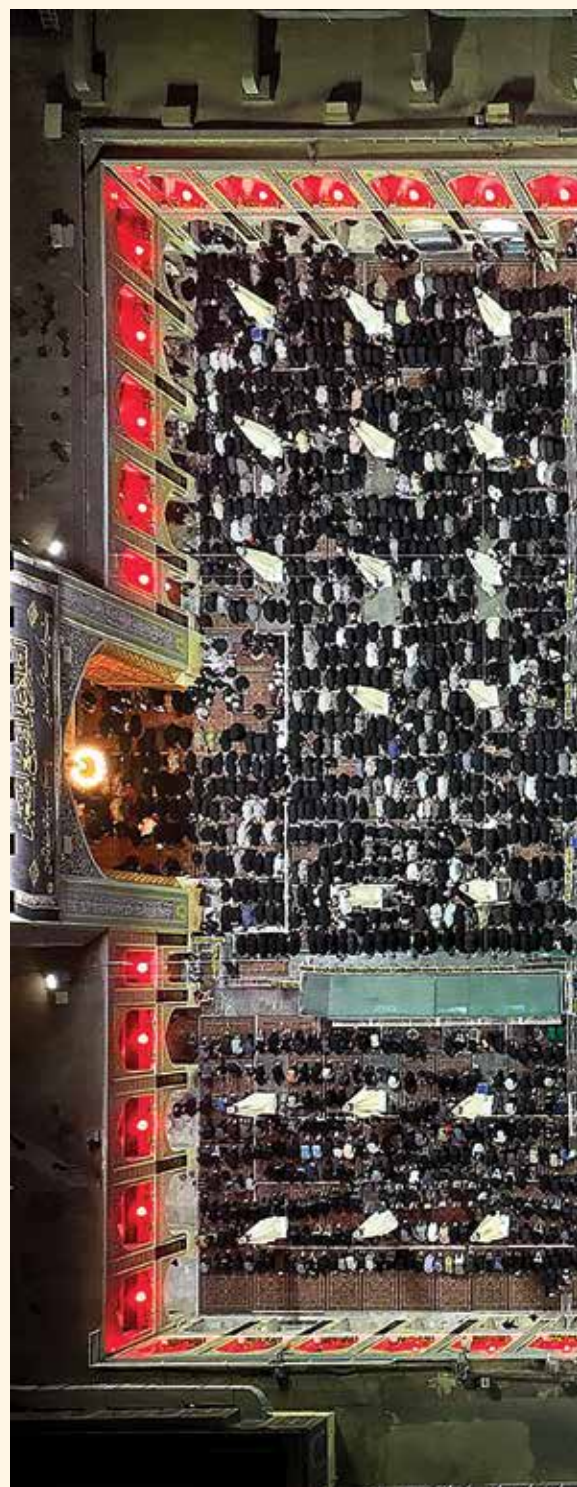
محمد رضا مروارید

مترجم پژوهشگر تاریخ و فرهنگ
اسلامی. او مترجم کتاب‌های بسیاری
از عربی به فارسی بوده است.

سفرنامه‌نویسی در تمام طول تاریخ فرهنگی جهان اسلام از مهم‌ترین رسانه‌های ارتباط میان فرهنگی بوده است. فهم زیارت شیعی از دریچه نگاه حاملان سایر فرهنگ‌ها و حتی مذاهب اسلامی در خلال سنت سفر و گردشگری، یکی از زمینه‌های جذاب برای آشنایی و معرفی فرهنگ معنوی زیارت به سایر فرهنگ‌ها بوده است. اساساً فرهنگ میزبانی ایرانیان و شیعیان از مسافران خود، تأثیر عمیقی بر معنای مملو از زندگی زیارت به دیگر فرهنگ‌های شیعی داده است. متن پیش‌رو ترجمه سفرنامه عمرو بدوی، فعال اقتصادی مصری و علاقه‌مند به گردشگری فرهنگی است که گزارشی خواندنی و مردم‌شناسانه را از سفرش به ایران پیش روی خواننده می‌گذارد. از مترجم فاضل این اثر جناب آقای محمد رضا مروارید خواستیم تا بخش‌های مربوط به سفر عمرو بدوی به مشهد را در اختیار ما قرار دهند. از لطف ایشان سپاسگزاریم.

عمرو بدوی متولد ۱۹۸۰ میلادی در استان الشرقیه مصر است و دارای مدرک کارشناسی بازرگانی و کارشناسی ارشد تحلیل مالی با سابقه سال‌ها کار در بانک‌های خصوصی و شرکت‌های سرمایه‌گذاری است. وی مدیر سرمایه‌گذاری در یک شرکت منطقه‌ای تولید نفت و گاز طبیعی است.

بدوی تاکنون به ۴۰ کشور و ۱۰۰ شهر دنیا سفر کرده و از سال ۲۰۰۹ میلادی به صورت حرفه‌ای مشغول عکاسی است و دوره‌های متعدد عکاسی و تهیه فیلم و عکس مستند را گذرانده و اکنون نیز به تورگردانی در کشورهای مختلف مشغول است.



در هر دقیقه صدها خانواده با شوق و ذوق به زیارت حضرت رضای می روند. هر زنی که چادر نداشته باشد، پیش از ورود، چادر نمازی بارنگ روشن بر سر می کند. هر چه به درهای اصلی حرم نزدیک تر می شویم، هشارها و آموزش های مربوط به رعایت پوشش، سفت و سخت تر می شود.

داوری نویسنده اش، به ما نشان می دهد و آن را در دل تاریخ به ثبت می رساند و تا روزگاری دراز ماندگار می کند. با خواندن سفرنامه است که رؤیای سفر در دل خواننده جان می گیرد و گاه تا جایی پیش می رود که بار می بندد و راهی آن دیار می شود تا تجربه های نویسنده را خود، به چشم ببیند و به گوش بشنود و لذتی را که از کلمات سطر سطر کتاب برده، با قدم زدن و نشستن و برخاستن در آن سرزمین، مزه مزه کند. نوع دیگری از سفرنامه نیز وجود دارد؛ آن جا که دیگران به شهر و دیار آمده اند و از رفتارها و گفتارهای مانکاتی را دیده و شنیده و آن ها را به قضاوت نشسته اند و در دل کتاب ها جاودانه کرده اند. کتابی که پیش روی شما است، از همین دست سفرنامه ها است. ترجمه این دسته از کتاب ها، که البته شمارشان در سال های اخیر به شدت رو به کاستی گذاشته، می تواند ما را با نگاهی که دیگران به ما دارند آشنا سازد و بر چیزهایی که چشم بسته ایم آگاه کند. کسی که رنج سفر را، در کنار لذت هایش، به جان می خرد و روزان و شبانی را در سرزمینی



دیگر سپری می کند، به هر نیتی که آمده باشد، با پدیده ها، کنش ها، فرهنگ ها و سبک های تازه ای از زیستن روبه رو می شود و تعاملات و ارتباطاتی را مشاهده می کند که گاه حیرت زده و ناباورانه به آن ها می نگرد؛ این حیرت و ناباوری زمانی رو به فزونی می گذارد که مسافر بر پایه اطلاعاتی که پیش تر به دست آورده، گمان و تصویری را برای خود آفریده و اینک واقعیت را گاه در تضاد آشکار با آن می بیند.

مسافر کتاب مادر سال های سفرش، جوانی است سی و هفت ساله و کتاب خوان که همین کتاب خواندن او را به سفری بیست روزه کشانده تا به رغم پرهیز دادن های مکرر دوستانش، راه ایران را در پیش بگیرد و از شیراز شروع کند، به اصفهان و یزد و کاشان و قم برود و از تهران راهی قزوین و رشت شود و سرانجام به مشهد بیاید و از این جا راه هرات را در پیش گیرد. مسافر ما یک مسلمان مصری اهل قاهره است که به دلیل نبود رابطه سیاسی میان دو کشور، برای آمدن به ایران با

سخن مترجم

برخی از فعالان حوزه مطالعات گردشگری بر این باورند که دوره سفرنامه نویسی به سر آمده و دیگر نه کسی سفرنویسی می کند و نه کسی سفرنامه می خواند. اشاره این افراد، گویا به فراوانی تکاپوهای فزاینده در عرصه دیجیتال و گستردگی فعالیت هایی است که برای راه اندازی وب سایت و تولید پادکست و طراحی صفحات در فضای مجازی صورت می گیرد؛ امری که با جذابیت های بسیارش، جارا برای نسخه های مکتوب تنگ کرده و علاقه مندان رانیز به این سمت وسوی نوین سوق داده است.

اگر کتاب رایک رسانه بدانیم و آن گونه که نوشته اند، در پویه تاریخ، آن را پس از لوح نوشته ها و پوست نگاشته ها، تنها به سان ابزاری برای انتقال پیام از یک تولید کننده محتوا به یک مصرف کننده و آموزنده قلمداد کنیم، باید اذعان کرد که ماهنوز در آغاز دوره گذار از بسترهای



کاغذی به پلتفرم های امروزی هستیم و تا عبور از دوره کارکرد منطقی کتاب، فاصله زیادی در پیش داریم و اگر سایت و صفحه و فیلم و پادکستی هم تولید و بارگذاری می شود، بیشترین بخشی آن همان اطلاعاتی را بازتاب می دهد که در دل کتاب ها نگاشته شده است.

این داوری البته ارزش ابزارهای نوین و انبوه داده های

ارزشمند خاص آن را نادیده نمی گیرد و به معنای فروگاستن از قدر و قیمت آن ها نیست، بلکه سخن در مقام مقایسه حجم است که اندکی هم به اعتبار و درستی منابع موجود در این دو عرصه چشم دارد. بر این اساس، سفرنوشته ها خواه در دل برگه های کتاب بنشینند و خواه در فضای مجازی منتشر شوند، سفرنامه اند و همان ارج و بها را دارند و ارج و بهایشان در

انعکاس تجربه های زیسته فردی است که برهه ای را در جایی دیگر گذرانده و آموخته ها و دیده ها و شنیده هایش را به دیگران انتقال داده است.

سفرنامه آینه ای است که زشت و زیبای سرزمین ها و خوب و بد مردمان را، با



عمرو بدوی نویسنده کتاب مسافر
الکتابه فی ایران

او آشنا شدم، این کتاب را ترجمه کردم و نوشیدم که پیام او را آن طور که خواسته است، انتقال دهم و تنها پاره‌های بسیار اندکی را که جزیر حجم اثر نمی‌افزود، با نظر خود وی حذف کنم. سفرنامه بدوی آن قدر خواندنی و جذاب است که شاید بتوان آن را الگوی سفرنامه نویسی امروز شمرد؛ زیرا نه آن گونه غرق رخدادهای روزانه می‌شود که رشته ماجرا را از دست بدهد و نه آن قدر در دل تاریخ فرومی‌رود که خواننده را به سردرگمی بکشانند؛ بیش از این جایی برای سخن من نیست که گفتنی‌ها را نویسنده گفته و خواندنی‌ها را خواهید خواند. تنها این نکته می‌ماند که امیدوارم توانسته باشم حق سخن را آن طور که هست ادا کنم؛ خوبی‌هایش را به پای قلم روان و نثر سلیس نویسنده بگذارید و



نادرستی‌هایش را به پای من مترجم.

دشواری‌های زیادی روبه‌رو بوده، اما چون عزم سفر داشته، همه آن‌ها را بر خود هموار کرده و به نتیجه هم رسیده است.

مسافر ما مسلمانی است اهل سنت که گوشش پراز صدای تبلیغاتی است که بر ضد تشیع شنیده و برنامه‌اش این بوده که برای درگیر نشدن با این مسائل راه گریزی بیابد، اما همین که پایش به ایران رسیده، همه آن‌ها را نادرست دیده و آشکارا اظهار داشته است که زیسته‌هایش هیچ‌یک از شنیده‌هایش را تصدیق نمی‌کند. او گاه و بی‌گاه به این نکته مهم گریز می‌زند و برداعیه‌های ناروایی که آن‌ها را تبلیغات «نوار کاستی» در کشور خودش می‌خواند، می‌شورد و خوانندگان را با واقعیت‌های سرزمین ما آشنا می‌کند. مسافر ما اهل مطالعه است، تاریخ را می‌داند، سیاست را می‌فهمد و اقتصاد را که اتفاقاً رشته تحصیلی و شغل او است می‌داند و برای همین است که به هر مناسبتی از این مقولات می‌نویسد و ابعاد موضوع را می‌کاود.

مسافر کتاب ما با تور به ایران نیامده، در هتل خوابیده، با



چقدر دوست دارم
که یک مسلمان
شیعی مذهب باشم
تا عظمت و شکوه
زیارت حرم امام
رضا(ع) را در روح و
جان خود احساس
کنم. خوشبختی از
این زیارت، در چهره
کسانی که با من به
داخل حرم می‌آیند،
موج می‌زند.

روز نوزدهم-۱ مشهد امام رضا(ع)

این طولانی‌ترین سفر من با اتوبوس در ایران بود؛ ۱۲ ساعت تکان خوردن و خواب تکه‌وپاره. بعد از انتظاری دراز و پس از آن که اصلاً فکر نمی‌کردم این سفر سرانجامی داشته باشد، بالاخره به شهر مقدس مشهد رسیدم. زوار، با نشستن در اتوبوس‌هایی که در گوشه و کنار پایانه مسافری ایستاده بودند، عازم هتل‌های نزدیک حرم امام رضا شدند، اما من فعلاً دنبال اتوبوس هرات می‌گشتم زیرا بعد از مشهد، هرات، اولین مقصدم در خاک افغانستان بود و باید زودتر جزئیات زمان حرکت فردا را می‌دانستم. کنار یکی از اتوبوس‌های فرسوده‌ای که زیر تابلو هرات ایستاده بود، چند افغان را دیدم. یکی از آن‌ها، یعنی حسن علی‌زاده که قبلاً مترجم ارتش آمریکا بود، با انگلیسی روان و به لهجه آمریکایی غلیظ گفت که اتوبوس هر روز ساعت ۸ صبح حرکت می‌کند تا با عبور از مرز، ساعت ۲ بعد از ظهر به شهر هرات برسد. از دیدنش خوشحال شدم و به این امید که شاید در هرات یکدیگر را ببینیم،

اتوبوس‌های گردشگران به این سو و آن سونرفته، بلکه در خانه‌های ایرانیان خوابیده، با آنان ناهار و شام خورده، همراه آنان به تفریح رفته و مانند یک ایرانی در تاکسی و اتوبوس نشسته و به این شهر و آن شهر سفر کرده است. ویژگی‌های این نوع سفر کردن و امتیازهای آن را خودش به تفصیل و به خوبی، چه در مقدمه و مؤخره کتاب و چه در لابه‌لای گزارش‌هایش نشان داده و آن را جنبه‌ای دیگر از سفر دانسته که به لطف دنیای دیجیتال امروز دستیاب شده است. او ویژگی‌های این گونه سفر را در مقدمه کتابش نوشته و تکرار آن به قلم مترجم زیاده‌گویی است. غمرو بدوی را باید مسافری «کاناپه خواب» یا به تعبیر بهتر، «کاناپه گرد» شمرد که گرچه این نخستین کتاب او بود؛ نسخه عربی آن در فاصله اندکی به چاپ هفتم رسید و بازتاب‌های بسیاری را در میان خوانندگان و گردشگران مصری برانگیخت. این کتاب با نام مسافر الکتابه فی ایران به تازگی به انگلیسی هم ترجمه شده و کتاب دیگرش که سفرنامه افغانستان او است، به زودی انتشار خواهد یافت. من با موافقت نویسنده، که پس از سفر و از رهگذر فضای مجازی با

شماره تلفن های هم را یادداشت کردیم. بیشتر مسافران این اتوبوس افغان هایی بودند که اصلاً انگلیسی نمی فهمیدند.

به بدن خسته خودم کش و قوسی دادم و به سوی نزدیک ترین اتومبیلی رفتم که مرا به منزل حامد، دوست فائزه در تهران، که او هم دوست فرهاد در اصفهان بود، برساند. بله، من تا امروز چقدر خوش شانس بوده ام که شبکه تلفن همراه تا اقصا نقاط ایران کشیده شده است.

حامد در کوی امام هادی، دور از مرکز شهری که زائران حرم، همه خیابان هایش را شلوغ کرده اند، زندگی می کند. با خنده ای گرم که از میان سبیل های بلند و کمانی اش پیدا بود، به پیشواز من آمد. لاغر اندام است و موهایی کم پشت دارد و آدمی است بی نهایت ساده و افتاده. فوراً به من خوش آمد گفت و من هم از این که در روزی نامناسب به سراغش آمده ام، عذرخواهی کردم؛ چرا که او هم همین امروز از سفر ترکیه برگشته و از مسیر تهران به مشهد آمده است. اول تعجب کردم که چطوری توانسته است بلیت قطار مشهد را بگیرد، اما وقتی فهمیدم که آن رایک ماه قبل تهیه کرده، شگفتی ام برطرف شد. نخستین پیشنهادی که به من کرد بهترین پیشنهادی بود که می توان به یک مسافر کوله به دوش داشت: «دوست داری لباس چرکاتو توی ماشین بندازی؟» نتوانستم از قبول این پیشنهاد بگذرم؛ چون من می خواستم فردا به هرات بروم و باید همه لباس هایم تمیز می شد. چه می دانستم که کجای آن کشور می توانم ماشین لباسشویی یا حتی آب و صابون پیدا کنم.

با این که در این خانه کوچک یک خوابه، تنها زندگی می کرد، صبحانه ای سریع اما خوشمزه برای من آماده کرد. حامد مهندس شهرسازی است و در یکی از دانشگاه های مشهد درس خوانده است. اصلاً فکرش را نمی کردم که آموزش دانشگاهی در رشته های پزشکی و مهندسی به زبان فارسی باشد؛ این ملت چنان به زبان خودشان افتخار می کنند که همه اصطلاحات رشته های علمی و پژوهشی را «فارسی سازی» کرده اند.

دیوارهای فضای کوچک هال، پر از تابلوهای پازل با اندازه های مختلف بود. یکی از تابلوها تصویر رنگی پرنده ای در جزیره گالاپاگوس و دیگری عکس جانورانی وحشی در یک جنگل انبوه بود. قطعات پازل ها بسیار کوچک بود و هر تابلو بین یک تا سه هزار قطعه داشت. به نظرمی رسد که حامد عاشق پازل هایی است که جور کردن هریک از تابلوهای آن سه تا چهار ماه وقت می برد. «خدا قوت، جوون! من که وقتی با دخترم پازل می چینم، بیشتر از صد قطعه به اندازه کف دست را حوصله نمی کنم». تا شست و شوی لباس در ماشین نیمه اتوماتیکی که راه اندازی آن برنامه پیچیده ای دارد، تمام شود، یک ساعتی درباره سفرم به ایران و برنامه سفر به افغانستان با هم گپ زدیم. برادرش هم آمد تا برگشت سالم او از سفر را خوش آمد بگوید.

+

روز نوزدهم-۲

چای خوردیم و پس از کمی صحبت، به من پیشنهاد کرد که مرا تا ایستگاه مترو به مقصد حرم برساند. با حالتی از انکار پرسیدم: «مترو زیرزمینی؟! شما توی مشهد مترو زیرزمینی دارید؟» مشهد در دودهه اخیر، از سفر بی سابقه زائران دچار مشکل شده و به ناگزیر بودجه هنگفتی را صرف امور زیربنایی شهر کرده و در سال ۲۰۱۱ میلادی خط مترو با ۲۲ ایستگاه افتتاح شده است تا زائران را به دور از ترافیک



عمر و بدوی نویسنده کتاب مسافر الکتبه فی ایران،
نمایشگاه عکس، قاهره



شهری، در نزدیک ترین فاصله به حرم برساند. همه ساله میلیون ها مسافر به مشهد می آیند و این آمار در ایام عید نوروز به ده میلیون نفر هم می رسد. پنجاه و پنج درصد از کل هتل های ایران در مشهد قرار دارد و این شهر پذیرای میلیون ها مسافر ایرانی و عراقی و پیروان شیعه جعفری از همه جای دنیا است. گردشگری دینی از مهم ترین منابع درآمد این شهر به شمار می رود.

بر خلاف شهر مکه که به صورت عمودی گسترش پیدا کرده و به صراحت بگویم مایه دلگیری انسان می شود، گسترش مشهد به صورت افقی است تا هر سال شمار بسیار بیشتری از زائران را به سوی خود جلب کند. شاید در سال های جنگ میان ایران و عراق، آمار زائران مشهد بیشتر شده باشد؛ زیرا مرقد بیشتر امامان در خاک عراق است و در ایران تنها پیشوای هشتم، یعنی امام رضا مدفون است و از آنجا که در ایام جنگ بین دو کشور و قطع روابط دو جانبه سیاسی و سیاحتی، از سفر ایرانیان به عراق جلوگیری می شد، بیشتر علاقه مندان به زیارت مرقد امامان شیعه، به بارگاه امام رضای آمدند که فاصله زیادی با کربلا و نجف داشت. «خداگر ز حکمت ببندد دری، به رحمت گشاید در دیگری!»

بعد از این که برادر حامد من را در ایستگاه مترو پیاده کرد، خیلی راحت به راه خودم ادامه دادم. رسیدن به حرم اصلاً سخت نبود؛ چون همه مسافرها به یک سمت و سو می رفتند. ایستگاه «انبوهی از چادر» بود. چادر مشکی و چادر نماز، پوشش همه زن های اینجا و به خصوص مسیرهای پیاده روی منتهی به حرم است. حتی دختران دوساله هم حجاب بر سر دارند. چادرهای اینجا پیشانی و چانه را هم می پوشانند، اما برخلاف آن چه آیین وهابی می گوید، پوشاندن صورت واجب نیست. در میدان منتهی به حرم، چندین اتوبوس بزرگ در حال جابه جا کردن زائرانی هستند که به محض پیاده شدن، در صف درازی به سوی حرم روانه می شوند. بعضی از مردها و زن ها، کودکان شان را از ترس گم شدن کول کرده اند. در هر دقیقه صدها خانواده با شوق و ذوق به زیارت حضرت رضا می روند. هر زنی که چادر نداشته باشد، پیش از ورود، چادر نمازی بارنگ روشن بر سر می کند. هرچه به درهای اصلی حرم نزدیک تر می شویم، هشدارها و آموزش های مربوط به رعایت پوشش، سفت و سخت تر می شود. مردان و زنانی را دیدم، با کارت شناسایی مخصوصی آویخته برگردن و چوب پرهای رنگی در دست، از همان هایی که دهه نود در ماشین همه مصری هایی که از آن ها وجود داشت. آن ها آماده بودند تا به محض هر مخالفتی، چوب پرها را با نرمی و مهربانی بر بدن شما بزنند. اگر خانمی طرّه مویش بیرون افتاده باشد، باید آن را بپوشاند و چنانچه لباس تنگ و بدن نمایی بر تن داشته باشد، باید آن را با چادر نماز گلدارش مخفی کند؛ محضر امام رضا جای این کوتاهی ها نیست.

پرتوی زرین از دور درخشیدن گرفت و هرچه به حرم نزدیک تر می شدیم، گنبد بزرگ طلایی اش نمایان تر می شد. شاهان و امیران به اعتبار ارج و عظمت صاحب این مرقد و مقام، به طلاکاری و آرایش آن پرداخته اند. بر فراز گنبد، پرچم سبز آشنایی در اهتزاز است که نام «امام علی بن موسی الرضا» بر آن پیدا است. ساختمان اصلی حرم از بیرون مانند حرم حضرت معصومه خواهر امام رضا در قم، بسیار بزرگ و وسیع به نظر می رسد، اما صحن و سرای این حرم بسیار بزرگ تر از آن است. تعدادی از رواق ها و ساختمان های حرم معصومه در قم به عنوان مدرسه به کار می آید؛ اما در اینجا همه رواق ها برای استفاده نمازگزاران و زائران فرش شده است.

کتاب مسافر الگنبة فی ایران،
نسخه عربی



توس که از نام‌آورترین شهرهای کهن به شمار می‌رود به دست مغولانی که برای اشغال سرزمین ایران آمده بودند ویران شد و ساکنانش از آن کوچیدند و به کنار مرقد امام رضا^(ع) در روستای مشهد پناه بردند و پیرامون آن شهری را بنا نهادند.

روز نوزدهم-۳

مشهد در گذشته، «توس» خوانده می‌شد. این شهر یکی از نام‌آورترین شهرهای کهن به شمار می‌رود که دانشمندان ایرانی بزرگی را در عرصه‌های مختلف به صحنه آورده است؛ نامی‌ترین آنان فردوسی، سرابنده کتاب شاهنامه است. امام ابو حامد محمد غزالی، دانشمند اهل سنت که با کتاب احیاء علوم الدین به شهرت رسیده نیز از همین سرزمین برخاسته است. توس به دست مغولانی که برای اشغال سرزمین ایران آمده بودند، زیر و رو شد و جزویرانه و آوار، چیزی از آن بر جای نماند و ساکنانش از آن کوچیدند و به کنار مرقد امام رضا در روستای مشهد پناه بردند و پیرامون آن شهری را بنا نهادند که در گذر زمان بزرگ و بزرگ‌تر شد.

اقلیم خراسان در گذشته و به‌ویژه در ماجرای اختلاف میان فرزندان هارون الرشید، صحنه چالش سیاسی میان اعراب و ایرانیان بوده است؛ همان‌طور که می‌دانیم او دو پسر به نام‌های امین و مأمون داشت که فرزند کوچک‌تر یعنی امین را که مادرش عرب بود، به ولیعهدی خود برگزید، در حالی که مأمون مادری ایرانی داشت. در واپسین سال‌های حکومت هارون، در بغداد که پایتخت وی بود، بر سر جانشینی او، درگیری‌های بسیاری میان اعراب و ایرانیان رخ داد و هارون کوشید تا با گماردن مأمون بر ولایت خراسان وری، که سپاه و خراج و منافع اقتصادی و نظامی مستقی داشت، و بخشیدن سال‌های باقیمانده از خلافت خود به امین، به فروکش کردن بحران روابط میان پسرانش کمک کند. او دو فرزندش را با خود به حج برد و در همان جا از آن دو، پیمان قرص و محکمی گرفت که با هم به نیکی رفتار کنند و پس از پایان دوران خلافت امین، فرمانروایی به مأمون برسد. وی پس از نگارش این عهدنامه آن را در کعبه آویخت تا به برکت آن بنا، ارزش و اعتبار افزون‌تری یابد.

اما هنوز دو سال از مرگ هارون نگذشته بود که آتش اختلاف میان دو برادر شعله‌ور شد. امین از مأمون خواست که بخشی از اقلیم خراسان به قلمرو خلافت عباسی و تحت حاکمیت پایتخت آن، بغداد درآید؛ طبعاً مأمون این مطالبه را نپذیرفت و برادرش او را از ولایتعهدی خود برکنار کرد و فرزند خویش را بدین سمت گمارد و عهدنامه‌های پدر را که در کعبه آویزان بود آتش زد. گفت‌وگوهای سازش میان دو برادر به نتیجه‌ای نرسید و جنگ میان آن دو در گرفت. مأمون سپاهی توفنده را از خراسان به سوی بغداد روانه کرد و آن را به محاصره درآورد و بر لشکر امین پیروز شد و او را در بغداد به قتل رساند. مأمون، هفتمین خلیفه عباسی شد و علاوه بر بغداد، بر خراسان و دیگر سرزمین‌های گسترده خلافت که در آتش شورش‌های سیاسی گروه‌های مختلفی از ایرانیان و علویان می‌سوخت، فرمان راند (منظور از علویان، معتقدان به جانشینی حضرت علی برای پیامبر است و نه گروهی که بعدها به نام علوی شناخته شدند).

مأمون پس از به دست گرفتن خلافت و بررسی اوضاع، سرزمین‌های تحت قلمرو خود را ناآرام یافت و ملاحظه کرد که بیشتر مسلمانان از فرمان او اطاعت نمی‌کنند و گاه و بی‌گاه، علویان در این سو و آن سو سر برمی‌دارند؛ پس، نقشه شومی کشید تا با انتخاب هشتمین پیشوای شیعیان جعفری اثناعشری، یعنی امام علی بن موسی بن جعفر صادق، به ولایتعهدی، علویان و ایرانیان را به جرگه هواداران خود بکشانند و چنین وانمود کند که امامت به اهل بیت و نسل حضرت علی بن ابی طالب برگشته و یکی از نوادگان

وی ولیعهد شده و در انتظار این است که پس از مأمون به خلافت بنشیند. امام رضا که فردی پارسا و پرهیزگار بود، در آغاز این پیشنهاد را قبول نکرد، اما چون ناگزیر و مجبور شد، آن را پذیرفت و پس از با فشاری مأمون به ضرورت حضور وی در خراسان، مدینه منوره را ترک کرد. مأمون از مردان سپاه و دربار خود خواست تا رنگ سپاه یعنی شعار عباسیان را کنار بگذارند و جامه‌هایی با نماد علویان یعنی رنگ سبز برتن کنند. وی با آمیزه‌ای از انگیزه‌های دینی و سیاسی کوشید تا همزمان، علویان و خراسانیان را خرسند کند. پس از آن که اوضاع سیاسی آرام شد، مأمون از واگذاری ولایت به امام رضا منصرف شد و نقشه اصلی خود را به اجرا درآورد و امام رضا را در شهر مشهد مسموم کرد. پس از آن که امام رضا به قتل رسید، قبر وی در گذر روزگاران، به صورت کنونی درآمد و بعد از کربلا و نجف، مشهد به مقدس‌ترین شهر شیعیان تبدیل شد.

«هیچ یک از دوستدارانم، آگاهانه به زیارت من نمی‌آید، مگر آن که در روز قیامت من از او شفاعت کنم.»، این سخنی منسوب به امام علی بن موسی الرضا است.

روز نوزدهم-۴

چقدر دوست داریم که یک مسلمان شیعی مذهب باشم تا عظمت و شکوه زیارت حرم امام رضا را در روح و جان خود احساس کنم. خوشبختی از این زیارت، در چهره کسانی که با من به داخل حرم می‌آیند، موج می‌زند. طبیعی است که همراه داشتن دوربین در داخل حرم ممنوعیت دارد، اما در هر حال، دوربین ضعیف موبایل با من هست. خود را در دل هزاران نفر جمعیتی که به حرم می‌رفتند، رها کردم. درون حرم، صحن بزرگی به اندازه دو زمین فوتبال روبه‌روی تو قرار گرفته است. صحنی فراخ، با کفپوشی از سنگ مرمر که روی بیشتر آن افرش‌های قرمز انداخته‌اند، بعضی برای نماز به رکوع و سجود افتاده‌اند و برخی به خواندن قرآن و دعا مشغول‌اند و گروهی در گوشه و کنار آن به انتظار نشسته‌اند. خورشید در آستانه غروب و هوا بسیار دل‌انگیز است و خیلی از مردم ترجیح داده‌اند که در همین هوای باز در صحن بنشینند.

صحن از طریق گذرگاه‌ها و راهروها به ساختمان اصلی مسجد که سقفش با گنبد‌ها و گلدسته‌ها پوشیده شده است، منتهی می‌شود. با گذر از راهروها به صحن‌هایی کوچک‌تر و فضاهایی می‌رسید که می‌توانید زوایای زیبای‌تری از مسجد را نظاره کنید. هر گوشه مسجد، از ایوان‌ها و ستون‌ها گرفته تا سقف‌های آراسته به کتیبه‌های چشم‌نواز، پراز نمادهای هنرمندانه معماری اسلامی است. نوشته‌های «لا اله الا الله» و «محمد رسول الله» در همه جا نمایان است. هر کسی که برابران حکم رانده، تا جایی که توان داشته، در آراستن و توسعه این مسجد کوشیده است. در وسط یکی از صحن‌های کوچک این مجموعه، آب‌نمایی است که اطرافش شیرهایی برای وضو گرفتن قرار دارد. جماعت مشغول آماده شدن برای نماز مغرب شدند. من هم وضو گرفتم و به دنبال جایی خالی برای نشستن گشتم. کسانی که به سوی حرم هجوم آورده بودند تا در نزدیک‌ترین مکان به مرقد امام، جایی برای نماز پیدا کنند، با پرسیدن فضای داخل، از حرکت باز ایستادند.

هرگاه شیخ سخنران که صدای حزن‌آلود و حماسی‌اش در همه‌جا مسجد پیچیده بود، نام حضرت محمد را بر زبان می‌آورد، فریاد صلوات بر آن حضرت، از جمعیت برمی‌خاست و در فضای

می شود، تا مراتب پیشیمانی خود را از یاری ندادن به [امام] حسین در برابر سپاه یزید بن معاویه اعلام کنند که به شهادت ایشان در آن سرزمین انجامید. از او پرسیدم: «آیا در این مراسم کربلایی، همه همین کار را می کنند؟» دوست حامد توضیح داد که مراسم ایرانی ها بیشتر همراه با اطعام و سفره انداختن است و معمولاً نذرهای قربانی خود را در همین ایام ادا می کنند و در یک کلام، می توان گفت که مراسمی از این دست، از رفتارهای بسیار نادر در میان شیعیان ایران و عراق است.

اگر قرار باشد بر اساس رفتارهای شاذ و نادر برخی از پیروان مذهب تشیع، درباره مسلك آنان داوری کنیم و هواداران آن کیش و مذهب را کافر بدانیم، پیروان ادیان دیگر هم کاملاً حق دارند که با استناد به رفتار سازمان هایی نظیر القاعده یا داعش درباره همه دین اسلام و به خصوص مذهب سنی چنین قضاوتی داشته باشند؛ زیرا بسیاری از غربی های تنگ نظر، کردار آن ها را بازتاب دین اسلام می شمارند، در حالی که اسلام هیچ نسبتی با آن رفتارها و وحشی گری ها ندارد. مذهب شیعه جعفری که بیشتر شیعیان جهان از آن پیروی می کنند، آیینی است که از سوی نهاد شریف الزهر، یعنی برجسته ترین کانون علوم اسلامی در سراسر جهان شناسایی شده و گفته شده است که هر که آن را به عنوان مذهب خود برگزیند، در نگاه الزهر، مسلمان شمرده می شود و تنها اعمال خوب و بد او است که محاسبه خواهد شد.

من بر این اعتقادم که مشکل اساسی مادر نگاه به دیگر ادیان و مذاهب، به باورهای شخصی خودمان برمی گردد چرا که رفتار و کردار پدران خود را دین درست می شماریم و هر کیش و آیینی به جز آن را نادرست می دانیم. اگر این شیخ سنی تندرو یا آن روحانی متعصب شیعه، در خانواده ای هندو به دنیا می آمد، اصلاً عقل و اندیشه اش را درباره دین دیگری به کار نمی انداخت و با تعصب و یک سونگرگی تمام، تا دم مرگ از آیین آباء و اجدادی خود دفاع می کرد. هرگز چنین نیست که وقتی کسی در یک خانواده بودایی یا هندو یا مسلمان زاده می شود، حتماً باید درباره همه ادیان دیگر جهان مطالعه و بررسی کند، تا دین درست و نادرست را از هم باز بشناسد. دین، پیش از آن که مجموعه ای از آداب و مناسک معنوی باشد، در واقع بخشی از یک منظومه اجتماعی است. می دانم که سالانه هزاران نفر در جهان دین و آیین خود را عوض می کنند، ولی این نسبت معمولاً از یک درصد جمعیت جهان، فراتر نمی رود. من اگر کودکی باشم که در یک خانواده بینوای بودایی به دنیا بیایم، قطعاً با عشق و احترام به آن آیین پرورش خواهم یافت. چیزی که برای من اهمیت دارد، نیازهای اساسی زندگی، اعم از آموزش و بهداشت و شغل و داشتن یک خانواده خوشبخت است، پس چه لزومی دارد که ذهن خود را درگیر کند و کاو در ادیان دیگر کنم و در پی کشف نقاط اختلاف آنان با خانواده و همسایه ها و دوستان خود باشم؟ هر کسی حق دارد دین خود را جست و جو کند و هر انسانی حق دارد که مردم را به پیروی از افکار و اندیشه های خود فراخواند و سرانجام این که هر کسی حق دارد به چیزی که آن را درست می داند، بگردد؛ که «لا اکره فی الدین». من تنها به این امر باور دارم که رفتار مردم باید بر مبنای انسانیت باشد و در مورد هیچ شخصی بر پایه دین و باورهایش داوری نشود، چرا که خداوند فرمود: «این خداوند است که روز قیامت درباره آن چه میان خود اختلاف داشتید، داوری می کند» (سوره حج، آیه ۶۹).



مسجد طنین انداز می شد. متأسفانه در مصر با کسانی روبه روبرو شده ام که می پندارند اعتقاد شیعیان این است که حضرت علی از حضرت محمد شایستگی بیشتری برای رسالت دارد و جبرئیل در هنگام آوردن پیام آسمانی، در یافتن فردی که باید وحی را به او انتقال دهد، خطا کرده است. به تعبیر خود من، فرهنگ «نوارهای کاست» دلیل چهل مضاعف مردم راجع به مذهب تشیع است. شیعیان، اهل بیت را نه بدان جهت که فرزندان حضرت علی هستند، بلکه از آن رو مقدس و محترم می شمارند که خاندان حضرت محمد هستند. [حضرت] فاطمه دختر پیامبر است و [امام] علی پسرعموی آن حضرت و [امام] حسن و [امام] حسین نوادگان وی. صلوات الله و سلامه علیه

اجمعین. جماعت آرام در مسجد نشسته و گوش به سخنران پیش از شروع نماز سپرده بودند. مردی اذان سرداد و بدون هیچ فاصله ای، برای نماز اقامه گفت. هر یک از نمازگزاران یک مهر تربت حسینی پیش رو گذاشت تا بر آن سجده کند و آن گاه نماز شروع شد. بر خلاف آن چه خطبای متعصب سنی مذهب و آن هم متأسفانه با استناد به رفتارهای شاذ گروهی نادان، می گویند، در هیچ یک از مساجد سراسر ایران کسی را ندیدم که بر روی تصویر [امام] حسین سجده کند یا آن را در برابر خود قرار دهد. سه رکعت تمام شد و همه در جای خود آرام نشستند، به تلاوت قرآن یا خواندن زیارتنامه مخصوص امام رضا مشغول شدند. کسی از جای خودش تکان نخورد، من هم یکی از همان کتاب ها را از کسی گرفتم و شروع به خواندن کردم و از خدا خواستم همیشه دختر مرا که کسی است که بیشترین دعا را برایش می کنم، از همه بدی ها حفظ کند. نماز دیگری اقامه شد که نفهمیدم برای چیست. این بار چهار رکعت نماز خواندیم. گویا نماز عشا است که آن را با نماز مغرب یک جامی خوانند.

اطراف حرم پراز بازارهای تجاری است؛ فروشگاه های انگشترو ادویه و جواهرات و عکاسی و خیلی چیزهای دیگر....

+

روز نوزدهم-۵

دوباره به خانه حامد برگشتم. یکی از دوستانش برای خوش آمدگویی پس از سفر، به دیدارش آمده بود. با هم چای خوردیم و قلیان کشیدیم. دوست حامد، مدتی همکلاسی او در دانشکده مهندسی بوده، اما تحصیل را رها کرده و اینک در کار دلالتی قطعات پدکی است. از حضور یک مصری در ایران خیلی به وجد آمده بود و از من خواست که احساس خودم درباره ایران و مردمش را با او به اشتراک بگذارم. هم چنین از من خواست عکس هایی را که از خیابان های مشهد گرفته ام، به او نشان دهم. تا پیش از آن که باتری دوربین تمام شود، به سرعت تصاویر را برایش به نمایش در آوردم. روی یکی از عکس ها که مغازه ای در اطراف حرم را نشان می داد، توقف کردم؛ تصویر مغازه ای بود که زنجیرها و حلقه های عجیب و غریبی می فروخت. خنده ای کرد و توضیح داد که اینها ابزار و ادوات «زنجیرزنی» در مراسم مشهور شیعیان برای بزرگداشت خاطره کربلا است. به یاد صحنه های پخش شده در اینترنت و بخش های خبری افتادم که برای زنده نگه داشتن یاد واقعه کربلا، مردم با زنجیرهایی از همین قبیل، چنان بر سر و پشت خود می زنند که از صورت و بدن های نیمه برهنه شان خون سرازیر

من بر این اعتقادم
که مشکل اساسی
مادر نگاه به دیگر
ادیان و مذاهب، به
باورهای شخصی
خودمان برمی گردد
چرا که رفتار و کردار
پدران خود را دین
درست می شماریم
و هر کیش و آیینی
به جز آن را نادرست
می دانیم.

پیاده در مدار صالح

نگاهی تطبیقی به آیین‌های پیاده‌روی زیارت

در جهان امروز، پیاده‌روی به مراکز زیارتی به عنوان عمل معنوی و داوطلبانه از سوی پیروان ادیان مختلف انجام می‌شود. هر ساله گروه‌های مختلفی از مردم با اهداف متفاوتی از جمله برآورده شدن خواسته‌های این جهانی و آن جهانی یا کسب احساس عمیق از نزدیکی به امر مقدس در جریان تجربه دینی و رسیدن به آرامش معنوی به اماکن مذهبی مختلف سفر می‌کنند. از این میان زیارت برخی از زیارتگاه‌ها و اماکن مقدس بر اساس سنت قدیمی با پای پیاده انجام می‌شود.



مهشید رضائی

مدرس دانشگاه و پژوهشگر
دکتری تاریخ ایران معاصر



▲ اگر زائر زاپنی همه معابد شیکوکو را به ترتیب زیارت کند معبد اوکوبوجی (هشتاد و هشتمین معبد) آخرین معبدی است که باید از آن زیارت کند.

۸۸ معبد زاپن

«۸۸ مکان» در شیکوکو فقط نام ۸۸ معبد نیست؛ بلکه ۴۸۸ ری است، که به نظر می‌رسد از زمان موروماچی تأسیس شده‌اند. مردم محلی زائران را «زیارتی» می‌نامند. علاوه بر این، در گذشته تابلوهای تبلیغاتی به دروازه‌ها و تالار اصلی میخ می‌شدند که زائران بر آن ضربه می‌زدند، به همین دلیل بازدید از معبد «ضربه‌زدن» نیز خوانده می‌شود. برخی می‌گویند ایمون سابورو که به دنبال عذرخواهی از کوکایی بود و به این زیارت رفت، آغازگر این زیارت بوده است. زیارت ۸۸ معبد با هنرو شیکوکو، از محدود آیین‌های زیارتی است که در یک مسیر مدارگونه انجام می‌شود؛ یعنی از نقطه ابتدا آغاز و به همان نقطه ختم می‌شود. مسیر پیاده‌روی که معابد مقدس را به هم وصل می‌کند، جاده زیارتی نامیده می‌شود و طول مسیر زیارت با عبور از ۸۸ مکان، در حدود ۱۴۰۰-۱۱۰۰ کیلومتر است. خدمات خیریه و داوطلبانه بخش مهمی از زیارت شیکوکو است. در زیارت ۸۸ معبد حداکثر تا ۳۰۰ هزار نفر شرکت می‌کنند.



▲ نماد «صدف» مهم ترین نماد سفر مسیحیان کاتولیک به سانتیاگو است.

سانتیاگو اسپانیا

از زمان کشف پیکر سنت جیمز در سانتیاگو د کامپوستلا در قرن نهم میلادی و ساخت کلیسای جامع در این شهر، این مکان، تبدیل به یکی از مهم ترین مکان ها و سومین شهر مقدس و زیارتی مسیحیان در جهان شده است. سنت جیمز یکی از دوازده حواریون و مبلغ دین مسیحیت است. مریدانش پیکری جان او را به سانتیاگو د کامپوستلا آوردند و در آنجا دفن کردند. این آیین، زیارتی متعلق به مسیحیان کاتولیک است. هر چند هر ساله مراسم مخصوص زیارت سانتیاگو در ۲۵ جولای برگزار می شود، اما اگر ۲۵ جولای مصادف با یکشنبه باشد، سال مقدس اعلام می شود که هر ۶ سال، ۵ سال، ۶ سال و ۱۱ سال اتفاق می افتد. طولانی ترین مسیر پیاده روی به سوی سانتیاگو در حدود ۸۰۰ کیلومتر است. نماد «صدف» که در هاله ای از روایت های اسطوره ای معنا یافته، مهم ترین نماد سفر به سانتیاگو است. به این نماد باید «گذرنامه زائر» را نیز افزود که تأییدی رسمی زیارت، برای زائران است. دفتر زائران هر ساله بیش از ۱۰۰۰۰۰ کمپوست به زائران بیش از ۱۰۰ کشور مختلف می دهد که نشان دهنده تنوع فرهنگی زائران سانتیاگو است. جمعیت زائران سانتیاگو بر حسب آخرین آمار در سال ۲۰۱۸ میلادی نزدیک به ۳۵۰ هزار نفر بوده است.



▲ آیین زیارتی و مذهبی کومبه میلا، در هند، آیینی همراه با غسل در رود مقدس گنگ است.

کومبه میلا

آیین زیارتی و در واقع جشنواره مذهبی کومبه میلا، در هند، آیینی همراه با غسل در رود مقدس گنگ است. در میان آیین های مورد مطالعه، کومبه میلا، به دلیل آنکه در واقع برای زیارت «رودخانه مقدس» انجام می شود، متمایز است. قدمت دقیق این جشنواره نامشخص است. آدی شانکارا در قرن هشتم میلادی، کومبه میلا را در پرایاگ آغاز کرد تا ملاقات مردان مقدس هندو را از مناطق مختلف ممکن کند. طبق منابع هندویی، ویشنوقطره های آب زندگانی را که در یک گلدان یا کومباها حمل می کرد، در چهار مکان ریخت. این چهار مکان به عنوان محل های کنونی کومبه میلا هستند. در واقع کومبه میلا به جشنواره ای معروف شده که در آن شهد جاودانگی به کام انسان ریخته می شود. در این آیین، پس از آنکه زائران مسافتی را از راه های گوناگون پیاده به سوی رود حرکت می کنند، تن به آب رودخانه می سپارند تا گناهانشان را بشویند. این واقعه هر ۱۲ سال در چهار منطقه هریدور، ناشیک، الله آباد و اوچیچین برگزار می شود. فاصله های این مراسم و زمان بندی ها بسته به تقویم هندویی، با فاصله سه سال انجام می شود. جمعیت این آیین در کومبه بزرگ تا ۱۰۰ میلیون و بیش از آن نیز گفته شده است.

فاطمیما



▲ اجرای مراسم مذهبی در روز بزرگداشت فاطیما در پرتغال

فاطمیما یکی از مهم ترین اماکن مقدس مسیحیان در جهان است و در چهارراه برخی از مهم ترین اماکن میراث تاریخی و فرهنگی پرتغال واقع شده است. مراسم ویژه این زیارتگاه روز ۱۳ می هر سال برگزار می شود. فاطیما دومین مقصد زیارتی مهم در شبه جزیره ایبری است. مبدأ داستان زیارت فاطیما، به تجربه معنوی سه کودک چوپان مربوط می شود که بانویی تسبیح بردست را می بینند که بر آن ها ظاهر شده و آن ها را به دعا برای خیر عمومی و پرهیزکاری دعوت می کند. این ملاقات ها شش بار دیگر در سیزدهم هر ماه تکرار می شود و آرام آرام مردم به آنچه بر آن ها واقع شده، اعتماد و توجه می کنند. نکته مهم این ماجرا، سه راز مهمی است که بانوی مقدس به آن سه کودک می گوید. از این میان، دوران یکی مربوط به انقلاب روسیه و دیگری وقوع جنگ جهانی دوم است. اما راز سوم همچنان پنهان می ماند. فاطیما آیینی است که با جمعیتی حدود ۵۰۰ هزار زائر تا به حال چندین بار میزبان پاپ کلیسای کاتولیک در دوره های مختلف بوده است، سفرهایی که اهمیتی این زیارت و زیارتگاه را نشان می دهد.



▲ کلیسای پیتر مقدس

فرانسیسچنا

ماهیت پیاده‌روی فرانسیسچنا با زیارت سانتیاگو همبستگی دارد. پیاده‌روی در فرانسیسچنا، برای بسیاری از زائران، همراه با گذر از سانتیاگو و عبور از چهار کشور انگلیس، فرانسه، سوئیس و ایتالیا است. مقصد این آیین، کلیسای پیتر مقدس است. اولین ردیای مستند این پیاده‌روی به قرن نهم میلادی بازمی‌گردد. از آن زمان تاکنون گروه‌های مختلفی از مسیحیان این مسیر طولانی را که به حدود ۱۸۰۰ کیلومتری‌رسد، پیاده‌طی می‌کنند. پیاده‌روی فرانسیسچنا، سفر فرهنگی مهمی است که از کانتربری در انگلستان تا رم در ایتالیا را به هم پیوند می‌دهد و با هیجان کشف ردیای باقی‌مانده در قرن‌ها، عبور از مناظر دست‌نخورده و گنجینه‌های هنری پیموده می‌شود. پیاده‌روی زیارتی فرانسیسچنا نسبت به اغلب آیین‌های پیاده‌روی زیارتی، کمترین مناسک و مراسم را دارد و بیش از همه در مسیر حرکت است که تجربه معنوی زیارت برای زائر شکل می‌گیرد. فرانسیسچنا با نماد خاص خود روی لباس یا وسایل زائران، به آن‌ها هویت می‌بخشد. در این میان، باز هم به زائران اعتبارنامه داده می‌شود. در نهایت، زائران به واتیکان می‌رسند. در مجموع فرانسیسچنا در عین اینکه از مسیری طولانی در دل چهار کشور برخوردار است؛ اولاً کمترین مناسک و ثانیاً کمترین تنوع را در مسیر پیاده‌روی دارد.

اربعین

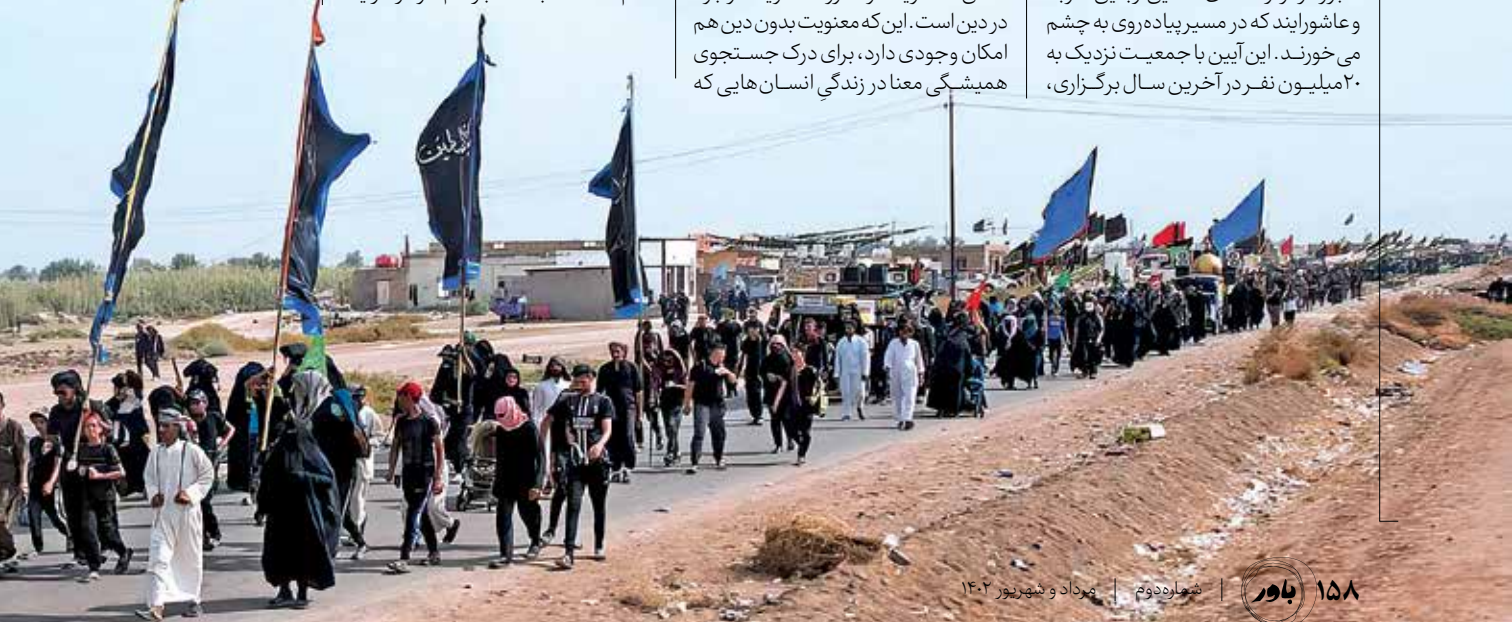
حتی ممکن است دیندار نباشند، اهمیت اساسی دارد. حضور در پیاده‌روی زیارتی نیز می‌تواند مصداق جذابی از امکان جستجوی معنا برای چنین افرادی باشد. سومین تفسیر از این تناقض ظاهری در دو روند عرفی شدن و افزایش میل به زیارت، به خدمات سفر مربوط می‌شود. عامل اصلی در اینجا به پیشرفت‌های تکنولوژی و امکانات حمل‌ونقل و سفر مربوط می‌شود. در نهایت در سفرهای زیارتی پیاده، شرایط حضور در اجتماع واحد مؤمنان، کاملاً فراتر از آنچه در سفرهای زیارتی معمول تجربه می‌شود، فراهم است. حتی اگر فرد به تنهایی به مسیر پیاده‌روی زیارت قدم گذاشته باشد، باز هم خود را در یک

پرجمعیت‌ترین گردهمایی دینی شیعیان است. بیشتر زائران پیاده‌روی اربعین را شیعیان عراقی تشکیل می‌دهند اما در سال‌های اخیر، تعداد زیادی زائران مسلمان و غیرمسلمانان از سایر کشورها نیز به آن‌ها افزوده شده است.

پیش از بحث اشتراکات و تفاوت‌های ظاهری این آیین‌ها باید درباره انگیزه زیارت پیاده که در بین زائران این چند آیین وجود دارد صحبت شود. می‌توان گفت اولین و مهم‌ترین انگیزه در این آیین‌ها، زیارت مکان دینی و شخص مقدسی است که فرد به آن باور عمیق دارد. بخش دیگر انگیزه‌های زائران به طور عام، و زیارت‌های پیاده به طور خاص، «معنویت» و نه لزوماً معنویت موجود در دین است. این که معنویت بدون دین هم امکان وجودی دارد، برای درک جستجوی همیشگی معنا در زندگی انسان‌هایی که

اربعین

مبدأ پیاده‌روی اربعین به روز چهلم واقعه عاشورا می‌رسد. طبق روایت‌های موجود، در آن روز جابر بن عبدالله انصاری به زیارت قبر حسین (ع) آمد. طبق برخی روایت‌های دیگر، همزمان با آن، اهل بیت حسین (ع) که به اسیری برده شده بودند، در مسیر بازگشت به زیارت قبر حسین (ع) و یارانش آمدند. پنج مسیر اصلی و نهایی، سیل زائران را به سوی کربلا هدایت می‌کنند. رنگ‌ها بخش مهمی از نمادهای مربوط به اربعین را در مسیرهای پیاده‌روی معنا می‌بخشند. سیاه پیش از همه و پس از آن سبز و قرمز، رنگ‌های نمادین اربعین، کربلا و عاشورا هستند که در مسیر پیاده‌روی به چشم می‌خورند. این آیین با جمعیت نزدیک به ۲۰ میلیون نفر در آخرین سال برگزاری،



بانوی گوادالوپ

نماد مقدس «بانوی گوادالوپ» در مکزیک، سالانه تا ۲۳ میلیون زائر را به سوی خود می خواند. از این نظر، پیاده روی اربعین و آیین گوادالوپ، شانه به شانه هم از نظر جمعیت به شمار می روند. «بانوی گوادالوپ» در عین حال، همزمان با جنبه های مقدس مذهبی، جنبه هویت بخشی و ملی نیز برای مردم مکزیک دارد. مبدأ این آیین، ملاقات و تجربه معنوی خوان دیگو در دیدن بانوی مقدس گوادالوپ است. این ملاقات برای نخستین بار در ۹ دسامبر ۱۵۳۱ میلادی رخ داد اما اوج این تجربه، شفای عمومی خوان دیگو در روز ۱۲ دسامبر به دست بانوی گوادالوپ بود. بر همین اساس، این روز مبدأ آیین اربعین زیارتی شده است. به دلیل جنبه های نمادین مختلف، بانوی گوادالوپ، در واقع با «خدای مادر» در اساطیر آرتک ها ارتباط تنگاتنگ یافته است. بر همین اساس، بانوی گوادالوپ، مادر مقدس دینی و مادر همه ملت مکزیک قلمداد می شود. جمعیت زائران در روز ویژه زیارتی در گوادالوپ به بیش از ۶ میلیون نفر نیز رسیده است.



▲ اسقف اعظم تصویری از بانو گوادالوپ را برکت می دهد.

آعمال مقدس: در اینجا پیش از هر چیز، قدم های زائر، مقدس است. صرف نظر از نیت و هدف سیاحتی برخی مسافران مسیرها و زیارتگاه ها، مؤمنان و زائرانی که بازمینه و هدف دینی پای در این مسیر می گذارند، عموماً با این باور آغاز به حرکت می کنند که هر گام آن ها، نه تنها در مسیر رفتن به زیارت، بلکه خود زیارت است.

پیاده روی زیارتی به سوی مقصدی مقدس در جریان اند و به امید رسیدن حرکت می کنند. سیالیت زیارت های پیاده با حرکت و با امید به رسیدن، معنای یابد. از این نظر، تمامی آیین های پیاده روی مورد مطالعه به هم شباهت دارند. نمادهای مقدس: امر مقدس در سراسر آیین های پیاده روی، از مسیر حرکت تا مقصد، قابل مشاهده است. نمادهای مقدس در تمامی اشیاء، رنگ ها، غذاها و نوشیدنی هایی که مصرف می شود، قابل مشاهده اند. رنگ نارنجی در کومبه میلا، رنگ آبی در گوادالوپ و رنگ سیاه در اربعین نمونه هایی از این نمادها است. شخصیت های مقدس: وجه مهم دیگر در آیین های زیارتی پیاده، شخصیت های مقدس است. این اشخاص مقدس ممکن است راهبان، اسقف ها، کشیشان، آخوندها، یاهرشخص دیگری در کسوت روحانی در اجتماع دینی هندوها، بودایی ها، مسیحیان، یا مسلمانان باشد.

اجماع هم نوع، هم مسیر و هم هدف حس می کند که به او نشاط و تجربه جمعی خاصی می دهد. حضور در چنین اجماع دینی سیال، حتی اگر همراه با مشقت ورنج سفر، کمبود امکانات اقامتی و بهداشتی و خطرهای گوناگون باشد، باز هم آن قدر واجد ویژگی های انرژی بخش و نشاط آور است که به خصوص دینداران و مؤمنان را از سراسر مناطق و جوامع به سوی خود فراخواند. این آیین هادر دووجه امر مقدس و پیام ها دارای اشتراکاتی هستند. زمان مقدس: هر چند بیشتر پیاده روی های زیارتی، در زمان های خاصی از سال رسمیت و اهمیت ویژه دارد، در این طول سال نیز قابل انجام است. در این میان برخی از آن ها همچون فرانسجنا، اختصاص به زمان خاصی ندارند؛ اما در مقابل، برخی دیگر همچون پیاده روی اربعین، اساساً ماهیت خود را از زمان مشخص و مناسب خاص رخ داد یک واقعه گرفته اند. مکان مقدس: تمامی آیین های

وجه تمایز زیارت فاطیما، راز آلود بودن آن در پرتو پنهان ماندن راز سوم از رازهای سه گانه ای است که بانوی مقدس فاطیما با سه کودک چوپان در میان نهاده است. رازی که تنها کلیسای کاتولیک از آن خبر دارد.

+

پیام های مشترک زیارت های پیاده

صلح: تمامی آیین های پیاده روی زیارتی، پیام آور صلح هستند. این آیین ها از شما دعوت می کنند تا صرف نظر از تفاوت ها در قومیت و نژاد و وضعیت اقتصادی یا جایگاه اجتماعی، در مسیر تجربه معنوی دینی قرار بگیرید. سانتیاگو با دعوت از تمامی فرهنگ ها، رنگ ها و ملیت ها؛ کومبه میلا به عنوان مراسم و جشن مذهبی یک آیین اخلاقی صلح جو؛ زیارت ۸۸ معبد با منشأیی که بر اساس رد هر گونه نگاه سلطه جویانه بر دیگران بنا شده است و پیاده روی اربعین، که در قلب خود، حسین (ع) را دارد، در راز سه گانه ای که بانوی فاطیما با کودکان در میان می گذارد، دغدغه جنگ و خشونت که صلح و آرامش دنیا را به هم می ریزد؛ به روشنی وجود دارد. این ها همگی پیام آور صلح و مهرورزی بدون تبعیض به انسان ها هستند. بسیاری از زائرانی که از این زیارتگاه بازدید می کنند نیز هدف خود از زیارت را دعا برای صلح عنوان کرده اند.

خیر: در آیین ها و مناسک دینی گاه جلوه هایی برجسته از نیکی در حق دیگران مشاهده می شود. کمک به زائران در امور مختلف یا تأمین اسکان و تغذیه رایگان یا ارزان برای آنان، بخشی از این خیر است که از سوی مؤسسات مذهبی، گروه های داوطلب و سایر افراد انجام می شود. این، نمود بارز آن گونه از نیکوکاری است که می توان به عنوان «خیر دینی» تعریف کرد. از این جهت، خیر دینی ای که فرد در بستر آیین زیارتی انجام می دهد یا در حق اوبه عنوان زائر انجام می شود، می تواند مصداق تجربه دینی نیز باشد.

تعامل بین فرهنگی: هر چند دعوت از انواع گروه های مختلف حتی غیردینداران برای حضور و ارتباط بین فرهنگی، در میان آیین های زیارتی مسیحی بیش از سایر آیین های پیاده روی زیارتی مشاهده می شود، به طور کلی در تمامی آیین های مورد مطالعه نیز روند تنوع در زائران و مسافران از سایر کشورها، ادیان و مذاهب رو به فزونی

است. این تنوع فرهنگی در کنار هم، به ویژه برای آیین های مسیحی اروپایی می تواند سکولار شدن درونی این آیین ها را در پی داشته باشد، امری که در برخی موارد، خود برگزارکنندگان آیین های زیارتی نیز چندان مقاومتی در برابر آن ندارند. آن ها گاه از شما دعوت می کنند که حتی اگر مسیحی معتقدی نیستید برای گفت و گوی بین فرهنگی با مردم سایر کشورها و فرهنگ ها و امکان ارتباط با یکدیگر، با آنها هم مسیر و همراه شوید. این پیاده روی های زیارتی، جایی برای گفت و گوی بین ادیان و فرهنگ ها و در نتیجه امکان مناسبی برای اصلاح تصویر سازی ها و کلیشه های فرهنگی از طریق آشنایی بی واسطه با مردم دیگر جوامع و ادیان است. به طور منطقی، تفاوت ها بیش از شباهت ها در میان آیین های زیارتی پیاده، به چشم می خورد اما در اینجا تأکید اصلی بر تمایز خاص هر آیین در قیاس با سایر آیین های مدنظر است. هر چند ممکن است هریک از این آیین ها چند وجه تمایز و ویژگی برجسته داشته باشند.

کومبه میلا، بزرگ ترین اجتماعی دینی جهان است که البته هر ۱۲ سال شکل می گیرد. بنابراین جمعیت زائران، وجه تمایز مهم این آیین در مقایسه با سایر آیین ها است. همچنین این آیین تنها آیینی است در آن زائران، به قصد آب و مکان مقدس شستشوی تن و البته شستشوی گناهان حرکت می کنند.

زیارت ۸۸ معبد، تنها آیین زیارتی است که به صورت دور کامل انجام می شود و زائر در انتهای مسیر، به نقطه آغاز بازمی گردد. این آیین، تنها آیینی است که زیارت معابد و نیایش گاه ها، بدون آنکه هریک از آن ها محل حادث شدن وقایع خاص یا دفن یک فرد مهم مذهبی یا انجام اعمال ویژه مذهبی باشند، انجام می شود. انجام این آیین، شبیه به زیارت دوره در میان برخی اماکن مسلمانان است. زیارت سانتیاگو، مشهورترین پیاده روی زیارتی مسیحیان و البته نه پرجمعیت ترین آن ها است. این زیارت، یکی از طولانی ترین مسیرهای پیاده روی است و البته پرتنوع ترین جمعیت زائران از نظر فرهنگی، متعلق به این آیین پیاده روی است.

وجه تمایز زیارت فاطیما، راز آلود بودن آن در پرتو پنهان ماندن راز سوم از رازهای سه گانه ای است که بانوی مقدس فاطیما با سه کودک چوپان در میان نهاده است.



➤ زائری در کنار نماد صدف در مسیر پیاده روی به قصد زیارت سانتیاگو

➤ اربعین

خير دينی، پياده روی اربعين، ويژگی ديگری نيز دارد و آن، جمعيت زائران است. از اين نظر، همان طور که اشاره شد، پياده روی اربعين، بزرگ ترين اجتماع دينی شيعيان و بلکه همه مسلمانان است. در عين حال، با توجه به برگزار شدن کومبه بزرگ در کومبه ميلا به صورت هر ۱۲ سال، می توان گفت پياده روی اربعين پرجمعيت ترين اجتماع زيارتی سالانه جهان است. در اينجا اشاره به اين نکته ضروری است که مجموع زائران سالانه در گوادالوپ، در آخرين آمارها، به بیش از ۲۳ ميليون نفر رسیده است. اما آنچه موجب تمایز پياده روی اربعين می شود، جمعيت حدود ۲۰ ميليونی زائران است که فقط در ایام اربعين به سوی کربلا می روند. ويژگی متمایز ديگر اين که اربعين، تنها آيين پياده روی است که همراه با عزاداری است. ساير آيين ها يا بدون عزاداری، يا حتی به صورت جشنواره ای پر از شور و شادی، همچون کومبه ميلا برگزار می شوند.

صدور اعتبارنامه سفر زيارتی، مشخصه برخی از آيين های مطرح شده است. زيارت ۸۸ معبد، کامينود سانتياگو و فرانسيسچنا از اين جهت دارای نظامی کاملاً تعريف شده هستند. در مقابل، در ساير آيين ها همچون کومبه ميلا، فاطيما، گوادالوپ و پياده روی اربعين، چنين مدرکی به زائر داده نمی شود. البته اين گواهی بیش از آنکه کارکردی مادی برای فرد زائر داشته باشد، بيشتر جنبه يادبود سفر زيارتی را دارد.

پياده به زيارت رفتن، دنياي خاصی از تجربه معنوی در دنيايی است که از پس مدرنيته، از نوعی گم شدگی معنارنج می برد. زيارت پياده، فرصتی برای دوری از هياهو روزانه، تن دادن در معنایی عميق و تجربه معنوی دينی، نه فقط در یک مکان، بلکه در طول مسير پياده روی است. بر اين اساس طی دهه های گذشته تا امروز، تعداد زائران پياده روی های زيارتی به طور خاص، افزايش يافته است. اين در حالی است که سکولار شدن جهان نيز در اين مدت، متوقف نشده و حتی در جوامع بيشتری نشانه های سکولار شدن در حال بروز است. ▶

پی نوشت

۱. ری در زبان ژاپنی به معنای ادب و احترام است و در اینجا به معنی ۴۴۸ مرحله احترام است.

به پرجمعيت ترين اجتماع دينی مسيحيان کاتولیک، بلکه کل جهان مسيحيت تبديل کرده است.

یکی از ويژگی های مهم آيين پياده روی اربعين که می تواند وجه تمایز آن از ساير آيين های پياده روی زيارتی باشد، تکثر امر خير دينی در آن است. هر چند در برخی آيين های ديگر همچون زيارت ۸۸ معبد نيز برخی خدمات رایگان يا با قيمتی ارزان به زائران ارائه می شود و در بسياری از موارد اين کار از سوی خيران، گروه های داوطلب و مؤسسات مذهبی يا غير دولتی انجام می شود، اين کار هيچ گاه برای همه زائران و بدون محدوديت نيست. در مقابل، در پياده روی اربعين، می توان گفت که تقريباً هيچ زائری بدون غذا يا سرپناه نمی ماند. علاوه بر اين، ساير نياز های اساسی او نيز فراهم است. دعوت همراه با اصرار ميزبانان عراقی برای ورود به موكب يا مضيف شان، صحنه ای است که زائران اربعين، فراوان با آن مواجه می شوند. علاوه بر تکثير عمومي

رازی که تنها کليسای کاتولیک از آن خبر دارد. بلندترين مسير پياده روی، متعلق به فرانسيسچنا است. پياده روی در اين مسير، شامل گذر از چهار کشور خواهد بود که در نهايت به مقبره پيتر مقدس در رم ختم می شود. از اين جهت وجه تمایز فرانسيسچنا، مسير پياده روی خاص آن از دل طبيعت بکر کوه ها و دشت های غرب تا مرکز و جنوب اروپاست.

زيارت گوادالوپ از اين جهت که واجد هر دو جنبه ملی و مذهبی است، در تمام آيين های پياده روی زيارت، منحصربه فرد است. گویی بانوی گوادالوپ، بانوی کل مکزيک و بلکه مادر مکزيک است. در نتيجه بايد گفت که آيين پياده روی در اين مسير زيارتی، در درجه اول هویتی مکزيکی کاتولیکی دارد. بنابر اين، مناسک و اعمال زيارتی و اسطوره های مربوط به آن نيز در هاله ای از افسانه های آرتک ها و خدايان آن ها، درهم تنيده شده است. اين ويژگی دوگانه ملی مذهبی در زيارت گوادالوپ، آن را

▶ پياده روی زائران ژاپنی با لباس مخصوص زيارت در سفر زيارتی شيکوگو



▶ زائران در مسير زيارت بانوی گوادالوپ در مکزيک





اربین بدون نظریه

تقدم «روایت» بر نظریه در فهم تجربه زیسته اربعین



مصطفی غفاری

دانش آموخته جامعه‌شناسی
سیاسی و پژوهشگر جامعه‌شناسی
دین، عضو هیأت علمی دانشگاه
امام صادق (ع)

درآمد

در سال‌های اخیر پژوهشگران در زمینه‌های گوناگون دین و علوم انسانی تلاش کرده‌اند رونق زیارت اربعین را واریسی کنند و درباره‌ی کل یا جزء آن، نظریه‌هایی ارائه دهند؛ چه در نقد خیزش مردمی درباره‌ی این سنت و مناسک یا شعائر آن و چه در تأیید و ترویج آن. عده‌ای کوشیده‌اند سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی در فربه‌سازی این شعائر و مناسک را در مقام تحلیل برجسته کنند (اربین ایرانی)؛

درحالی‌که عده‌ای دیگر در جهان اجتماعی اربعین، گشایش فرهنگی فراملی براساس تجربه‌ی امر قدسی می‌بینند (اربین تمدنی)؛ اما هر دو نگاه از پشتوانه‌ی مطالعات تجربی کمی یا کیفی اندکی بهره می‌برند و همین موجب می‌شود نتوان به غنای علمی آن‌ها، همچون نظریه یا حتی صورت‌بندی نظری در رابطه با مسئله، تکیه کرد. در نتیجه، با «تقلیل‌ها» و «استعلاها» بی‌روبه‌رو هستیم که در لباس نظریه خودنمایی می‌کنند؛ اما توصیف‌ها و تجویزهای برآمده از این کوشش‌های

نظری، چندان قابل استناد و قابل استفاده نیستند. مثلاً وقتی از برپایی موبک‌هایی با محوریت نهادهای حاکمیتی ایرانی به مثابه تهدیدی علیه مردم‌مداری این شعائر و فرصت روابط میان فرهنگی در آیین اربعین یاد می‌شود، درست نمی‌دانیم آیا تعداد و نسبت این موبک‌ها با موبک‌های عراقی آن همه هست که تجربه زیسته اربعین را قلب ماهیت کند؟ اگر خدمات ارائه شده توسط موبک‌ها و مبیتهای عراقی بسنده یا پسند زائر ایرانی نبود یا توان بهره‌مندی از آنها را نداشت، آیا

از نظریه به روایت

بین تحلیل اجتماعی مردم با نظریه اجتماعی دانشمندان چه تفاوتی وجود دارد؟ در این زمینه مناقشات بسیاری شده و دست کم بین «نظرات اجتماعی عامیانه» و «نظریه اجتماعی عالمانه» با تأکید برویژگی های آن ها تفکیک صورت گرفته است. نظریه علمی مبتنی بر شواهد معتبر لازم و کافی است، انسجام نظری دارد و صدر و ذیل آن همخوان است، از ادبیات و مفاهیم شفاف بهره می گیرد، در جامعه علمی قابلیت داوری دارد و... البته قضاوت نهایی در این باره متوقف بر رویکرد پژوهنده است؛ هرچند در رویکرد اثباتی مرزهای محکمی بین علم و شعور عامه کشیده می شود اما در رویکرد تفسیری این مرزبندی آن چنان روشن نیست و اینها در مواردی به هم آمیخته هستند. برای همین رویکرد تفسیری با روی گشاده تری به استقبال روایت، به جای نظریه به معنای سفت و سخت اثباتی آن، می رود.

اما «خاستگاه روایت» در علوم انسانی و اجتماعی تنها این نیست. از هنگامی که «چرخش زبانی» در فلسفه غرب مطرح شد و مباحث پساکانتارگرایی و شالوده شکنی در پرتو آن شکل گرفت، این گزاره، ایجاد یا دست کم، تقویت و شایع شد که نظریه های کلان به مثابه فراروایت های مدرن، نه توان پرده افکندن از چهره حقیقت را دارند و نه می توان با قطعیت و عینیت مد نظر نگرش علمی، آن ها را پذیرفت. توان نظریه در فراهم آوردن داده های یکدست و بسته های که بتوان با یک پردازش ساده، گوشه یا لایه ای از واقعیت را به کمک آن شکافت، آن قدر کم است و تعدد منظره ها آن قدر زیاد است و زمینه ها آن قدر دخیل و پرتأثیر است که بهتر است به جای نظریه از روایت، آن هم روایت های خرد، سخن به میان آوریم. روایت قصه ای است که ما برای فهمیدن و فهماندن تجربه هایمان می سازیم یا برمی گزینیم. «تلاشی برای گنجاندن تجربه در قالب قصه ای که باید اتفاق بیفتد یا باید اتفاق افتاده باشد».^۲

اگر اربعین را رخدادی بیرون از تطور جهان مدرن و خلاف آمد عادت آن بدانیم، نظریه پردازی متعارف در سپهر مدرنیته نمی تواند برای ادراک عالمانه آن، چندان سودمند باشد؛ بلکه محقق را

تصویر اختصاصی «باور» از مراسم راهپیمایی اربعین، سید احسان باقری

آیده ها و رهاوردهایی از فلسفه و معماری تا شهرسازی و هنرورزی و... ارائه کرده است که نوید تمدنی جدید بدهد؟ آیا تمدن بی اینها معنادار است؟ آیا اربعین واقعاً واجد چنین ظرفیت هایی است و باید چنین انتظاراتی از آن داشت؟ تمدنی که می خواهد زیست مستمر بسازد چگونه از تجربه ای منقطع و موقت سر بر می آورد؟

پرسش از اربعین

اربعین چیست؟ چگونه است؟ چرا چنین است؟ آیا می تواند به گونه ای دیگر باشد؟ این پرسش ها علی رغم سادگی شان بنیادین هستند. روش شناسانه که نگاه کنیم، شاید نتوان گونه دیگری از سؤال را درباره فهم مسئله اربعین پیش کشید. در سنت جامعه شناختی و شاید برخی دانش های دیگر، پاسخ این پرسش ها ناگزیر از دل نظریه می آید و ما را به دامن نظریه می رساند؛ کمرنگ یا پررنگ. اما نظریه چه ویژگی هایی دارد که حضور و مداخله اش در فهم علمی این همه ضروری است؟ یان کرایب با برشمردن کارکردهای نظریه پاسخ می دهد: (۱) کارکرد شناختی؛ یعنی نظریه، شیوه ای از تثبیت معرفت ما نسبت به امور است، هرچند شاید گاهی سودمند و گاهی سردرگم کننده باشد. (۲) کارکرد عاطفی؛ یعنی تجربه و احساس پژوهشگر در نگاه او به واقعیت و صورت بندی آن دخیل است. چه بسا پژوهشگری برخی چیزها را به دلیل خاطره و عواطف خود نسبت به مسئله، نبیند یا کمتر و بیشتر یا کوچک تر یا بزرگ تر یا نادرست و نابسندیده ببیند. (۳) کارکرد بازاندیشی؛ یعنی نظریه، هم بخشی از جهان است، هم شیوه ای برای درک آن. نظریه خود دارای هستی اجتماعی ذهنی و بخشی از پدیده ها و فرآیندهای اجتماعی است. (۴) کارکرد هنجاری؛ یعنی هر نظریه ای در باب اینکه جهان چگونه است، حامل گزاره هایی آشکار یا پنهان درباره این است که جهان چگونه باید باشد. پس نظریه درباره آنچه مطلوب است، دلالت های ضمنی دارد.^۱ کنشاکشی نظریه پردازانه درباره اربعین هم از این قاعده مستثنی نیست؛ تحلیل گران نظری چه بخواهند چه نخواهند، در واقع طرحی برای مدیریت پدیده در انداخته اند.



می توان او را محدود و محروم کرد؟ اساساً مرز خدمت و مداخله چیست؟ آیا امر مردمی و امر حاکمیتی تابع قواعد بازی با حاصل جمع صفرند؟ آیا زائران ایرانی اربعین، خود چنین مسئله ای را ادراک کرده اند و آن را تعیین کننده می انگارند؟ مانند این پرسش ها و چالش ها را می توان پیش روی کسانی گذاشت که در خشت خام اربعین، نقش تمدنی می بینند. آیا امروزه مدرن در تجربه زیارت استحاله می شود یا در بلندمدت آن را تابع قواعد مصرف خود خواهد کرد؟ جهان اربعین چه

دچار خطای ادراکی می‌کند. البته به نظر می‌رسد روایت نیز همچون نظریه، دارای ویژگی‌ها و کارکردهای شناختی، عاطفی، بازاندیشی و هنجاری است اما با ادعای کمتر و تواضع بیشتر. همچنین روایت الزام‌آغشته به نظریه نیست؛ چه مدرن و چه پسامدرن. همین باعث می‌شود که روایت‌ها دست‌کم در مراحل اولیه، بیش از نظریه‌ها در دسترس عموم مردم باشند و عامه مردم سهم بیشتری در شکل‌دادن به آن‌ها ایفا کنند؛ هرچند حاصل کار توسط جامعه علمی، برچسب خرده‌روایت‌هایی عامیانه دریافت کند؛ معرفت علمی در این باره از همین روایت‌ها بی‌نیاز نیست. فراتر از آن، روایت کنشگران اگرچه حامل برخی ویژگی‌ها و کارکردهای نظریه است، لایه‌هایی مانند زیبایی‌شناسی یا پراکندگی سرزمینی واقعیت را نیز پوشش می‌دهد. البته لازم است میان روایت خود

**مادر این روزگار بیشتر
نیازمند روایتی از اربعین
هستیم که در انحصار
نظریه پردازان حرفه‌ای
نیست بلکه در اختیار
کنشگران این میدان است.**

زاثران اربعین که مبتنی بر تجربه زیسته آنهاست و بازنمایی رسانه‌ای این پدیده، تمایز بگذاریم؛ چون بازنمایی در سودای برانگیختن به کنش، گران‌بار از کارکرد هنجاری است.

سازوکار روایت

رونق زیارت پیاده اربعین در روزگار مابه‌مثابه پدیده‌ای کمترشناخته‌شده، بیش و پیش از آنکه کشش نظریه‌پردازی پدیدارشناسانه یا مردم‌نگارانه یا هر روش دیگری مانند این‌ها را داشته باشد، نیازمند «روایت‌گری» است؛ به‌ویژه آن‌که از یک‌سودر لایه‌های عمیق خود ناگزیر از فهم جهان کنشگرانی است که میدان دار این صحنه هستند و از سوی دیگر هنوز چنان انباشتی از خرده‌روایت‌ها در کار نیست که دست پژوهشگر را برای طرح نظریه یا ادعای یک



اما در برابر شواهد نقض کننده و نظریه های رقیب تاب نمی آورند.

به نظر می رسد ما در این روزگار بیشتر نیازمند روایتی از اربعین هستیم که در انحصار نظریه پردازان حرفه ای نیست بلکه در اختیار کنشگران این میدان است. این کنشگران بدون دغدغه نظریه پردازی یا روشمندی، در پاسخ به سئوالات علمی، تجربه زیسته خود را حکایت می کنند و فهم آینده اربعین در گرو انباشت روایت های آنان است. در واقع این کنشگران، پیاده روان یا دیگر دست اندکاران، هستند که با روایت گیری از تجربه زیسته خود امکان نظریه پردازی پسینی را به پژوهشگران می دهند. حتی آن پردازش اولیه، مثلاً از حیث انتخاب زاویه دید یا نقطه تمرکز، که راویان تجربی در کار خود انجام می دهند؛ در حکم داده ای برای راویان نظری است که در جست و جوی تبیین و تفسیر علمی هستند. در جهان علم همواره عطشی برای به چنگ عقل درآوردن پدیده های ناشناخته وجود دارد که گاهی به طور موقت و سطحی با ادعاهای نظری بی پشتوانه پاسخ می گیرد اما نظریه پردازی پیش از انباشت روایت، روانیست و جان های تشنه علم را سیراب نخواهد کرد. ▶

منابع:

۱. حسام مظاهری، محسن (۱۳۹۷). پیاده روی اربعین: تأملات جامعه شناختی. اصفهان: آرما.
۲. کراب، یان (۱۳۸۹). نظریه اجتماعی مدرن؛ از پارسونز تا هابرماس. تهران: آگه.
۳. معینی پور، مسعود (۱۳۹۸). اربعین: جهانی دیگر. تهران: سوره مهر.
۴. میمر، فردریک دبلیو (۱۳۹۹). روایت و کنش جمعی: چرا فراخوان های اجتماعی و سیاسی به داستان نیاز دارند. تهران: نشر اطراف.

پی نوشت

۱. یان کراب، نظریه اجتماعی مدرن؛ از پارسونز تا هابرماس، تهران، آگه، ۱۳۸۹، ص ۲۸-۲۵.
۲. فردریک دبلیو میمر، روایت و کنش جمعی: چرا فراخوان های اجتماعی و سیاسی به داستان نیاز دارند، تهران: نشر اطراف، ۱۳۹۹، ص ۱۴.
۳. همان، ص ۱۶۰.



روایت و کنش جمعی: چرا فراخوان های اجتماعی و سیاسی به داستان نیاز دارند نوشته فردریک دبلیو میمر

روایتی «عاشقانه» و همسو با خود به دست می دهد؛ پیش از آن که پژوهشگری بخواهد این تجربه و توصیف را با شاخص هایی که عاشقانه بودن را تبیین یا تعبیر می کنند، به ادراک درآورد و آن را برای جامعه علمی بیان کند. پس روایت نسبتی نیز با شناخت پیشین ما از چیزها دارد، هر چه که درباره چیزی سراسر نو باشد.

روایتی که از جانب کنشگران ارائه می شود، گاهی نشانگر تلاشی است برای پیوند دادن تجربه زیسته فردی او با آنچه از خیر جمعی درک می کند. راوی اول در این فرایند می کوشد تجربه خود را، چه مثبت و چه منفی، به چارچوب گسترده تری فرافکنی کند که برای دیگران نیز معنادار و کنش ساز است؛ حتی پیش از آنکه راویان علمی بخواهند با مفاهیم و ادبیات پیش ساخته با نوآورانه خود، این تجربه را به گونه ای قابل فهم و قابل مدیریت صورت بندی کنند. حال اگر کنشگر تجربی روایتی پی افکند که در آن مخاطره ایرانی شدن یا فرصت تمدن سازی در جریان تجربه زیسته اربعین به گونه ای معنادار مطرح شود، زمینه نظریه ورزی در این باره فراهم می شود؛ اما تا پیش از آن، پژوهشگر علمی فراتر از طرح روایتی بر اساس زاویه دید خود، دسترسی میان ثری به «واقعیت اجتماعی تام» ندارد تا مدعی نظریه پردازی اش باشد. البته شمه نظری را باید از نهاد اما هر ادعایی در این زمینه ها می تواند یک فرضیه تلقی شود، نه بیشتر.

برآمد

روش شناسان بر این باورند که هیچ تحلیل عمومی یا نظریه علمی نمی تواند بدون روش باشد؛ اگر چه روش در آن روشن و آشکار بیان نشود یا حتی، روش آگاهانه یا به درستی در آن به کار گرفته نشده باشد. روشمندی در قلمرو علوم انسانی در گرو نظریه ورزی، یعنی پرداختن یک نظریه یا آزمودن آن است؛ و این نیز به نوبه خود در گرو پشتیبانی داده های معتبر و کافی است. واقعیت اجتماعی اقیانوسی از داده ها است که هر کسی می تواند برای ادعای نظری خود شواهدی از آن صید کند اما به بهای نادیده گرفتن و کنار گذاشتن داده هایی بیشتر یا بهتر. از همین رو است که بسیاری از این ادعاها در نگاه اول چشمگیر هستند

کلا روایت پر کند. پس اوج گیری زیارت اربعین را باید پدیده ای روایت پذیر و ناگزیر از روایت دانست.

اگر چه این پدیده قابل تقلیل به سطح زبان شناختی نیست؛ زبان خود منبع و عامل معرفت است. در اینجا می توان از روایت ها و دلالت های مختلف سخن گفت، حتی اگر نخواهیم وارد هزارتوی بازی های زبانی یا هرمنوتیک مفسر محور شویم. یکی از دلالت ها آن است که روایت، هم در ایجاد و تثبیت ارزش های بنیادین مانقشی مرکزی دارد و هم در قاب بندی مسائل در چهارچوب این ارزش ها.^۱ از این رو برخی سرشت روایت را «گنجاندن چیزی نو درون چیزی آشنا» دانسته اند؛ مثلاً کنشگر می تواند تجربه خود از پیاده روی اربعین را همچون «سفر عشق» ادراک کند؛ آن گاه نه فقط از تجربه زیسته خود بلکه از تجربه زیسته دیگر پیاده روان در این سفر نیز



پدیده مدرن زائر-گردشگر در فلسطین

نقش مارک تواین و شرق شناسان در پیدایش مسیر زیارتی فلسطین

تا اورشلیم را به عنوان مرکزی فرهنگی و مکانی برای مسیح شناسی از نو یاز شناسند.

اگر لینکلن مجال سفر به اورشلیم را نیافت، پس از او ژنرال گرانت، هجدهمین رئیس جمهور آمریکا (درگذشته ۱۸۸۵ م.)، در سفر خود به دور دنیا توانست به اورشلیم سفر کند. او به عنوان راهنمای سفر، سه کتاب با خود به همراه داشت که یکی از آن سه کتاب، بی گناهان در خارج کشور، نوشته مارک تواین بود. با این که سفرنامه تواین بخش کمی از خود را به خاورمیانه اختصاص داده، توانست تأثیر مهمی بر ذهنیت خوانندگان آمریکایی خود درباره فلسطین بگذارد.

مری تاد لینکلن، همسر آبراهام لینکلن یک سال پس از ترور همسرش در سال ۱۸۶۶ میلادی در نامه ای نوشت: «به نظرمی رسد رئیس جمهور از سفر به اورشلیم لذت و آفری می برد، اما خب دست کم اکنون در بهشت و آسمان از حضور در کنار سرور خود (عیسی مسیح) لذت بیشتری پیدامی کند.»

گفته شده ابراهام لینکلن درست در شب قبل از ترور، به همسرش گفته بود: «چقدر دوست دارم به اورشلیم سفر کنم.» به نظرمی رسد آمریکایی ها بعد از جنگ های داخلی و از دست دادن اعتبار و هویت خود، برای بازپس گیری این احساسات جریحه دار شده نیاز داشتند



نسیم حسنی

کارشناس ارشد مطالعات خاورمیانه
و مطالعات اسلامی، پژوهشگر
مهمان در مؤسسه علوم اجتماعی
و فرهنگی عرب در امارات متحده
عربی

مری تاد لینکلن همسر آبراهام لینکلن
رئیس جمهور آمریکا

توماس کوک پدر گردشگری مدرن و مؤسس گروه توماس کوک در سال ۱۸۴۱ است که یکی از قدیمی ترین و بزرگ ترین شرکت صنعت مهمان نوازی و گردشگری بریتانیایی را بنیان نهاد. این شرکت هم اکنون نیز در حال فعالیت است.



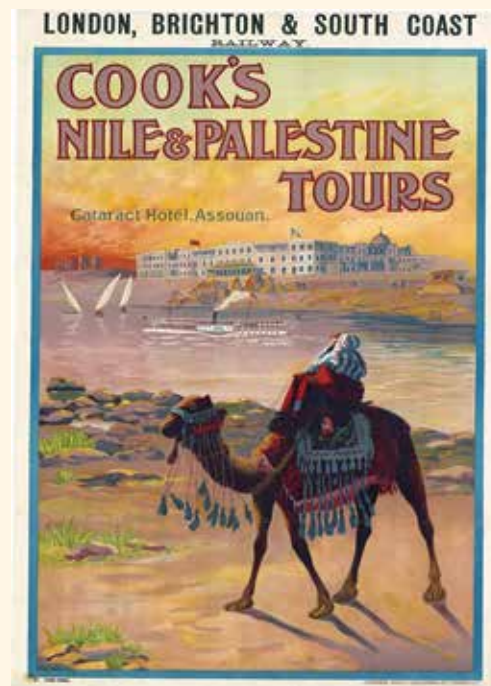
زائران در قرن نوزدهم با زیارت اماکن مقدس و شرکت در مراسم مذهبی و نیایش، مانند گذشتگان خود، کفاره گناهان دنیوی شان را از خداوند طلب می کردند. یونانیان، اهل روسیه و سایر جوامع مسیحی شرقی، زیارت اماکن مقدس، به ویژه کلیسای مقبره مقدس را بخش مهمی از آمادگی برای مرگ و رستگاری می دانستند. این زائران همچنین امیدوار بودند که زیارت این اماکن مقدس موجبات شفا، یافتن همسر، داشتن فرزند و مسیر رسیدن به ثروت را برای آنان هموار کند. دلایل سفر زائر گردشگران مدرن به فلسطین در قیاس با کشورهای دیگر، رنگ و بوی بهتری داشت. آن ها برای گشت و گذارهای فرهنگی و

تواین در این سفر مانند یک یهودی سرگردان در میان گروه همسفرانش حاضر شد و بارها عنوان کرد که این سفر تفریحی مانند یک تشییع جنازه بی جسد است. او بارها به کنایه عنوان کرد که آنچه همسفرانش از فلسطین خواهند گفت، براساس آنچه دیده اند نخواهد بود؛ بلکه فلسطین را از نگاه نامپسون و گرمز شرح خواهند داد؛ گویی سرزمین فلسطین ناگهان به سرزمینی برای اثبات دکترین هزاره گرایان و تسهیل دیگر سناریوها در میان یهودیان و مسیحیان تبدیل می شود.^۱ همان گونه که کشیشی به نام دی. ویت. تالماژ می گوید: «خداوند فلسطین را با دست چپش و کتاب مقدس را با دست راستش نوشت، هر دودست ساخته یک موجودند. پس به همان میزان که فلسطین واکاوی شود، همان کتاب مقدس است که استوارتر و واقعی تر خواهد بود.»^۲ اما آنچه در این میان حائز اهمیت است، تفاوت زیارت و گردشگری مدرن بعد از آغاز شرق شناسی و سفر به منظور شناخت شرق است که به طور کلی با انگیزه های زائران یا مسیحیان و یهودیانی متفاوت است که به قصد آماده سازی موقعیت برای پیشگویی ها راهی فلسطین می شدند؛ کما اینکه تواین در سفرنامه خود بارها راجع به دیدن شهرهای چون طنجه و یاناصره ابراز بی تفاوتی می کند. در حقیقت می توان گفت از همان ابتدای سفر غربیان به فلسطین، ما به نوعی با زائر گردشگر مواجهیم. از آنجایی که سفر به فلسطین طیفی است که یک سر آن زیارت و انجام اعمال و مناسک مذهبی و بازدید از مکان های مقدس به قصد اثبات حقیقت کتاب مقدس است، و در سر دیگر طیف، گردشگر با هدف شناخت تاریخ و جغرافیای این مکان به صرف شناخت جهان دور (شرق) حضور دارد؛ در میانه این طیف، با زائر گردشگر روبه رو هستیم که هر دو انگیزه های دوسر طیف را برای آغاز این سفر دارد.

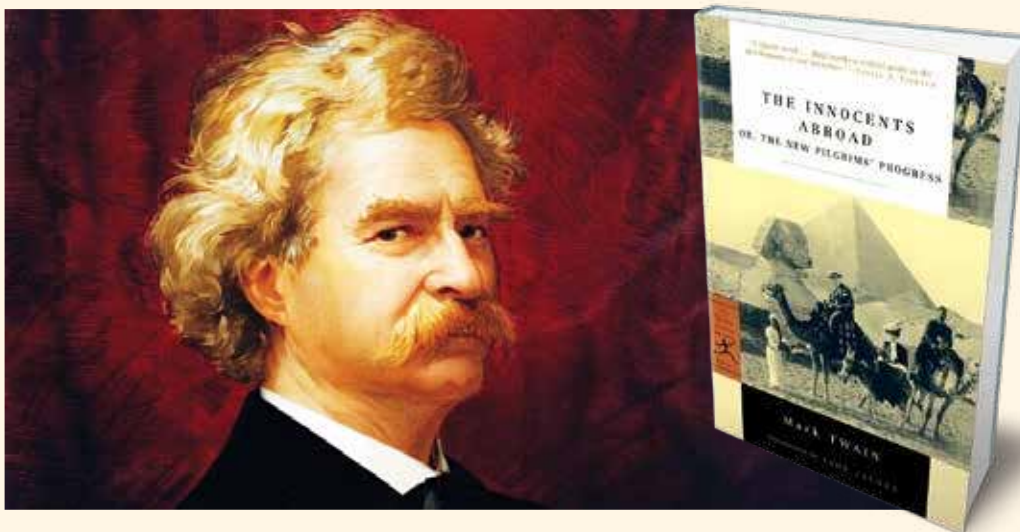
در سال ۱۸۹۲ اولین خط آهن یافا به اورشلیم افتتاح شد.



پوستر تبلیغاتی توماس کوک برای سفر به نیل و فلسطین. شرکت توماس کوک پیشگام گردشگری سازمان یافته به سرزمین مقدس بود.



زائر جهانگرد مدرن می‌خواست شاهد همه‌جانبه فلسطین باشد و آن را از نزدیک لمس و تجربه کند. آن‌ها بر خلاف زائران گذشته، به همه چیز علاقه داشتند: تاریخ، معماری و آداب و رسوم محلی؛ و عموماً به دنبال غرق شدن در باستان‌شناسی این اماکن بودند.



مارک تواین (۱۸۳۵-۱۹۱۰ میلادی)
سمیوئل لنگه‌ورن کلمنز معروف به
مارک تواین، نویسنده آمریکایی است.
او شهرت خود را مدیون رمان ماجراهای
هاکلبerry فین (۱۸۸۵) و ماجراهای تام
سایر (۱۸۷۶) است.

بی‌گناهان در خارج از کشور

سنجه‌های خود، خویش را در فضای متفاوت دیگری ببینند؛ فلسطین اما در نگاه گردشگران مدرن ارزش مضاعفی نسبت به یک مکان صرفاً تاریخی، مانند مصر یا سایر کشورها داشت که همانا ارزش مذهبی و معنوی آن بود.

دوره شکوفایی و طلایی فلسطین در زمان عثمانی رخ داد؛ پس از مدت‌ها سکون و رکود، این منطقه به واسطه توجه غرب به آن بیدار شد و منطقه فلسطین ناگهان با انواع نوآوری‌ها و فناوری‌ها مثل حمل و نقل، پست، تلگراف، آموزش و بهداشت روبه‌رو شد و فرایند توسعه به سرعت روبه جلو حرکت کرد.

زائر گردشگر مدرن تنها برای بازدید اماکن مذهبی مسیر مدیترانه را نپیموده بود و نمی‌خواست صرفاً از آن اماکن دیدار کند، او برای اقامت در این سرزمین، برعکس زائران که تنها از روسیه و اودسا به قصد بافا و زیارت اماکن سوار کشتی می‌شدند، نیاز به راحتی و ابزار آسایش داشت. از این رو به سرعت ساخت هتل‌ها و توسعه شبکه حمل و نقل اتفاق افتاد.

گردشگر مدرن، گاهی وقت کمتری برای بازدید از اماکن مذهبی صرف می‌کرد و بیشتر به جست‌وجو و کشف طبیعت بکر و دست‌نخورده منطقه می‌پرداخت. به این ترتیب نقشه زیارت و گردشگری زائر گردشگر مدرن با نقشه زائران متفاوت شد.

تا پیش از چاپ کتابچه‌های راهنمای گردشگری، گردشگران توسط توماس کوک که از اولین شکل دهندگان تورهای مسافرتی به فلسطین و شمال آفریقا و خاورمیانه در آمریکا بود، زائران تنها با تکیه بر اطلاعات کتاب مقدس راهی فلسطین می‌شدند؛ اما پس از گسترش تورهای مسافرتی مدرن و نیاز به شناسایی و معرفی سایر اماکن غیرمقدس فلسطین به مسافران، به روشنی می‌توان تفاوت نقشه‌های گردشگران و زائران را بررسی کرد. از جمله تفاوت‌های می‌توان به آدرس تلگراف خانه‌ها، مراکز درمانی و یا اقامتگاه‌ها اشاره کرد. توماس که خود سابقاً یک واعظ مسیحی بود، تورهایی نیز برای زائران مسیحی برگزار کرد تا بتوانند در سرزمین مقدس قدم بگذارند. کتاب راهنمای سفر به فلسطین و سوریه، این قصد کوک را در شناسایی اماکن مقدس مسیحیان و گسترش زیارت، به خوبی منعکس می‌کند.

کسب تجربیات جدید تن به این سفرها می‌دادند. گردشگری مدرن در قرن شانزدهم با افتتاح «تور بزرگ» آغاز شد. پس از آن نخبگان اجتماعی و اقتصادی اروپای غربی برای لذت و ارضای میل جست‌وجوگری شروع به بازدید از مراکز فرهنگی اروپا کردند. مراکز فرهنگی و تاریخی به بخش جدایی‌ناپذیری از برنامه سفر تبدیل شدند. این پدیده در قرن نوزدهم به اوج خود رسید و صنعت گردشگری از حالت رکود خود خارج شد. به عنوان مثال، توماس کوک و امریکن اکسپرس که در دهه ۱۸۶۰ میلادی تأسیس شدند، هزاران مسافر از جمله زائران توریستی امروزی را به خاورمیانه آوردند.

زائر جهانگرد مدرن می‌خواست شاهد همه‌جانبه فلسطین باشد و آن را از نزدیک لمس و تجربه کند. آن‌ها به همه چیز علاقه داشتند: تاریخ، معماری و آداب و رسوم محلی؛ و عموماً به دنبال غرق شدن در باستان‌شناسی این اماکن بودند. برخلاف زائران گذشته، زائران امروزی اهمیت مذهبی فلسطین را تنها یکی از جاذبه‌های آن می‌دانستند. تنها برای تعداد کمی از آن‌ها، سرزمین مقدس، غایت نهایی سفر بود. برای بیشتر زائر گردشگران مدرن، جنبه مذهبی فقط یکی از هزاران ویژگی‌های فلسطین بود.

میان تصورات زائران اولیه از سفر به فلسطین و زائر جهانگردان مدرن، تفاوت‌های زیادی وجود داشت. گروه اول فلسطین را مقدس‌ترین و از نظر مذهبی مهم‌ترین مکان روی زمین می‌دانست. فلسطین از قرون وسطا و پیش از آن، در تمامی نقشه‌های آن زمان، مرکز جهان بود و محور اساسی‌ای بود که همه امور بر حول آن می‌چرخید. بنابراین زائران، زیارت را سفری از حاشیه به مرکز، برای رسیدن به اورشلیم، به‌ویژه کلیسای مقبره مقدس می‌دانستند و زیارت، نقطه غایی و اوج زندگی بیشتر زائران بود. علاوه بر این، سفر زیارتی بیش از سفر جسمانی از کشور مبدأ به کشوری دیگر بود، بلکه سفری روحانی و عمیق به شمار می‌رفت که بعد از آن، فرد تبدیل به انسانی معنوی تر و روحانی می‌شد که با گذشته متفاوت بود.

از طرف دیگر، زائر جهانگرد مدرن از این واقعیت آگاه بود که سفر به فلسطین کاملاً نقطه مقابل گروه اول است. آن‌ها مراکز فرهنگی مدرن اروپای غربی و آمریکای شمالی را ترک کرده بودند تا بر اساس

تواین سعی کرد
با تشکیک در
اهمیت و تقدس
برخی مکان‌ها و
اهمیت دادن به
مکان‌های تا پیش از
او، ناشناخته، مسیر
زیارتی جدیدی را
ابداع کند.



يوليسيز سايمن گرانت هجدهمين
رئيس جمهور آمريکا بين سال هاي
۱۸۶۹ تا ۱۸۷۷ ميلادي رياست جمهوري
آمريکا را بر عهده داشت.



سفر به اورشليم

نقشه رسم شده سفر به اورشليم از
متن پاریس

Map to Jerusalem, Matthew
Paris, St Albans, c. 1250 © British
Library Board



فلسطين، عنوان کرد: «بهتر است یهودیان مکانی برای زندگی مطابق با احکام دینی خود داشته باشند.»

با اینکه مسئولیت تمام توها و راهنمایان به دست عرب های محلی بود، آنان از راهنمایی توره های یهودیان امتناع می ورزیدند و یا از صاحبان کسب و کارهای کوچک در منطقه حمایت نمی کردند و بدین گونه زمینه نارضایتی یهودیان فراهم شد.

تا پیش از شعله ور شدن این اختلافات، می توان ریشه دوگانه سازی نقشه های زائران و گردشگران را از زمان سفر مارک تواین و همراهانش ردگیری کرد: مارک تواین طی سفر خود به فلسطین، تصمیم گرفت به بازدید مناطقی برود که تا پیش از آن، چندان اهمیتی برای مسیحیان پروتستان نداشت اما تواین سعی کرد با تشکیک در اهمیت و تقدس برخی مکان ها و اهمیت دادن به مکان های تا پیش از او، ناشناخته، مسیر زيارتی جدیدی را ابداع کند. اما سال ها بعد با شکل گیری دولت اسراییل و تشدید نفوذ صهیونیسم، صهیونیست ها توانستند با نزدیک شدن به کوک، نقشه های توریستی و زیارتی فلسطین را به مرور تغییر داده و با گنجانیدن مراکز دیدنی و اماکن مذهبی یهودیان در فهرست سایر اماکن مقدس مسیحیان و مسلمانان، نقشه زیارتی فلسطین را تغییر دهند. ➤



منابع:

1. A senior thesis presented by Christopher Hyde to the International Studies Program, Trinity College
2. <https://www.shapell.org/historical-perspectives/exhibitions/mark-twain-and-the-holy-land-2/>
3. <http://www.swartzentrover.com/cotor/bible/History/Israel1017-2001.htm>
4. <https://blog.nli.org/en/mark-twain-in-palestine/>
5. <https://www.quest-cdecjournal.it/encounters-of-a-third-kind-mark-twain-william-c-prime-and-protestant-american-holy-land-narratives/>

مسیر زائران عموماً ساده بود: بندر یافا، غزه، بئر شمع، اورشليم، بحرالمیت، اریحا، ناصره، قانا، جلیل، بعلبک و بیروت و در ایستگاه آخر، زائران سری هم به کلیسای سنت جورج در سوریه می زدند. تقاضاها برای شرکت در این توره ها چنان زیاد شد که بین سال های ۱۸۶۷ تا ۱۸۷۶ میلادی تقریباً ۲۰۰۰ نفر از سراسر اروپا و آمریکا به این سرزمین وارد شدند. در میان مسافران، افراد سرشناسی مثل شاهزاده

ولز، جورج پنجم و فردریش ولهم دوم از آلمان، به چشم می خورد. کوک توانست شبکه ای از افراد مختلف در میان اعراب و بادیه نشینان را در اطراف خود سازماندهی کند که هر گروه عهده دار وظیفه ای باشند؛ از راهنمایی مسافران در لحظه ورود به یافا تا رانندگی، آشپزی و صرافتی. در سال ۱۸۹۲ میلادی اولین خط آهن یافا به اورشليم افتتاح شد. کوک از این موقعیت برای حمل و نقل مسافران به خوبی استفاده کرد و هتل مدیترانه در شهر قدیمی اورشليم افتتاح شد تا میزبان نویسنده هایی همچون ملویل، تواین و رئیس جمهور امریکا، گرانت باشد.

در این میان رقیب توماس کوک، هنری مارکوس در انگلستان شروع به گسترش کسب و کار خود کرد. البته هر دوی آن ها از پیشنهادان صنعت توریسم در فلسطین بودند و جالب اینکه مارکوس یهودی نبود اما از طرف دو یهودی آلمانی که کنیسه ای در لندن را اداره می کردند، حمایت می شد.

در نتیجه این تحرکات، کم کم مناطق و جاذبه های توریستی یهودیان به فهرست نقشه ها و راهنماهای گردشگری این دوشرکت اضافه شد؛ در حالی که پیش از آن، این مناطق چندان چشمگیر نبودند، تا اینکه با حمایت این دونفر، بیمارستان هایی به رایگان در مصر و اورشليم ساخته شد و همچنین یک ایستگاه پستی برای ارسال نامه در امتداد نیل ایجاد گردید. به واسطه این اعتماد سازی، سلیمان شاکتر توانست مجموعه ای از دست نوشته های یهودیان مصر را به کتابخانه بریتانیا منتقل کند.

بعد از پیمان نامه بالفور، مشخص شد که روزنامه گزت Gazette که از اولین روزنامه های مربوط به سفر و گردشگری در بریتانیا بود، در یکی از سرمقاله های خود با برشمردن مشکلات توره های یهودیان در سفر به



پی نوشت

۱. تامیسون و گریمرز نویسندگان و گردشگران آمریکایی بودند که نگاهي استعماري به فلسطین داشتند و همواره تواین در سفرنامه خود از آن ها انتقاد می کند.

2. *Palestinian Historiography in Relation to the Territory of Palestine*, Rachel Maissy-Noy.

فروکاست امر قدسی به رفتار اقتصادی

بررسی انتقادی کتاب زیارت و بازار





سعید خدیوی

دکتری اقتصاد اسلامی و پژوهشگر
اقتصاد زیارت، عضو هیئت علمی
پژوهشکده گردشگری جهاد
دانشگاهی

و اخروی از نگاه پژوهشگران وجود داشته است که مانع بررسی ارتباط و نسبت این دو پدیده از نگاه ایشان شده است. در این میان نوشتارها و کتاب‌های اندکی این موضوع را مورد چالش و بررسی قرار داده‌اند که از آن جمله می‌توان به کتاب ایان ریدر، با عنوان زیارت و بازار اشاره کرد.

ایان ریدر، پروفیسور ممتاز دانشگاه منچستر انگلستان است و زمینه‌های اصلی تحقیقات او برپویایی‌های مذهبی در جهان معاصر، با تمرکز ویژه بر ژاپن، زیارت و پیوندهای بین دین و خشونت است. او نویسنده کتاب‌ها، مقاله‌ها و مطالب متعددی است و مهم‌ترین کار او در حوزه زیارت، نوشتن مدخل زیارت در مجموعه مختصر و مفید آکسفورد یا همان مقدمه بسیار کوتاه است. وی در کتاب زیارت و بازار، نسبت امر قدسی و امر دنیوی را از منظر خود بررسی می‌کند. شاید مهم‌ترین ادعای او پیوند امر قدسی و امر دنیوی و یا به بیان بهتر، تأثیرپذیری بسیار زیاد زیارت از اقتصاد و بازار، نه تنها در دوران معاصر بلکه در طول تاریخ است. وی به صراحت در فصول ابتدایی کتاب بیان می‌کند: «تفکیک ناپذیری امر مقدس و بازار، و دنیوی و مقدس، چیزی است که در کار قبلی درباره آن بحث کرده‌ام، و در اینجا موضوعاتی را که در کتاب قبلی که با جورج تانابه تألیف شده بود، توسعه می‌دهم». وی به صورت مستقیم اشاره می‌کند: «هدف اصلی این کتاب، به چالش کشیدن گرایش در مطالعات زیارت برای به تصویر کشیدن پویایی بازار به عنوان بخش جدا از طبیعت «واقعی» و مقدس زیارت است.»

این کتاب اولین بار در سال ۲۰۱۴ میلادی توسط انتشارات راولتج چاپ شده و در حقیقت یکی از کتاب‌های مجموعه مطالعات انتشارات راولتج در دین، سفر و گردشگری است. ریدر برای هشت فصل این کتاب که مدعای فوق را بررسی می‌کنند، عناوین جذاب و تا حدودی عجیب انتخاب کرده است: از آن جمله فصل اول که در حقیقت مقدمه بحث است و به عناصر اصلی و چارچوب کتاب می‌پردازد. این فصل با عنوان «زیارت در فروشگاه‌های بزرگ و مراکز خرید فرودگاه: مدرنیته، تجارت و بازار» نام‌گذاری شده است. به همین ترتیب فصل دوم با عنوان «قوها، دریاچه‌ها و سازه‌های مقدس» به این موضوع اشاره می‌کند که زائران به دنبال مکان‌ها و فضاها متناسب با تصورات و نیازهایشان از زیارت حرکت می‌کنند؛ همچون پرواز قوها به سمت دریاچه‌ها.

نویسنده در فصول بعدی کتاب نیز به همین ترتیب به موضوعات مختلفی برای اثبات مدعای اصلی خود پرداخته است. وی همان گونه که بیان شد، دلیل موفقیت امر زیارت را در منافع اقتصادی گروه‌های ذی نفع که حتی از جوامع سکولار هستند می‌داند. در حقیقت وی معتقد است اگرچه در گام اول، زیارت، امری قدسی است؛ اما توسعه و ترویج زیارت، مدیون

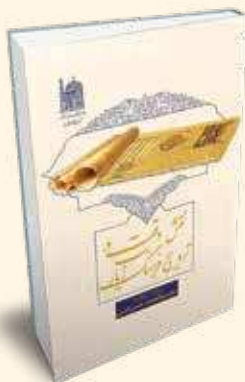
علی‌رغم ظهور و توسعه گرایش و ادبیات حول مفهوم اقتصاد گردشگری در چند دهه گذشته، مطالب آکادمیک در خصوص اقتصاد زیارت و یا حتی نسبت اقتصاد و زیارت بسیار کم است. برای فهم چرایی این مسئله دلایل گوناگونی را می‌توان برشمرد: از جمله نگاه تحویل گرایانه اقتصاد دانان؛ که تفاوت چندانی بین سفرهای زیارتی و گردشگری قائل نیستند اما به نظر مهم‌ترین عامل، تضاد ذاتی‌ای است که بین اقتصاد و زیارت با به بیان دقیق‌تر، امر دنیوی



ایان ریدر و کتابش با عنوان زیارت و بازار



ابوالفضل حسن آبادی نفر اول تاریخ شفاهی خراسان و نویسنده کتاب نقش وقف در توسعه زیارت



زیارتی و توجه بیش از سایر مکان‌های زیارتی به آن، در طول زمان، وابسته به منافع مادی گروه‌های ذی نفع بوده است. وی به طور مشخص تصریح می‌کند:

من فکر نمی‌کنم پیدایش، محبوبیت و پایداری اماکن زیارتی را به طور کلی تنها با تمرکز بر مفاهیمی از تقدس خاص، وقایع معجزه‌آسا و مواردی از این دست توضیح دهم. مخصوصاً با فاصله گرفتن چنین رویدادها و مکان‌هایی از دنیای مادی بازار.^۱

شاید در یک نظر وقتی به رشد و گسترش مکان‌های زیارتی در خاورمیانه و به طور مشخص در ایران نگاه کنیم نقش بازارهای شکل گرفته در پیرامون اماکن مقدس و حرم‌های مطهر غیرقابل چشم‌پوشی باشد. تقریباً در نزدیکی اغلب مکان‌های زیارتی بازارهای تجاری فراوانی گسترش پیدا کرده است. حرم امام رضا (ع) در شهر مشهد حتی از این هم فراتر رفته و به دلیل قرارگیری در مسیر جاده ابریشم، به مکانی برای تجارت و دادوستد تبدیل شده است.

با این حال در نقد این رویکرد تنها ذکر این نکته کفایت می‌کند که نویسنده در برخورد با رشد و گسترش پدیده زیارت، و یا به بیان نویسنده، موفقیت یک مکان زیارتی در برابر رقبای خود، از نقش موقوفات و نذورات در گسترش و توسعه امر زیارت غفلت نموده است. ذکر این نکته ضروری است که افزایش موقوفات و نذورات یک مکان زیارتی نیز رابطه مستقیمی با میزان کرامات و معجزات مشاهده شده توسط مخاطبان دارد.

به بیان دقیق‌تر، برخلاف نظر نویسنده، نه تنها پیدایش، بلکه رشد و توسعه مکان‌های زیارتی رابطه مستقیم و بلاواسطه‌ای با کرامات، معجزات، شفا یافتگان و بسیاری امور قدسی دیگر دارد. مقایسه ساده حجم موقوفات مربوط به آستان قدس رضوی که به طور تخمینی در حدود ۱۰۰ میلیارد دلار است، در برابر بازارهای پیرامون مضجع شریف امام رضا (ع) نشان‌دهنده تفاوت فاحش نقش موقوفات و نذورات در توسعه امر زیارت، حداقل در این خطه است.

اگرچه این مهم در سایر اماکن زیارتی در اقصا نقاط جهان نیز صادق است؛ در جهان تشیع نقش وقف در گسترش و ماندگاری زیارت بی‌بدیل است. این مهم به طور مفصل توسط ابوالفضل حسن آبادی در کتاب نقش وقف در توسعه زیارت تبیین شده است.

با این حال به نظر می‌رسد نویسنده موضوع زیارت را از پنجره‌ای بررسی کرده است که تاکنون از آن غفلت شده است و این مسئله می‌تواند شروع خوبی باشد. اما برای ادامه به نظر می‌رسد آنچه در تبیین رابطه اقتصاد و زیارت اهمیت بیشتری دارد بیش از فروگاست امر قدسی و رفتار معنوی به مسائل مادی و اقتصادی؛ که نویسنده تلاش کرده است به آن بپردازد، باید رفتار اقتصادی زائران تحلیل و بررسی شود چرا که به نظر می‌رسد در مقایسه با گردشگران، می‌توان تفاوت‌هایی کلیدی در این رفتار مشاهده کرد. امروزه شاید به عنوان یکی از موارد عمیق و کامل زیارت، بخشی از این رفتار اقتصادی متفاوت را بتوان در زیارت اربعین مشاهده نمود. 

منابع:

1. Ian Reader (2015), *Pilgrimage in the Marketplace*, Routledge.



بازارها و منافع اقتصادی وابسته به امر زیارت است. هر چند اغلب استنادهای وی مربوط به دوران معاصر است؛ وی معتقد است که این مسئله از دوران‌های گذشته وجود داشته است، تا آنجا که بیان می‌کند:

مطالعات آکادمیکی که نشان داده است چگونه چنین مفاهیمی از خلوص گذشته و فساد مدرن اشاره دارند بیش از حد ساده‌سازی شده است، زیرا شکایت از نفوذ نیروهای بازار و تأثیر آنها در بسیاری از گزارش‌های تاریخی از حساب‌های زیارتی مشهود است. جودیت آدلر (۲۰۰۲): توجه را به شکایات مطرح شده در مورد وجود بازارها در اطراف اماکن زیارتی مسیحیان در دوره قرن چهارم تا هفتم میلادی و فساد مشهود در آنها جلب می‌کند، چنین شکایاتی نشان می‌دهد که درهم‌تنیدگی تجارت و زیارت از زمان‌های دور موضوعی تکراری بوده و همچنین انتقادات زیادی را برانگیخته است. با این حال، این درهم‌تنیدگی در مطالعات آکادمیک زیارت به اندازه‌ای که ممکن است مورد ارزیابی قرار نگرفته است.^۱

بررسی و نقد کامل کتاب بازار و زیارت شاید در این مجال نجنبه‌ای باشد آنچه را که وی به عنوان مدعای اصلی مطرح می‌کند، بتوان موشکافی بیشتری کرد. بدین منظور باید ابتدا مفهوم بازار را مشخص کرد چرا که از بازار گاهی مراد، معنای مושع آن است و هرگونه مبادله را شامل می‌شود. در این معنی حتی عبادات و فعالیت‌های معنوی را هم می‌توان به یک معنا با منطق بازار تحلیل کرد^۲ چرا که به یک معنا، مبادله در برابر پاداش اخروی و بهشتی است.

در این کتاب این معنا از بازار کمتر استفاده شده است؛ بلکه بازار به معنی بازار تجاری به منظور بهره‌مندی از منافع مادی از امر زیارت بیشتر مدنظر بوده است. نویسنده همان گونه که بیان شد ظهور گسترده بازارهای تجاری در گرد مکان‌های زیارتی را شاهدی جدی بر مدعای خود می‌داند و معتقد است که توسعه و گسترش یک مکان

+

پی‌نوشت

1. Ian Reader, *Pilgrimage in the Marketplace*, Routledge, 2015, 11.

۲. اناکولا Anna Collar در کتاب

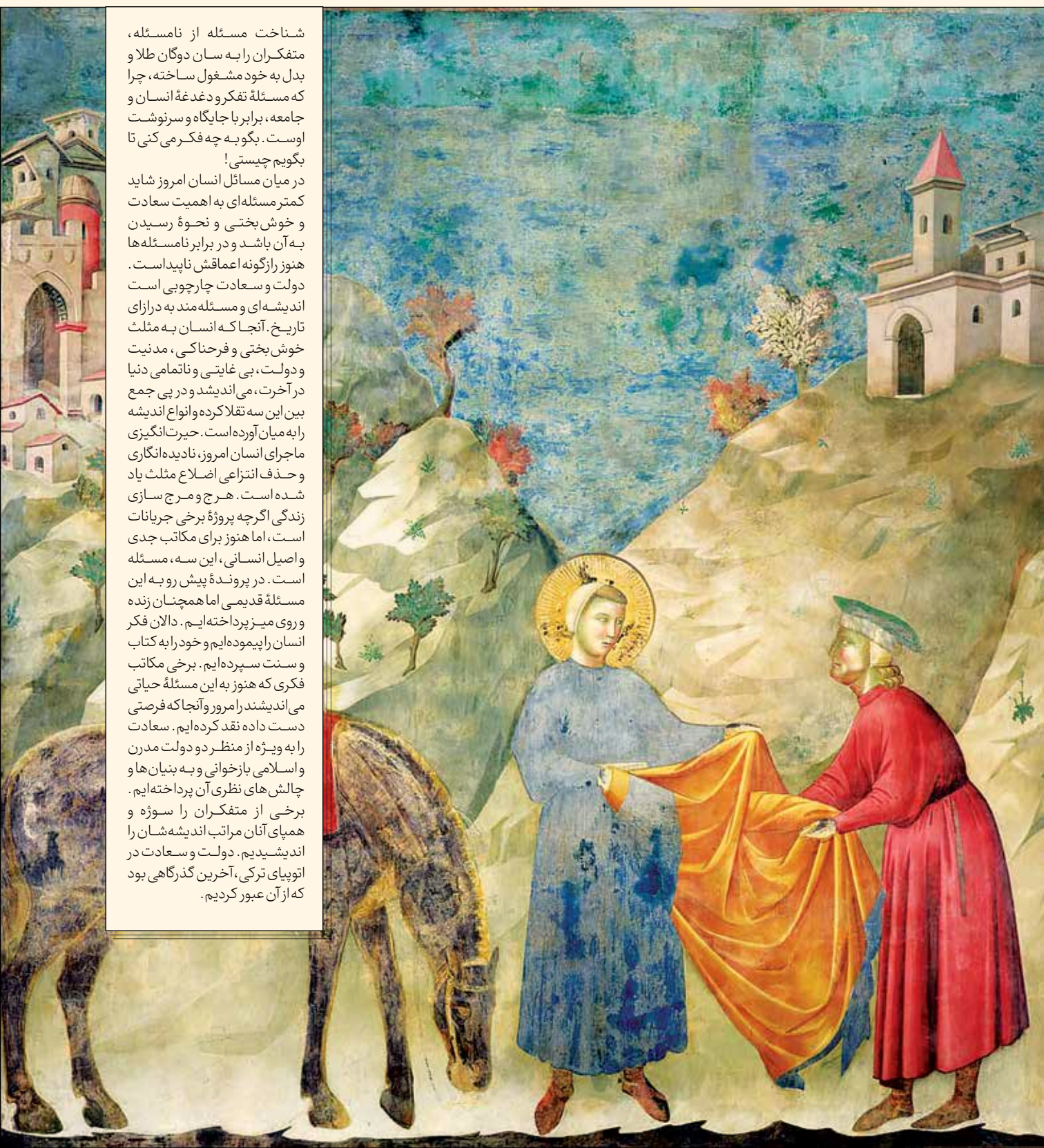
زیارت و اقتصاد بیشتر این معنی از بازار را مراد کرده است.

3. Ian Reader, *Pilgrimage in the Marketplace*, Routledge, 2015, 27.

+

شناخت مسئله از نامسئله، متفکران را به سان دوگان طلا و بدل به خود مشغول ساخته، چرا که مسئله تفکر و دغدغه انسان و جامعه، برابر با جایگاه و سرنوشت اوست. بگو به چه فکر می کنی تا بگویم چیستی!

در میان مسائل انسان امروز شاید کمتر مسئله ای به اهمیت سعادت و خوش بختی و نحوه رسیدن به آن باشد و در برابر نامسئله ها هنوز رازگونه اعماقش ناپیداست. دولت و سعادت چارچوبی است اندیشه ای و مسئله مند به درازای تاریخ. آنجا که انسان به مثلث خوش بختی و فرحناکی، مدنیت و دولت، بی غایتی و ناتمامی دنیا در آخرت، می اندیشد و در پی جمع بین این سه تقلا کرده و انواع اندیشه را به میان آورده است. حیرت انگیزی ماجرای انسان امروز، نادیده انگاری و حذف انتزاعی اضلاع مثلث یاد شده است. هرج و مرج سازی زندگی اگرچه پروژه برخی جریانات است، اما هنوز برای مکاتب جدی و اصیل انسانی، این سه، مسئله است. در پرونده پیش رو به این مسئله قدیمی اما همچنان زنده و روی میز پرداخته ایم. دالان فکر انسان را پیموده ایم و خود را به کتاب و سنت سپرده ایم. برخی مکاتب فکری که هنوز به این مسئله حیاتی می اندیشند را مرور و آنجا که فرصتی دست داده نقد کرده ایم. سعادت را به ویژه از منظر دو دولت مدرن و اسلامی بازخوانی و به بنیان ها و چالش های نظری آن پرداخته ایم. برخی از متفکران را سوژه و همپای آنان مراتب اندیشه شان را اندیشیدیم. دولت و سعادت در اتوپای ترکی، آخرین گذرگاهی بود که از آن عبور کردیم.





سیدالشهدا (ع)، شهید سعادت

سعادت اندیشی در دولت دین

درآمدی بر سعادت زندگی در سایه دین



محمد صابر صادقی

دبیر پیرونده پژوهشگر فقه سیاسی

ماجرای فکر سعادت

مسئله سعادت انسان چگونه شکل گرفت؟ این پرسش می تواند به این مسئله برگردد که انسان چگونه باید زندگی کند؟ یا چگونه بهترین زندگی را داشته باشد؟ آیا زندگی و زیست انسان معطوف به لذات و راحتی های مادی و صرفاً این دنیایی است؟ یا در ورای آن حقایق و آرامش های بالاتری نیز هست؟ آیا بین سعادت دنیا و آخرت می شود جمع کرد؟ سعادت که در اخلاق و فلسفه از آن یاد می شود چگونه به سعادت سیاسی و متن اجتماع راه پیدای می کند؟ سعادت انسان به تنهایی ممکن است یا سعادت ها در ظرف جامعه رخ می دهد و شقاوت ها گریبان گیر می شود؟ سعادت چه نسبتی با شادی دارد؟ با رنج و سختی های زندگی چه؟ سعادت چگونه می تواند سامان اجتماعی و امکانات رشد و تعالی جامعه را فراهم کند؟ سعادت در الگو و منطق توسعه یا پیشرفت چه نقشی دارد؟ سعادت چیست؟

بی شک تمام تلاش های انسانی چه در مقیاس فردی و چه در مقیاس اجتماعی و چه از لایه سیاست و قدرت و چه از متن جامعه، جملگی معطوف به سعادت هستند؛ همه در پی سعادت و فرار از شقاوت. اما هر کسی از ظن خود یار سعادت شد یا قرین شقاوت. اینکه دین سعادت را چه می داند و نحوه رسیدن به آن و چگونگی اش را چه تفسیر کرده است امری است که باید به آن پرداخت، اما در این مسیر مسئله ای دیگر نیز مورد توجه است که اساساً سعادت با هر تعریف و مقیاسی آیا در حیطه قدرت و سیاست و در یک کلام وظیفه دولت نیز به شمار می آید؟ آیا مداخله دولت در جامعه با هدف تأمین سعادت جامعه و افراد آن امری پسندیده و لازم است؟ یا امری است که به گفته برخی جز نقض غرض از آن حاصل نمی شود؟ تجربه های

حکمرانی چه می گویند؟ جوامعی با ایده دولت رفاه یا دولت حداقلی، که بنا دارند کم ترین مداخله را در امر سعادت داشته باشند، آیا به واقع جوامعی فرحناک و شادمان و خوشبخت اند؟ اساساً آیا دولت می تواند در امر سعادت جامعه مداخله نداشته باشد؟ آیا انتخاب گزینه عدم مداخله خود تعریفی از سعادت و هدایت کردن جامعه به نحوه ای خاص و با تعریفی خاص از سعادت نیست؟

سعادت و سعادت مند نزد هر مکتبی کسی است که به کمال مطلوبی که آن مکتب در نظر دارد برسد و اینکه کمال مطلوب کدام است با جهان بینی های مختلف متفاوت می شود و معنای سعادت کاملاً بستگی به این دارد که جهان بینی هر مکتب و دید آن نسبت به عالم آفرینش و انسان چگونه است که، صرف نظر از آن مبانی، نمی توان معیار واحدی برای سعادت تعریف کرد. از این روی، مروری مختصر بر اندیشه های تولید شده در باب سعادت می کنیم.

سعادت مغربی

سعادت در فلسفه اخلاق با واژه Happiness در زبان انگلیسی و در لاتین با واژه آئودایمونیا^۱ شناخته می شود. اجمالاً باید اشاره شود که در سنت فلسفی یونان مسئله سعادت با غایت مندی گره خورده است و معمولاً برای شناخت آن با مفاهیمی چون لذت، فضیلت و حکمت آمیخته می گردد.

«سقراط» انسان را تنها در صورتی سعادت مند می داند که با فضیلت باشد و انسان در صورتی با فضیلت است که معرفت و شناخت داشته باشد. سقراط فضیلت را برای سعادت مند بودن کافی می داند و دلیل آن را کافی بودن فضیلت برای استفاده درست از تمام «خیرات متعارف» (سلامتی، ثروت، قدرت و غیره) می داند. بنابراین، خیرات متعارف در



▲
تصویر اختصاصی «پاور» از مراسم راهپیمایی اربعین، سید احسان باقری

و خیر جمعی یاد می‌کند.^۸

در سنت فلسفه مغرب زمین دو اندیشمند شاخص دیگر مطرح بوده‌اند؛ «زنون» از مکتب رواقی‌ها با اعتقاد به لزوم منطبق سازی رفتار انسان با طبیعت به معنای عقل‌گرایی و پیروی از نظم معین و مقرر الهی عالم، و «اپیکور» با اعتقاد به همسان بودن سعادت و لذت. البته باید توجه داشت که منظور اپیکور هر لذت زودگذری نیست، بلکه او در صدد برانداختن رنج و درد و طولانی بودن کامیابی‌های زندگی است. مصادیق لذات مطلوب او تندرستی، بصیرت عقلانی و دوستی است، زیرا این سه موجب رسیدن به آرامش نفس می‌شوند و این همان سعادت مدنظر اوست.^۹

«کانت» از جمله فلاسفه مغرب زمین است که در باب سعادت با سنت فلسفی گذشتگان همراهی ندارد. او در کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق اخلاق را وظیفه‌گرایی داند نه غایت‌گرا، چرا که از منظر او غایتی بیرون از اراده و آزادی شخص نیست و وجود سعادت در غایت فعل‌های خیر و خوب را ناخالص و خدشه‌دار می‌کند تا از این رهگذر فعل‌های اخلاقی را تا سرحد نهایت عقلانی کند. با این حال دو معنا از سعادت را اراده می‌کند، نخست سعادت به معنای برآورده شدن غرایز، لذات و رضایت‌مندی است که آن‌ها را باواژه‌هایی چون نیک‌بختی و بهره‌مندی توصیف می‌کند. و دیگری رضایت اخلاقی یا احساس رضایت و آرامش روحی.^{۱۰}

+

سعادت مشرقی

سعادت از «سعد» و به معنای یمن و نقیض نحس است.^{۱۱} راغب اصفهانی سعادت را به آسایش و خوشحالی معنا کرده است. سعادت در اصل دو گونه است: سعادت اخروی؛ در مقابل سعادت، واژه

نزد او واقعاً خیر نیستند، بلکه وسیله رسیدن به سعادت‌اند.^{۱۲} «افلاطون» نیز سعادت را بالاترین خیر برای انسان می‌داندست و تعریفش از سعادت راتر بیت، رشد و پرورش صحیح و شادی و آسایش متناسب با کل زندگی برای انسان عاقل و اخلاقی می‌انگاشت، اما فضیلت را به تنهایی موجب سعادت نمی‌دانست و معتقد بود حتی انسان با فضیلت نیز مرتکب خطا می‌گردد، حتی با شناخت و اعتقاد درست نیز انسان گاهی خطا و انتخابی نادرست می‌کند و این به خاطر غلبه و قوت امیال و خواسته‌های نفس است. او در کتاب جمهوری چهار فضیلت اصلی را ۱- حکمت ۲- شجاعت یا همت ۳- عفت یا خویشتنداری و ۴- عدالت برشمرد.^{۱۳}

«ارسطو» در کتاب اخلاق نیکوماخوس مسئله محوری خود را پرسش از چیستی سعادت آدمی قرار می‌دهد و می‌پرسد: «اگر هر معرفت و هراختیاری خیری را تشویق کند، پس کدام خیر است که تدبیر مدن-سیاست-آن را تشویق کند و آن را مقصد و هدف قرار دهد، خیری که بالاتر و عالی‌تر از همه چیز باشد؟»^{۱۴} سپس اضافه می‌کند مردم بالاترین خیر را سعادت می‌نامند و آن را راحتی و خوشی زندگی تلقی کرده و مرادشان ثروت، لذت و مقام است.^{۱۵} ارسطو بعد از بررسی انواع لذات نتیجه‌ای که می‌گیرد این است که انسان هر خیری را به مقصود و غایتی انجام می‌دهد، پس آن امور واسطه هستند برای خیر دیگری و خود، و نفس آن عمل مقصود و هدف نیست. ارسطو اضافه می‌کند که اگر خیرها متکثر هستند پس خیر کامل چیزی جز سعادت نخواهد بود، چون سعادت را انسان بنفسه و برای خود سعادت می‌خواهد نه چیز دیگر، «السعادة شیء کامل مكتف بنفسه غاية للاشياء التي تفعل».^{۱۶} ارسطو از اینجا به مدنی الطبع بودن انسان اشاره می‌کند و مسئله سعادت و خوشبختی را امری در ارتباط با جامعه برمی‌شمرد. او از پیوستگی سعادت بشر به سعادت جامعه

اسلام سعادت و شقاوت را به همان معنای رایج لذت پایدارتر می‌داند ولی در مصداق آن دو تغییر می‌دهد و لذایذ و آلام ابدی جهان آخرت را به عنوان مصادیق صحیح و حقیقی و سعادت و شقاوت مطرح می‌کند.



طرفی تشخیص مصلحت امری کلی است و مربوط به مجموع قوا و استعدادها و کار عقل است، درحالی که تشخیص لذت و رنج که امری جزئی است کار غریزه و طبیعت می‌باشد. نکته دیگر ایشان این است که تا قوه عاقله صددرصد بر غرایز حکومت نکند، نفس در پی لذت است. در نتیجه هر کس فطرتاً طالب سعادت نخواهد بود، بلکه کسی که قوه عاقله بر او حکم فرماست دنبال سعادت است. از نظر مطهری سعادت سرور و شادی یا رسیدن به آرزو و تمنا و حتی رضایت نیز نیست.^{۲۴} مرحوم آیت الله مصباح یزدی علی رغم خوانشی متفاوت با مطهری اما منظری واحد به سعادت دارند: «ملاك سعادت و شقاوت در بینش اسلامی لذت و رنج ابدی است، به این معنا که اسلام در معنای سعادت و شقاوت تغییری نمی‌دهد و در این زمینه مفهوم جدیدی مطرح نمی‌کند، بلکه سعادت و شقاوت را به همان معنای رایج لذت پایدارتر می‌داند، ولی در مصداق آن دو تغییر می‌دهد و چون لذایذ و آلام دنیوی دوام ندارد، لذایذ و آلام ابدی جهان آخرت را به عنوان مصادیق صحیح و حقیقی سعادت و شقاوت مطرح می‌کند».^{۲۵}

+

سعادت دینی، تصویر زندگی و بندگی

آیا مسئله سعادت در متن دین نیز آن چنان که حکما به آن پرداخته اند مطرح و مورد توجه است؟ واقعیت آن است که مسئله سعادت مسئله‌ای است که اساساً نقطه اتصال دین به انسان است. و

«شقاوت» است که به معنای سختی و بدحالی است و آن نیز اقسامی مشابه سعادت دارد.^{۱۳} جوهری نیز سعادت و شقاوت را نقیض هم دانسته و شقاوت را به تعب و زحمت معنا کرده است.^{۱۴} مسئله سعادت نزد حکمای اسلامی نیز مطرح و مورد توجه بوده است، اگرچه به ادعای سید حسین نصر اندیشه‌های حکما صرفاً فلسفی و عقلی نیست، بلکه متأثر از منابع معرفت دینی نیز می‌باشد.^{۱۵} «کندی»، از نخستین فلاسفه مسلمان متأثر از فلسفه یونان، معتقد است که سعادت کامل انسان پس از مفارقت روح از تن و ماده حاصل می‌شود: «سعادت این است که نفس آنچه را که خدا می‌داند - یا نزدیک به آن را - درک کند»، ولی ادراک نفس وقتی به کمال می‌رسد که نفس از شهوت و غضب پاک شود.^{۱۶} «فارابی» غایت قصوی و سعادت انسان را کمال معرفت نظری می‌داند و راه رسیدن به سعادت را داشتن ملکات اخلاقی می‌داند.^{۱۷} «غزالی» نیز در چارچوب سنت حکمی مسلمین معتقد است که سعادت آدمی معرفت خدا از طریق ادراک معرفت حقیقت کارهاست. او اشاره می‌کند که همه لذت‌های دنیا مذموم نیست، بلکه لذتی که بگذرد و اعانه به کار آخرت نباشد مذموم است و لذتی که مقصود از آن کار دین باشد مذموم نیست.^{۱۸} «خواجہ نصیرالدین طوسی» از دیگر بزرگان حکمت در اخلاق ناصری درباره سعادت چنین می‌گوید: «باید فعل او جمله غرض او باشد، نه پاداش و کیفر، و این غرض حکمت و منتهای سعادت است». از منظر او انسان با حرکت ارادی به کمال خویش دست می‌یابد و بالاترین مرتبه فضیلت این است که افعال انسان الهی و خیر محض و بدون نظر به پاداش و کیفر و فقط برای خدا باشد و این خیر محض است که غایتی لنفسه دارد.^{۱۹} «آخوند ملاصدرا» در اسفار درباره سعادت چنین نظر می‌دهد که «اعلم ان الوجود هو الخیر و السعادة»، یعنی اصل وجود و هستی و درک آن خیر و سعادت است، و سعادت عبارت است از وصول نفس انسان به کمال. هرگاه نفوس انسانی به کمال حقیقی و نهایی خود برسند، رابطه‌شان با بدن عنصری مادی قطع می‌شود و به همان حقیقت وجودی خود، یعنی آفریدگار، رجوع می‌کنند، آن‌گاه به قرب الهی نایل شده، دارای سعادت، بهجت و سروری می‌شوند که برای کسی قابل توصیف نیست. این لذت عقلی و حقیقی از همه لذت‌ها قوی‌تر، کامل‌تر، بیشتر و برای انسان لازم‌تر است.^{۲۰}

سنت حکمی مسلمین در مسئله سعادت در ادوار مختلف مورد گفت‌وگو بوده است تا زمان معاصر ما. از جمله حکمای معاصر، مرحوم «امام خمینی» در رساله طلب و اراده سعادت را نزد عرف و عقلا جمیع اسباب لذات، راحتی، شهوت‌ها و هرچه با قوای نفس سازگار باشد می‌داند.^{۲۱} البته در عرف مؤمنان به معنای فراهم بودن لذت‌های آخرتی است، اگرچه در دنیا ناملایماتی داشته باشند.^{۲۲} از آنجاکه ایشان سعادت را امری وجودی دانسته و سعادت را ملازم بودن امور جهت رسیدن به کمال وجودی می‌دانند، سعادت از منظر ایشان همان کمال و راحتی مطلق و پیمودن راه معرفت و انسانیت است.^{۲۳} علامه طباطبایی نیز از جمله حکمایی است که سعادت حقیقی را غایت مطلوب هر شیء بر اساس ترکیب وجودی خویش و جهازات کمالی خویش که در پی آن است می‌داند.^{۲۴} مرحوم شهید مطهری در شرح نمط هشتم از اشارات به نکاتی در باب سعادت اشاره دارند، از جمله اینکه سعادت با لذت یکی نیست، چون لذت و رنج دایر مدار مطبوع و نامطبوع بودن چیزی است، اما سعادت و شقاوت دایر مدار مصلحت بودن و نبودن امری است. از

به سعادتمندی منجر نمی‌شود، اگرچه دولت دین وظیفه دارد بستر زندگی مؤمنانه را در هر صورت فراهم آورد.

+

سعادتمندی در دولت دین

به نظر نگارنده، سعادتمندی در قیام عاشورا عنصر محوری و دال مرکزی گفتمان و تحلیل سیدالشهدا علیه السلام از زمانه خویش است، امری است که واجد فداکاری‌ای به وسعت قیام عاشورا است. از این روی سعی می‌کنم با تحلیل اجتماعی از متون برجای مانده از تاریخ به اثبات مدعای خویش بپردازم. نخست آنکه نامه‌ها و مکاتبات اهل کوفه با سیدالشهدا (ع) خالی از معنای سعادت و امر زندگی نیست، یعنی مسئله زندگان صرفاً یک منظر کلامی به جریان امامت نیست، بلکه این معنای بلند در زندگی امتداد یافته و آن‌ها را از زندگی ذیل دولت کفر ناراضی کرده است.^{۳۰} پیشینه اهل کوفه به مسئله زندگی چنان است که صلح امام مجتبی (ع) را نیز نمی‌توانند تحمل نمایند و به ایشان پرخاش گری می‌کنند.^{۳۱} هرچند در این مسیر به اشتباه می‌روند و راهی به درک منطق امام مجتبی (ع) نمی‌یابند، اما طلب زندگی و جریان زیست مؤمنانه مطالبه آن‌هاست، گویانکه تحت حکمرانی دولت علوی طعم زیست مؤمنانه را چشیده‌اند، از این روی سیدالشهدا (ع) نیز به این نیاز و فهم پاسخ مثبت می‌دهند.^{۳۲} و جامعه شیعه را در فرایند رشد و مواجهه با زیست متعالی سعادت‌گرا هدایت و رهبری می‌کنند. بنابراین در تحلیل وضع زمانه، هم‌سو با فهم شیعیان از وضعیت جامعه و دولت به تبیین وضع و مواضع می‌پردازند. ایشان در میان یاران نشان خطبه‌ای خوانند که در آن، ضمن تحلیل زمانه و روابط جامعه، جامعه را بر سر دوراهی مرگ سعادتمند و زندگی عارگونه قرار دادند. «این دنیا تغییر کرده و زشت و منکر شده است، معروف و خوبی‌ها پشت کرده‌اند و چیزی جز ته‌مانده ظرف باقی نمانده است. آیا نمی‌بینید که به حق و خوبی‌ها عمل نمی‌گردد و از باطل و زشتی‌ها جلوگیری نمی‌شود تا مؤمن در این دنیا آرزوی دیدار حق کند. پس من مرگ را جز سعادت نمی‌بینم و زندگی با ظالمان را جز ننگ و عار نمی‌دانم. مردم بنده دنیا و دین لقلقه زبانشان شده است، تا زمانی که دین معیشت آنان را تأمین کند به دور دین می‌چرخند و اگر به امتحانی آزمایش شوند از دین‌داران کاسته می‌شود».^{۳۳}

شهید مطهری این عبارات را مصداق شعارهای محیی زنده‌کننده-جامعه و فرد قلمداد می‌کند که در قرآن به آن اشاره شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ»^{۳۴} و می‌گوید «آنجا که انسان می‌خواهد زندگی ننگین در زیر سایه ظالمان داشته باشد و زندگی فقط برای خوردن و خوابیدن باشد مرگ هزاران بار بر چنین زندگی‌ای ترجیح دارد».^{۳۵} سیدالشهدا (ع) هم‌سو با فهم و درکی که در جامعه سال‌هاست شکل گرفته و بی‌زاری‌ای که دولت آموی از خود بر جای گذاشته است وضعیت جامعه را دگرگون شده توصیف می‌کنند، تا آنجا که خوبی با بدی و معروف با منکر جابه‌جا شده‌اند، ناهنجارها هنجار و ارزش‌ها بی‌ارزش شده‌اند. گویی نظم الهی دولت نبوی (ص) پشت‌ورو شده و سامان اجتماعی جامعه بر خلاف بنای نظم دین و دولت نبوی (ص) است و با آرمان‌ها و برنامه‌های دولت علوی نیز همخوانی ندارد. در چارچوب معنایی خطبه و دیگر سخنان سیدالشهدا (ع) این وضعیت محصول حاکمیت دولت آموی است. این نوع از

دین‌فرائض و سنت‌هایش را بر پایه سعادتمندی انسان و پرهیزدادن از اواز شقاوت و بدبختی بنا کرده است. دین معنای عرفی و لغوی سعادت را تغییر نداده است، اما در مصادیق و توسعه فهم انسان از هستی و کرانه‌های بی‌انتهای سعادت و خوشبختی تصرفی شگرف در معنای حقیقی سعادت دارد. اثبات مطالب پیش گفته مجال‌ی واسع و دقیق می‌طلبند، اما در این یادداشت به برخی روزه‌های مسئله سعادت در متن دین می‌پردازیم تا در ادامه به نسبت دین و دولت در یک برش از تاریخ برسیم.

در ابتدای ساخت تصویری کلی و اجمالی از مفهوم سعادت در روایت دین به برخی تعاریف و مصادیق سعادت در متن دینی اشاره می‌کنیم. در قرآن کریم مسئله سعادت و شقاوت و معنای هم‌نشین با آن به دفعات مورد توجه قرار گرفته است: «وَأَمَّا الَّذِينَ شَعُوا فَقِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» و «وَيَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ».^{۳۶} همچنین در روایات و احادیث سعادت نقطه مقابل و ضد شقاوت، بدبختی و هلاکت است.^{۳۷} انسان با اطاعت از فرامین الهی مستحق سعادت و رضوان الهی می‌گردد و نقطه مقابل آن عذاب الهی-شقاوت ابدی- است که با معصیت و نافرمانی فرجام انسان خواهد بود.^{۳۸} از قرآن با عنوان «السَّعَادَةُ الْعُظْمَى»-به اعتبار مراتب سعادت انسان- نیز یاد شده است.^{۳۹} انسان و جامعه‌ای که قرین به ولایت اهل بیت علیهم السلام باشد به سعادت مفتخر شده است.^{۴۰} سعادت در پهنه امتحان و آزمایش نصیب انسان می‌گردد.^{۴۱} سعادت و شقاوت در متن دین دو ساحت وجودی معرفی شده‌اند. در علم الهی انسان‌ها یا اهل سعادت‌اند یا اهل شقاوت، اگرچه ممکن است فرد اهل سعادت عملی ناپسند از نظر خداوند انجام دهد و یا از شقی عمل خوب سربزند.^{۴۲} اما پایان عمر و نحوه خاتمه دادن به زندگی و وضعیت آن می‌تواند معرف سعادتمندی یا شقاوت فرد باشد.^{۴۳} خاتمه عمل از امور پنهان و پیچیده محاسبات دینی است، اینکه چگونه و با چه عملی عمر را به پایان برسانیم. از این روی امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: «حَقِيقَةُ السَّعَادَةِ أَنْ يَخْتِمَ الرَّجُلُ عَمَلَهُ بِالسَّعَادَةِ وَ حَقِيقَةُ الشَّقَاءِ أَنْ يَخْتِمَ الْمَرْءُ عَمَلَهُ بِالشَّقَاءِ».^{۴۴} از این روی پایان عمر با شهادت در متون دینی صراحتاً به عنوان سعادت تلقی شده است.^{۴۵}

سعادت و خوشبختی در عرف دین وقتی معطوف به زندگی و سامان آن باشد تصویری ملیح و خوش از زندگی مشاهده می‌کنیم که در آن آرامش برای بندگی دال مرکزی است، نه خودنمایی و شهرت یا شهوت و ثروت بی‌اندازه. از جمله اسباب سعادت مسکن وسیع، همسر همراه و صالح، مرکب راهوار، فرزند شبیه و یاری‌رسان، دوستان بسیار، توان اداره منزل، ازدواج به هنگام و زود دختر، شهر امن، برادران مؤمن، تجارت و درآمد خوب و همسایه آرام^{۴۶} است. طریق به دست آوردن رزق نیز گونه‌ای سعادتمندی است، آنجا که از مسیر اهل خبر باشد نه اشرار.^{۴۷} قیدی که در برخی متون به آن اشاره شده و البته از قریب حتمی دینی نیز به شمار می‌آید این است که این اسباب در راه اطاعت دین مورد مدح و توجه قرار گرفته‌اند.^{۴۸} سعادت صرفاً داشتن نعمت نیست، بلکه انجام فعل خیر و خوب نیز در متن دین سعادت زندگی شمرده شده است.^{۴۹}

تصور زندگی سعادتمند این دنیایی به روایت دین شبیه به زندگی پادشاهان و کاخ‌نشینان نیست و البته کوخ‌نشینی نیز نیست. آنچه از جهان معنای دین در رابطه با نحوه زندگی فهم می‌شود ضرب اسباب آرامش در اخلاق و بندگی است، اما بدون این دو قید اسباب زندگی

سعادتمندی در قیام عاشورا
عنصر محوری و دال
مرکزی گفتمان و
تحلیل سیدالشهدا
است، امری که
واجد فداکاری‌ای به
وسعت قیام عاشورا
است.

نحوه مداخله دولت در امر جامعه و نظم اجتماعی تا آنجا وسعت و اهمیت دارد که فردی چون سیدالشهدا (ع) را برای تغییر باورها و ارزش های جامعه از سعادت لذت جو به سعادت کمال گرا و از دین ابزاری به دین غایت گرا برای انسان تاریخی به سرزمین شهادت کشاند.

و تمهید کرده و در امر زندگی مدیریت کند. خدا در چنین جامعه ای غایت همه وضعیت ها، مناسبات و امکان هاست. امکان های زندگی و حیات باید در راستای تمنای خدا سامان یابند و گرنه زندگی ملال آور، خسته کننده و افسرده خواهد بود.

وضعیت دوم جامعه که محصول وضع نخست است عبارت است از تغییر بافتار دینی جامعه. سعادت دینی از مرتبه غایت و هدف به ابزاری جهت کسب معیشت و سعادت جویی به مثابه لذت جویی معنا شده بود. جامعه در برابر هرگونه امتحان و آزمایشی سستی به خرج می داد، چون دین مداری امری در مرتبه غایت و سعادت نبود، بلکه تبدیل به امری گشته بود برای مصرف، لذت و توجیه زیست اموی. این تبدیل بافتاری به نوع دولت اموی بازگشت داشت، چرا که غایت جامعه را به لذت گرایی و منافع شخصی و قبیله ای تنزل داده بود و نظم دینی ساخته و پرداخته دولت نبوی و علوی را به نظمی وارونه و زیستی حقیر بدل کرده بود. عبدالله بن همام السلولی، از شاعران دوره اموی، در تحلیل وضعیت اجتماعی در اواخر عمر معاویه می گوید: «وإن جئتم برملة أو بهندئاً تابعها أميرة مؤمنين»^{۴۶}، یعنی اگر دولت اموی رمله یا هند-دوزن اموی- را هم به عنوان امیر المؤمنین معرفی می کرد ما با آن ها بیعت می کردیم، و این گونه از عارگونه زندگی در دوره دولت اموی پرده برمی دارد و به خنثی بودن زندگی اشاره می کند.

در واقع نحوه مداخله دولت در امر جامعه و نظم اجتماعی تا آنجا وسعت و اهمیت دارد که فردی چون سیدالشهدا (ع) را برای تغییر باورها و ارزش های جامعه از سعادت لذت جو به سعادت کمال گرا و از دین ابزاری به دین غایت گرا برای انسان تاریخی به سرزمین شهادت کشاند.

سیدالشهدا علیه السلام در مکاتبه با اهل کوفه-که در صدد ساختن دولتی دینی در برابر دولت اموی هستند- مختصات حاکم دولت دین را می فرمایند تا در پرتو آن دستگیره های سعادت مندی جامعه روشن و مراتب تحقق سعادت در ذیل دولت دین مشخص گردد. ایشان دولت دین را دولتی در چارچوب قانون قرآن، قائم به قسط و عدل، متدین و وقف خدای دانند^{۴۷}، چهار محوری که اگر در دولت دین محقق شود جامعه به سوی سعادت مندی مطابق با تعریف سیدالشهدا علیه السلام تمهید و بستر سازی می گردد.

در واقع دولت دین غایت و هدف خود را بر خور داری از قدرت و حاکمیت بر قوای جامعه را تأمین سعادت در بستر زندگی می داند و این هدف را با تنظیم روابط و مناسبات جامعه و فرد با دو چرخ دنده معروف و منکر ممکن می داند تا به چرخش خکم خیر در جامعه منجر شود و فرصت عمل به خیر و ترک بدی ذیل دولت دین آسان و با پشتوانه قدرت و اقتدار حاکمیت سعادت جمعی و فردی انسان مهیا گردد.

وقایع شگفت تاریخ، تشابه زمانی سال ۱۳۴۰ شمسی با زمانه سیدالشهدا (ع) از منظر جامعه شناختی از سوی امام خمینی است. ایشان با استناد به عبارت «إِنِّي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً وَلَا الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَزَمًا» نامه ای تاریخی خطاب به جامعه ایرانی می نگارد و با ذکر شرایط دشوار زیست مؤمنانه و تقو و نظم کفر بر همه ساحات و امکان های زندگی و ممانعت از راه یابی به سعادت از مسیر زندگی، می نویسد: «به خدای متعال من این زندگی را نمی خواهم»^{۴۸} و این گونه منشأ تحول و حرکت انقلابی به سوی محوریت زندگی سعادت مندان در دولت دین می شود. ▶



روزهای خون، روزهای آتش

بهمن جلالی. انقلاب ۱۳۵۷، تهران، از مجموعه «روزهای خون، روزهای آتش»

حاکمیت و دولت با ایجاد وضعیت یاد شده دو خروجی را در جامعه تولید کرده اند، نخست آنکه مؤمنین، بلکه انسان ها، نمی توانند در بستر جامعه و زندگی لقای خداوند را به شوق و اشتیاق بنشینند و از مجرا و مسیر زندگی کردن امید به قرب الهی و لقاداشته باشند. توضیح آنکه سعادت فرد و جامعه در گرو فراهم بودن اسباب زندگی به سوی تعالی است، یعنی فرصت ها و امکان های زندگی با همه مناسبات و سازوکارها باید به سوی خدا باشد، طوری که مؤمن در مسیر زندگی اشتیاقش به خدا و قرب زیاد گردد و قرب الهی غایت و هدف زندگی قرار گیرد.

فقدان این معنا برای تعداد زیادی از مردم، خواص و نخبگان جامعه مشهود بود، اما کسی یارای اقدام و جرئت اعتراض و برهم زدن نظم اموی را نداشت. شرایط جامعه در دولت اموی نه تنها تمهیدی برای مؤمنانه زیستن نبود، بلکه به محیطی ضیق، تنگ و ناراست و در جهت عکس بدل شده بود و مؤمنان از زندگی کردن در رنج و اندوه بودند، چون زندگی به دلیل جابه جایی خوبی و بدی، ننگ آمیز و عارگونه شده بود.

گویا از منظر سیدالشهدا (ع) سعادت امری غایت مند است و غایت جامعه یعنی توان و امکان آرزومندی و تمنای قرب الهی از سوی انسان بر بستر زندگی. هر امکان زندگی می بایست امکانی برای سعادت و قرب باشد. دولت نیز به عنوان میانجی گر بین انسان و مقدرات و امکان های زندگی وظیفه دارد جامعه و افراد را به واسطه امکان ها و مناسبات اجتماعی و سیاسی در جهت تمنای خدا تشویق

که بر این امت ستم روا داشته و حقوق آنان را غصب کرده و بر اموال و دارایی های آنان مسلط شده است. او بر پیروان تو بدون رضایت آن ها حکومت می راند. نیکان آنان را می کشد و بدان آنان را باقی می گذارد، مرگ بر او باد همچنان که بقرم نمود چنان رفت. او پیشوای ما نیست، زود نزد ما بیا، شاید خداوند به واسطه تو ما را به راه راست هدایت کند». امامت و سیاست، ص ۲۳۳. الإمامة والسياسة، ج ۲، ص ۷.

۴۱. «آه سلیمان بن صرد، وکان غائباً عن الکوفة، وکان سید أهل العراق ورأسهم. فدخل علی الحسن، فقال: السلام عليك يا مذل المؤمنین، فقال الحسن: وعلیک السلام، اجلس. لله أبوک، قال: فجلس سلیمان، فقال: أما بعد، فإن تعجبنا لا ینقض من بیعتک معاویة و معک مائة ألف مقاتل من أهل العراق. ابن قتیبه دینوری، الإمامة والسياسة، ج ۱، ص ۱۸۵.

۴۲. «کتب الحسن الیهم جميعاً کتاباً واحداً، بسم الله الرحمن الرحیم، من الحسن بن علی الی من بلغه کتابی هذا، من اولیائه و شیعتہ بالکوفة، سلام علیکم، اما بعد، فقد أتتني کتیبکم، وفهمت ما ذکرتم من محبتکم لقدمي علیکم، وانی باعث الیکم بأخی وابن عمی وثقتی من اهلی مسلم بن عقیل لیعلم لی کنه امرکم، و ینتب لی بما ینبئني له من اجتماعکم، فان کان امرکم علی ما أتتني به کتیبکم، وأخبرتني به رسلكم اسرعت القدوم علیکم ان شاء الله، والسلام» ابوحنیفه دینوری، الأخبار الطوال، ص ۲۳۰.

۴۳. وقال ع فی مسیره إلی کربلاء إِنْ هَذِهِ الدُّنْيَا قَدْ تَغَيَّرَتْ وَتَنَكَّرَتْ وَأَذِنَتْ مَغْرُوفُهَا فَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا إِلَّا صُغَابَةُ كَتِيبَاتِ الْإِنَاءِ وَحَسْبِش عِيشِ كَالْمَرْعَى الْوَيْبِلِ لَا تَرَوْنَ أَنَّ الْحَقَّ لَا يَعْمَلُ بِهِ وَأَنَّ الْبَاطِلَ لَا يَنْتَهِی عَنْهُ لِيَرْغَبَ الْمُؤْمِنُ فِي اللَّهِ مُحَقَّقاً فَإِنِّي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً وَلَا الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَزَمَّاراً النَّاسَ عِبِيدُ الدُّنْيَا وَالدِّينَ لَقِيَ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ يَحُوطُونَهُ مَا دُرَّتْ مَعَايِشُهُمْ فَإِذَا مَخْصُومُوا بِالْبَلَاءِ قَلَّ الدَّيَّانُونَ. ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۲۴۵ و شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام، ج ۳، ص ۱۵۰ و ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ج ۴، ص ۶۸ و ذهبی، تاریخ الإسلام، ج ۵، ص ۴۰۴.

۴۴. سورة انفال، ۲۴: ای کسانی که ایمان آورده اید! دعوت خدا و پیامبر را اجابت کنید هنگامی که شما را به سوی چیزی می خواند که شما را حیات می بخشد.

۴۵. مرتضی مطهری، حماسه حسینی، ص ۱۴۴.

۴۶. البدء و التاریخ، مطهر بن طاهر المقدسی، ج ۶، ص ۸. نسخه بدل: وان تاتوا

۴۷. فَلَعَمْرِي مَا الْإِمَامُ إِلَّا الْحَاكِمُ بِالْكِتَابِ الْقَائِمُ بِالْقِسْطِ الدَّائِنُ بِدِينِ الْحَقِّ الْخَاطِشُ نَفْسَهُ عَلَى ذَاتِ اللَّهِ وَالسَّلَامُ. شیخ مفید، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، ج ۲، ص ۳۹.

۴۸. «مراجع و علمای اسلام بعضی محصور و برخی محبوس، بازار مسلمین در حال غارت، دولت مانع تبلیغ دین توسط مبلغین می شوند، و با ما معامله بردگان قرون وسطی می کنند، به خدای متعال من این زندگی را نمی خواهم. إِنِّي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً وَلَا الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَزَمَّاراً. صحیفه امام خمینی، ج ۱، ص ۱۴۱.

تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۷، ص ۱۹۸.

۲۴. فتحعلی، محمود. «سعادت در فلسفه اخلاق». نشریه علمی-پژوهشی معرفت، سال ۴، ش ۱۵، ص ۴۰، به نقل از مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۷، ص ۵۳ و ۵۵.

۲۵. همان، به نقل از آیه الله مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ص ۱۹ و ۲۰.

۲۶. سورة هود، ۱۰۸ و ۱۰۵. لفظ شقاوت و شقی ۱۴ بار مورد اشاره قرار گرفته است، از جمله آیات ۱۰۵ و ۱۰۶ سورة هود. ۴، ۳۲ و ۴۸ سورة مریم. ۱۰۶ سورة مؤمنون.

۲۷. برقی، محاسن، ج ۱، ص ۱۹۷.

۲۸. تفسیر منسوب به امام حسن العسکری علیه السلام، ص ۹۴.

نهج البلاغه (صبحی صالح)، ص ۲۲۱: فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَوْصَحَ لَكُمْ سَبِيلَ الْحَقِّ وَأَنَارَ طَرَفَهُ فَيُفَوِّدُ لَزِمَةً أَوْ سَعَادَةً دَائِمَةً فَتَزَوَّدُوا فِي أَيَّامِ الْفَنَاءِ لِأَيَّامِ الْبَقَاءِ.

۲۹. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ هُوَ الْتَوَكُّلُ الْمُبِينُ، وَالْحَبْلُ الْمُتَمِّينُ، وَالْعَزْوَةُ الْوُثْقَى، وَالذَّرَجَةُ الْغُلْيَا، وَالشَّقَاءُ الْأَشْقَى، وَ الْقُضْبَةُ الْكُبْرَى، وَالسَّعَادَةُ الْعُظْمَى. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۳۱.

۳۰. وَ يَأْتِي فِي السَّعَادَةِ سَعِيدٌ جَبِينٌ بِمَحْمَدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ ع قُرْنُكُمْ، تفسیر منسوب به امام حسن العسکری علیه السلام، ص ۶۲۶ و تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۰۳ و کلینی، کافی، ج ۲، ص ۵۴۴.

۳۱. صدوق، خصال، ج ۲، ص ۳۶۵.

۳۲. برقی، محاسن، ج ۱، ص ۲۷۹.

۳۳. جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: مَا أَشْبَهْتُهُمْ بِهِمْ! ثُمَّ يَذْكُرُ أَحَدُهُمْ سَعَادَتَهُ قَبْلَ مَوْتِهِ، وَلَوْ بِفَوَاقِ نَاقَةٍ. وَقَدْ يُسَلِّكُ بِالْأَشْقِيَاءِ طَرِيقَ أَهْلِ السَّعَادَةِ حَتَّى يُقَالُ: هُمُ مِنْهُمْ، هُمُ هُمْ، مَا أَشْبَهْتُهُمْ بِهِمْ! ثُمَّ يَذْكُرُ أَحَدُهُمْ شَقَاوَتَهُ وَلَوْ قَبْلَ مَوْتِهِ، وَلَوْ بِفَوَاقِ نَاقَةٍ. وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الْعَمَلُ بِخَوَاتِيمِهِ، الْعَمَلُ بِخَوَاتِيمِهِ، الْكَلْبِيُّ، کافی، ج ۱، ص ۳۷۵.

۳۴. صدوق، خصال، ج ۱، ص ۵.

۳۵. وَأَنْ يُحْتَمِلَ لِي وَلِكَ بِالسَّعَادَةِ وَالشَّهَادَةِ إِنَّمَا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ. سید رضی، نهج البلاغه (صبحی صالح)، ص ۴۴۵ و صحیفه سجادیه، ج ۱۳۲.

۳۶. عَنْ الْقَادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ: مَنْ رَزَقَهُ اللَّهُ ثَمَانِ خِصَالٍ فَقَدْ أَشْبَغَ عَلَيْهِ النِّعْمَةَ وَأَكْمَلَ لَهُ الْكِرَامَةَ مَسْكِنًا وَاسِعًا وَ مَكْسِبًا فَاضِلًا وَ خَادِمًا مُوَافِقًا وَ بَلَدًا آمِنًا وَ جَارًا مُسَالِمًا وَ أَحْفَافًا مُؤْمِنًا وَ زَوْجَةً صَالِحَةً وَ تَمَّمَ ذَلِكَ بِالسَّعَادَةِ وَالْعَافِيَةِ. قرب الإسناد، ص ۷۷. معدن الجواهر وریاضه الخواطر، ص ۶۳.

۳۷. ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۳۶۲.

۳۸. أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ثَلَاثَةٌ لِمَنْ يُؤْمِنُ فِيهِ رَاحَةٌ دَائِرَةٌ وَاسِعَةٌ تُؤَارَى عَوزَتُهُ وَتُسَرُّ خَالَتُهُ مِنَ النَّاسِ وَامْرَأَةٌ صَالِحَةٌ تُعِينُهُ عَلَى أَمْرِ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَابْنَةٌ أَوْ أُخْتُ أَخْرَجَهَا مِنْ مَنْزِلِهِ إِمَّا بِمَوْتٍ أَوْ بِتَزْوِيجٍ. برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۶۱۰.

۳۹. فقه منسوب به امام رضا علیه السلام، ص ۳۷۳.

۴۰. برای حسین بن علی، از طرف سلیمان بن صرد و مسیب و رفاعة بن شداد و مؤمنان کوفه که همگی از پیروان تو هستند. بدان خداوند دشمن ستمگر تو را شکست خواهد داد، کسی

۱. عبدالله، عبدالمطلب (۱۳۹۵). «حکومت سعادت گرادر اندیشه سیاسی علامه طباطبائی». حکومت اسلامی، ش ۷۹، ص ۵۴.

2. Eudaimonia

۳. فتحعلی، محمود. «سعادت در فلسفه اخلاق». نشریه علمی-پژوهشی معرفت، سال ۴، ش ۱۵، ص ۴۰، به نقل از دایرة المعارف فلسفه اخلاق، ص ۱۱۸۷.

۴. همان، به نقل از دایرة المعارف فلسفه اخلاق، ص ۹۷۴ و تئاتوس، به نقل از تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۵، ص ۲۵۴.

۵. ارسطو (۱۹۷۹). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه: اسحاق بن حنین، تحقیق دکتر عبد الرحمن بدوی. کویت: وكالة المطبوعات، ص ۵۷.

۶. همان.

۷. همان، ص ۶۶.

۸. همان، ص ۷۰.

۹. فتحعلی، محمود. «سعادت در فلسفه اخلاق». نشریه علمی-پژوهشی معرفت، سال ۴، ش ۱۵، ص ۴۰، به نقل از کاپلستون، ترجمه تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۴۶۷.۴۵۶. الفلسفه الاولى، ص ۱۱۵.

۱۰. مدبری و اخوان (۱۳۹۷). «بررسی ماهیت سلبي سعادت در اخلاق وظيفه گرایی کانت». نشریه معرفت اخلاقی، سال ۹، ش ۱، ص ۳۳-۵۰.

۱۱. ابن منظور. لسان العرب. ج ۳، ص ۲۱۳.

۱۲. راغب اصفهانی. مفردات الفاظ قرآن کریم. ج ۲، ص ۳۴۱-۳۴۰.

۱۳. قال الجوهري: «الشَّقَاءُ وَالشَّقَاوَةُ، بِالْفَتْحِ، نَقِيضُ السَّعَادَةِ الصَّاحِبُ، ج ۶، ص ۲۳۹۴.

۱۴. علیخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۶). روش شناسی در مطالعات سیاسی اسلام. تهران: دانشگاه امام صادق، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۱۵. فتحعلی، محمود. «سعادت در فلسفه اخلاق». نشریه علمی-پژوهشی معرفت، سال ۴، ش ۱۵، ص ۴۰، به نقل از الفلسفه الاولى، ص ۱۱۵.

۱۶. همان، به نقل از رسائل فلسفیه، ص ۳۹ و التنبیه علی سبیل السعادة.

۱۷. همان، به نقل از کیمیای سعادت، ص ۶۸ و ۸۷.

۱۸. همان، به نقل از ص ۸۰.

۱۹. محمد بن ابراهیم، ملاصدرا شیرازی. اسفار. قم: چاپ مصطفوی، ج ۹، ص ۱۲۱.

۲۰. امام خمینی (۱۳۷۹). الطلب و الزاده. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، امر رابع: معنای سعادت و شقاوت، ج ۱، ص ۷۳.

۲۱. همان، ص ۷۴.

۲۲. امام خمینی (۱۳۸۵). تقریرات فلسفه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ج ۳، ص ۴۴۹-۴۵۰.

۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۵). تفسیر المیزان.



سعادت، جوهر و کانون سیاست

سیاست و آیدۀ باستانی سعادت در نظر
حکمای مسلمان

اگر قدرت را بتوان اصل بنیادین سیاست در معنای جدید دانست، سعادت جوهره‌نگاه قدما به سیاست است. فیلسوفان کلاسیک هر یک به نحوی به صورت‌بندی نظری ایده‌ای پرداخته‌اند که به آن «eudaimonia» یا «سعادت» می‌گفتند. آنچه که از تفکر فلاسفه سه‌گانه کلاسیک یونان، یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو، در تعریف امور مشخص است، اینکه در نظر آن‌ها تعریف حقیقی امور مستلزم آن است که راهی به ذات و جوهر چیزها بیابند؛ اما معضل اصلی آن است که در مورد علم‌ها و دانش‌ها سخن از جوهره و گوهر دشوار است. سقراط بر آن بود که غایت یا، با تساهل، گوهر سیاست «سعادت» است و رسیدن به «سعادت» از طریق کسب «virtu» یا «فضیلت» متحقق می‌شود. از نظر سقراط بهترین روش زندگی برای اعضای مدینه این است که در پی فضیلت باشند نه در پی ثروت مادی. از آنجاکه بهترین فضایل فضایل عقلی است، در نظر سقراط تنها مردی دانا و فیلسوف مناسب حکومت بر دیگران است. حاصل سخن سقراط - به دیگر سخن افلاطون - بنیاد کردن سامان هستی بر عدل و حکمت است. بنابراین آنچه برای ما اهمیت دارد ارتباط درونی میان عدل، حکمت، سیاست و زندگی فراسواست که عنصری اساساً ایرانی در تفکر سقراطی - افلاطونی است و سیاست را از عرصه پولیس یونانی فراتر می‌برد. اما افلاطون اذعان دارد که ذیل ابتدای



مهدی فدایی مهربانی

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

به عبارت دیگر، غزالی بر آن است که سعادت تنها در گرو زیست مدنی نیست و از همین روی در احیاء علوم الدین از چهار مرحله سیاست سخن به میان آورده و آن‌ها را به اعتبار میزان دخالت در سعادت آدمی طبقه‌بندی کرده است. به طور کلی تفکیکی که میان مفهوم «انسان» و «شهروند» در اندیشه سیاسی وجود دارد خود دومبنای اساسی برای ابتدای سیاست به قدرت یا راستی به شمار می‌روند. به نظر می‌رسد یک بار دیگر باید به ضرورت تاریخی بحث در باب ابتدای سیاست بر راستی تأکید کنیم؛ موضوعی که تنها از خلال آن می‌توان سعادت را برای «انسان» متصور شد. ما در جای دیگری از ضرورت توجه به «بنیادهای هستی‌شناختی انسان بودن انسان» در سیاست سخن رانده‌ایم.^۷ جای دارد در اینجا تأکید کنیم که آنچه چنین امکانی را به کلی نابود می‌کند ابتدای سیاست به قدرت است.

تصور مسلمانان از سعادت نیز، همانند تصویر آگوستین از آن، تهی از وجوه الهیاتی نیست؛ به عبارت دیگر، سعادت در نگره مسلمانان صرفاً مفهومی مدنی نیست. به صرف زیست مدنی مطلوب در شهر سعادت تحقق نمی‌یابد. اگرچه شهر محل تعاون و محیط مطلوب تحقق سعادت است، اما شرط کافی برای نیل بدان نیست. ملاصدرا در «حرکت جوهری» خویش این نکته را بیان کرد که حرکت و تغییر تنها مختص عوارض نیست، بلکه جواهر نیز دستخوش تغییر و تحول و، به بیان فلسفی، حرکت‌اند. مطابق نظر صدرا، مشخصه اصلی آدمی قابلیت کمال‌یابی اوست، زیرا قابلیت تکامل بر عنصر دائم‌التغییر آدمی و بر محرک بودن او تأکید دارد. ملاصدرا در پی آن نیست تا، با اصالت دادن به ماهیت، اصلی ثابت را به مثابه جوهر قرار دهد و بر اساس آن به «تعریف» دست یازد. برعکس، از نظر او اصل اساسی آدمی وجود اوست و وجود دائم‌التغییر است. همین قابلیت حرکت و تغییر نزد آدمی به معنی برخورداری از امکان سعادت نزد اوست. صدرا معتقد است سعادت هر شیء در گرو کمال آن است و از آنجا که اشیاء از جهت مراتب وجودی متفاوت‌اند، در مراتب کمال و سعادت نیز تفاوت دارند.^۸ بدین ترتیب، هر شیء سعادت مخصوص به خود را دارد که همان جایگاهی است که شیء برای آن خلق شده است. در مقابل، شقاوت نیز پشت کردن به آن جایگاه است.^۹ این نگره با منظر پارسیان که سعادت و عدالت را قراقر گرفته هر چیز در جایگاه واقعی خویش می‌دانند تفاوتی ندارد.

تحقق سعادت و کمال، خود نیازمند حرکت است که در انسان اختیاری است و به جهت همین اختیار نیز از امکان رسیدن به کمال سعادت برخوردار است. صدرا معتقد است آنچه باعث حرکت است طبیعت ساری در موجودات است که همان جوهر است، اما این جوهر هم متمایز از جوهر درون باشند و ارسطویی است و هم نسبت به وجود وجه ثانوی دارد. درواقع، ملاصدرا عامل انقلابی حقیقی در متافیزیک و فلسفه سنتی است. او با دگرگون کردن متافیزیک جوهر، که مبتنی بر تقدم ماهیت بر وجود بود و ساحت تعریف را ساحت سخن از ماهیت چیزها قرار می‌داد، از تقدم وجود بر ماهیت یا «اصالت وجود» سخن گفت. توضیحات صدرا حکایت از آن دارد که طبیعت وجود را الهی می‌بیند، زیرا بر آن است که طبیعت ساری در موجودات فیضان حق است که مدام وبی‌وقفه کل هستی را در حرکت و آشوب نگه داشته است. انسان، به حکم موجود مختار بودن، قادر به حرکت استکمالی در این وادی است و سعادت خود عین استکمال نفس است.

از نظر صدرا به مثابه فیلسوفی اصالت وجودی، وجود تشکیکی و سلسله‌مراتبی است و نفس انسان در حرکت جوهری خود که سلوکی وجودی برای وصول به سعادت است تشکیکی را تجربه می‌کند.

سیاست به حکمت، که هدف آن رسیدن به «خیر» به معنای آرته است، تنها آن سیاست را به حیطة نظری تقلیل ندهد. از همین روی خیر در نظر او تنها یک موضوع مربوط به لوگوس یا تعقل نظری نیست، بلکه مربوط به ارگون^۲ یا عمل نیز هست.

ایده سعادت به مثابه کانون سیاست، اگرچه ایده‌ای باستانی است، تا دوران معاصر نیز در قالب مفاهیم مختلف به کار خود ادامه داده است؛ می‌توان گفت هر نگاهی به سیاست که، در مقابل قدرت محوری، بر مفاهیمی در جهت بهبود وضعیت انسانی تأکید دارد در نهایت سعادت را در کانون سیاست قرار داده است. آنچه درخور اهمیت است آنکه ایده سعادت هیچ‌گاه از عرصه مباحث نظری سیاست حذف نشد.

در قرون وسطای میانه که تحت سلطه تفکر توماس آکوئیناس قدیس بود، با تلفیق الهیات مسیحی و فلسفه ارسطویی سعی اصلی آباء کلیسا در عرضه طرحی عقلانی از سیاست بود. کشیشانی نظیر آکوئیناس و دانس اسکوتوس معتقد بودند ارسطو بهترین ابزار بسط مسیحیت در جهان است؛ زیرا ارسطو به خوبی توانسته ایمان مسیحی را با فرمولی عقلانی مطرح کند. از این جهت، تنها از طریق فلسفه ارسطویی می‌توان امکان بحث عقلانی در باب ایمان مسیحی را فراهم کرد. این اسلوب، که از آن به «apologetics» یا مدافعه نویسی یاد می‌شد، از ریشه «apologia» یونانی به معنی دفاع است که برخی از نمونه‌های نخستین آن دورساله آپولوژی افلاطون و گزنفون در دفاع از سقراط به شمار می‌رود. آکوئیناس در کتاب Summa Contra Gentiles درواقع همین اسلوب یونانی را در مورد ارسطو به کار بست و به دفاع از ارسطو در میان مسیحیان پرداخت. وی معتقد بود فلسفه ارسطویی «جذابیت‌های ایمان مسیحی در جهان اسلام را فراهم می‌سازد».^۳

اوبه تبعیت از ارسطو انسان را حیوانی سیاسی دانست و تقریباً همان مباحث ارسطو را بازنگی از اعتقاد مسیحی مجدداً عرضه کرد. با این همه، آکوئیناس مبدع چرخشی اساسی در تعریف سیاست بود و مفهوم اودایمونیا یا «سعادت» ارسطویی را به ایمان مسیحی گره زد. او در یک تمثیل سیاست را به هدایت کشتی‌ای تشبیه می‌کند که باید از بهترین راه‌ها محموله و بار کشتی را به مقصد برساند. «غرض نهایی اجتماع این نیست که طبق آیین فضیلت زندگی کند، بلکه این است که به کمک یک زندگی آمیخته با فضیلت و پارسایی به نعمت هم‌جواری خدا نایل شود».^۴ ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ق) نیز که نیم قرن پس از مرگ آکوئیناس پا به عرصه حیات نهاد غایت سیاست را سعادت آدمی می‌دانست. از نظراو، به مثابه مبدع جامعه‌شناسی، حیطة سیاست مدنی جامعه است. سیاست از نظراو «تدبیر امور شهر و مدینه به روشی که متضمن حفظ نوع و بقای انسان و مطابق آنچه اخلاق و حکمت ایجاب می‌کند» است.^۵ بدیهی است که این تعریف چندان تفاوتی با تعریف ارسطویی از سیاست ندارد.

با ظهور امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) فلسفه ارسطویی با چالشی جدی روبه‌رو شد. اگرچه غزالی در تهافت الفلاسفه به نقد مشرب فلاسفه پرداخت، اما همان‌طور که اتین ژیلسون نیز اشاره کرده است، او خود با روش فلسفی به نقد فلاسفه پرداخت. به زعم ژیلسون، کتاب تهافت الفلاسفه خود «تأیید کاملی است برگشتار ارسطو که برای اثبات فلسفه باید به تفلسف پرداخت و نقض آن هم احتیاج به تفلسف دارد. غزالی توانست سلاح خود ارسطورا علیه مکتب وی آن‌طور که فارابی و ابن سینا تعلیم داده بودند- ماهرانه به کار بندد».^۶

غزالی اگرچه مانند ارسطو غایت سیاست را سعادت دانست، اما سعادت مورد نظر غزالی سعادت «انسان» و نه سعادت «شهروند» است.

فصلیت و ردیلت

مبارزه حیوانات به عنوان تمثیلی از نبرد بین فضیلت و ردیلت، نقاش: پیتر بول

Fighting Animals, Pieter Boel ca. 1650 – 1667

ضرورت تاریخی بحث در باب ابتدای سیاست برآستی، موضوعی است که تنها از خلال آن می‌توان سعادت را برای «انسان» متصور شد. برخلاف ابتدای سیاست بر قدرت.

به همین جهت صدرامراتب متعددی از سعادت آدمی را برشمرده است. آن جوهر متعینی که ارسطو در صدد بود تا با کشف آن چیستی و ماهیت چیزها را تعریف کند نزد ملاصدرا در خلق و شدنی مدام است، بنابراین حرکت حتی جوهر نیز وارد است. از این جهت، صدرا قاعدهٔ مشائیان را وارونه کرد و در نظرگاهی عرفانی، با اعتباری دانستن ماهیت، اصالت را به وجود داد.

اگر در نگاه ارسطویی ارتباطی بین شهر به مثابه عرصهٔ اجتماعی، حیوان اجتماعی یا مدنی بالذات بودن انسان، سیاست و سعادت وجود داشت، همهٔ این اصول موضوعه مرتبط با انسان شناسی ارسطو بود؛ یعنی در آنجا که او از انسان با عنوان «حیوان ناطق» یاد می‌کند و نطق ارجاع به قوهٔ تعقل دارد و ابزار ارتباط با دیگران است. پیش از صدرا، همان طور که فناری شرح داده است، ابن عربی ایراداتی را به این تعریف ارسطویی وارد کرده بود.^{۱۸} او با نظری عرفانی و با رجاعات قرآنی تأکید داشت که ناطق بودن فصل ممیز انسان نیست، زیرا دیگر حیوانات و حتی جمادات نیز ناطق اند و اهل کشف آن را فهم می‌کنند.^{۱۹} حتی اگر ناطق بودن به معنی ادراک کلی باشد نیز شامل دیگر موجودات نیز می‌شود. اومدعی شد فهم لازمهٔ وجود است و جهل و عدم دسترسی مانسبت به باطن نباید به معنی محو آن باشد. بنابراین، ابن عربی بر آن بود که در ساحت تعریف هم ظاهر و هم باطن باید مورد نظر قرار گیرد.^{۲۰} ابن عربی بدین ترتیب فصل حقیقی انسان را وجه الهی نفس و قابلیت تکامل می‌داند که دیگر موجودات فاقد آن هستند. صدرا نیز با همین اسلوب فصل ممیز انسان را «اخلاق» و نمایندگی الهی و قابلیت تکامل می‌داند. باین همه، صدرا تعریف انسان به «حیوان ناطق» را می‌پذیرد، اما ناطق بودن رانه در معنای ارسطویی، بلکه به معنای قابلیت ادراک معنای کلی مجرد از ماده می‌داند. این معارف از طریق «نفس ناطقه» حاصل می‌شود که خود فصل ممیز انسان است و دیگر موجودات از آن بی بهره‌اند.^{۲۱} به فعلیت رساندن این قوه در انسان خود به معنی حرکت به سوی مبدأ و آغاز نمودن سیاست است. به دیگر سخن، سلوک وجودی خود عین سیاست است.

مفهوم کانونی «سعادت» نیز در همین جا قابل طرح است. در طرح فلاسفهٔ مسلمان سعادت انسان امری عقلی است، اما روش تحقق آن مورد اختلاف است. در تقسیم‌بندی مشائیان قوهٔ ادراک هر یک از حیطه‌های حکمت نظری و حکمت عملی دو سنخ عقل نظری و عملی است. انسان به واسطهٔ عقل نظری به شناخت نفس چیزها و توسط عقل عملی به ادراک افعال و رفتار انسان نایل می‌آید. عقل عملی در حقیقت مصادیق آنچه را که عقل نظری دریافته است شناسایی می‌کند؛ مثلاً عقل نظری نفس حسن و قبح را شناسایی می‌کند که امور ثابت اند، و عقل عملی بر اساس دریافت عقل نظری رفتارهای حسنه و قبیح را شناسایی می‌کند که متغیرند. بنابراین، سیاست بدان جهت که حیطهٔ عمل است مربوط به حکمت عملی است و در نتیجه سعادت نیز در گرو عمل و متعلق به حوزهٔ مدنی خواهد بود. اما افارابی بر آن بود که سعادت در درجهٔ نخست در گرو اتصال به عقل فعال است؛ وصول به این مرتبه مستلزم مفارقت از جسم و ماده است که برای هر کسی تحقق نمی‌پذیرد.^{۲۲} در عین حال، تحقق چنین سعادت که خیر افضل است در گرو حضور در اجتماع مدنی یا مدینه است.^{۲۳} چنین سعادت، اگرچه مستلزم حضور در مدینه است، اما سعادت ماهیتاً مدنی نیست. ابن مسکویه رازی عقل نظری را متولی شناخت مبادی و عقل عملی را متولی شناسایی مصادیق می‌داند و معتقد است این دویکی بدون دیگری ناقص اند.^{۲۴} ابن سینا نیز در اشارات^{۲۵} و طبایع شفا^{۲۶} همین نظر را پذیرفته است.

از نظر ملاصدرا وظیفهٔ عقل عملی خدمت‌گذاری عقل نظری است.^{۲۷}

او همچون فلاسفهٔ پیش از خود عقل نظری را واجد چهار مرتبه می‌داند که به ترتیب عبارت‌اند از عقل هیولانی یا بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.^{۲۸} در مقابل، عقل عملی نیز واجد چهار مرتبه است که عبارت‌اند از: تهذیب ظاهر بر اساس استفاده از قوانین الهی و شرایع آسمانی، تهذیب باطن و پاک کردن قلب و دل از حالت‌های زشت نفسانی، آراستن باطن به صورت‌های عملی و معارف حقیقی دینی، فنای نفس از ذات خود و حصر نظر بر خداوند و عظمت او.^{۲۹}

ملاصدرا بر آن است که از میان دو قوهٔ نفس ناطقه، یعنی عقل نظری (عالمه) و عقل عملی (عامله)، عقل عملی به ادراک کلیات می‌پردازد، اما نه چنان که ارسطو گفته است تنها از طریق استدلال، بلکه بخشی از ادراک کلیات افاضی است و از عالم بالا اعطای می‌شود. بنابراین، از نظر ملاصدرا، همانند ابن سینا و سهروردی، سعادت آدمی از مقولهٔ لذات عقلی است و هنگامی محقق می‌شود که نفس ناطقهٔ آدمی در حرکت جوهری به مرحلهٔ عقل مستفاد رسد که غایت تکامل اوست به نام شیء رود.^{۳۰} در همین جاست که مسیر ملاصدرا در شرح مفهوم «سعادت» از ارسطو و مشائیان جدا می‌شود؛ در حالی که ارسطو و ارسطوگرایان سعادت را مفهومی مدنی و در گرو «polis» می‌دانند، ملاصدرا سعادت را دارای وجهی وجودی می‌داند. از نظر ملاصدرا، ذات نفس آدمی قوهٔ نظری آن است که از جنس عالم بالاست و از همین روی کمال آن در گرو اتصال به عالم بالاست. جوهرهٔ اصلی آدمی همان قوهٔ نظری نفس ناطقه است، و قوهٔ عملی شکل دهندهٔ هویت آدمی است و وجه عرضی نسبت به آن دارد. با وجود این، سعادت انسان اگرچه در گرو وصول به عالم معقول است، اما تحقق آن منوط به قوهٔ عملی است. به عبارت بهتر، قوهٔ عملی از طریق انجام امور عملی نظیر عبادات در حقیقت قوهٔ نظری نفس ناطقه را در اتصال به عقل فعال کمک می‌کند، زیرا دریافت انوار ایمان در گرو صفای قلب و طهارت نفس است که با عمل محقق می‌شود و این طهارت نفس خود باب ادراک عقل نظری را می‌گشاید.^{۳۱}

نکتهٔ اساسی دیگر در معرفت‌شناسی صدرا، که مرتبط با مفهوم حرکت جوهری اوست، اعتقاد وی به «اتحاد عاقل و معقول» است. این موضوع به طور خاص به ارتباط میان سه عامل ادراک، یعنی مُدرک، مُدرک و ادراک، یا عالم، معلوم و علم مربوط است. بحث بر سر این است که آیا به هنگام ادراک، مدرک یا عالم با مدرک یا صورت ذهنی پدیدآمده نردان به وحدت می‌رسد یا میان آن دو ثنویت ایجاد می‌شود؟ مخالفان اتحاد عاقل و معقول مانند ابن سینا معتقدند که نفس هنگام حصول معرفت دارای صورت ذهنی می‌شود و تغییری در ذات نفس رخ نمی‌دهد، زیرا اساساً از نظر آنان نفس جوهری ثابت است. بنابراین، رابطهٔ نفس و صورت ذهنی مانند رابطهٔ جوهر و عرض است. در مقابل این نظریه، ملاصدرا معتقد است نفس به هنگام حصول معرفت از چیزی برخوردار نمی‌شود که عارض بر آن شود، بلکه خود او چیز دیگری می‌شود. بدین گونه نفس در هر مرحله از مراحل علم‌یابی حسی، خیالی و عقلی متحول می‌شود و تکامل می‌یابد. نسبت عاقل به معقول مانند نسبت ماده و صورت است، یعنی نفس در پذیرش صور در هر مرحله عین آن می‌شود و حرکتی تکاملی را طی می‌کند. ابن سینا بر آن است که جوهر نفس آدمی از ابتدای تولد تا مرگ ثابت است و انسان‌ها تنها در اعراض با یکدیگر تفاوت دارند، اما ملاصدرا بر این نکته تأکید کرد که جوهر نفس آدمی واصل انسانیت نیز متغیر است و در مراحل مختلف به درجات متعدد کمال یا زوال می‌یابد.^{۳۲}

در نظر ملاصدرا علم به معلول تنها در صورت علم به علت محقق می‌شود.^{۳۳} بنابراین شناخت انسان در گرو شناخت خداوند است.

تفاوت انسان با دیگر چیزها در مرتبه وجود است، زیرا دیگر موجودات به لحاظ مرتبه وجودی جایگاهی مشخص و ثابت دارند، اما انسان موجودی نیست که دارای مقامی ثابت باشد. همان گونه که فعلیت هیولی در اتحاد با صورت حاصل می شود، حصول عاقلیت بالفعل برای نفس نیز در گرو اتحاد نفس با صورت عقلی است. در نظر صدر المتألهین، حصول علم به اشیا حاصل انتزاع صور علمی و تجرید معانی از ظواهر نیست، بلکه این حصول با ارتحال مدرک از جهان محسوس به عالم خیال واز آنجا به عالم عقل به دست می آید و این ارتحال و انتقال همان اتحاد با مراتب مزبور است. این تعالی نیز حاصل نمی شود مگر اینکه نفس به واسطه تحول جوهری خود راه تکامل را پویید و به مرتبه صور ارتقا یابد، نه اینکه صور علمی اموری عارض و متأخر از جوهر نفس باشند.^{۲۷} درواقع در سیر تکاملی نفس بر اساس حرکت جوهری، نفس از طریق اشتداد وجودی هم در ساحت وجود استحضار بیشتری می یابد و هم مسیر علم راطی می کند.

در حقیقت ماصدا را با طرح فلسفه استعلایی خود نشان می دهد سعادت را تنها در گرو حرکت عقلی و عملی به سوی حق یاراستی می توان حقیقی دانست. از نظر صدرا، سعادت حقیقی سعادت عقلی است و سعادت های دیگر وهمی و خیالی است. چنان که مشخص است، در فلسفه صدرایی مجدداً فهم هستی یا «وجود» به مسئله اصلی فلسفی بدل گردید. اگر این را بپذیریم که بحث بنیادین در سیاست مستلزم پرداختن به رابطه میان انسان، هستی و سیاست است، حکمای الهی معتقدند سیاست دانش تعالی انسان در هستی یا به عبارت دیگر سلوک وجودی است. حکمت عملی حقیقی از نظر حکمای وجوداندیش همین سلوک در جهت سعادت است. به همین جهت سیاست در نظر ایشان تنها محدود به حوزه اجتماعی نیست، بلکه باید و جوه انفسی سیاست یا سیاست نفس را نیز مورد توجه قرار داد.

انسان، سیاست و سعادت

ناکنون مشخص شد که مفهوم اساسی سیاست در نظر غالب فلاسفه سیاسی ای که سیاست را به انسان ارجاع می دهند سعادت است. نگره اصلی فلاسفه سیاسی مسلمان این است که «سعادت» در سیاست چون «eudaimonia» ارسطو مفهومی ذاتاً مدنی نیست، بلکه منوط به سیاست نفس است. به دیگر سخن، آنچه سیاست مدنی را به سیاست نفس پیوند می دهد مرکزیت «سعادت» در سیاست است.^{۲۸} اما سعادت انسان چیست؟ چه هنگام می توانیم مدعی این باشیم که انسان در مسیر سعادت است؟ پیش تر به نظر حکمای ایرانی و یونانی در مورد سعادت پرداختیم؛ فلاسفه اسلامی نیز ذیل بحث از سیاست به محوریت سعادت اشاره کرده اند. ابن نصر فارابی (۳۶۰-۳۹۰ ق) برآن بود که هدف اصلی سیاست تحصیل سعادت است. او در رساله فی التنبیه علی شبل السعادة سعادت را آخرین هدفی دانسته که آدمی برای وصول به آن می کوشد.^{۲۹} برای اوست سیاست غایت نیست. هدف فارابی از حکمت مدنی سیاست نیست، بلکه تحصیل سعادت است. اما در نظر او تحقق سعادت در گرو معاونت و یاری مردم است و به تنهایی نمی توان به سعادت رسید. بنابراین حکمت مدنی فارابی نقش ابزاری برای رساندن انسان به سعادت را ایفا می کند. وی در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله نیز اشاره می کند که اجتماع وسیله است نه هدف؛ هدف رسیدن به سعادت و کمال است. تقسیم بندی فارابی از انواع مدینه ها در کتاب السیاسات المدینه نیز در حقیقت بر مبنای همین معیار صورت گرفته است.

در نظر فارابی سعادت هم موضوع و حی است و هم موضوع حکمت و سیاست؛ یعنی دقیقاً همان موضعی که بعدها از سوی صدرا مورد تأکید قرار گرفت. فارابی در طرح حکمت نبوی خود همانند فیلون اسکندرانی در صدد بود تا بر همانندی های عقل و وحی یا فلسفه و دین تأکید کند. به همین جهت فلسفه سیاسی فارابی مبتنی بر نوعی حکمت نبوی است.^{۳۰} از نظر فارابی نیز سعادت اگرچه ذیل حکمت مدنی طرح شده است، اما بخشی از نظرگاه وی نسبت به جایگاه انسان در عالم هستی و نسبت او با حق است.

امام محمد غزالی نیز از آنجا که ذات سیاست را هدایت و سعادت می داند، آن را در چهار مرحله معرفی کرده است: (۱) سیاست انبیا که سیاست کامله است؛ (۲) سیاست خلفاء، سلاطین و فقه که شامل ظاهر و جوارح آدمیان است؛ (۳) سیاست عالمان که وارث انبیا هستند و صالحین ایشان از توان نفوذ به بواطن برخوردارند؛ (۴) سیاست واعظان که سیاست وعظی است که به عمق شریعت راهی ندارند و سیاست به ظاهر کنند. طبق تعریف غزالی، عالمان بدان جهت که مانند انبیا و صالحین نفوذ بر بواطن دارند، یکی از مراحل سیاست بر مردم را بر عهده دارند. پرسش اینجاست که غزالی چه سیاستی را مدنظر دارد؟ بعید است که او چنین سیاستی را مشارکت علمادر حکومت داری و سیاست شهری بداند. او در حقیقت به سیاست نفوس توجه دارد. به همین جهت غزالی در احیاء علوم الدین سیاست را علم آلی و ابزاری در جهت رساندن انسان به خداوند دانسته و در تعریف، آن را «استصلاح یا نیکو کردن مردم و ارشاد ایشان به راه راست، که در دنیا و آخرت نجات بخش باشد» می داند.^{۳۱}

در رسالات سیاسی که از زاویه حکمت الهی و عرفانی به سیاست نگریسته اند نیز مفهوم سعادت جایگاهی ویژه در سیاست دارد و غالباً سیاست نفس را نخستین مرحله سیاست شمرده اند. آغاز بحث در این رسالات سیاسی که در جای دیگری به شکل مبسوط آن ها را تشریح کرده ایم^{۳۲} از معرفه النفس و شناخت انسان است و سپس به علم جهان خارج می رسند. این نکته نزد فلاسفه اصالت وجودی با تأکید بیشتری مواجه است، زیرا تنها چنان که بابا افضل کاشانی اشاره کرده است، درک حقیقت انسان تنها راه ورود به حقیقت وجود است.^{۳۳} این درک وجودی، خود راه درک سعادت به مثابه امر کانونی سیاست نیز هست؛ چنین تأکیدی پیش از همه در حدیثی مغفول و بسیار مهم از سوی امام اول علی ابن ابیطالب (ع) آمده است^{۳۴} که موضوع رساله آئین مملکت داری شده است. «آن کس که خویش را بر مردم امام قرار می دهد ابتدا باید تعلیم نفس خویش کند، پیش از تعلیم نفس دیگران».^{۳۵}

نکته اساسی در سیاست نفس این است که اگر آغازگاه سیاست نفس انسانی باشد، نمی توان به بهانه هدفی اخلاقی متوسل به ابزاری غیر اخلاقی شد. پیوند اخلاق و سیاست هم در سطح فردی و هم در سطح مدنی وجود دارد، بنابراین ممکن نیست کسی نفس خود را سیاست با تهذیب کند ولی در عرصه اجتماعی اهل فریب و خدعه بوده و دست هایی آلوده داشته باشد. نمونه تاریخی تقابل این دو جریان را می توان در تقابل علی بن ابی طالب (ع) و معاویه بن ابی سفیان دید. تصور مردم این بود که معاویه از علی (ع) سیاست مدار تراست. پاسخ متواضعانه امام در برابر چنین تصویری گویای چپستی سیاست در نظر اوست: «قسم به خدا معاویه از من سیاست مدار تر و زیرک تر نیست، ولی او اهل نیرنگ و فریب است و مرتکب گناه می شود. اگر نیرنگ خصلت زشتی نبود، من سیاست مدارترین مردم بودم».^{۳۶} این خود حکایت از آن دارد که چه شکاف عظیمی میان تصور اسلامی از سیاست و تصور قدرت محور وجود دارد.

تحقق سعادت
در گرو معاونت و
یاری مردم است و
به تنهایی نمی توان
به سعادت رسید.
بنابراین حکمت
مدنی فارابی نقش
ابزاری برای رساندن
انسان به سعادت را
ایفا می کند.

صدرا: انسان، به حکم موجود مختار بودن، قادر به حرکت استکمالی در این وادی است و سعادت خود عین استکمال نفس است.

تمثیل سیاسی محی الدین ابن عربی در التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکة الانسانیة تأدیپ نفس و اصلاح مملکت انسانی است. در نظر شیخ اکبر اصلاح «مملکت انسانی» یا عالم صغیر تنها راه اصلاح عالم کبیر است. در این نگاه به عالم، سعادت انسان دارای محوریت است و طبیعتاً سیاست فارغ از سوی دیگر عالم محسوس نخواهد بود. پس شناخت نفس مقدمه‌ای برای شناخت رب است، چنان که در کتاب السیاسة می‌خوانیم «آن کس که به نفس خویش آگاه شد، خدای خویش را خواهد شناخت و آن کس که به نفس خویش جاهل است، خدای خویش را نخواهد شناخت»^{۳۶} و جالب اینکه این بحث ذیل بحث از سیاست مطرح شده است.

بنابراین آنچه از دیدگاه حکمای الهی مشخص است اینکه سعادت کانون سیاست است و برای تحقق آن راهی جز تأدیپ نفس (سیاست نفس) وجود ندارد. این بخش از سیاست که قطب‌الدین شیرازی آن را «علم سیاست نفس» (علم به معنای عام) می‌نامد (شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۹) به اراده فردی محقق می‌شود و هرگز حیطة حضور حکومتی نیست. بنابراین سیاست نفس خود را از هرگونه شائبه توتالیت‌رشدن مبری می‌کند. تأکید بر سیاست نفس تنها به جهت گشودن امکان سعادت به مثابه غایت سیاست است، زیرا برخلاف نظرگاه ارسطویی به سعادت که مدنی است، مسلمانان تنها باب سعادت را نفس آدمی می‌دانند. اگر سیاست نظری را دانشی بدانیم که در پی سعادت آدمی است، معقول نیست که آدمی از پی سعادت بی‌باشد که موقت و گذرا است. معقول نبودن موقتی و گذرا بودن سعادت را نباید از منطری هنجاری مورد نظر آورد، بلکه موقتی بودن سعادت مانع بودن تعریف سیاست را با چالش مواجه می‌کند. در قیل آمد که تعریف مانع تعریفی است که عامل دیگری نتواند با ورود خود آن را از اعتبار ببندد. بنابراین سعادت که پس از گذران عمر، یعنی با داخل شدن عامل زمان، از رونق بیفتد و از اعتبار ساقط شود، سعادت جامع و مانع نیست. بنابراین باید سیاست را «دانش رسیدن به سعادت پایدار برای انسان» دانست.

پیش‌تر گفتیم که افلاطون نوع آرمانی سیاست را که مثالین است از نوع بشری آن متمایز کرده و آن‌ها را با زیبایی و امر زیبا قیاس می‌کند. او در بخش دیگری از جمهور چنین نتیجه می‌گیرد که افرادی که در پی زیبایی یا لذات متکثر، مادی و زودگذرند بهشت برین را بر روی همین زمین می‌بینند، اما انسان اندیشمند در پی سعادت پایدار است.^{۳۸} او به تأسی از حکمای ایران باستان سیاست را در گردانش می‌دید و از همین روی سعادت مبتنی بر دانش را سعادت موقت نمی‌دانست. اما اینک باید پرسید «سعادت پایدار» چیست؟ چگونه می‌توان سعادت را پایدار دانست؟ حتی اگر سعادت را مفروض گیریم، پایداری و مانایی آن برای انسان چگونه محقق می‌شود؟ اگر سیاست تنها معطوف به «جهان» باشد، پایداری و مانایی چه معنایی خواهد داشت؟ زیست جهان آدمی به محض مرگ خاتمه می‌یابد و این یعنی نابودی وفنای همه چیز. نمی‌توان تصور کرد که آدمی در طول حیات خود سعادت را مطالبه کند که با مرگ وی پایان یابد. اگر چنین باشد، آنچه تصور می‌شد سعادت است توهم و سرابی بیش نبوده است. تنها در صورتی می‌توان از سعادت پایدار سخن گفت که برای متعلق سعادت، یعنی انسان، نیز حضوری فراتر از جهان مادی در نظر بگیریم. تنها در صورت حضور انسان در جهان روحانی وابدی است که می‌توان از سعادت پایدار برای او سخن گفت.

می‌توان این ایراد را به این نظر وارد دانست که متولی سعادت آخرت شریعت است و سیاست تنها به سعادت مدنی و دنیایی مربوط است. اما این نظر خود مبتنی بر یک پیش فرض دوگانه‌انگارانه میان دنیا و آخرت

است. حکمای الهی هنگامی که از «انسان» سخن می‌گویند بر حیات مجرد نفس تأکید دارند؛ این خود به این معنی است که آنان سعی دارند میان حیات دنیوی و اخروی نفس انقطاع ایجاد نکنند. در مقابل، اگر با نگاهی تجسدانگاران به انسان بنگریم، طبیعی است که مرگ را نقطه انقطاع دو حیات بدانیم. از سوی دیگر هیچ یک از دو گونه سعادت مدنی و اخروی نمی‌توانند از یکدیگر تفکیک شوند. تحقق سعادت اخروی منوط به نحوه‌ای از بودن آدمی در جهان است که سیاست متولی تهیه وسایل آن است. تفکیک بین این دو یا تقلیل مفهوم سعادت به یکی از این دو آدمی را از وصول به «سعادت پایدار» دور خواهد کرد.

بر اساس قرآن، برخورداری از استعلا، برتری و قدرت در جهان نشانه سعادت و رستگاری نیست، بلکه سعادت در گرو «تزکیه» است؛ به همین جهت، در مقابل دیدگاه فرعون که معتقد بود برتری از آن کسی است که قدرت و استعلا دارد^{۳۹}، موسی (ع) سعادت و رستگاری را از آن کسی دانست که تزکیه اختیار کند. بنابراین نکته اساسی این است که «قدرت» زوال پذیر است و از همین روی عامل سعادت پایدار نمی‌تواند باشد، بلکه «سعادت» در گرو «هدایت» است. در آیات قرآن سعادت تنها از آن کسانی دانسته شده که هدایت یافته‌اند.^{۴۰}

متفکران مسلمان بر همین اساس سیاست را فارغ از «هدایت» ندانسته‌اند. سیاست باید مطابق با خلقت و فطرت آدمی باشد و هدایت بخشی از فطرت آدمی است. به عبارت دیگر، هدایت بخشی از ساحت وجودی آدمی است که بدون آن شناخت انسان ناقص خواهد بود. مطابق قرآن^{۴۱}، انسان دارای سه ساحت با منشأ الهی است: وجود^{۴۲}، ماهیت^{۴۳} و هدایت^{۴۴}. فلاسفه غالباً در وجه وجودی و ماهیتی انسان تأمل کرده‌اند. اما آدمی به وجود کامل نمی‌رسد مگر در صورت توجه به ساحت سوم خود که هدایت است و همین ساحت سوم است که امکان حرکت را فراهم می‌کند. هدایت خود دارای دو ساحت است. نخست ساحت هدایت تکوینی که چون قانونی کلی بر تمام عالم هستی حکم فرماست. بخشی از قانون هدایت تکوینی قوانین طبیعی و علمی حاکم بر هستی است که انسان از طریق «علم» قادر به کشف آن‌هاست و بخشی نیز قوانین موجود میان موجودات است که تابع منطق غریزه است. به عنوان مثال روش زندگی، کار و فعالیت زنبور عسل که همواره منطقی ثابت داشته است مطابق با قانون هدایت تکوینی است. ساحت دوم هدایت هدایت تشریعی است که خاص انسان‌ها به شمار می‌رود، زیرا حاوی منطقی عقلی است و درک آن نیازمند موجود ذوی‌العقول است. چنین قانون هدایتی طبیعتاً نمی‌تواند از ناحیه طبیعت صادر شده باشد، زیرا بنیاد عقلی آن نیازمند منشأ معقول است. از سویی از آنجا که مدعی هدایت انسان است باید از ساحتی فراتر از انسان و عاقل‌تر از او صادر شده باشد. چنین ساحتی ساحت ازی خداوند است و قانون تشریعی را در قالب «شریعت» و از طریق رسولان خود به مردم منتقل می‌کند. قرآن تأکید دارد که هدف ارسال رسل «هدایت» است.^{۴۵}

نکته مهم در مورد سپهر هدایت این است که میان دو ساحت آن انطباق کامل وجود دارد؛ یعنی قوانین تشریعی اگر از ناحیه خداوند باشد، نباید با قوانین عالم تکوین و قوانین علمی تناقض داشته باشند. همین انطباق کامل میان قانون طبیعی و قانون شرعی اصلی بنیادین در حکمت الهی ایران باستان است که در مفهوم «آش» یا راستی شرح آن رفت؛ در اینجا نیز این انطباق یک بار دیگر بر درک ما از مفهوم سعادت تأثیرگذار است؛ تنها سعادت را می‌توان «سعادت پایدار» نامید که خود نسخه‌ای از قواعد هستی‌شناختی عالم خلقت باشد. از این جهت، به نظرمی‌رسد هر تعریفی از سعادت که مغایر با قواعد تکوینی عالم باشد پایدار نخواهد بود. 

۱. Brickhouse, Thomas, and Smith, Nicholas (1990). Socrates on Trial. Princeton University Press, p 165.
2. Ergon
۳. مک‌گراث، آلستر (۱۳۸۴). درس نامه‌الهیات مسیحی. ترجمه: بهروز حدادی. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ص ۱۰۹.
۴. فاستر، مایکل (۱۳۵۸). خداوندان اندیشه سیاسی. ترجمه: جواد شیخ الاسلامی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱، ص ۶۴.
۵. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد خضرمی (۱۳۷۴). مقدمه. ترجمه: محمد پروین گنابادی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ج ۱، ص ۷۰.
۶. ژیلسون، اتین (۱۴۰۲). نقد تفکر فلسفی غرب. ترجمه: احمد احمدی. تهران: انتشارات حکمت، ص ۴۵.
۷. فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۳). حکمت، معرفت و سیاست در ایران: اندیشه سیاسی عرفانی در ایران از مکتب اصفهان تا حکمای الهی معاصر. تهران: نشر نی، ص ۵۷.
۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۸۳). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة. قم: انتشارات مصطفوی، ج ۹، ص ۱۲۱.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۳). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی. قم: انتشارات دارالعلم، ج ۵، ص ۱۹۹.
۱۰. الفناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). مصباح الانس. به کوشش محمد خواجهی. تهران: انتشارات مولى، ص ۲۵.
۱۱. ارسطو خود به صراحت این ادعا را که برتری انسان بر سایر موجودات به جهت قابلیت کمال باشد بی اعتبار دانسته و دلیل آن را این می‌داند که «موجودات دیگری وجود دارند که دارای طبع الهی تری از انسان هستند» (ارسطو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۴). ارسطو این موجودات را برخی اجسام آسمانی دانسته که در کتاب متافیزیک به آن‌ها اشاره کرده است. البته این نظر ارسطو را باید بر پایه اساطیر یونانی درک کرد که در آن خداوندان یونانی و فرشتگان ماهیتی انسانی دارند و در تغییر و حرکت هستند.
۱۲. ابن عربی (بی‌تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر، ص ۱۴۷.
۱۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۰). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ج ۹، ص ۸۱.
۱۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۹۹۶). کتاب السیاسة المدنیة. بیروت: مکتبة الهلال، ص ۲۳.
۱۵. فارابی، ابونصر (۱۳۱۶). اندیشه‌های اهل مدینه فاضله. ترجمه: سیدجعفر سجادی. تهران: طهوری، ص ۲۵۱-۲۵۳.
۱۶. مسکویه، ابوعلی (۱۳۱۴). تهذیب الأخلاق و تظہیر الاعراق. قم: انتشارات بیدار، چاپ پنجم، ص ۵۷.
۱۷. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۴۱۳). الإشارات والتنبیہات. مع شرح نصیرالدین الطوسی. تحقیق سلیمان دینا. بیروت: مؤسسه النعمان، ج ۲، ص ۳۸۷: ۲.
۱۸. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (بی‌تا). الطبیبیات من الشفاء. چاپ سنگی، ج ۲، ص ۱۸۴.
۱۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه. تصحیح، تحقیق و مقدمه: سید مصطفی محقق داماد. به اشراف سید محمد خامنه‌ای. ویراستار: مقصود محمدی. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ص ۲۴۰.
۲۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۱۳۸۱). کسر اصنام الجاهلیة. مقدمه، تصحیح و تعلیق: محسن جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح: محمد خواجهی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۵۳۲.
۲۲. همان: ص ۵۲۲.
۲۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۱۳۸۱). کسر اصنام الجاهلیة. مقدمه، تصحیح و تعلیق: محسن جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت صدر، ص ۶۷.
۲۴. منظور از مُدرک در اینجا صورت ذهنی یا معلوم بالذات است نه معلوم خارجی که معلوم بالعرض است.
۲۵. برنجکار، رضا (۱۳۹۳). آشنایی با علوم اسلامی. تهران: سمت، ص ۱۱۴: ۱۳۲.
۲۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۰). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ج ۹، ص ۳۹۶.
۲۷. هوشنگی، لیلان، و ابراهیم موسی‌پور و اسماعیل باغستانی (۱۳۹۱). درباره یهود: بنی اسرائیل، نورات، تلمود. تهران: نشر کتاب مرجع، ص ۴۱.
۲۸. تأکید بر سعادت تا بدان حد است که حتی فلاسفه‌ای چون فیض کاشانی قابل به این همانی میان سعادت و سیاست اند (فیض کاشانی، ۱۳۸۸: ۷۵). فیض سعادت را «راهبری به سوی حق» یا «راستی» می‌داند که در صورت رعایت آن سیاست «اشراف افعال انسانی» است (فیض کاشانی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۹). او بر همین اساس سیاست را به شرعی و سیاست غیر ضروری (عرفیه) تقسیم می‌کند (فیض کاشانی، ۱۳۵۸: ۳۴۹).
۲۹. الفاخوری، حنا (۱۳۸۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه: عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴۳۲.
۳۰. بیومی مدکور، ابراهیم (۱۳۶۰). درباره فلسفه اسلامی، روش و تطبیق آن. ترجمه: عبدالمحمد آیتی. تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۵۶.
۳۱. غزالی (۱۳۶۴). احیاء علوم الدین. ترجمه: حسین خدیو جم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴۴.
۳۲. رک: مهدی فدایی مهربانی (۱۳۸۸). پیدایی اندیشه سیاسی عرفانی در ایران. تهران: نشر نی. همو (۱۳۹۳). حکمت، معرفت و سیاست در ایران: اندیشه سیاسی عرفانی در ایران از مکتب اصفهان تا حکمای الهی معاصر. تهران: نشر نی.
۳۳. کاشانی، افضل الدین (۱۳۶۶). مصنفات. تصحیح: مجتبی مینوی و یحیی مهدوی. رساله تقریرات و فصول مقطعه. تهران: انتشارات خوارزمی، ص ۶۱۵.
۳۴. مَن سَأَلَ نَفْسَهُ، أَدْرَكَ السِّيَاسَةَ: آن‌کس که نفس خویش را سیاست کند سیاست را شناخته است (تمیمی آمدی، ۱۳۸۵: ۶۹۹).
۳۵. آئین مملکت‌داری. نسخه خطی. ۱۶۰/۲۴۵۵. مجلس: ص ۱۴۴.
۳۶. علی بن ابی طالب (۱۳۸۵). نهج البلاغه. ترجمه: محمدتقی جعفری. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۶۶۹.
۳۷. فارابی. السیاسة. نسخه خطی ۲۱۹۹/۵. مرعشی: ص ۳۳. برای مراجعه به منابع بیشتر در مورد این معنای سیاست، رک: مجهول المؤلف. سیاست و آداب ملوک و وزرات. نسخه خطی ۸۹۴۳. دانشگاه تهران. مشجره عمادیه فی الحکمة العملیه. میکروفیلم/۶۱۸۰-ف. دانشگاه تهران.
۳۸. افلاطون (۱۳۷۴). جمهوری. ترجمه: فؤاد روحانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴۷۹.
۳۹. قرآن، طه، ۳۵: «وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى».
۴۰. قرآن، بقره، ۱۰۰: «شمس، ۹».
۴۱. همان، طه، ۵۰.
۴۲. «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ ۴۳. خَلَقَهُ ۴۴. ثُمَّ هَدَى ۴۵. همان، ۳۳».

دولت و سعادت از ارسطو تا رالز

سعادت جمعی در آرمانشهر ارسطو و
تنگنای سعادت فرد در لیبرالیسم



مصطفی زالی

دکتری فلسفه و استادیار دانشگاه
تهران

جان رالز (۱۹۲۱-۲۰۰۲)

John Rawls in 1987 in Paris,
Photograph: Frederic Reglain/
Gamma-Rapho

رالزیکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان
سیاسی قرن بیستم است. کتاب نظریه
عدالت رالزیکی از منابع کلاسیک
فلسفه سیاسی است.

بعضاً اقدام به خرید اجباری املاک شخصی
می‌کنند و رضایت افراد در این گونه معاملات
شرط نیست.

بنابراین از یک سو همواره حکمرانی
سیاسی با گونه‌ای دخالت در زندگی افراد
گره می‌خورد و از سوی دیگر همواره این
پرسش باقی است که حدود مشروع این
مداخله و نیز مبنای توجیه مشروعیت این
مداخله چیست؟

گذشته از بی‌دولت‌گرایان^۱ و نیز
لیبرتارین‌ها^۲ که یا از اساس با هرگونه
دولتی مخالفت می‌کنند یا حدود مداخله
و اختیارات دولت را بسیار اندک تصویر
می‌کنند، غالب نظریه‌های سیاسی
اختیاراتی نسبتاً وسیع را برای دولت‌ها در
جهت مداخله در زندگی شهروندان قائل
هستند.^۳ برای مثال، لیبرال‌های راست،
به عنوان جریان مدافع آزادی و به طور
خاص آزادی بازار، از مداخله دولت برای
وضع قوانین ضدانحصار در جهت حفظ
کارایی بازار و نیز اخذ مالیات برای خدمات
عمومی و حتی آموزش و پرورش عمومی
نیز دفاع می‌کنند. لیبرال‌های چپ این
محدوده اختیارات را به اتخاذ سیاست‌های
عدالت‌محور در جهت کاهش نابرابری و

میزان درآمد شهروندان - و به تعبیر عوامانه
سرک کشیدن در حساب شهروندان - و
ایجاد شفافیت برای تعیین مالیات نیز
تسری پیدامی‌کند.

حاکمیت سیاسی (دولت) همواره با
گونه‌ای مداخله در زندگی شهروندان گره
خورده است. در ساده‌ترین شکل ممکن،
دولت‌ها از افراد تحت حاکمیت خویش
مالیات اخذ می‌کنند و مالیات‌دهندگان
بالاجبار به پرداخت آن می‌پردازند؛ حتی
دولت‌ها برای تعیین دقیق این مالیات به
وضع سازوکارهایی می‌پردازند تا از طریق
آن میزان درآمد‌های شهروندان به نحوی
دقیق تعیین شود و در تمام این موارد به
نظری می‌رسد که دولت‌ها به نحوی در حیطه
روابط شخصی افراد ورود کرده و آن را به امری
قابل نظارت و مدیریت تبدیل می‌کنند.
به عنوان نمونه‌ای دیگر، دولت‌ها برای
حفظ محیط زیست مداخله شهروندان را
در عرصه طبیعی محدود می‌کنند و اجازه
دخل و تصرف در زمین‌های بلاصاحب و
جنگل‌ها را از مردم سلب می‌کنند. نمونه‌ای
دیگر از این اقدامات دولت رami توان در
ضوابط توسعه شهری یافت؛ دولت‌ها برای
توسعه شهر و تسهیل زندگی شهروندان

«دولت نمی‌تواند و نباید انسان‌ها را
به‌زور راهی بهشت کند». این شعار، که در
سال‌های اخیر از سوی سیاستمداران در
عرصه عمومی به عنوان شعاری جذاب و
البته بدیهی مطرح شده و منشأ منازعات
فراگیری نیز بوده است، در بنیان خود
اشاره به نزاعی عمیق و اساسی در فلسفه
سیاسی دارد: آیا دولت حق مداخله در
زندگی شهروندان را دارد و اگر چنین
حقی را برای حاکمیت بپذیریم، حدود
این مداخله تا کجاست؟ این پرسش
به طور خاص در وضعیت ایران و منازعات
سیاسی شکل گرفته پیرامون مفهوم
جمهوری اسلامی و نیز مناقشات ماه‌های
اخیر پیرامون الزام نوع پوشش از سوی
حاکمیت اهمیت خاص خود را پیدامی‌کند؛
چرا که تصور اولیه بر آن است که مفهوم
حکومت دینی مستلزم ترویج دریافتی دینی
از سعادت در ساحت حکمرانی و پیگیری
آن از جانب حکومت در زندگی شهروندان
است، درحالی‌که بدیهی تلقی کردن این
شعار اسلامی بودن حکومت را به امری
شدیداً مشکوک و مناقشه‌برانگیز تبدیل
می‌سازد. البته در شکلی وسیع‌تر این
منازعه حتی به حق دولت برای تعیین



تأمین حداقل لوازم زندگی مطلوب برای همگان تعمیم می دهند.

اما فراتر از این امور که به نظر می رسد در میان تمامی حاکمیت های سیاسی موجود مشترک باشد، مناقشه اصلی در حوزه مداخله حاکمیت مداخله ای است که بردر یافتی خاص از اخلاق و خیر بشر مبتنی باشد. آیا دولت می تواند بر مبنای دریافتی خاص از خیر و سعادت انسان در زندگی انسانی مداخله کرده و انسان ها را وادار به حرکت به سوی سعادت خاص نماید؟ مناقشه اصلی و اساسی نیز بر سر مداخله دولت در زندگی بشر بر مبنای دریافتی خاص از سعادت بشر است. دوران مدرن با طرح ارزش هایی چون آزادی و خودآیینی بر آن است تا تعیین سرنوشت بشر را به خودش واگذار نماید و با به رسمیت شناختن حق آزادی عقل ورزی دولت را از هرگونه مداخله برای وضع سیاست هایی بر زندگی شهروندی مبتنی بر دریافتی خاص از سعادت بشر باز می دارد. از این نگرش می توان تحت عنوان خنثی بودگی^۴ دولت نسبت به سعادت یاد کرد.

اما در مقابل این نگرش نسبتاً جاف افتاده، نگرش های کلاسیک فلسفی هریک به نحوی مفهوم سعادت و مسئولیت حاکمیت را نسبت به سعادت بشر به عنوان مسئله ای سیاسی مورد توجه قرار می دهند. این دست نگرش ها را می توان تحت عنوان کمال گرایی^۵ قرار داد. بر اساس این آموزه، انسان دارای سرشتی خاص است و خیر انسان در تحقق این سرشت است. از لوازم این نگرش در ساحت سیاسی آن است که دولت باید دریافت هایی ارزشمند از زندگی خوب را ترویج و در مقابل دریافت هایی نادرست و بی ارزش از زندگی را کنار گذارد. یکی از صورت بندی های این نگرش را می توان در رسائل اخلاقی و سیاسی ارسطو یافت. ارسطو در ساحت اخلاق از حیات عقلانی به عنوان سعادت برین انسان یاد می کند و در عین حال بر لوازم سیاسی نگرش اخلاقی تأکید می کند. مطابق توصیف ارسطو، اخلاق نیکوماخوس در مقام رساله ای اخلاقی مساهمتی به دانش و قدرت سیاسی است و اخلاق را می توان گونه ای دانش سیاسی دانست.^۶ سرشت سیاسی این دانش به گونه ای است که می توان آن را مبنایی برای

**همواره حکمرانی
سیاسی با گونه ای
دخالت در زندگی
افراد گره می خورد و
از سوی دیگر همواره
این پرسش باقی
است که حدود
م شروع این مداخله
و نیز مبنای توجیه
م شروعیت این
مداخله چیست؟**

بنیانگذاری برای مابعدالطبیعه اخلاق،
ایمانوئل کانت، چاپ نخست، ۱۷۸۵



است که همواره با دریافتی غایت‌گرا از سرشت انسان گره می‌خورد. بر اساس این نگرش، تمامی موجودات دارای ذاتی هستند و کمال این ذات در رسیدن به یک غایت خاص است. به‌طور خاص انسان نیز موجودی است دارای سرشتی خاص که اقتضای این سرشت رسیدن به حیات معقول به عنوان غایت برین حیات انسانی است. بنابراین، کمال‌گرایی ارسطویی در شکل خود با غایت‌گرایی پیوند می‌خورد. از این‌رو حاکمیت در نسبت با این دریافت از سرشت انسان برای رسیدن انسان به غایتی معین وضع قانون می‌کند و در حیات شهروندی مداخله می‌نماید. از این نگرش کمال‌گرا، که با دریافتی خاص از غایت برین انسان به مثابه سعادت در پیوند است و مداخله دولت را در زندگی شهروندان برای تحقق سعادت تجویز می‌کند، به کمال‌گرایی غایت‌گرا تعبیر می‌کنیم. این نگرش غایت‌گرا از سرشت انسان به‌طور خاص در عصر جدید با چالش‌های جدی فلسفی مواجه می‌شود. صورت‌بندی فلسفی این چالش و نگرش جایگزین به سرشت انسانی را می‌توان در اندیشه اخلاقی کانت جست و جو کرد. کانت با نقد نگرش‌های مبتنی بر سعادت به عنوان نگرش‌های دگرآیین از خودآیینی اخلاقی

مشترک با دیگر شهروندان است؛ یعنی زندگی سعادت‌مندان را باید همچون روش مشترک و متقابل زندگی با دیگران تلقی کرد. این نگرش دوم، همراه با نگرش اول، مسئله دولت و نسبت آن را با سعادت پررنگ می‌نماید. بر اساس نگرش اول، دریافتی خاص از سرشت انسان مبنای وضع قوانین و حکمرانی قرار می‌گیرد. نگرش دوم در تکمیل نگرش اول مدعی است، بر مبنای این دریافت خاص از سرشت انسان، انسان از هویتی جمعی برخوردار است و اساساً نمی‌توان سعادت او را جدای از زندگی جمعی دانست. پس هر فعل اخلاقی فضیلت‌مندان را باید به عنوان مساهمتی به حیات فضیلت‌مند و سعادت کل اجتماع و شهروندان دانست. هر فعل فضیلت‌مند هم‌زمان منجر به سعادت فرد می‌شود و بر سعادت دیگر شهروندان اثر می‌گذارد که در یک زندگی مشترک با آن فرد قرار دارند. بنابراین حتی زیست اخلاقی فردی و سعادت فردی در گروی زیست جمعی و سیاست است؛ چرا که انسان موجودی است با سرشتی اجتماعی و خیراعلای فرد را نمی‌توان جدای از جامعه دانست. از این‌رو سعادت انسانی امری است اجتماعی و درهم‌تنیده با افعال و سعادت دیگران.^۱ این نگرش خاص ارسطویی به گونه‌ای

قانون‌گذاری دانست، به گونه‌ای که در ساخت قانون‌گذاری باید خیر شهروندان مبتنی بر دریافتی فلسفی از سرشت بشر و سعادت برین او دنبال شود. بنابراین، نخست دریافتی از فضیلت اخلاقی بر مبنای تبیین خاص ارسطو از سرشت انسان و غایت برین او صورت‌بندی می‌شود و سپس این فهم بنیادی برای حکمرانی سیاسی قرار می‌گیرد. البته تا بدین جا مسئله اساسی خیر فردی و نسبت آن با حکمرانی سیاسی بود، اما مسئله در همین جا پایان نمی‌پذیرد، چرا که ارسطو از خیر جمعی و خیر شهروندی سخن می‌گوید. بر اساس این نگرش ارسطویی، فضایل و کمال انسانی نه تنها مستلزم توجه به سعادت فردی است، بلکه توجه به سعادت دیگران در ساخت زندگی جمعی را نیز شامل می‌شود.^۲ به عبارت دیگر، نه تنها دولت باید سرشت انسان و کمال مبتنی بر آن را در ساخت قانون‌گذاری و اجرا ملاحظه نماید، بلکه از اساس سعادت انسانی به حیات جمعی گره خورده است و نمی‌توان سعادت فردی و اجتماعی را از یکدیگر مجزا دانست. از این نگرش دوم در ادبیات معاصر غالباً تحت عنوان اجتماع‌گرایی^۳ یاد می‌شود. مطابق این نگرش، فعالیت فضیلت‌مندان در شکل کامل خود شامل یک مواجهه

ایمانوئل کانت

اما با انتشار نظریه عدالت جان رالز، تردیدهایی جدی نسبت به سازگاری میان کمال گرایی و ارزش های بنیادین لیبرال، یعنی آزادی و برابری، شکل گرفت. رالز به دنبال آن بود که، به جای مینا قراردادن دریافتی خاص از سرشت بشر، با طرح یک چهارچوب قراردادگرا از نظریه سیاسی ای دفاع نماید که در آن آزادی و برابری به عنوان دوازده اساسی حضور دارند. رالز در این چهارچوب قراردادگرا بر مشروعیت دولتی استدلال کرد که اولاً از آزادی های پایه بشر همچون آزادی عقیده و بیان، آزادی انتخاب شغل و آزادی های سیاسی دفاع می کند و ثانیاً بهره مندی منصفانه از فرصت ها را برای همگان تضمین نموده، نابرابری های اقتصادی را به نفع اقشار کمتر بهره مند مدیریت می نماید^{۱۴}؛ نگرشی که رالز خود از آن تحت عنوان عدالت به مثابه انصاف یاد کرد. رالز پس از طرح این ایدئال از زندگی جمعی کوشید امکان تحقق آن را در واقعیت زندگی بشر اثبات نماید و نشان دهد که نظریه او یک چهارچوب سراسر ایدئال بدون امکان تحقق در واقعیت حیات انسانی نیست. رالز به این منظور نخست ثابت می کند که رشد انسان ها در جامعه عادل و منجر به شکل گیری معنایی از عدالت در وجود آن ها می شود، بنابراین عدالت به مثابه انصاف با روان شناسی اخلاقی بشر سازگار است. گام دوم استدلال رالز برواقعی بودن عدالت به مثابه انصاف استدلالی است که به برهان مساوقت کانتی شهرت یافته است. مطابق این برهان، در جامعه عادلانه رالزی، میان حق و خیر مساوقت وجود دارد؛ چرا که تحقق اصول عدالت (حق) مساوق با فعلیت یافتن ایدئال کانتی سرشت بشر است، زیرا عمل مطابق اصول عدالت به مثابه انصاف ظهور سرشت انسانی همچون موجوداتی آزاد و برابر است.^{۱۵} عدالت به مثابه انصاف ظهور خودآیینی بشر و در نتیجه تحقق خیر انسانی مطابق با خوانش کانتی است. در همین جا نیز تناقضی در اندیشه رالز شکل می گیرد، زیرا رالز از همان ابتدا بر آن بود که هرگونه اتکا به سرشت بشر را در ساحت فلسفه ورزی عملی کنار بگذارد، ولی در اثبات واقعی بودن نظریه خویش به دریافت خاص کانت از سرشت بشر و خودآیینی به عنوان ایدئال سرشت بشر تکیه می کند. بنابراین، نظریه ای که بنا بود نسبت به



دفاع می کند. مطابق دریافت کانت، هرگونه دریافت اخلاقی مبتنی بر سعادت دریافتی تجربی و در نتیجه غیر قابل اتکا به عنوان دریافتی کلی و ضروری می باشد. بنابراین کانت جست و جوی امر اخلاقی را در اموری همچون سعادت و سرشت بشر به عنوان اموری تجربی کنار می گذارد^{۱۶}، امر اخلاقی را بر خودآیینی اراده تبیین می کند؛ به عبارت دیگر، امر اخلاقی امری است که مبتنی بر خودقانون گذاری اراده انسانی باشد^{۱۷}. بنابراین، آزادی انسانی تبدیل به بنیاد و اساس حیات اخلاقی انسان می شود. امر اخلاقی عبارت است از ظهور سرشت خودقانون گذار انسان^{۱۸}.

شایان ذکر است گرچه در نگرش کانت نیز همچنان گونه ای اتکا به سرشت انسان در تبیین امر اخلاقی وجود دارد، ولی این نگرش به سرشت انسان، برخلاف نگرش ارسطویی، نگرشی غایت گرا محسوب نمی شود. کمال انسان نیز تحقق غایتی خاص بر مبنای دریافتی خاص از سرشت انسان نیست، بلکه کمال انسان را باید در ظهور آزادی و خودقانون گذاری جست و جو

کرد. این مسئله در ساحت سیاسی منجر به پذیرش آزادی به عنوان حق اساسی انسان می شود و در ساحت حقوق عمومی دولت را تبدیل به نهاد محافظ آزادی انسانی می کند.^{۱۹} بنابراین، در این نگرش، اولاً غایتی بیرون از اراده آزاد انسان به عنوان امری مطلوب تصویر نمی شود که دولت به دنبال تحقق آن باشد و ثانیاً امری به نام هویت جمعی انسان و سعادت جمعی نیز وجود ندارد. پس مسئله اصلی زیست جمعی زیست آزادانه انسان ها در کنار یکدیگر و مسئله اصلی دولت نیز تضمین همین زیست آزاد جمعی است. بنابراین، با اتکای به یک پایگاه خاص فلسفی، از آزادی و برابری به عنوان دوازده بنیادین لیبرال مدرن دفاع می شود. از این نگرش می توان تحت عنوان نگرش کمال گرای غیر غایت گرا یاد کرد.

انسان دارای سرشتی خاص است و خیر انسان در تحقق این سرشت است. از لوازم این نگرش در ساحت سیاسی آن است که دولت باید دریافت هایی ارزشمند از زندگی خوب را ترویج و در مقابل دریافت هایی نادرست و بی ارزش از زندگی را کنار گذارد.

هر دولتی که بخواهد بر دریافتی خاص از خیر انسان متکی باشد، جز از طریق نقض آزادی بشر به این هدف دست پیدا نمی‌کند.

سرشت بشر خنثی و لااقتضا باشد در نهایت به نحوی به خوانشی خاص از سرشت بشرو خیر انسانی وابسته می‌شود. همین مسئله منجر به بازبینی استدلال واقع‌گرا بودن عدالت به مثابه انصاف و جایگزینی برهان مساوقت کانتی با اجماع همپوشان در کتاب لیبرالیسم سیاسی می‌شود.^{۱۶} تلقی رالز در این تجدید نظر نسبت به نظریه اولیه خویش آن است که در جامعه همواره اختلاف نظرهای معقول و غیرقابل حذفی وجود دارد که اجماع همگان بر سر دریافتی خاص را از سرشت و خیر بشر را غیرممکن می‌سازد. بنابراین هر دولتی که بخواهد بر دریافتی خاص از خیر انسان متکی باشد، جز از طریق نقض آزادی بشر به این هدف دست پیدا نمی‌کند.^{۱۷} اما این نگرش به زندگی سیاسی

و توجیه حاکمیت سیاسی، به‌رغم سازگاری با سنت قانون اساسی لیبرال، چالش‌های خاص خود را نیز دارد. برای مثال این پرسش جدی وجود دارد که آیا می‌توان تصمیمات بنیادی سیاسی را بدون اتکا به دریافتی خاص از کمال انسان و دیگر آموزه‌های متافیزیکی با تکیه بر ایدئال اجماع همپوشان اتخاذ کرد؟ چگونه می‌توان پیرامون بسیاری از مناقشات امروز اجتماعی همچون به رسمیت‌شناسی ارتباط با هم‌جنس، سقط جنین و ... بدون اتکا بر یک چهارچوب نظری خاص و صرفاً بر مبنای اجماع هم‌پوشان به پاسخی موجه و معقول دست یافت؟ به‌طور خاص در مسئله سقط جنین اگر آموزه دینی مبنی بر ذی‌روح بودن جنین و در نتیجه حق

بهره‌مندی آن از حیات درست باشد، آیا اعراض از این آموزه و به رسمیت شناختن سقط جنین را می‌توان امری معقول و موجه دانست؟ بنابراین کنار نهادن دریافتی خاص از سرشت بشر در ساحت زندگی جمعی را نمی‌توان به سادگی امری موجه و معقول دانست. ایراد دیگر به این نگرش تحت عنوان مسئله عدم تقارن مطرح شده است. مطابق این مسئله، اگر بخواهیم کثرت‌گرایی معقول را مبنای کنار نهادن دریافتی خاص از خیر انسان از ساحت زندگی سیاسی جمعی بدانیم، به مشکلی مشابه درباره عدالت اجتماعی نیز گرفتار می‌شویم، زیرا درباره عدالت اجتماعی و مداخله دولت در زمینه نابرابری نیز اختلافات بسیار وسیع و غیرقابل حلی

راهپیمایی جنبش حقوق مدنی

Photograph: AP, August 28, 1963.

شرکت کنندگان در راهپیمایی واشنگتن در ۲۸ اوت ۱۹۶۳ در نزدیکی یادبود لینکلن جمع شده‌اند.



Aristotle: Essays in Honor of Allan Gotthelf (pp. ۲۶۴-۲۱۲). Cambridge: Cambridge University Press.

۱۰. از بنیادگذاری مابعدالطبیعه اخلاقی ترجمه‌های متعددی به زبان انگلیسی در دسترس است که برای نمونه می‌توانید ر.ک.:

Kant, Immanuel (۲۰۱۱). *Groundwork of the Metaphysics of Morals: A German-English edition*. edited and translated by M. Gregor & J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.

در اینجا راجع به این بخش است: ۳۹۴:۴.

۱۱. همان، ۴:۴۳۲.

۱۲. در شرح و تبیین اندیشه اخلاقی کانت آثار متنوع و متعددی نوشته شده است که برای نمونه می‌توانید ر.ک.:

Schönecker, Dieter and Wood, Allen W. (2015). *Immanuel Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. translated by Nicholas Walker. Cambridge, MA: Harvard University Press.

۱۳. در این نوشتار برای تبیین اندیشه کانت پیرامون سرشت اخلاقی بشر و نسبت آن با آزادی بررساله بنیادگذاری مابعدالطبیعه اخلاقی تکیه شده است. برای اطلاع از ایده‌های سیاسی کانت ر.ک.: The... (2017). Kant, Immanuel (2017). *The Metaphysics of Morals, 2nd ed.*, edited by L. Denis, translated by M. Gregor, Trans. Cambridge: Cambridge University Press.

14. Rawls, John, (1999). *A Theory of Justice, revised edition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p 266.

15. Rawls, John, (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 496-505.

16. Rawls, John, (2005). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, p 140.

۱۷. برای توضیح تفصیلی پیرامون برهان مساوقت ر.ک.: Freeman, Samuel (۲۰۰۷). *Rawls*. London: Routledge. فصل ششم. برای توضیح بیشتر پیرامون گردش رالز در لیبرالیسم سیاسی نیز ر.ک. به همین منبع، فصل هشتم و نهم.

18. Sandel, Michael (1998). *Liberalism and the Limits of Justice*: Second Edition. Cambridge: Cambridge University Press, p 203.

آموزه‌های جامع فلسفی و کوشش برای به رسمیت شناسی اختلاف نظر پیرامون مسائل عمیق نظری و اتکای امری سیاسی بر اجتماع هم‌پوشان، به رغم جذابیت نخستین آن، گرفتار چالش‌های نظری فراوانی است که می‌تواند به امتناع توجیه امر سیاسی و مداخله دولت‌ها در زندگی اجتماعی و حتی نفی توجیه وظیفه دولت برای تحقق عدالت اجتماعی بینجامد. از سوی دیگر، چهارچوب‌های لیبرال، اعم از لیبرالیسم فراگیر و لیبرالیسم سیاسی، نمی‌تواند به مسئله جمعی بودن سعادت بشر پاسخ‌دهی روشن دهد. به عبارت دیگر اگر سعادت انسان امری اجتماعی باشد، نمی‌توان در چهارچوب‌های لیبرال از آزادی انسانی برای انتخاب تصویر مطلوب سعادت و نیز آزادی در پیگیری این تصویر مطلوب دفاع کرد. ▶

+

پی‌نوشت

1. anarchist
2. libertarian
۳. برای مشاهده یک دفاعیه کلاسیک از لیبرتاریانیسم ر.ک.: Nozick, Robert (۱۹۷۳). *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Basil Blackwell. برای نقد این نگرش و تفاوت آن با نگرش لیبرال‌های کلاسیک ر.ک.: Samuel (۲۰۰۱). *"Illiberal Libertarianism: Why Libertarianism Is Not a Liberal View."* *Philosophy & Public Affairs*, ۳۰ (۲): ۱۰۵-۵۱.
4. neutrality
5. perfectionism
۶. از اخلاق نیکوماخوسی ترجمه‌های متعددی به زبان انگلیسی در دسترس است که برای نمونه می‌توانید ر.ک.:
- Aristotle (۲۰۱۴). *Nicomachean Ethics*. translated with introduction and notes by C.D.C. Reeve. Indianapolis: Hackett.
- در اینجا راجع شده به: ۱۱۰۶-۱۰۹۵.
۷. همان، ۱۰۹۴ اب ۱۱۰۷.
8. communitarianism
۹. برای مطالعه تفصیلی پیرامون جامعه سیاسی و نسبت آن با سعادت برین انسان ر.ک.:
- Cooper, John (۲۰۱۰). *Political community and the highest good*. In J. Lennox & R. Bolton (Eds.). *Being, Nature, and Life in*

اگر سعادت انسان امری اجتماعی باشد، نمی‌توان در چهارچوب‌های لیبرال از آزادی انسانی برای انتخاب تصویر مطلوب سعادت و نیز آزادی در پیگیری این تصویر مطلوب دفاع کرد.

وجود دارد، پس با پذیرش این نگرش نمی‌توان از مداخله دولت برای کاهش نابرابری و تحقق عدالت اجتماعی دفاع کرد. لیبرالیسم سیاسی نه تنها باید فرض کند که کاربست خرد انسان تحت آزادی به عدم توافق درباره خیر انسان منجر می‌شود، بلکه خردورزی انسان به اختلاف نظر پیرامون عدالت نیز می‌انجامد.^{۱۸}

نتیجه آنکه اتکای به دریافتی خاص از سعادت بشری می‌تواند چهارچوب فلسفی روشنی را برای تبیین نوع مداخله دولت در حیات اجتماعی به دست دهد؛ دریافت‌های غایت‌گرا از سرشت بشر پیگیری سعادت بشر را از جانب دولت‌ها تجویز می‌کند. دریافت‌های خودآیین از سرشت بشر چارچوبی کلاسیک برای تبیین دولت‌های لیبرال، یعنی دولت‌های مدافع آزادی و برابری انسان، است. کنار گذاشتن این



سعادت بر مدار سیاست گذاری فرهنگی دولت

روایت ها و چالش های سیاست گذاری فرهنگی دولت
در گفت و گو با محمد جواد ارسطا



مصاحبه کننده:

محمد صابر صادقی

دبیر پرونده | پژوهشگر فقه سیاسی

بر محور سعادت فهم و تدبیر می شود. از این روی به سراغ یکی از فقه های قم که دارای کرسی درس خارج است رفتیم تا با ایشان درباره نسبت سعادت و دولت و نحوه تحقق مراتب آن در عرصه زندگی به گفتگو بنشینیم. استاد محمد جواد ارسطا با «نظریه فقه اجتماعی» شناخته می شود و چند سال اخیر به تدریس خارج فقه حقوق بشر مشغول بوده است. دانش حقوق از دیگر دل مشغولی های ایشان است. ایشان دانشیار حقوق دانشگاه تهران پردیس فارابی نیز می باشند.

اگرچه رد پای مسئله سعادت و سیاست در سنت فلسفی و حکمت عملی مسلمین و غرب پررنگ است، اما امروزه کمتر مورد گفتگو و تامل قرار می گیرد، گویی انسان امروز منظر و زاویه سعادت را به فراموشی سپرده و سامان زندگی اش را با عیار دیگری محک میزند. این فاصله معنایی انسان امروز با مسئله اصلی زندگی و ابتلاء به مسئله نماها اثر خود را بر مراتب دانش نیز گذاشته است. انباشت دانش در مسئله سعادت و سیاست به دانش عمل و فعل یعنی فقه سرریز نشده و در پس آن فعل دولت و سیاست نیز کمتر

است و نه اینکه در میان متشرعه، یعنی افراد پایبند به شریعت، کلمهٔ سعادت به معنای خاصی به کار رفته است.

پس به این ترتیب ما از این قسمت از بحث فارغ می شویم که کلمهٔ سعادت دارای حقیقت شرعی و متشرعیه نیست و براین اساس باید بحث کنیم که این کلمه در عرف و لغت به چه معنا به کار رفته است. در خصوص رابطهٔ معنای لغوی و عرفی هم این نکته قابل ذکر است که اگر بین معنای لغوی و عرفی تفاوتی وجود داشته باشد، آنگاه آقایان فقها می گویند که معنای عرفی را باید بر معنای لغوی مقدم بدانیم، یعنی هرگاه معنای عرفی و لغوی یک واژه متفاوت باشد، علی القاعده معصوم (ع) وقتی آن واژه را به کار می برد معنای عرفی را اراده کرده است چون معنای عرفی یعنی همان معنایی که در میان مردم رایج است و در هنگام به کار بردن آن واژه آن معنا اراده می شود. معنای عرفی از واژهٔ سعادت تا معنای لغوی این واژه خوش بختانه تفاوتی ندارد. پس اولاً سعادت دارای حقیقت شرعی و متشرعیه نیست و ثانیاً سعادت از نظر معنای لغوی و عرفی به معنای واحدی به کار رفته است و آن همان معنایی است که ما در فارسی آن را به نیک بختی و یا خوش بختی ترجمه می کنیم و در نقطهٔ متضاد آن شقاوت قرار دارد که به معنای بد بختی و یا تیره بختی ترجمه می شود. اما در بعضی از کتاب ها برای سعادت تعریفی ارائه شده است، مثلاً آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر از رزمند نمونه فرمودند که سعادت به معنای فراهم بودن اسباب نعمت است و شقاوت به معنای فراهم بودن اسباب مجازات و گرفتاری و بلا است. ^۱ این معنا که در برخی از کتاب های تفسیری برای سعادت و شقاوت بیان شده است در واقع شرح الاسم است و چیزی به همان معنای عرفی اضافه نشده است، یعنی عرف خوش بختی و یا نیک بختی را به معنای فراهم بودن اسباب نعمت می داند و هرگاه اسباب نعمت برای شخصی فراهم باشد آن شخص را سعید و یا خوش بخت می داند و هرگاه اسباب گرفتاری و مجازات برای فردی فراهم باشد او راشقی و یا تیره بخت تلقی می کند.

نکتهٔ مهمی که ما در باب سعادت و شقاوت باید به آن توجه کنیم این است که وقتی می گوئیم سعادت به معنای فراهم بودن اسباب نعمت است چه چیزی را نعمت می دانیم و هنگامی که می گویی شقاوت به معنای فراهم بودن اسباب گرفتاری و مجازات است چه چیزی را گرفتاری و مجازات محسوب می کنیم. خب از آنجاکه بحث ما در چارچوب فقه اسلامی و، به تعبیر دقیق تر، در چارچوب فقه امامیه انجام می شود، بی تردید باید نعمت و مجازات و گرفتاری و بلا را بر پایهٔ دیدگاه اسلام شناسایی کنیم. از دیدگاه اسلام تمامی عالم صنع خداوند است و اصولاً عالم وجود مستقلی ندارد، بلکه مخلوق خداوند است. در تفسیر عالم و همچنین در تبیین جایگاه انسان و دیگر موجودات عالم، ما نمی توانیم خدا را نادیده بگیریم. خلقت توسط خداوند این طور نبوده است که در دوران قرون وسطی تصور می شده است که خداوند مانند ساعت سازی که ساعتی را می سازد و سپس آن ساعت به کار خودش ادامه می دهد عالم را خلق کرده است و عالم بدون آنکه نیازمند اراده و عنایت الهی باشد به وجود خودش ادامه داده است. در دیدگاه اسلام، عالم و تمامی مخلوقات در ذره ذرهٔ ادامهٔ حیات خودشان محتاج به ارادهٔ الهی و وصول فیض از ناحیهٔ خدا به خود هستند. براین اساس، وقتی که ما عالم را صنع خداوند دانسته ایم و ذره ذرهٔ موجودات عالم و مخلوقات را محتاج خداوند دانسته ایم در اصل پیدایش خودشان و در ادامهٔ وجودشان طبعاً نعمت و مجازات را باید بر همین اساس معنا کنیم. نعمت آن چیزی است که خدا را خشنود بسازد، آن چیزی است که موجب تحصیل رضایت الهی شود. بالاتر از این نعمتی وجود ندارد و

مسئلهٔ سعادت و نسبت آن با سیاست در سنت حکمی مسلمین
و البته غرب از دیرباز تا کنون مطرح و مورد توجه بوده است. اما این مسئله کمتر مورد توجه دانش فقه قرار گرفته است. به نظر حضرت عالی چگونه می شود پای سعادت را به فقه باز کرد؟ تا برسیم به مسئلهٔ اصلی، یعنی نسبت دولت و سعادت.

در باب سعادت و دولت اگر بخواهیم از نظر فقهی و حقوقی بحث را مطرح کنیم، با توجه به دیدگاهی که در مورد جامعیت فقه داریم باید به این شیوه ای که عرض می کنم بحث را طرح کنیم؛ مقصود بنده از جامعیت فقه همان دیدگاهی است که مرحوم امام خمینی دارند و این تعبیر از امام تعبیر معروفی است که فقه تئوری واقعی و کامل ادارهٔ انسان از گهواره تا گور است و من تصورم این است که این تعبیر مبتنی بر دیدگاهی دقیق در باب ماهیت فقه است که البته در جای خودش قابل بحث و گفت و گو است و پیش فرضی که من برای خودم انتخاب می کنم همین است که فقه را با عنوان تئوری واقعی و کامل ادارهٔ انسان از گهواره تا گور تلقی می کنم. شما می دانید که در هر بحثی یک سلسله اموری با عنوان پیش فرض مورد قبول باحث قرار دارد که طبعاً نمی تواند وارد استدلال برای آن پیش فرض ها بشود، چون ممکن است متعدد باشند و بحث کننده را از سؤال اصلی دور کنند. پیش فرضی که الان محل پذیرش بنده است همین معنای جامعی است که فقه دارد، که در تعبیر مرحوم امام هم با این دو ویژگی به کار رفته است، تئوری واقعی و کامل، که عین عبارت امام است. واضح است که این ادارهٔ انسان هم شامل ادارهٔ انسان از حیث زندگی فردی می شود و هم شامل ادارهٔ انسان از حیث اجتماعی. بنابراین فقه دایرهٔ وسیعی از احکام و مسائل و مباحث را در بر می گیرد. اما اینکه عرض کردم از جنبهٔ حقوقی این موضوع رابطهٔ سعادت و دولت را بررسی می کنم به این دلیل است که این موضوع یک سلسله حقوق و تکالیفی را بر عهدهٔ دولت و شهروندان می گذارد و هر بحثی که مشتمل باشد بر سلسله ای از حقوق و تکالیف قطعاً جزء مباحث حقوقی قرار می گیرد. بنابراین، دومین نکته ای که در مقدمهٔ بحث بعد از بیان آن پیش فرض مطرح می کنم این است که بحث بنده صیغهٔ فقهی و حقوقی دارد و صیغهٔ کلامی و یا فلسفی ندارد و اگر احیاناً استدلال های عقلی ای هم در لابه لای کلام بنده مطرح شود از باب دلایلی است که به صورت استطرادی و حاشیهای مورد استناد قرار می گیرد، والا رنگ و صبغهٔ حاکم بر بحث بنده صیغهٔ فقهی و حقوقی است.

براین اساس، وقتی در مورد رابطهٔ سعادت و دولت بحث را آغاز می کنیم اولین قدمی که باید برداریم این است که بگوئیم ما سعادت را به چه معنایی دانیم. از نظر فقهی باید ببینیم آیا سعادت یک معنای اصطلاحی خاص دارد و در روایت ما و یا در آیات قرآن به یک معنای خاص به کار رفته است یا نه؟ بعضی از مفاهیم هستند که در منابع دینی ما، یعنی در کتاب و سنت، به یک معنای خاصی استعمال شده اند، مثلاً کلمهٔ صلاة و زکاة و حج، که این ها یک معنای اصطلاحی خاص دارند و طبیعی است ما هر زمان بخواهیم راجع به چنین مفاهیمی بحث کنیم نمی توانیم بحث خودمان را متمرکز کنیم روی معنای لغوی این کلمات، بلکه باید به سراغ معنای اصطلاحی برویم. و باید بررسی کنیم که آن معنای اصطلاحی خاصی که احتمالاً در کتاب و سنت اراده شده است با این بحث که ما می خواهیم مورد توجه قرار دهیم در چه عناصری شباهت دارد و در چه عناصری تفاوت دارد و آنچه که بحث را در اینجا آسان می کند این است که کلمهٔ سعادت حقیقت شرعی و یا متشرعیه ندارد، یعنی نه در اصطلاحات قرآن و یا معصومین معنای خاصی غیر از آن معنایی که عرف و لغت از سعادت می فهمد برای این کلمه لحاظ شده

سعادت از نظر معنای لغوی و عرفی به معنای واحدی به کار رفته است و آن همان معنایی است که مادر فارسی آن را به نیک بختی و یا خوش بختی ترجمه می کنیم و در نقطهٔ متضاد آن شقاوت قرار دارد که به معنای بد بختی و یا تیره بختی ترجمه می شود.

این مطلب با لحاظ کردن خداوند به عنوان خداوند و رازق و فیاض کاملاً برای عقل انسان قابل درک است و علاوه بر این خداوند هم در قرآن به آن تصریح کرده است. در سورة توبه، آیه ۷۲، خداوند می فرماید: «وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» و در ادامه همین آیه می فرماید: «ذَٰلِكَ هُوَ الْقَوْزُ الْعَظِيمُ». رستگاری بزرگ، یعنی سعادت‌مندی بزرگ، این است که انسان رضایت الهی را تحصیل بکند؛ طوری رفتار کند که خدا از او راضی باشد.

تصویر سعادت در روایات چگونه است؟

وقتی به روایات مراجعه می کنیم تا مصادیق سعادت را به دست بیاوریم، می بینیم که مصادیق متعددی برای سعادت‌مندی انسان و یا عوامل سعادت‌مندی بیان شده است. از مصادیق کوچک گرفته تا مصادیق بزرگ، مثلاً یکی از اسباب و موجبات سعادت‌مندی انسان خانه بزرگ دانسته شده است و واضح است که این خانه وسیع در صورتی می تواند جزء اسباب سعادت انسان باشد که در مسیر تحصیل رضایت الهی مورد استفاده قرار بگیرد. همچنین یکی از اسباب سعادت عمل به علم تلقی شده است. اگر فرد عالم به این باشد که خداوند خالق و رازق تمامی انسان ها است ولی در زندگی خود خدا را لحاظ نکند، قطعاً عمل به علم خود نکرده است و سعادت‌مند نخواهد شد. در روایت دیگری از امیرالمؤمنین (ع) می خوانیم که «اعْمَلُوا بِالْعِلْمِ تَسْعَدُوا»^۱ و در روایت دیگرست که «لَا تَسْعُدْ أَمْرٌ إِلَّا بِطَاعَةِ اللَّهِ وَلَا تَشْقَى أَمْرٌ إِلَّا بِمُغْصِيَةِ اللَّهِ»^۲. روایت سوم این است که «مَنْ خَاسَبَ نَفْسَهُ سَعِدَ»^۳، کسی که نظارت بر رفتار خودش داشته باشد سعادت‌مند خواهد شد و این درواقع یکی از لوازم و اقتضائات سعادت‌مندی است که انسان رفتار خود را به واسطه حبی که به نفس خود دارد همواره مثبت نداند، به قول امروزی‌ها می گویند انسان در مورد خودش نوعاً نقش وکیل مدافع را دارد و در مورد دیگران نقش قاضی را دارد و رفتار دیگران را نقد می کند. در روایات بر این مطلب تأکید شده است که انسان باید به بررسی وضعیت خود و اصلاح عیوب خویش بپردازد یعنی نسبت به خود، با نگاه رضایت‌مندانه و همچون وکیل مدافع، ننگرد و رفتار و صفات دیگران را نیز همچون قاضی مورد موشکافی قرار ندهد. امیرالمؤمنین (ع) می فرماید کسی که جز به حساب نفس خویش بپردازد خود را در تاریکی ها سرگردان سازد و به وادی هلاکت اندازد^۴، امام صادق (ع) نیز می فرماید همچون اربابان به عیب مردم ننگرید بلکه مانند بندگان عیب خود را ببینید^۵. اگر در روایات برای سعادت مصادیق مختلفی مطرح شده است برای این است که سعادت مراتب و اقتضائات و عوامل و موجبات متعدد دارد. در روایت دیگری از پیامبر اکرم (ص) می خوانیم که «مِنْ سَعَادَةِ أَنْ يَأْكُمَ اسْتِخَارَةُ اللَّهِ وَرِضَاةُ بِمَا قَضَى اللَّهُ»^۶، یکی از عوامل سعادت انسان این است که از خدا طلب خیر کند، یعنی بداند که هر خیری در دست خداوند است، پس عالم را موجودی مستقل از خدا به شمار نیاورد و عالم را بدون لحاظ خداوند در نظر نگیرد و با عنایت به اینکه عالم مخلوق خداست و هرگونه فیضی از ناحیه خداوند به بندگان می رسد از خداوند طلب خیر بکند. یکی از نویسندگان معاصر کتابی دارد که در آن کتاب این نکته را به خوبی توضیح داده است که هر انسانی در جهانی زندگی می کند که بر اساس اعتقادات و علایق خودش آن جهان را ساخته و تعریف کرده است^۷، مثلاً هرگاه برای شخصی برخی از امور اهمیت نداشته باشد، به عنوان مثال ورزش فوتبال برای او اهمیتی نداشته باشد، این شخص درواقع در دنیایی زندگی می کند که در آن دنیا فوتبالی واقع نشده است، لذا اگر سؤال کنند در بازی بین آن دو تیم مشخص کدام برنده شد اصلاً ممکن است خبر نداشته باشد که

وقتی پیامبر
اکرم (ص)
می فرماید یکی از
عوامل سعادت
انسان طلب خیر
کردن انسان از
خداوند است
معنای آن این است
که انسان وقتی
سعادت‌مند می شود
که توجه داشته
باشد جهان و تمامی
آنچه در آن است
مخلوق خداوند
است و همچنین
توجه داشته باشد
که هر خیری که به
کسی می رسد ناشی
از اراده الهی است

چنین تیم های فوتبالی وجود دارند و اصلاً برای او هیچ اهمیتی ندارد که با هم بازی کرده اند یا نه. بر همین منوال، برخی از افراد برای خود جهانی را تعریف می کنند که خداوند در آن هیچ جایگاهی ندارد، چون نه به خدا توسلی دارند و نه خدا را در وقایع زندگی شان مؤثر می دانند. بدین ترتیب درواقع در جهانی بدون خدا زندگی می کنند، اگرچه ممکن است از باب عادت و یا از باب پذیرش عرفیات جامعه ای که در آن زندگی می کنند یک سلسله رفتارهای مذهبی هم از خود بروز بدهند. پس وقتی پیامبر اکرم (ص) می فرماید یکی از عوامل سعادت انسان طلب خیر کردن انسان از خداوند است معنای آن این است که انسان وقتی سعادت‌مند می شود که توجه داشته باشد جهان و تمامی آنچه در آن است مخلوق خداوند است و همچنین توجه داشته باشد که هر خیری که به کسی می رسد ناشی از اراده الهی است و بنابراین باید از خداوند طلب خیر بکند. لذا این تعبیر «استخارة الله» ناظر است به چنین اعتقادی که شخصی سعادت‌مند می شود که این اعتقاد را داشته باشد و راضی باشد به آنچه خداوند مقدر کرده است و این مرتبه بالایی از سعادت است. در روایات مراتب متعددی از سعادت بیان شده است. در آن جملاتی که امام حسین (ع) در پایان عمر شریف خود، وقتی در آستانه شهادت قرار گرفته بود، به زبان آورد می خوانیم که حضرت فرموده است: «اللهی رضاً یَقْضَاكَ وَتُسَلِّمُ لِمَا لَكَ وَ لَا تَعْبُدُ سِوَاكَ یا غِیَاثَ الْمُسْتَغِیْثِینَ». پس این جمله پیامبر اکرم (ص) به این صورت باید معنا شود. از آنجایی که یک انسان ممکن است با اعمال اختیاری خودش تغییر مسیر بدهد و از شقاوت به سوی سعادت حرکت کند و یا بالعکس، به همین دلیل سعادت حقیقی انسان زمانی تحقق پیدا می کند که انسان عاقبت به خیر شود و بر همین اساس است که امیرالمؤمنین (ع) در روایتی می فرماید که حقیقت سعادت وقتی تحقق پیدا می کند که انسان عاقبت به خیر شود و اعمال انسان با نیک بختی خاتمه پیدا کند،^۸ یعنی فقط در برهه ای از عمرش نیک بخت نباشد، بلکه در تمام طول عمر این نیک بختی را حفظ کند؛ چنان که حقیقت شقاوت هم آن است که در پایان عمر انسان به سوی شقاوت و بد بختی حرکت کند، و لو در طول عمرش در یک مقطعی سعادت‌مند بوده است، اما اگر نتواند این سعادت‌مندی را تا پایان حفظ کند و به اصطلاح عاقبت به خیر نشود، بلکه عاقبت به شر شود. آنگاه چنین کسی اعمال پیشین خود را تباه کرده است و حقیقتاً شقاوت‌مند شده است. از سوی دیگر، شخص سعادت‌مند درواقع به دنبال تحصیل لذتی حقیقی است نه لذت مادی؛ لذتی حقیقی که همان لذت قرب به خداوند است و بر همین پایه است که امیرالمؤمنین (ع) می فرماید: «أَسْعَدُ النَّاسَ مَنْ تَرَكَ لَذَّةً فَانِيَةً لِلذَّوِّ بَاقِيَةً»^۹. از آنجا که زندگی انسان بعد از مرگ بر طبق جهان بینی اسلامی ادامه پیدا می کند و انسان فانی نمی شود، چنان که در بعضی از تعابیر است «خَلَقْتُمُ لِلْفَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ»^{۱۰}، بنابراین انسان عاقل و سعادت‌مند واقعی همان کسی است که این لذت ماندگار و باقی را که تحصیل رضایت الهی است مقدم بردارد بر لذات فانی و زودگذر این دنیای فانی.

آیا دولت اسلامی نسبت به تأمین سعادت شهروندان وظیفه دارد؟ اگر پاسخ مثبت است به چه دلیل؟

به نظر بنده بی تردید پاسخ این سؤال مثبت است، چون یکی از اصلی ترین تفاوت های دولت اسلامی با دولت غیر اسلامی در اهدافی است که هر کدام از این دولت ها دنبال می کنند و در راستای تحقق آن اهداف تلاش می کنند و به یقین یکی از مهم ترین اهداف دولت اسلامی تلاش در راه تأمین سعادت شهروندان است. ما چه استدلالی می توانیم

مسلمان یکی از وظایف است. در روایتی از پیامبر اکرم (ص) داریم که می فرماید «الَّذِي التَّصِيحَةُ»^{۱۳} و سه بار این جمله را تکرار می کند که حقیقت دین خبرخواهی است. دولت اسلامی باید خبرخواه مسلمانان باشد. یکی از بزرگ ترین مصادیق خبر برای مسلمانان سعادت مند شدن آن ها است. بنابراین دولت اسلامی باید در راستای تحقق این خبر تلاش کند.

سومین دلیلی که ما می توانیم برای لزوم تلاش دولت اسلامی در راستای سعادت مند شدن شهروندان مورد استناد قرار دهیم امور حسبه است که با سه عنصر تعریف می شود که غالب فقها از میان آن ها به دو عنصر توجه می کنند. عنصر اول امور حسبه اموری است که شارع مقدس راضی به ترک آن ها نیست و عنصر دوم آن است که متولی قهری مشخصی ندارد. پس هرگاه اموری باشد که خداوند متعال راضی به ترک و تعطیل آن نباشد و متولی قهری مشخصی هم برای آن امور تعیین نشده باشد، مصداق امور حسبه خواهد بود و انجام آن وظیفه ولی امر مسلمین است که باید از طریق تشکیلات دولت اسلامی این وظیفه را به انجام برساند. برای آنکه بدانیم سعادت مند شدن شهروندان دولت اسلامی جزء مصادیق امور حسبه هست یا نه می توانیم از طریق اولویت کمک بگیریم؛ یعنی مراجعه کنیم ببینیم که مصادیقی که فقهای مابرای امور حسبه بیان می کنند کدام اند و از طریق دقت در آن مصادیق به این نتیجه برسیم که آیا سعادت مند شدن شهروندان دولت اسلامی جزء آن مصادیق هست یا نه؟

یکی از مصادیقی که فقهای مابرای امور حسبه بیان کردند این است که یک شخص بی سرپرست در جامعه اسلامی به حال خودش رها شود و می گویند ما یقین داریم که خداوند متعال راضی نیست که شخصی بی سرپرست در جامعه اسلامی به حال خودش رها شود. مصداق دیگر این است که اگر مالی بدون مالک در جامعه اسلامی به حال خودش رها شود و در معرض تلف قرار گیرد آقایان فقها می گویند ما یقین داریم که شارع مقدس راضی نیست که این اموال بدون سرپرست به حال خودش رها شود. گاهی اتفاق می افتد که در بنادر اموالی وارد شود و در سوله ها و انبارها نگهداری شود درحالی که مالک این مال مشخص نیست و اگر به این مال رسیدگی نشود در معرض تلف قرار می گیرد و فقهای می گویند خدا راضی نیست این مال تلف شد و از آیات و روایات این معنا را به وضوح استنباط می کنیم: آیه شریفه قرآن می فرماید: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا»^{۱۴}. اموالتان را در اختیار افراد سفیه قرار ندهید، همان اموالی که خداوند آن ها را مایه قوام زندگی شما قرار داده است. پس معلوم می شود خدا راضی به تلف شدن مال نیست. حداقل کاری که یک سفیه با مال می کند آن است که استفاده صحیح از آن مال به عمل نمی آورد. وقتی که خدا راضی نباشد که انسان مال خودش را در اختیار سفیه قرار دهد که موجب تلف شدن مال شود، به طریق اولی راضی نخواهد بود که شهروندان جامعه اسلامی سعادت مند نشوند و اسباب نعمت برای آن ها فراهم نگردد و طریق اولییتی که عرض کردم اینجا آشکار می شود و مقایسه کنید سعادت مند شدن شهروندان جامعه اسلامی را با تلف شدن اموال و یا بای سرپرست ماندن یک صغیر. کدام یک اهمیت بیشتری دارد؟ بی تردید سعادت مند شدن مفسده بزرگ تری دارد و سعادت مند شدن هر یک از شهروندان اهمیت بیشتری دارد. پس با استناد به ادله امور حسبه ما به این نتیجه می رسیم که یکی از امور حسبه تلاش در مسیر سعادت مند شدن شهروندان جامعه اسلامی است و از آنجا که انجام امور حسبه وظیفه ولی امر مسلمین است، پس به این نتیجه می رسیم که

برای استناد این مطلب ارائه دهیم؟ به نظر بنده با سه بیان و طریق متفاوت می توانیم این مطلب را استدلالی کنیم.

دلیل اول استناد به ادله امر به معروف و نهی از منکر است. دولت اسلامی وظیفه دارد که معروف را در جامعه استقرار ببخشد. در کتاب های امر به معروف و نهی از منکر، فقها فرمودند که اگر خداوند دستور داده است که باید امر به معروف و نهی از منکر در جامعه اسلامی عملی شود به این منظور بوده است که معروف در جامعه تحقق پیدا کند و منکر از جامعه زدوده شود. بی تردید یکی از امور معروف و پسندیده سعادت مند شدن مردم جامعه اسلامی است، اعم از شهروندان مسلمان و غیرمسلمان، به همان معنایی که ما برای نیک بختی ارائه کردیم، یعنی فراهم بودن اسباب نیک بختی. پس بدین ترتیب تمام آیات و روایاتی که ناظر است به امر به معروف و نهی از منکر شامل تلاش دولت اسلامی در راستای سعادت مند کردن مردم و شهروندان خواهد شد. با عنایت به همین نکته تأکید می کنم که هدف از امر به معروف و نهی از منکر استقرار معروف در جامعه است و معنای این تأکید آن است که دولت اسلامی نباید صبر کند تا معروفی در راستای سعادت انسان ترک شود و سپس بیاید امر به معروف بکند. نباید صبر کند منکری در راستای شقاوت انسان ها تحقق پیدا کند و سپس نهی بکند از آن منکر. علاج واقعه را قبل از وقوع باید کرد. اگر دولت اسلامی منتظر بشود تا معروف که همان مصداق مورد نظر ما در اینجا، یعنی سعادت مند بودن شهروندان جامعه اسلامی، است ترک شود و سپس بخواهد امر به معروف و نهی از منکر بکند، بدون تردید نمی تواند در رسیدن به این هدف که استقرار معروف در جامعه است موفق شود و یا اگر هم موفق شود با هزینه خیلی زیاد و طی شدن مدت طولانی ممکن است به دست آید، یعنی بسیاری از فرصت ها را از دست خواهد داد.

اگر بخواهم با زبان فنی تری براساس اصطلاحات فقهی این مطلب را بیان کنم به این ترتیب است که نه تنها رفع منکر واجب است، بلکه دفع منکر هم واجب است. یعنی اینکه گاهی منکر واقع می شود و دولت اسلامی تلاش می کند که این منکر باقی نماند و یا تکرار نشود. در اینجا نهی از منکر برای جلوگیری از تکرار منکر است و یا برای جلوگیری از بقای منکر است. مثلاً شخصی امنیت جامعه را به خطر می اندازد. دولت اسلامی برای اینکه این تهدید امنیت تکرار نشود و یا باقی نماند با آن فرد یا گروهی که امنیت را به خطر انداخته مبارزه می کند و این کار می شود امر به معروف در جهت رفع منکر و علاوه بر این دفع منکر هم واجب است. دفع منکر یعنی انجام دادن عملی که مانع پیدایش منکر شود. ترک معروف خود مصداق منکر است. همچنین شقاوت مند شدن شهروندان جامعه اسلامی مصداق دیگری از منکر است، پس فقدان سعادت برای شهروندان و یا شقاوت مند شدن شهروندان مصادیق منکر هستند و دولت اسلامی همان طور که موظف است اگر منکری واقع شدن را رفع کند و از ادامه آن جلوگیری کند، همچنان نیز موظف است که مانع شکل گیری و تحقق منکر شود. پس از باب دفع منکر دولت اسلامی موظف است که کارهایی را که موجب سعادت مند شدن مردم جامعه است انجام دهد و از کارهایی که سبب شقاوت مند شدن مردم جامعه است جلوگیری کند.

دلیل دومی که برای وجوب اقدام دولت اسلامی در راستای تحصیل سعادت شهروندان می توان مورد استناد قرار داد روایاتی است که دعوت به خیر را تکلیف شهروندان و همچنین ولی مسلمین می دانند که در متون روایی ما با عنوان «التصیحه» مطرح شده است. نصیحت و خیرخواهی برای پیشوایان مسلمان و همچنین برای عموم مردم

**اگر دولت اسلامی
منتظر بشود تا
معروف که همان
مصداق مورد
نظر مادر اینجا،
یعنی سعادت مند
بودن شهروندان
جامعه اسلامی،
است ترک شود
و سپس بخواهد
امر به معروف
و نهی از منکر
بکند، بدون تردید
نمی تواند در رسیدن
به این هدف که
استقرار معروف در
جامعه است موفق
شود**



سعادت‌مند شدن مردم به عنوان یک ارزش اخلاقی اصولاً وقتی ارزش تلقی می‌شود که بر اساس اختیار و اراده آزاد مردم تحقق یافته باشد. به بهشت رفتن شایستگی اخلاقی و رفتاری می‌خواهد و این شایستگی بازور حاصل نمی‌شود

دولت اسلامی موظف است برای تأمین سعادت شهروندان تلاش بکند. اما در کنار استناد به این دلایل سه‌گانه باید توجه داشته باشیم که ضوابط دیگری هم وجود دارد که در راستای سعادت‌مند شدن شهروندان دولت اسلامی باید لحاظ شود، یعنی اینکه نباید غفلت بکنیم از ضوابط و موازین متعددی که در شریعت اسلام وجود دارد. سعادت‌مند شدن راه مشخصی دارد، این چنین نیست که دولت اسلامی موظف باشد از هر طریقی این هدف را تأمین کند. همان‌طور که هدف تعیین شده است، راه رسیدن به هدف نیز در منابع دینی ما مشخص شده است. این راه رسیدن به هدف را ما با مراجعه به منابع دینی بر اساس ضوابطی که از همین منابع قابل استخراج است می‌توانیم مشخص کنیم.

اگر رساندن یا تمهید سعادت جامعه فعل دولت باشد، این فعل چگونه است و با چه ضوابط و سازوکاری باید صورت بگیرد؟

یکی از ضوابطی که در مسیر تأمین این هدف، یعنی سعادت‌مند کردن شهروندان دولت اسلامی، باید مورد توجه قرار بگیرد اصل رفق و مدارا است. پیامبر اکرم (ص) در روایتی فرموده است که «أَمَرَنِي رَبِّي بِمَدَارَةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرَنِي بِإِدَاءِ الْفَرَائِضِ»^۴، خداوند متعال به من دستور داده است با مردم مدارا کنم همان‌طور که دستور داده است که واجبات را انجام دهم. آیا این دستور به وضوح نمی‌فهماند که رعایت کردن مدارا و ملایمت با مردم در حد رعایت واجبات است. به وضوح این مطلب فهمیده می‌شود. و این نکته را خوب است اینجا تذکر دهم که ما در فارسی کلمه مدارا را به یک معنای خاص به کار می‌بریم و تصور می‌کنیم که مدارا در مورد دشمنان تحقق می‌یابد، در حالی که در عربی و اصطلاحات روایی ما کلمه مدارا اختصاص به رفتار با دشمنان ندارد. مدارا یعنی رفق ورزیدن و به ملایمت رفتار کردن، یعنی طرف مقابل را در فشار قرار ندادن، با نرمی، دوستی، سهولت، آسانی و خوش خلقی با طرف مقابل رفتار کردن؛ این معنای مدارا است. پس لازم است که دولت اسلامی در رفتاری که با مردم دارد، در تلاشی که برای سعادت‌مند کردن مردم دارد، اصل رفق و مدارا را رعایت بکند.

اصل دیگری که دولت اسلامی باید رعایت کند اصل اختیار و آزادی مردم است. سعادت‌مند شدن مردم به عنوان یک ارزش اخلاقی اصولاً وقتی ارزش تلقی می‌شود که بر اساس اختیار و اراده آزاد مردم تحقق یافته باشد. به بهشت رفتن شایستگی اخلاقی و رفتاری می‌خواهد و این شایستگی بازور حاصل نمی‌شود، بلکه با اراده آزاد انسان حاصل می‌شود. به تعبیر دیگر و با ذکر یک مثال این‌طور می‌توانم این مطلب را توضیح دهم که شما انسانی را تصور کنید که ظواهر دین را کامل مراعات می‌کند، نماز می‌خواند، روزه می‌گیرد و غیره، اما از نظر اعتقاد و پایبندی قلبی نسبت به موازین دینی این چنین نیست که در عمق دل خود معتقد به موازین دینی باشد، بلکه بر طبق عرف عادی که در جامعه او حاکم است و او هم از آن پیروی کرده است نماز می‌خواند و سایر واجبات را انجام می‌دهد و حتی جان خودش را هم در معرض خطر قرار داده و در جهاد شرکت کرده است. چنین کسی صلاحیت رفتن به بهشت را ندارد و بر همین اساس است که در روایت گفته شده است که «يَتَى الْمُؤْمِنُ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»^۵ و آنچه که خداوند محاسبه می‌کند نیت افراد است، یعنی آن اراده واقعی و اعتقاد قلبی. در روایتی داریم که «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ وَإِنَّمَا يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَيَتَاتِكُمْ»^۶ که ببیند این عملی را که دارید انجام می‌دهید آیا برخاسته از یک اعتقاد واقعی است یا نه. پس ما نمی‌توانیم به عنوان دولت اسلامی مردم را به زور به بهشت ببریم و اصلاً امکان ندارد، نه اینکه ممکن

است و نباید دولت این عمل را انجام دهد. پس بر این اساس رعایت اختیار و آزادی مردم باید در سعادت‌مند کردن انسان‌ها یک اصل شمرده شود، چنان‌که خداوند نیز این اصل را در قرآن رعایت کرده است و در سوره انسان می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّا شَاكِرٌ وَإِنَّا كَفُورٌ»^۷. همین‌طور در قرآن وقتی که می‌فرماید: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا إِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ»^۸ آنچه وظیفه رسول الله است رساندن آشکار پیام الهی به شما مردم است و وظیفه رسول این نیست که شما را مجبور به عمل در احکام اسلام کند و این اختیار با شما است. معنای اختیار در عمل به احکام این نیست که هر کس به هر قسمی از احکام اسلام که می‌خواهد عمل کند و به هر قسمی که نمی‌خواهد عمل نکند. نه، باید بین محیط اجتماعی و محیط زندگی فردی تفاوت گذاشت، حریم خصوصی افراد با حریم اجتماعی آن‌ها تفاوت دارد و آنچه که انسان مختار است که در آن محدوده پایبند به آن باشد یا نباشد حریم خصوصی افراد است و انسان نمی‌تواند احترام دیگران را نقض کند و با طوری رفتار کند که دیگران را در معرض خطر و ایجاد شبهه در فکر و ذهنشان قرار دهد و طوری رفتار کند که احترام قانون حاکم بر جامعه را نقض کند و این‌ها جزء حریم اجتماعی تلقی می‌شود. حریم اجتماعی در اختیار انسان‌ها قرار ندارد، چرا که اگر در حریم اجتماعی آزادی برای انسان‌ها باشد آنچه حاصل خواهد شد هرج و مرج و بی‌نظمی است و به همین دلیل است که در هیچ جامعه‌ای اجازه داده نمی‌شود که ضوابط حاکم بر امور اجتماعی توسط افراد به دل‌خواه آن‌ها نقض شود، و لولاینکه افرادی باشند که بگویند ما این ضوابط را به هیچ وجه قبول نداریم. هرج و مرج از وجود یک دولت صد درصد ظالم هم بدتر است. همچنین ما می‌بینیم که پیامبر اکرم (ص) در عمل چنین بود که رعایت اختیار و آزادی مردم را می‌کرد و آن‌ها را مجبور نمی‌کرد که بر طبق آنچه به آن اعتقاد ندارند، حتی در حریم خصوصی خودشان، عمل نکنند و بر همین اساس بود که به امیرالمؤمنین (ع) دستور داد که اگر مردم خواهان ولایت و حکومت تو شدند آنگاه ولایت و حکومت را بپذیر.

به عنوان اصل سوم این مطلب را اضافه کنم که در مسیر سعادت‌مند کردن شهروندان دولت اسلامی باید عاقلانه رفتار کند، یعنی کاری نکند که نه تنها سعادت شهروندان فراهم نشود، بلکه اقدام این دولت در مسیر دور شدن شهروندان از سعادت‌مندی باشد. معنای این سخن این است که اگر دولت اسلامی با استفاده از سلاح اجبار بخواهد مردم را به سوی سعادت‌مند شدن هدایت کند، نه تنها به نتیجه نمی‌رسد، بلکه به نتیجه عکس می‌رسد، یعنی مردم نه تنها سعادت‌مند نمی‌شوند، بلکه از دین متنفر خواهند شد و بدین ترتیب نقض غرض خواهد شد. پس حتی اگر ما نصاب روایی هم نداشته باشیم در مورد اینکه بازور نباید مردم را به سوی سعادت هدایت کرد، این قاعده عقلایی کافی است که نقض غرض یک امر مذموم است و هیچ عاقلی برای رسیدن به هدف خود آن هدف را نقض نمی‌کند و این یک قاعده عقلی است. بنابراین، رعایت این قاعده عقلی و عقلایی هم که اصولاً سعادت با اجبار و اکراه حاصل نمی‌شود یکی از اموری است که دولت اسلامی در مسیر سعادت‌مند کردن افراد باید بدان توجه داشته باشد.

آیا دولت اسلامی می‌تواند برای رساندن شهروندان به سعادت از الزام قانونی و قدرت استفاده کند؟

قبلاً عرض کردم که این هدف که شهروندان دولت اسلامی باید به سعادت برسند یک هدف مشروع است، بلکه ضرورت است. یعنی نه تنها دولت اسلامی مجاز است، بلکه موظف است که این کار را

یکی از ضوابطی که در مسیر تأمین این هدف، یعنی سعادت‌مند کردن شهروندان دولت اسلامی، باید مورد توجه قرار بگیرد اصل رفق و مدارا است.

بخواهد به عنوان اخلاق باقی بماند هیچ وقت نمی توانیم برای تحقق ارزش های اخلاقی از الزام قانونی یا جرم انگاری استفاده کنیم. این همان جنبه دوم سعادت است که جنبه اخلاقی آن محسوب می شود.

اگر از یک طرف گفتیم دولت اسلامی موظف است یکی از اهداف خودش را تأمین سعادت شهروندان قرار بدهد و از طرف دیگر گفتیم دولت اسلامی نمی تواند برای تأمین سعادت شهروندان از الزام قانونی و جرم انگاری کردن بعضی از اعمال استفاده کند، پس دولت اسلامی برای تأمین سعادت که دارای یک جنبه اخلاقی بسیار مهم است از چه وسیله ای می تواند استفاده کند؟

این سؤال بسیار مهمی است که در تمامی امور اخلاقی قابل طرح است. یکی از اساتید بزرگ حوزه، در پاسخ یک سؤال مشابه از این جهت که آن سؤال مربوط می شود به تأمین فضایل اخلاقی - بدون اینکه نامی از سعادت برده شده باشد، فرموده است که ما برای رسیدن به اهداف اخلاقی در جامعه اسلامی نمی توانیم صرفاً از مدیریت فقهی استفاده کنیم، چنان که نمی توانیم به مدیریت اخلاقی اکتفا کنیم، بلکه ترکیبی از این دو مدیریت را لازم داریم تا بتوانیم جامعه اسلامی را به سوی ارزش های اخلاقی هدایت کنیم. این بیان که با توضیحی در کلام این استاد ارجمند حوزه مطرح شده به عقیده بنده با یک اشکال جدی روبه روی شود و آن این است که وقتی مامی پذیریم که مدیریت فقهی برای جامعه کافی نیست و نیازمند مدیریت اخلاقی هستیم، درواقع پذیرفته ایم که مدیریت اخلاقی چون فاقد الزام فقهی هست برای مردم به هیچ وجه لازم الاجرا نیست. یعنی اگر مردم مسلمان از رعایت کردن اقتضائات مدیریت اخلاقی خودداری کنند، از آنجا که این مدیریت اخلاقی در نقطه مغایر با مدیریت فقهی قرار دارد و مشتمل بر الزام شرعی نیست، پس مرتکب تخلف نشده اند. اگر مردم بگویند ما از اقتضائات مدیریت اخلاقی پیروی نمی کنیم، بر طبق بیان این استاد بزرگوار، مرتکب حرام نشده اند، چون مدیریت اخلاقی در نقطه مقابل مدیریت فقهی است و فاقد جنبه الزام فقهی می باشد. در این صورت این شخص مرتکب هیچ گناهی نشده و می تواند در عین حال که عادل است، عدالت فقهی را در حداقل لازم دارد، از انجام آن عمل اخلاقی خودداری کند، چون انجام آن عمل اخلاقی الزام فقهی ندارد. الزام فقهی یعنی یک حکم الزام آور فقهی مانند وجوب یا حرمت. آنچه که در فرمایش این استاد بزرگوار حوزه به عنوان نقطه ضعف تلقی می شود این است که ایشان با قهراردان مدیریت اخلاقی در نقطه مقابل مدیریت فقهی درواقع پذیرفته اند که مدیریت اخلاقی هیچ گونه الزام فقهی ندارد و اشکال دقیقاً همین جاست. ما اگر بگوییم اداره جامعه هم نیاز به مدیریت فقهی دارد و هم نیاز به مدیریت اخلاقی دارد و مدیریت اخلاقی را در نقطه مقابل مدیریت فقهی تعریف کنیم دچار یک بن بست شده ایم، زیرا پذیرفته ایم که مدیریت اخلاقی هیچ گونه ضمانت اجرایی ندارد.

بسیار خب، در برابر این دیدگاه، دیدگاه دیگری را می توان مطرح کرد که بنده معتقدم این دیدگاه دوم درست است و به عقیده من مأخوذ از روایات است و تاکنون هم ندیده ام در کلام کسی از اساتید، نویسندگان و فضایل حوزوی یا غیرحوزوی مطرح شده باشد. بر اساس این دیدگاه، برای تأمین فضیلت های اخلاقی که بزرگ ترین و جامع ترین آن ها سعادت است، دولت اسلامی نباید از الزام قانونی استفاده کند، چرا که همان طور که عرض کردیم استفاده از الزام قانونی باعث نقض غرض خواهد شد و در عین حال فرمایش آن استاد عالی مقام حوزه را هم

بکند. همچنین عرض شد که سعادت مسئله ای است که دارای دو جنبه اخلاقی و حقوقی است. منظور من از جنبه حقوقی سعادت این است که یک سلسله حداقل هایی وجود دارد که برای تأمین سعادت شهروندان رعایت آن حداقل ها الزام آور است. این حداقل ها مربوط می شود به رفتارهای اجتماعی شهروندان و تا این حداقل ها تأمین نشود، تأمین سعادت افراد و یا تأمین فضای مناسب برای آنکه شهروندان به سعادت برسند امکان پذیر نخواهد بود. این حداقل ها باید از طریق الزام حقوقی در جامعه برقرار شود. به عبارت دیگر، اگر این حداقل ها تأمین نشود، آنگاه اصولاً تأمین سعادت شهروندان امکان پذیر نخواهد بود. به عنوان مثال، حداقل هایی مانند جلوگیری از ارتکاب آشکار و علنی منکرات، منکراتی مانند شراب خوری، قمار بازی، رفتارهای جنسی، پخش فیلم ها یا صوت های نامناسب، انتشار کتاب های خلاف اخلاق، انتشار کتاب هایی که موجب لغزش جوانان و به بیراهه رفتن آنان و یا دیگر مردم بشود، این امور جزء حداقل هایی هستند که اگر از طریق الزام حقوقی در جامعه اسلامی تأمین نشوند اصولاً امکان رساندن مردم به سعادت و امکان فراهم کردن سعادت برای مردم، یعنی برای شهروندان، منتفی خواهد شد. بنابراین، به منظور آنکه نقض غرض اتفاق نیفتد - آن غرضی که با سه دلیل اثبات کردیم مبنی بر اینکه دولت اسلامی لازم است سعادت شهروندان را تأمین کند - یک سلسله مقدماتی را دولت اسلامی از طریق الزام قانونی یا به تعبیر دیگر الزام حقوقی در جامعه باید برقرار کند، مانند همین مثال هایی که عرض کردم، جلوگیری از ارتکاب آشکار و علنی منکراتی مانند مثال هایی که گفتیم.

اما علاوه بر این یک سلسله اقتضائاتی فراتر از این حداقل ها وجود دارد که در زمره امور اخلاقی قرار می گیرد و این جنبه اخلاقی سعادت است. همان طور که عرض کردم، سعادت دارای یک جنبه حقوقی است که همان حداقل ها بود و دارای یک جنبه اخلاقی است که فراتر از آن حداقل ها است. منظور از این امور اخلاقی که فراتر از حداقل ها است اموری است که در زمره فضایل انسانی قرار می گیرد.

باید توجه داشت که فضیلت انسانی، یا به تعبیر دیگر فضیلت اخلاقی انسان، اصولاً وقتی تحقق پیدا می کند که یک انسان بدون ترس از مجازات و بدون آنکه نگاه کاسب کارانه داشته باشد به دنبال تحصیل آن فضیلت اخلاقی حرکت کند. بنابراین، اگر دولت اسلامی برای تأمین این جنبه دوم سعادت که همان جنبه اخلاقی سعادت است بخواهد از طریق الزام قانونی پیش بیاورد، قطعاً این جنبه تأمین نخواهد شد، چون به محض اینکه پای الزام قانونی یا حقوقی به میدان باز می شود انجام دادن آن کار ناشی از این الزام از حیطة اخلاق خارج می شود. اخلاق یعنی انجام دادن کاری یا به دست آوردن صفتی که یک فضیلت انسانی تلقی شود. اگر انسان از باب ترس از مجازات بخواهد به انجام کاری بپردازد یا چنین وانمود کند که دارای صفتی هست، قطعاً آن کار و آن صفت وانمود شده فضیلت محسوب نمی شود. هر کسی ممکن است از باب آنکه مبتلا به یک گرفتاری و مجازاتی نشود کاری را انجام دهد. انجام دادن یک کار پسندیده برای اینکه انسان مبتلا به مجازاتی که قانون گذار برای ترک آن کار در نظر گرفته نشود به هیچ وجه یک عمل اخلاقی محسوب نمی شود، بلکه یک عمل کاسب کارانه است. به هیچ وجه برای شخص یک فضیلت محسوب نمی شود؛ یعنی هیچ انسانی چنین کسی را که به واسطه ترس از مجازات مثلاً از دزدی خودداری می کند، از تعرض به نوامیس دیگران پرهیز می کند، دارای یک فضیلت انسانی و اخلاقی نمی شمارد. بسیار خب، پس اخلاق اگر

کارگزاران نظام به تناسب جایگاهی که در اداره نظام دارند موظف هستند که این ارزش ها و این اهداف اخلاقی را رعایت کنند، به صورت اخلاقی هم رعایت کنند، نه به واسطه الزامی که در مورد آن ها از نظر قانونی ممکن است وجود داشته باشد.

یعنی دیگر شایستگی آن مقام را نخواهد داشت. این اولین گام برای سیاست‌گذاری فرهنگی است.

جایگاه گام نخست و نسبت آن با سیاست‌گذاری فرهنگی را مشخص می‌فرمایید؟

نسبت این گام به سیاست‌گذاری فرهنگی ربط الگوهای جامعه و تاثیرگذاری این الگوها در رفتار عموم مردم است. مامی دانیم که مردم خواه ناخواه برای خودشان الگوهایی دارند. یک دسته از این الگوها شخصیت‌های تاثیرگذار کشوری هستند. مسئولین عالی‌رتبه هستند. این مسئولین عالی‌رتبه هرگاه خودشان پایبند به رعایت ارزش‌های اخلاقی باشند، از طریق تاثیرگذاری ناشی از الگو بودن، بسیاری از مردم رابه سمت رعایت این ارزش‌های اخلاقی سوق خواهند داد.

گام دوم سیاست‌گذاری فرهنگی چیست؟

گام دومی که دولت اسلامی برای رعایت ارزش‌های اخلاقی توسط مردم و تأمین سعادت در جامعه به عنوان سیاست‌گذار فرهنگی

نمی‌توانیم بپذیریم، زیرا نتیجه‌اش فقدان ضمانت اجرایی برای تأمین سعادت خواهد شد. راهکار درست این است که دولت اسلامی از طریق سیاست‌گذاری فرهنگی اقدام کند نه از طریق الزام قانونی. سیاست‌گذاری فرهنگی یعنی تعیین خط مشی‌هایی برای رسیدن به یک سلسله اهداف فرهنگی که این اهداف درواقع همان فضیلت‌های اخلاقی هستند که جامع آن‌ها سعادت است. این خط‌مشی‌ها که مرحله به مرحله باید مشخص باشد درواقع مانند ریل‌گذاری است، مانند مشخص کردن جای پا برای صعود به یک ارتفاع بسیار بلند است. این ریل‌گذاری و مشخص کردن جای پا از دو طریق انجام می‌شود.

گام نخست، کارگزاران نظام به تناسب جایگاهی که در اداره نظام دارند موظف هستند که این ارزش‌ها و این اهداف اخلاقی را رعایت کنند، به صورت اخلاقی هم رعایت کنند، نه به واسطه الزامی که در مورد آن‌ها از نظر قانونی ممکن است وجود داشته باشد. نه، یعنی اینکه مادر حکومت اسلامی وقتی که می‌خواهیم افرادی را برای مسئولیت‌های مختلف گزینش کنیم، باید به دنبال افرادی باشیم که با انگیزه درونی عامل به این فضیلت‌های اخلاقی باشند. این تعبیری که من به کار می‌برم درواقع عبارت دیگری است از همان شرط تقوا که در مسئولین نظام اسلامی باید وجود داشته باشد. مامی دانیم تقوا دارای مراتب مختلفی است، ولی فقیه باید دارای تقوا باشد، رئیس قوه قضاییه، رئیس جمهور، رئیس مجلس و نمایندگان مجلس هم همین طور. قضات و کسانی که در دادگاه شهادت می‌دهند همین طور، کسی که امام جماعت می‌شود باید تقوا داشته باشد. کسی که امام جمعه می‌شود باید تقوا داشته باشد. درعین حال مامی دانیم تقوایی که در هر کدام از این افراد مطرح می‌شود به تناسب آن مقام و منصب است. به بیان آقایان فقها، وقتی شخصی می‌خواهد مثلاً در رتبه رهبر حکومت اسلامی قرار بگیرد، تقوای بالایی نیاز دارد، اما کسی که قاضی می‌شود یا امام جماعت می‌شود و لازم است که دارای تقوا باشد قطعاً تقوای او واجب نیست که در رتبه تقوای ولی فقیه قرار داشته باشد. پس اولین قدمی که دولت اسلامی برای این سیاست‌گذاری فرهنگی باید بردارد آن است که مسئولین دولت اسلامی باید خودشان پایبند به رعایت این ارزش‌های اخلاقی باشند، بر اساس انگیزه درونی نه به واسطه الزام قانونی. بله، هرگاه هر کدام از این مسئولین دولت اسلامی از رعایت تقوای متناسب با پست و منصب خودش خودداری کند، قطعاً از مقام خود برکنار خواهد شد. به تعبیر آقایان فقها، منعزل می‌شود،

آیا با صرف رعایت آن حداقل‌های حقوقی از سوی دولت فرد یا جامعه سعادت‌مند خواهند شد، یا دولت برای اخلاق هم باید برنامه و تدبیر داشته باشد؟ یا این بُعد از سعادت بیرون از حیطه دولت و قدرت است؟

پاسخ منفی است. خیر. آن حداقل‌ها زمینه را برای تحقق سعادت بر اساس اختیار و آزادی انسان فراهم می‌کند. آن حداقل‌ها این طور است که موانع تحقق سعادت را برطرف می‌کند، نه اینکه سعادت را ایجاد کند. این حداقل‌ها باعث می‌شود که مانع یا موانعی که موجب جلوگیری از تحقق سعادت می‌شوند شکل نگیرند. اما برای رسیدن به سعادت بعد از آنکه این موانع مرتفع شد یک قدم بسیار بزرگ و مهم باید برداشته شود که آن هم باید توسط خود شخص و با اراده آزاد خود او برداشته شود و آن همان جنبه اخلاقی سعادت است که گفتیم اقتضائاتی است فراتر از جنبه حقوقی. پس این هم یک نکته که برای تأمین جنبه اخلاقی سعادت دولت اسلامی نمی‌تواند و مجاز نیست که از جرم‌انگاری و یا اعمال مجازات و به تعبیر دیگر الزام قانونی استفاده کند.



را به دست بیاورند. وظیفه دولت اسلامی در این میان همین دو قدمی است که باید برداشته شود؛ قدم اول این بود که کارگزاران نظام اسلامی باید افرادی باشند که خودشان پایبند به رعایت این ارزش های اخلاقی باشند و هر چقدر در جایگاه رفیع تر و بالاتری قرار داشته باشند میزان پایبندی شان به این ارزش های اخلاقی باید بیشتر باشد و این همان شرط تقوا است که در کتب فقهی ما هم ذکر شده و قدم دوم آن است که یک برنامه ریزی های نرمی انجام دهد جهت تشویق کردن مردم به رعایت خود جوش ارزش های اخلاقی. بنابراین، دولت اسلامی باید با استقصای اجزایی که هر کدام یک ارزش اخلاقی محسوب می شود و در کنار همدیگر سعادت انسانی را می سازند تلاش کند برای تأمین آن اجزا از طریق برنامه ریزی نرم مردم را به صورت خود جوش به میدان بیاورد، نه از طریق الزام قانونی، نه از طریق جرم انگاری، بلکه به شکل خود جوش و با الگو قرار دادن مسئله عزاداری برای امام حسین (ع) و اهل بیت (ع) و الگو قرار دادن اموری نظیر راهپیمایی اربعین و مراسم اعتکاف و امثال این ها. ■

پی نوشت

۱. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۰). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه، جلد ۹، صفحه ۲۳۵.
۲. علی ابن ابی طالب (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم. گردآورنده: عبدالواحد بن محمد آمدی. قم: دارالکتب الاسلامی، ص ۱۵۰.
۳. همان، ص ۷۸۸.
۴. همان، ص ۵۸۵.
۵. نهج البلاغه خطبه ۱۵۷.
۶. تحف العقول ص ۳۰۵.
۷. وَ مِنْ شَفْوَةِ ابْنِ آدَمَ ثَرْغَةُ اسْتِخَارَةِ اللَّهِ وَ سَخَطُهُ بِمَا قَضَى اللَّهُ. حسن ابن علی (۱۳۸۲). تحف العقول. مترجم: صادق حسن زاده. قم: آل علی، ص ۵۵.
۸. محمدی ری شهری، محمد و دیگران (۱۳۸۳). موسوعه الامام علی بن ابی طالب (ع) فی الکتاب و السنه. قم: مؤسسه فرهنگی دارالحديث، ص ۲۴۸.
۹. حَقِيقَةُ السَّعَادَةِ أَنَّ يَحْتِمَ الرَّجُلَ عَمَلَهُ بِالسَّعَادَةِ وَ حَقِيقَةُ السَّقَاءِ أَنَّ يَحْتِمَ الْمَرْءَ عَمَلَهُ بِالسَّقَاءِ. شیخ صدوق (۱۳۷۷). الخصال. ترجمه: کمره ای، محمد باقر. تهران: کتابچی، ج ۱، ص ۵.
۱۰. غرر الحکم و درر الکلم، ص ۲۰۶.
۱۱. همان، ص ۲۷۲.
۱۲. قَالَ ص إِنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ إِنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ إِنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ قَالَوا لَمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِكِتَابِهِ وَأَثَقَةِ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَ عَاقِبَتِهِمْ. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصيرة المتعظین. راوی: محمد مهدی خراسان. قم: الشریف الرضی، ج ۲، ص ۴۲۴.
۱۳. سورة نساء، آیه ۵.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). کافی. مصحح: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۲، ص ۱۱۷.
۱۵. همان، ص ۱۱۷.
۱۶. شعیری، محمد بن محمد. جامع الأخبار شعیری. نجف اشرف: المطبعة الحیدریه، ص ۱۰۰ و مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۶). بحار الانوار. قم: الاسلامیه، ج ۶۷، ص ۲۴۸.
۱۷. سورة انسان، آیه ۳.
۱۸. سورة مائده، آیه ۹۲.

باید بردارد عبارت است از برنامه ریزی نرم جهت ترویج ارزش های اخلاقی تشکیل دهنده سعادت انسانی در جامعه اسلامی، یعنی آن ارزش هایی که تأمین کننده سعادت انسان هستند. این ارزش ها باید توسط دولت اسلامی شناسایی شوند، ارزش هایی مثل وفای به وعده. وعده یک عمل الزام آور نیست اما وفا کردن به وعده یک ارزش اخلاقی محسوب می شود. مانند راستگویی، ایثار، اخلاص، کمک کردن به هم نوع، سلسله ارزش هایی که در کنار هم سعادت را می سازند. پس دولت اسلامی باید ارزش هایی را که تأمین کننده و تشکیل دهنده سعادت هستند شناسایی کند و برای ترویج این ارزش ها اقدام به برنامه ریزی های نرم-نه سخت-کند. منظور از برنامه ریزی نرم این است که از شیوه هایی استفاده کند که مردم با اقدامات خود جوش به دنبال رعایت این ارزش های اخلاقی حرکت کند که در مجموع تأمین کننده سعادت انسان هستند.

مثلاً یکی از اجزای این ارزش های اخلاقی تعظیم و بزرگداشت شعائر دینی است و یکی از بزرگ ترین مصادیق بزرگداشت شعائر دینی بزرگداشت مراسم عزاداری برای امام حسین (ع) است. ما به خوبی می دانیم و در طی قرن ها شاهد بودیم که مردم مسلمان، بالاخص شیعیان و به ویژه شیعیان ایران، تا چه اندازه برای بزرگداشت مراسم عزاداری امام حسین (ع) و دیگر اهل بیت (ع) از جان و مال خودشان مایه گذاشتند. در زمان حاضر، بزرگداشت مراسم پیاده روی اربعین مصداق بسیار تأثیر گذاری است که دنیا را تکان داده است. ما به وضوح داریم مشاهده می کنیم که تا ۲۰ سال پیش مسئله راهپیمایی اربعین اصلاً برای عموم مردم مطرح نبود. الان دولت ها نیستند که برای برگزاری این راهپیمایی هزینه اصلی را می کنند، بلکه خود مردم هستند که برای این کار هزینه می کنند. مردم عراق که این طور از مال و جان خودشان برای برگزاری این راهپیمایی مایه می گذارند واقعاً الگو هستند، مردم ایران هم همین طور. جالب اینجاست که روزه روز و سال به سال این راهپیمایی باشکوه تر برگزار می شود. باید به این نکته فکر کنیم که اگر افرادی در برگزاری این راهپیمایی به نتیجه نرسند، یعنی کسی بگوید من امسال می خواهم اموالی را خرج برگزاری این راهپیمایی اربعین کنم یا جهت کمک به راهپیمایان خرج کنم و این عملاً از هزینه کردن مال خودش در این راه نتیجه ای به دست نیاورد، قطعاً سال آینده دیگر اقدام به این کار نخواهد کرد. پس اگر ما می بینیم که هر سال بر عدد موکب داران اضافه می شود و شرکت کنندگان در مراسم راهپیمایی اربعین و برپذیرایی کنندگان از راهپیمایان اضافه می شود، کسانی که در طول یک سال می آیند هزینه های زندگی خودشان را کم می کنند تا بتوانند در هنگام اربعین مشارکتی در این اقدام بزرگ داشته باشند، باید پی ببریم که این ها شواهدی است بر اینکه مردم عملاً دریافتند که با هزینه کردن برای بزرگداشت مراسم مربوط به امام حسین (ع) در همین دنیا پاداش این هزینه ها را می بینند.

این نمونه بسیار جالب توجهی است برای اینکه دولت های اسلامی توجه کنند که می توان از طریق سیاست گذاری های فرهنگی مردم را تشویق کرد به انجام کارهایی که باعث به دست آوردن فضایل اخلاقی می شود و قطعات یک پازلی را می سازد که در مجموع تأمین کننده سعادت انسانی خواهد شد.

البته وقتی می گوئیم تأمین کننده سعادت، سعادت مراتبی دارد و منظور ما این نیست که یکایک مردم به درجه عالی سعادت می رسند، خیر. انسان ها به تناسب ویژگی هایی که دارند و اقداماتی که انجام می دهند با اراده و اختیار خودشان می توانند در جاتی از سعادت مندی

عصیان حاکمان علیه باور توده‌ها

آیا حکومت می‌تواند جامعه را به الزام و اجبار به سوی سعادت و ادا دارد که خود درکی از آن دارد؟



مسعود معینی پور

استاد یار دانشکده علوم سیاسی
دانشگاه باقرالعلوم (ع)

سیاسی خلط می‌شود.

+

به نام آن‌ها، به کام این‌ها

سیاست زمانی پیچیده‌تر می‌شود که هر حکومتی آن را برای پیشبرد اهدافش به کار می‌گیرد و تلاش می‌کند با تعریف آن ذیل اهداف خود راهی برای کسب مقبولیت حکومت خود پیدا کند. از این رو، سیاست را برای اذهان عمومی آن گونه معنایی کنند که به مقصودشان برسند. تاریخ حکومت‌ها را که مرور می‌کنیم، می‌بینیم در طول زمان هر حکومتی سیاست را آن گونه تعریف کرده که خود می‌خواهد و نظریه‌پردازان داخل هر حکومت نیز از قدرتمندان جامعه پیروی می‌کنند؛ با این تفاوت که به مفهوم سیاست بار علمی و نظری می‌دهند و آن را به اصطلاح تئوریزه می‌کنند. توده‌های اجتماعی و حتی نخبگان همراه با حاکمیت نیز در برابر این تغییرات اجتماعی و ارائه تعاریف از قدرت و سیاست و سعادت مقاومتی نکردند و با آن‌ها در مقاطع تأسیس و تثبیت همراه شدند، زیرا از وضع موجود ناراضی بودند، وضع مطلوب را در ایده‌ای که به تازگی ارائه شده می‌دیدند و برای برون رفت از بحران با کنش جمعی خود ذیل ایده ارائه شده در شکل‌گیری سیاست و حکومت جدید همراهی کردند، تا اینکه با چالش‌های حاکمیت مواجه شدند و ایده‌های رقیب به میدان آمد و روز از روزی از نو ...

+

جدال مکاتب

بانگاهی به جریان سیاسی در نظر اندیشمندان، می‌توان سه رویکرد

افلاطون در رساله «فایدروس» وجود انسان را به ارا به ای تشبیه کرده که از دواسب سیاه و سفید و یک ارا به‌ران تشکیل شده است. ارا به‌ران نماد عقل است، اسب سفید نماد اراده و اسب سیاه نماد امیال و تمناهای نفسانی. برخلاف اسب سفید که در شرایط عادی می‌تواند در خدمت ارا به‌ران باشد و مسیر مستقیمی را که او انتخاب می‌کند بپیماید، اسب سیاه با چشم‌های خونین و وضعیتی دائماً متهمد مایل است راه ارا به را کج کند. اگر ارا به‌ران مهار اسب سیاه را از دست بدهد و آن را کنترل نکند، او اسب سفید را به سوی خود متمایل می‌کند و ارا به از مسیر درست منحرف می‌شود و مسیر هلاکت و نابودی را می‌پیماید.^۱

مثال ارا به‌ران افلاطون در وضعیت زندگی جمعی ما قابل تطبیق است؛ سخن در این مقال در باب حکومت و جایگاه او در هدایت جامعه به سوی سعادت است. آیا شما حکومتی را در طول تاریخ بشر می‌شناسید که برای رشد، تغییر و تحول و تعالی جامعه تحت حکومت خود افاق مشخص و قابل ادراک برای عموم مردم تعیین نکرده باشد؟ اعم از حکومت‌های الهی یا الحادی؟ چه از طریق قانون، چه مکتب دینی و چه مجموعه تعالیم اخلاقی و مانیفست‌های بنیادین و ...؟ حکومت و سیاست مفاهیمی پیچیده‌اند که نقش ارا به‌ران را ایفا می‌کنند، یعنی اسب سیاه و سفید را هدایت می‌کنند تا جامعه به سمت نابودی نرود اما، در عین پیچیدگی، عموم مردم آن را می‌فهمند. وقتی واژه سیاست و حکومت در میان عرف بر زبان می‌آید، کسی بهت زده نمی‌شود که این واژه به چه معناست، بلکه مفهومی مشترک در ذهن آنان شکل می‌گیرد. البته همیشه بین سیاست به معنای علم و به معنای عمل



▲
قدیسی در بوهمیا در حال شنیدن
اعتراف برای آموزش گناه و راهی به سوی
سعادت است.

کلی را به مفهوم سیاست میان آنان به دست آورد.

۱. نگرش مدرن که افراد مطابق آن با تکیه بر واقع گرایی محض و دنیاگرایی و بینش مادی به سیاست از هر ابزاری برای رسیدن به هدف خود بهره می گیرند. اینان غایت سیاست را تحقق نهایت لذت و کامیابی دنیایی برای بیشترین افراد جامعه می دانند و سعادت را ناظر به بُعد حسی انسان تعریف می کنند. از این روحیست که حکومت را متولی تحقق سعادت، یعنی خیرات طبیعی و مادی، می دانند. این نگرش تا اندازه ای با دید یونان باستان و مفهوم پلیس^۱ هماهنگی دارد و ارسطو آن را در آثار خود تئوریزه می کند. اوج این تفکر نزد متفکران مدرن تبلور می یابد که آرای ماکیاولی تجلی آن است.^۲ در این دیدگاه، عدم وجود تعارض منافع و رعایت حقوق عمومی ملاک اصلی و کافی است. البته بین دیدگاه ارسطو و متفکران مدرن تفاوت هایی وجود دارد که در مقام بیان آن نیستیم، اما در غایت امر به یک ایده عملیاتی منتهی می شود و آن محدود کردن تحقق سعادت در این دنیا است.

۲. نگرش فیلسوفان کلاسیک غرب، مانند افلاطون، که سیاست به مفهوم مدیریت را با سعادت و فضیلت مورد نظر خویش می آفرینند و به آن رنگ معنوی می دهند.^۳ افلاطون ابعاد حسی و عقلی انسان را از هم تفکیک می کند، ابعاد دنیایی و فرادنیایی را هم تفکیک می کند و برای هر یک رشد مطلوبی را تعریف می کند. عنوان یکی را سعادت، دیگری را اخلاق و آن یکی دیگر را فضیلت می گذارد. او معتقد است حکومت نمی تواند تمام سعادت را در این دنیا محقق کند؛ فضیلت را اعم از سعادت می داند که بخشی از آن تحت عنوان سعادت در این دنیا قابل تحقق است و قطعاً حکومت

**اگر حکومت
نتوانست کنش
جمعی را در امتداد
مکتبی ادامه دهد
که آن را نمایندگی
می‌کند، مشکل را
بیشتر باید در خود
جست و جو کند تا
توده‌های مردم.**

باید به آن اهتمام کند و بدون تحقق جامعه مدنی قابل تحقق نیست. بخش فرادنیایی فضیلت نیز در عالمی دیگر فراچنگ انسان خواهد آمد.

۳. نگرش سوم دیدگاهی است که اغلب میان مسلمانان وجود دارد؛ اینکه سیاست با اخلاق متعالی و معنویت به اشراق، هدایت، نجات و رسیدن به سعادت در هم آمیخته است. از این رو سیاست در نظر آنان فضیلت است. مثلاً فارابی آن را راه و دانش رسیدن به سعادت^۵ و فضیلت می‌داند؛ یا غزالی می‌نویسد: «و سیاست در اصلاح مردمان و نمودن به ایشان راه راست را که نجات‌دهنده است در دنیا و آخرت...»^۶.

در این نگرش، حکومت دینی بیشترین و بهترین درک را از سعادت دنیوی و اخروی دارد، تمام سازوکارهای انتشار این درک را در جامعه مهیا می‌کند، هدایت عموم را بر اساس آن یا بهره‌گیری از ساختارهای تربیتی محقق می‌کند و در نهایت تمام قواعد و قوانین و ساختارهای خود را بر اساس شناخت دقیق از سعادت دنیوی و فرادنیوی طراحی و اجرا می‌کند. در این صورت جامعه مسیر سعادت دنیوی و اخروی را هم‌زمان طی می‌کند؛ سعادت این دنیا را کسب می‌کند برای رسیدن به سعادت آخرت. در این نگاه، سعادت و فضیلت یک کل به هم پیوسته است و اگر کسی سعادت دنیایی را کسب نکند، نمی‌تواند به فضیلت نهایی یا همان سعادت فرادنیایی برسد. این نگرش، خلاف آن دو دیگر، سعادت این دنیا را آغاز تحقق فضیلت و رشد آن دنیا می‌داند.

+

از سیاست بازی تا سیاست سازی

ذیل نگرش سوم، سیاست از دیدگاه امام خمینی نیز یک علم، هنر، معرفت، فعل، کنش یا مفهوم و لفظی خنثی نیست که تنها بیانگر تدبیر و مدیریت باشد، بلکه جهت‌گیری مشخصی دارد که به سوی سعادت است. در نتیجه، از دیدگاه امام، سیاست مفهومی است که از این ویژگی‌ها برخوردار است:^۷

۱. سیاست مفهومی است که بر کنش و دانش مرتبط با آن کنش دلالت دارد.

۲. سیاست تدبیر یا اداره مدبرانه امور عمومی است.^۸

۳. سیاست جهت‌گیری مشخصی دارد.^۹

۴. جهت‌گیری سیاست به سوی کمال و سعادت دنیایی و فرادنیای انسان است.

سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد؛ تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و این‌ها را هدایت کند به طرف چیزی که صلاحشان است؛ صلاح ملت است؛ صلاح افراد است...^{۱۰} و مرحوم شهید صدر نیز درباره سیاست می‌گوید: «و آن‌گاه که من واژه سیاسی (سیاست) را به کار می‌برم، هرگز مفهومی از آنکه در این روزگار در اذهان مردم رایج است و در مخفی‌کاری و دغل بازی خلاصه می‌شود نیست. بلکه منظور من مفهوم حقیقی آن است که از هرگونه پنهان‌کاری و دغل بازی مبرا است».^{۱۱}

این سه رویکرد به سیاست، امروزه در جامعه علمی و عملی ما و به صورت آشکار و پنهان در جدال اند و برآیند عمل سیاسی هر یک قوت‌ها و ضعف‌ها و فرصت‌ها و تهدیدهایی را برای نظام علمی و عملی در حوزه سیاست پدید آورده است. اما رویکردی که مطلوب است و مبنای انقلاب اسلامی و برپایی نظام جمهوری اسلامی شده

رویکرد سوم است که سیاست را متولی رساندن انسان و جامعه به سعادت می‌داند؛ البته سعادت با این تفکیک دقیقی که فارابی مطرح می‌کند مدنظر است. اوسعادت را به حقیقی و پنداری تقسیم می‌کند.

الف) سعادت که گمان می‌رود سعادت است، بدون آنکه چنین باشد.

ب) سعادت‌تی که در حقیقت سعادت است و عبارت است از چیزی که به خاطر ذاتش مطلوب است و هیچ‌گاه برای رسیدن به امر دیگری مطلوب نیست و سایر چیزها به خاطر رسیدن به آن خواسته می‌شوند. (این مهم‌ترین چالش حکومت با بخشی از مردم است که حکومت اسلامی سعادت را امر ذاتی می‌داند و حسن آن را هم برآمده از حکم شارع و عمل به حکم‌الله می‌داند، اما بخشی از جامعه حسن سعادت را ذاتی نمی‌داند.) هرگاه انسان به چنین سعادت‌تی برسد، از طلب دست می‌کشد و این سعادت در حیات دنیا نیست، بلکه در جهان آخرت است و همان است که به آن «سعادت قصوی» گفته می‌شود. اما سعادت‌تی که گمان می‌شود سعادت [حقیقی و قصوی] است در واقع چنین نیست؛ مثل ثروت، لذات، کرامت و اینکه انسان تعظیم و تکریم شود یا غیر این‌ها از چیزهایی که طلب می‌شود و در این دنیا به دست می‌آید که مردم آن‌ها را خیرات [دنیوی] می‌نامند.^{۱۲}

سیاست ذیل این رویکرد در حقیقت به منزله مجموعه روش‌هایی است که حکومت برای رساندن انسان و جامعه به سعادت اخروی و خیرات دنیوی پیش می‌گیرد. با توجه به این برداشت، سیاست و حکومت مطلوب سیاستی است که این محتوا را داشته باشد:

اجرای قوانین بر معیار قسط و عدل، جلوگیری از ستمگری و حکومت جائزانه، بسط عدالت فردی و اجتماعی، ممانعت از فساد و فحشا و انواع کج‌روی‌ها، تأمین و حفظ آزادی بر معیار عقل و عدل و استقلال و خودکفایی، جلوگیری از استعمار، استثمار و استبعاد و اجرای حدود و قصاص و تعزیرات بر مبنای عدل، به‌منظور جلوگیری از تباهی جامعه و راهبری آن طبق موازین عقل و عدل و انصاف.^{۱۳}

این دیدگاه را می‌توان با دیدگاه رایج و فراگیر درباره سیاست که عنصر محوری آن را مقوله قدرت و تأمین و حفظ و بسط دامنه آن تشکیل می‌دهد مقایسه کرد و دریافت تا چه حد دو بینش سکولار و دینی متفاوت‌اند. در سیاست از دیدگاه صاحبان نگرش سوم، قدرت نقش ابزار را ایفا می‌کند، اما محتوای سیاست رایج در عصر کنونی قدرت را هدف اصلی می‌داند که همه وسایل را توجیه می‌کند.

ذیل رویکرد سوم، هدف عمل سیاسی جریان یافتن احکام حقیقی اسلام با استنباط از منابع اسلامی است و «هدف اساسی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیدا کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم. همه ترس استکبار از همین مسئله است که فقه و اجتهاد جنبه عینی و عملی پیدا کند».^{۱۴}

قبول این رویکرد اقتضای بازتعریف علم سیاست و عمل سیاسی را دارد و باید در نظام علمی و عملی ما تحولاتی رخ نماید. البته این نکته مهم است که تحولات در مراحل نظری باقی نماند، از انتزاعات

گذر کند و به مسائل انضمامی پردازد و ذیل مبانی اسلامی ناب بتواند پاسخ مسائل جدید را در ابعاد مختلف علم سیاست و عمل سیاسی استنباط نماید. اقتضای این جهاد علمی و عملی دستیابی به رویکردی واحد، هم‌افزایی عالمان علم سیاست و تقید دولتمردان و سیاستمداران به بازتعریف فکرو عمل خود ذیل معارف سیاسی برآمده از منابع اسلامی است.

حکومت اگر در این رویکرد قائل به ارائه برنامه سعادت دنیوی و اخروی جامعه است و سازوکارهای تدبیر جامعه را بر این اساس طراحی می‌کند، باید به لوازم آن پایبند باشد، که مهم‌ترین لازمه آن سیاست‌گذاری و تقنین و برنامه‌ریزی یکپارچه ذیل این رویکرد است که متأسفانه این گونه نیست و تناقض در نظر و عمل در حوزه‌های مختلف زندگی مردم باعث چالش جدی بین مردم و حاکمیت شده است.

سعدت قهری!

حال سؤال این است: آیا حکومت می‌تواند جامعه را به الزام و اجبار به سوی سعادت وادارد که خود درک از آن دارد؟

مدعای حکومت درک از سعادت جمعی برآمده از منابع دینی است و مقبولیت حاکمیت این حق را برای حکومت ایجاد می‌کند که برای کنترل اسب سیاه این ارابه و هدایت اجتماعی، قوانین و هنجارهایی را در جامعه وضع کند (مانند تمام حاکمیت‌ها در دنیا به هر درکی از سعادت بر مبنای هر مکتبی). حتماً توجه دارید که ما در اینجا اساساً از مشروعیت و حجیت الهی حاکمیت سخنی نگفتیم که آن نیز بر اساس رویکردی درون دینی می‌تواند بخشی از استدلال باشد. این استدلال لایه‌های درون دینی و برون دینی دارد. هم از منظر منابع دینی قابل اثبات است و هم از منظر تجربه بشری و منطق قوانین عام بین‌المللی مثل بسیاری از قواعد حقوق بشری که برای همه الزام‌آور است و هم از رویکردی عقلایی.

با این بیان، اگر کسی در جامعه از انجام این قوانین سر باززند، درواقع بی‌نظمی و هنجارشکنی کرده و حکومت حق مواجهه با او دارد. آیا از این استدلال این گونه فهم می‌شود که حکومت‌ها به طور عام مردم را به زور سمت بهشت‌هایی می‌برند که خودشان برای جامعه ترسیم کرده‌اند، یا فهم می‌شود که حاکمیت از ابزارهای خود برای کنترل اجتماعی و جلوگیری از نقض حقوق اجتماعی دیگران بهره می‌گیرد؟

این عبارت که حکومت حق ندارد مردم را به زور به بهشت ببرد مغالطه‌ای سنگین است که بیشتر در جدال‌های انتخاباتی و برای مدیریت افکار توده‌های مردم در ایام رأی‌گیری ذیل رویکردی پوپولیستی به کار می‌رود؛ حال آنکه همان فرد اگر حکومت را در اختیار بگیرد نمی‌تواند عنان اداره جامعه را به خواست توده‌ها بسپارد، بلکه با قوت پای قوانین اجتماعی در حوزه‌های مختلف داخلی و قواعد بین‌المللی زندگی مردم و روابط دولت‌ها می‌ایستد، مگر آنکه منافع حزبی و قبیله‌ای او اقتضا کند که قانون را برای هم حزبی‌های خود در جایی زیر پا بگذارد، اما برای توده مردم به شدت قانون‌مدار عمل می‌کند.

حال آیا حکومت می‌تواند بدون ایجاد زمینه‌های تربیتی در بستر اجتماعی و ارتقا و رشد افکار عمومی و همچنین اقناع افکار

عمومی در باب منافع رعایت هنجارها و قوانین وضع شده آن‌ها رابه کنش اختیاری مطلوب در باب هنجارهایی که وضع کرده سوق دهد؟

قطعا در اینجا پاسخ منفی است. حکومت می‌تواند تصویری از سعادت برای مردم بسازد و می‌تواند مجموعه قوانین و هنجارها و ساختارهایی برای تحقق آن سعادت به وجود آورد و حتی می‌تواند در برهه‌ای کوتاه کنش جمعی و اختیاری عموم جامعه برای رعایت آن هنجارها را مشاهده کند، اما اگر در فاصله بین نظر و عمل در تحقق عرصه‌های مختلف سعادت دنیوی در ابعاد مختلف زندگی اجتماعی ناکارآمد عمل کرد و فقط خواست تمام تحقق سعادت را به زندگی فردنمایی احاله دهد، نمی‌تواند اسب سیاه امیال و طبایع و خواست‌های ارابه را کنترل کند و در این صورت اجبار برای او اثر عکس به بار خواهد آورد.

در یک جمع بندی کوتاه باید گفت توده‌های مردم میل به ایجاد انتظام اجتماعی و رعایت قانون برای رسیدن به بیشترین منافع و کامیابی در زندگی فردی و اجتماعی دارند. نخبگان حاکم سعادت و مدل زندگی آن‌ها را با رعایت تنوع و تکثر در چارچوب مکتب مشروع و مقبول تعیین می‌کنند و جامعه نیز به آن سر می‌نهد، اما اگر حکومت نتوانست کنش جمعی را در امتداد مکتبی ادامه دهد که آن را نمایندگی می‌کند، مشکل را بیشتر باید در خود جست‌وجو کند تا توده‌های مردم. اگر نخبگان حاکم نتوانستند تنظیم سیاست‌ها و قوانین و برنامه‌های خود را بر اساس تعریفی بازنمایی کنند که از سعادت ارائه کردند، نه تنها ظرفیت کنش جمعی را از دست می‌دهند بلکه با طغیان جمعی مواجه می‌شوند.

سؤال این است این کنش جمعی برآمده از عیان توده‌هاست یا نخبگان؟ یا اینکه باور توده‌های مردم نسبت به چیستی سعادت و چگونگی رسیدن به آن را چه کسی می‌سازد؟

در تمام متون اندیشه سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی یکی از کارویژه‌های نظام حاکم را تولید نظام ارزش‌ها و باورها و هنجارها بیان کرده‌اند. پس این نخبگان حاکم هستند که باور توده را نسبت به سعادت می‌سازند. توده‌ها با کمال صداقت و خلوص آن را می‌پذیرند و حول محور آن جمع می‌شوند. کم‌کم بسپح توده‌ها علیه وضع نامطلوب شکل می‌گیرد و برای ایجاد زمینه سعادت که به آن‌ها وعده داده شده کنش جمعی می‌کنند که گاهی آلوده به خشونت است. نقطه غایی برای توده سرکار آوردن نظام سیاسی جدیدی است که بتواند مسیر را برای تحقق سعادت از پیش وعده داده شده هموار کند.

در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که آنچه باور توده‌ها را هدف قرار می‌دهد چند چیز است:

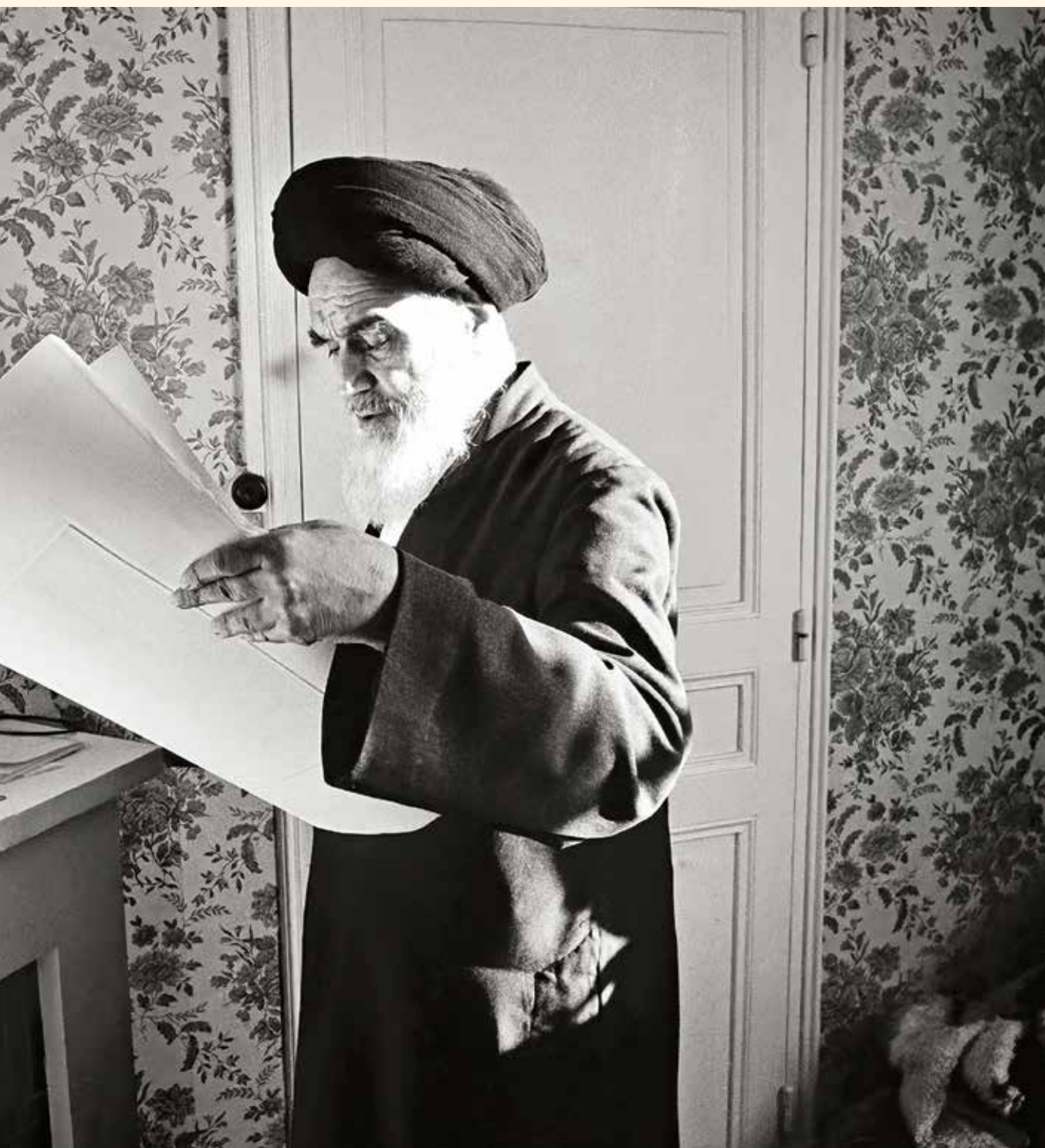
عمل متناقض حاکمیت با آنچه وعده داده، با غلبه باورهای دیگر با این هدف که سعادت حقیقی را در جایی ترسیم کند که با معیارهای سعادت نظام حاکم موجود در تعارض است.

حاکمیت با قانون‌گذاری و ایجاد سازوکارهای کنترلی می‌تواند توده‌ها را تا زمانی مدیریت کند و به سوی سعادت که تعریف کرده ببرد، اما با تغییر نسل‌ها به تعبیر «ابن خلدون» نسلی طغیانگر متولد می‌شود که هم سعادت جدید را تعریف می‌کند و هم نظام حاکمی که آن را محقق کند سرکار می‌آورد.

و این سنت الهی است که «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یرغیروا ما بانفسهم».

پی‌نوشت

۱. ر.ک: افلاطون (۱۴۰۱). مجموعه آثار. ترجمه: محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، ج سوم ۱۲۴۵-۱۲۴۲.
- 2.. Polis.
۳. ر.ک: عنایت، حمید (۱۴۰۱). بنیاد فلسفه سیاسی غرب. تهران: نگاه، ص ۱۶۴ به بعد.
۴. ر.ک: افلاطون (۱۴۰۱). مجموعه آثار. ترجمه: محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، ج ۵، ص ۱۶۲۱؛ ارسطو (۱۴۰۱). سیاست. ترجمه: حمید عنایت. تهران: آگاه، ص ۱.
۵. فارابی (۱۹۹۵). تحصیل السعاده، قدم له و علق علیه و شرحه الدکتور علی بوملحم، بیروت: دارالهلل، ص ۴۶.
۶. غزالی (۱۳۹۰). احیاء علوم الدین. ترجمه: مؤیدالدین محمد خوارزمی. به کوشش: حسین خدیو جم. تهران: علمی فرهنگی، ج ۱، ص ۵۵.
۷. جمشیدی، محمد حسین (۱۳۸۷). «سیاست چیست» (تبیین دیدگاه امام خمینی). فصلنامه پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، ش ۱۴، ص ۲۰.
۸. امام خمینی (۱۳۷۸). صحیفه امام. مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲، ص ۲۷۷.
۹. همان، ج ۱۳، ص ۴۳۲.
۱۰. همان.
۱۱. صدر، سید محمد باقر (۱۳۹۸). الفدک فی التاریخ. ترجمه: سید ابوالقاسم حسینی (زرفا). دارالصدر، ص ۶۳.
۱۲. فارابی، ابونصر (۱۹۸۶). کتاب الملّه و نصوص اخری. تحقیق: محسن مهدی. ترجمه: محسن مهاجرنیا. بیروت: دارالمشرق، ص ۱۰۹.
۱۳. همان. آخرین پیام (وصیت‌نامه سیاسی-الهی)، ص ۲۳.
۱۴. همان، ج ۲، ص ۲۸۹.



سیاست و سعادت از منظر امام خمینی (ع)

مروری بر دیدگاه امام به مقوله سعادت
در سه بعد حکمت، اخلاق و فقه سیاسی



رضالک زایی

پژوهشگر پژوهشگاه امام صادق
علیه السلام

مفهوم‌شناسی سیاست و سعادت

سرنترسی داشت. چند ماهی می‌شد که به زندان افتاده بود. جواب بازپرس را نداده و محترمانه نوشته بود: «چون استقلال قضایی در ایران نیست وقضات محترم در تحت فشار هستند نمی‌توانم به بازپرسی جواب دهم». ۱ چند روز قبل از اینکه حبس به حصرمبدل شود، معاون نخست‌وزیر و رئیس سازمان اطلاعات و امنیت کشور در زندان به ملاقاتش آمده و گفته بود: سیاست یعنی فریب، خدعه، نیرنگ و پدرسوختگی. بعد هم نصیحتش کرده بود که دیگر در سیاست دخالت نکنند. اما حاج آقا روح‌الله بعد از آزادی در یکی از سخنرانی‌هایش این برداشت از سیاست را خطا دانست و گفت سیاست ابزار اداره کشور است و تصریح کرد اسلام حقیقت سیاست است. ۲ هدف نهایی سیاست رساندن انسان به سرمنزل سعادت است. به تعبیر دیگر، «آنچه غایت تعلیمات اسلامی است هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در سطح جهان است». ۳ بنابراین، سعادت در تفکر امام باسرنوشت و حیات همه انسان‌ها مرتبط است که در حرکت جهانی حضرت ولی عصر متجلی می‌شود. در تفکر امام خمینی، سعادت انسان



اینکه امام وجود گرایش و میل انسان به کمال مطلق و، به زبان دیگر، «مقصود غایی یا خیر برین» را می پذیرد نشان می دهد که فیلسوفی واقع گراست که وجود مسئله را می پذیرد و به دنبال حل آن است.

قرب به خداست. این در حالی است که برخی از متفکران، از جمله هابز، معتقدند: «سعادت عبارت است از پیشرفت مستمر میل از چیزی به چیز دیگر؛ تحصیل چیزاول راهی است برای دست یافتن به چیز بعدی».^۴ هابز تصریح می کند: «چیزی به نام مقصود غایی یا خیر برین... وجود ندارد» و این یعنی پاک کردن صورت مسئله و دادن لقب سعادت به هواهای نفسانی و این خطایی بزرگ است. امام معتقد است که اگر هنوز میل داری که پس از کسب چیزاول به سراغ گزینه های دیگر بروی، این سعادت نیست، بلکه نشانه آن است که کمال قبلی ناقص بوده و بلکه به تعبیر امام «هواي نفس»^۵ و از این شاخه به آن شاخه پریدن^۶ بوده و این یعنی اینکه انسان در پی سعادت و کمال مطلق است، چون با دست یافتن به چیزی که فکری می کرد کمال است آرام نگرفت. اینکه امام وجود گرایش و میل انسان به کمال مطلق و، به زبان دیگر، «مقصود غایی یا خیر برین» را می پذیرد نشان می دهد که فیلسوفی واقع گراست که وجود مسئله را می پذیرد و به دنبال حل آن است.

حضرت امام معتقد است آنچه نزد عرف و عقلا سعادت محسوب می شود آن است که همه اسباب لذت و استراحت فراهم شود و همه وسایل و خواسته های نفسانی حاصل آید و هر آنچه با قوای نفس سازگار است همیشه و یا بیشتر اوقات تحقق یابد و نقطه مقابل این چیزها را شقاوت می دانند. پس هر کس که وسایل لذت های نفسانی را در اختیار داشته باشد و همه قوای نفسانی اش برای همیشه در آسایش و لذت باشد، او سعید مطلق است و اگر هیچ وسیله لذت نسبت به هیچ يك از قوای نفسانی اش در هیچ وقت نداشته باشد، چنین کسی شقی مطلق است و اگر نه چنان باشد و نه چنین، پس سعادت و شقاوت چنین کسی اضافی و نسبی خواهد بود.^۸

چنان که پیداست، حضرت امام سعادت را دست یافتن به خوشی ها و لذات و به تعبیر دیگر ادراك آنچه ملائیم و خواسته نفس انسان است می دانند. ایشان سپس برای تبیین و توضیح این تعریف وسیع و باز شرایط و قیودی را مطرح می کنند، از جمله اینکه چون انسان معجونی صاحب حیثیات، مراتب و قوای مختلف می باشد، فقط با خوشبختی و سعادت يك قوه و يك مرتبه نمی توان گفت که آن انسان خوشبخت و

سعادت مند است، بلکه علاوه بر حس باید قوا و مراتب دیگرش از قبیل عقل، قوه خیالیه و مرتبه برزخیه انسان را هم دید که چگونه است، آیا آن ها هم ملایمات را ادراك می کنند یا خیر.^۹

اسلام و انسان هر کدام دست کم سه بخش مرتبط به یکدیگر دارند. انسان دارای نیازهای عقلانی-بینشی، اخلاقی-عاطفی و رفتاری-کنشی است و لذا سعادت انسان تک بعدی نیست، بلکه دست کم دارای سه بعد است و برای اینکه بتوانیم انسان و جامعه انسانی را سعادت مند بدانیم باید این هر سه بعد را بررسی کنیم.

نیازهای عقلانی انسان تقریباً ثابت و ناظر به حوزه هست ها و نیست هاست. نیازهای اخلاقی انسان ناظر به حوزه باید ها در چارچوب نظام فضایل و نباید ها در چارچوب نظام رذایل قرار دارد. نیازهای رفتاری آدمی ناظر به حوزه فقه است که در چارچوب حلال، مکروه، مستحب، واجب و حرام تبیین و اولویت بندی می شود. به این ترتیب، در عرصه نیازهای سیاسی، با سه دانش فلسفه سیاسی، اخلاق سیاسی و فقه سیاسی روبه رومی شویم. این هر سه بعد کاملاً با یکدیگر مرتبط و در هم تأثیر گذارند.

سعادت در فلسفه سیاسی

امام خمینی بیش از بیست سال به تدریس حکمت متعالیه اشتغال داشت و احترام ویژه ای برای صدر المتألهین شیرازی قائل بود. مهم ترین تأثیری که حکمت متعالیه در اندیشه او داشت در انسان شناسی ایشان قابل رهگیری است. انسان شناسی امام خمینی از مطالعه تجربی نوزاد شروع می شود. در نوزاد زودتر از همه قوه شهویه فعال می شود و در آغاز تغذیه او را بر عهده دارد. در مرتبه بعد، قوه غضبیه به صورت خیلی ضعیف پدید می آید، چون اگر نوزاد گرسنه شود گریه می کند. سپس قوه واهمه شکوفای می شود که گاهی از آن به قوه شیطنت تعبیر می کنند. این قوای سه گانه قدرت تشخیص صحیح از غلط و درست از نادرست را ندارند و هر جا که تمایلاتشان آن ها را بُرد می روند و هر چه بخواهند انجام می دهند و به طور طبیعی نظام انسانی و اجتماعی را مختل می کنند. پس لازم است طبق يك میزان و بلکه مدیریت صحیح حرکت کنند. در نتیجه، قوه دیگری به نام قوه عاقله لازم

می آید. این قوه پس از آن سه قوه در کشور بدن ایجاد شده و مدعی است که باید سایر قوا با انگشت اشاره او حرکت کنند. در نتیجه غلبه عقل بر آن قوا سخت است، زیرا عقل باید طوری مستقر شود که قوای سه گانه را تحت مدیریت خود قرار دهد. بنابراین، غلبه بر آن ها به تنهایی برای عقل کار دشواری است. از این رو حضرت احدیت انبیا و اولیا و علما را به عنوان پیامبران بیرونی برای پشتیبانی و کمک به عقل، که پیامبری درونی است، فرستاده تا سایر قوا تحت فرمان عقل قرار گیرند.^{۱۰} اگر قوای انسان، تمامی قوای او، ذیل مدیریت عقل درونی و بیرونی یا پیامبر درونی و بیرونی قرار گرفتند، آنگاه شهوت مبدل به عفت، غضب مبدل به شجاعت و شیطنت تبدیل به حکمت می شود و این گونه راهبردی عقل و دین انسان را به سر منزل سعادت می رساند. سیاست در این مرحله نقش زمینه ساز و تسهیل گرا دارد. در جامعه ای که سیاست دولتمردان آن ترویج بی حجابی و بی حیایی و مبارزه با حجاب و عفت است نمی توان انتظار داشت که آحاد افراد جامعه عقیف باشند.

+

سعادت در اخلاق سیاسی

امام خمینی نگاهی بسیار منظم و منطقی و در عین حال کاربردی به اخلاق دارد. ایشان در حدیث اول کتاب شریف شرح چهل حدیث از مراحل سخن می گویند که می توان آن ها را اصول نظام اخلاقی وی دانست که بدون پیمودن آن نمی توان به سعادت دست یافت. این مراحل شامل ۱. تفکر، ۲. عزم، ۳. محاسبه و مراقبه و مشارطه، ۴. تذکر می شود.

تفکر اولین پله نظام اخلاقی امام خمینی است. مراد ایشان از تفکر چنینش مجهولات برای رسیدن به معلومات نیست، بلکه این است که انسان سالک راجع به این مسئله بیندیشد که آیا خداوند متعال که انسان را موجودی انتخابگر و آگاه آفریده و نعمات بی شمار مادی و معنوی در اختیار او قرار داده و انبیای الهی را برای هدایتش فرستاده برای این بوده که انسان هم سطح سایر حیوانات باشد یا مقصد و مقصود دیگری در کار است و باید افقی ورای افق حیوانات داشته باشد؟ امام معتقد است که اگر انسان عاقل لحظه ای فکر کند متوجه پاسخ می شود و می گوید: مقصود از این بساط چیز دیگری است.

در عرصه نیازهای سیاسی، با سه دانش فلسفه سیاسی، اخلاق سیاسی و فقه سیاسی روبه رومی شویم.



به این ترتیب، «تذکر» بُعد عاطفی و احساسی بنیاد نظام اخلاق امام خمینی را پوشش می دهد و خداوند را به صحنه زندگی ما وارد می کند و او را محبوب قلب ما می سازد و در عرصه سیاسی مجاهدت و مقاومت عاشقانه را رقم می زند.

شاید این سؤال مطرح شود که پس بعد سیاسی این مراحل اخلاقی کجاست. پاسخ این است که اخلاق از منظر امام خمینی دو کارکرد دارد؛ اصلاح درون و بیرون، یعنی مبارزه با شیطان و طاغوت درونی و مبارزه با شیطان و طاغوت بیرونی یا برطرف کردن موانع کمال درونی و بیرونی. بر این اساس، اولین فعل اخلاقی اصلاح ساختار نظام سیاسی جامعه است، زیرا جامعه بستر تحقق اخلاق است.

سعادت در فقه سیاسی

امام خمینی تصریح می کند: «نسبت اجتماعیات قرآن با آیات عبادی آن از نسبت صد به یک هم بیشتر است!»^{۱۳} ایشان معتقد است سیاست سر اسلام است،^{۱۴} لذا فقه هم از نظر ایشان سیاسی است و

را الگوی خویش قرار دهد و تلاش کند تا ظاهر خودش را مثل آن حضرت سازد.

مشارطه و محاسبه و مراقبه منزل سومی است که انسان مجاهد باید پس از منزل تفکر و عزم طی کند. مشارطه و محاسبه و مراقبه از زمین عزم می روید. وقتی انسان سالک عاقل تصمیم گرفت که وارد وادی شرع شود لازم است که در ابتدای صبح یا خود شرط کند تا شب از دستورات الهی تخطی نکند، بعد مراقب باشد که از چراغ قرمزهای شرع عبور نکند و خلاف فرمان خدا انجام ندهد و سپس شب هنگام مسیرش را بررسی کند، اگر دید طبق تعهد عمل کرده شکر خدا به جا بیاورد و اگر ملاحظه کرد که جایی خطایی مرتکب شده، عذرخواهی کند و عزم جزم کند که فردا اشتباهش را تکرار نکند. به این ترتیب، فرایند نظارت بر خویشستن، که از دل زمین عزم برآمده و دارای سه مرحله چه کنم، چه می کنم و چه کردم می باشد، به فرجام می رسد.

تذکر آخرین منزل انسان سالک مجاهد است «و آن در این مقام عبارت است از یاد خدای تعالی و نعمت هایی که به انسان مرحمت فرموده»^{۱۵}.

منظور از این خلقت عالم بالا و بزرگ تری است. این حیات حیوانی مقصود بالذات نیست.^{۱۶}

روشن است که مردود دانستن هم افق بودن انسان و حیوان او مانع نیست و تمامی مکاتب پوشالی ساخته بشر را رد می کند و صراط مستقیم الهی به رهبری انبیا و اولیای الهی را در مقابل انسان قرار می دهد و به سرعت به افقانی بودن این جهان گذران و مهم و اصلی بودن جهان باقی را تذکر می دهد. به عبارت دیگر، با تفکر تکلیف انسان نسبت به خودش، مبدأ، معاد، ابدیت، دنیا، سعادت، شقاوت و مسیری که به سعادت و شقاوتش منجر می شود معلوم می شود.

پس از منزل تفکر، انسان شرعی وارد منزل عزم می شود. عزم جوهره انسانیت و تمایز بخش انسان و حیوان است. عزم در اینجا یعنی اولاً: انسان مجاهد تصمیم بگیرد از این لحظه به بعد دستورات شرع را انجام دهد و گرد معاصی نگردد. ثانیاً: اگر واجبی از او قضا شده یا از کسی حقی ضایع کرده، جبران مافات کند و حق الله و حق الناس بر ذمه اش باقی نگذارد. ثالثاً: حضرت رسول الله

معمولاً هر نظام سیاسی ای از دو دسته عناصر اصلی و اقتضایی تشکیل می‌شود. در اندیشه سیاسی امام، عناصری همچون ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی و قوه قضائیه اقتضایی و مبتنی بر تجارب بشری و نیاز و مصلحت کشور است.



قید سیاسی در کلمه مرکب «فقه سیاسی» صرفاً توضیحی است و نه احترازی. به سخن دیگر فقه، همچون اخلاق و فلسفه، از منظر امام خمینی به فردی و اجتماعی و سیاسی و غیرسیاسی تقسیم نمی‌شود، بلکه مستقیماً با جامعه و اقتصاد و فرهنگ و سیاست ارتباط دارد و نقش قانون اسلام را ایفا می‌کند. به همین جهت، هر کسی که در نظام اسلامی مسئولیتی دارد باید به قانون اسلام، یعنی فقه اسلام، در همان حیطه‌ای که در آن مشغول فعالیت است آشنا باشد. به این ترتیب، گستره فقه از قله حکومت تا دامنه آن را در بر می‌گیرد. پس اسلام یعنی حکومت و نظام سیاسی ای که فقه قانون آن است.

فقه سیاسی، که سیاست در آن به شکلی آشکارتر و برجسته‌تر است، بخش سوم منظومه فکری امام خمینی را تشکیل می‌دهد. در اندیشه امام خمینی، فقه تئوری اداره انسان از میلاد تا مرگ و از گهواره تا گور است. عنصر کلیدی در نظام جواهری فقه سیاسی امام خمینی، که نقش اساسی ای در سعادت انسان دارد، ولی فقیه است. در اندیشه امام خمینی، اثبات ولی فقیه امری کاملاً بدیهی و بی‌نیاز از دلیل می‌باشد و اندک آشنایی با احکام فقهی اسلام برای تأیید آن کافی است. به این ترتیب، اسلامی که ذاتاً سیاسی است در مرکز منظومه فکری امام خمینی می‌درخشد.

این امام و ولی است که زمام جامعه را به دست می‌گیرد و امت خویش را به جنت یا جحیم می‌برد و سعادت یا شقاوت دنیوی و اخروی آن‌ها را رقم می‌زند. وقتی گفتیم که هدف از خلقت انسان متفاوت از حیوان است، سعادت انسان و حیوان هم از یکدیگر متمایز خواهد بود. سعادت حیوان صرفاً مادی و دنیوی و سعادت انسان مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، ظاهری و باطنی، فردی و خانوادگی و اجتماعی خواهد بود. شاه کلید سعادت انسان آن نظام سیاسی ای است که مقدرات این انسان را رقم می‌زند.

معمولاً هر نظام سیاسی ای از دو دسته عناصر اصلی و اقتضایی تشکیل می‌شود. در اندیشه سیاسی امام، عناصری همچون ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی و قوه قضائیه اقتضایی و مبتنی بر تجارب بشری و نیاز و مصلحت کشور است. عنصر کلیدی و اصلی هم‌رهبری است. در زمان حضور پیامبر و امام آن بزرگواران رهبر هستند و در صورت

غیبت امام معصوم علیه السلام و دوره غیبت کبری، ولی فقیه در رأس نظام سیاسی قرار می گیرد. ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی، مجمع تشخیص مصلحت نظام و قوه قضائیه و تعداد وزارتخانه ها اقتضائی و قابل تغییر و تحول هستند و ممکن است، بر حسب نیازهای موجود، نظام پارلمانی و یا ریاستی باشد و بر اساس مصالح و نیاز جامعه شکل بگیرد. حضرت امام هم وارد این مباحث نشده است و در کتب فقهی خویش به بحث ولایت فقیه پرداخته اند که به سان قلب نظام سیاسی اسلام است.

پی نوشت

۱. امام خمینی (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۱، ص ۲۴۹.
۲. همان، ص ۲۶۹.
۳. همان، ج ۱۸، ص ۹۵.
۴. برسفورد فساتر، مایکل (۱۴۰۲). خداوندان اندیشه سیاسی. مترجم: جواد شیخ الاسلامی. تهران: امیرکبیر، ج ۲، ص ۷۷۸.
۵. همان، ص ۷۷۸.
۶. صحیفه امام، ج ۱۹، ص ۳۷۶: امام باین بیان به زیبایی تحلیلی فلسفی از ماهیت هوای نفس ارائه داده است.
۷. همان، ج ۱۶، ص ۲۱۳.
۸. امام خمینی (۱۳۶۲). طلب و اراده. ترجمه و شرح: سید احمد فهری. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۳۸.
۹. ر.ک: عبدالغنی اردبیلی (۱۳۹۲). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۳، ص ۴۵۴.
۱۰. همان، ص ۳۶۵-۳۶۶.
۱۱. امام خمینی (۱۳۷۱) شرح چهل حدیث. تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۷.
۱۲. ر.ک: حدیث اول کتاب شریف چهل حدیث امام خمینی.
۱۳. امام خمینی (۱۳۹۴). ولایت فقیه. تهران: مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۱۱.
۱۴. همان، ج ۱۰، ص ۴۴۹.
۱۵. ر.ک: قانون اساسی، اصل ۱۱۱، بند ۸.
۱۶. بخوانید به مصلحت نظام یا مصلحت مسلمین به تعبیر امام خمینی.
۱۷. بخوانید ولایت مطلقه فقیه.
۱۸. لاک، جان (۱۴۰۲). رساله ای در باب حکومت. مترجم: حمید عضدانلو. تهران: نی، ص ۲۰۶ (فصل سیزدهم، بند ۱۵۸).
۱۹. بخوانید به مصلحت نظام.
۲۰. به تعبیر آیت الله مصباح: «دارای توجیه عقلی و عقلایی».
۲۱. رساله ای در باب حکومت، ص ۲۰۶ (فصل چهاردهم، بند ۱۵۹).

در منظومه فکری امام خمینی، شخصی که انسان عاقل و عادل و مدبری است ولی فقیه نامیده می شود و ولایت مطلقه دارد. در اینجا مطلقه به معنای سیاسی آن، یعنی مستبد، مطرح نیست، بلکه به این معناست که اگر قانون عادی توانایی حل معضل کشور را نداشته باشد^{۱۵}، ولی فقیه آن معضل را حل می کند. این مطلب هم کاملاً عقلایی است. مثلاً جان لاک این اختیار ویژه را که می توانیم از آن با مطلقه تعبیر کنیم عادلانه می داند و ادامه می دهد: «هر آنچه آشکارا در راه خیر و صلاح مردم^{۱۶} انجام و موجب برقراری حکومت بر شالوده حقیقی آن شود همانا اختیار ویژه ای عادلانه^{۱۷} است». ^{۱۸} قسمت جالب دیدگاه جان لاک آنجاست که می گوید قانون نمی تواند همه مشکلات را پیش بینی کند و راه حل برای آن ها ارائه کند و حتی ممکن است پیروی از قانون در آن زمینه ضرر داشته باشد و در این زمینه مثال می زند. او می نویسد: «امور بسیاری هست که قانون نمی تواند راه حلی برای آن ها داشته باشد و این امور ضرورتاً باید به دستان کسی سپرده شود که قدرت اجرایی را در دست دارد، و او تصمیماتی اتخاذ کند که به خیر و صلاح و مورد نیاز جامعه است؛^{۱۹} نه بهتر آن است که قانون خود، در برخی موارد، اختیاراتی به قدرت اجرایی بدهد، یعنی بر اساس قانون بنیانی طبیعت و حکومت این آزادی عمل را به او بدهد تا برای حراست اعضای جامعه هر اقدامی را که ضروری می داند^{۲۰} انجام دهد، زیرا ممکن است حوادث بسیاری رخ دهد که پیروی خشک و کورکورانه از قانون در مورد آن ها زیان بار باشد (مانند ویران کردن خانه فرد بی گناهی برای مهار کردن حریق، زمانی که خانه مجاور آن در حال سوختن است)»^{۲۱}.





سعادت و دولت در اندیشه علامه طباطبایی

غایت مندی و سعادت گرایی در حکومت دینی



مهدی امیدی

دانشیار موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)

صرفاً^۴ و بالذت جویی شهوانی و حیوانی است.^۵ سعادت حقیقی آن غایت مطلوبی است که هر شیء بر اساس ترکیب وجودی خویش و جهازات کمالی خویش در پی آن است.^۶ همچنین سعادت به روحی و جسمی نیز تقسیم شده است. سعادت جسمی یا مادی به این معناست که انسان از نعمت های مادی برخوردار شود و سعادت روحی نیز به این است که انسان آراسته به فضایل اخلاقی و معارف حق الهی گردد. از نظر علامه سعادت روحی و معنوی چیزی است که ضامن سعادت در زندگی دنیا و آخرت است.^۷ علامه همچنین از سعادت عقلی سخن می گوید و آن عبارت از ادراکات قوه عاقله همچون مجردات، ذات و صفات و اسمای الهی و ملائک جهان علوی است.^۸ از نظر علامه انسان در مرز میان سعادت و شقاوت قرار گرفته است. راه سعادت نزدیک ترین راه ها است که در انتهای آن انسان به بالاترین مراتب صعود می رسد. اما راه شقاوت دورترین راه ها است که در انتها به پایین ترین مراتب سقوط می رسد.^۹

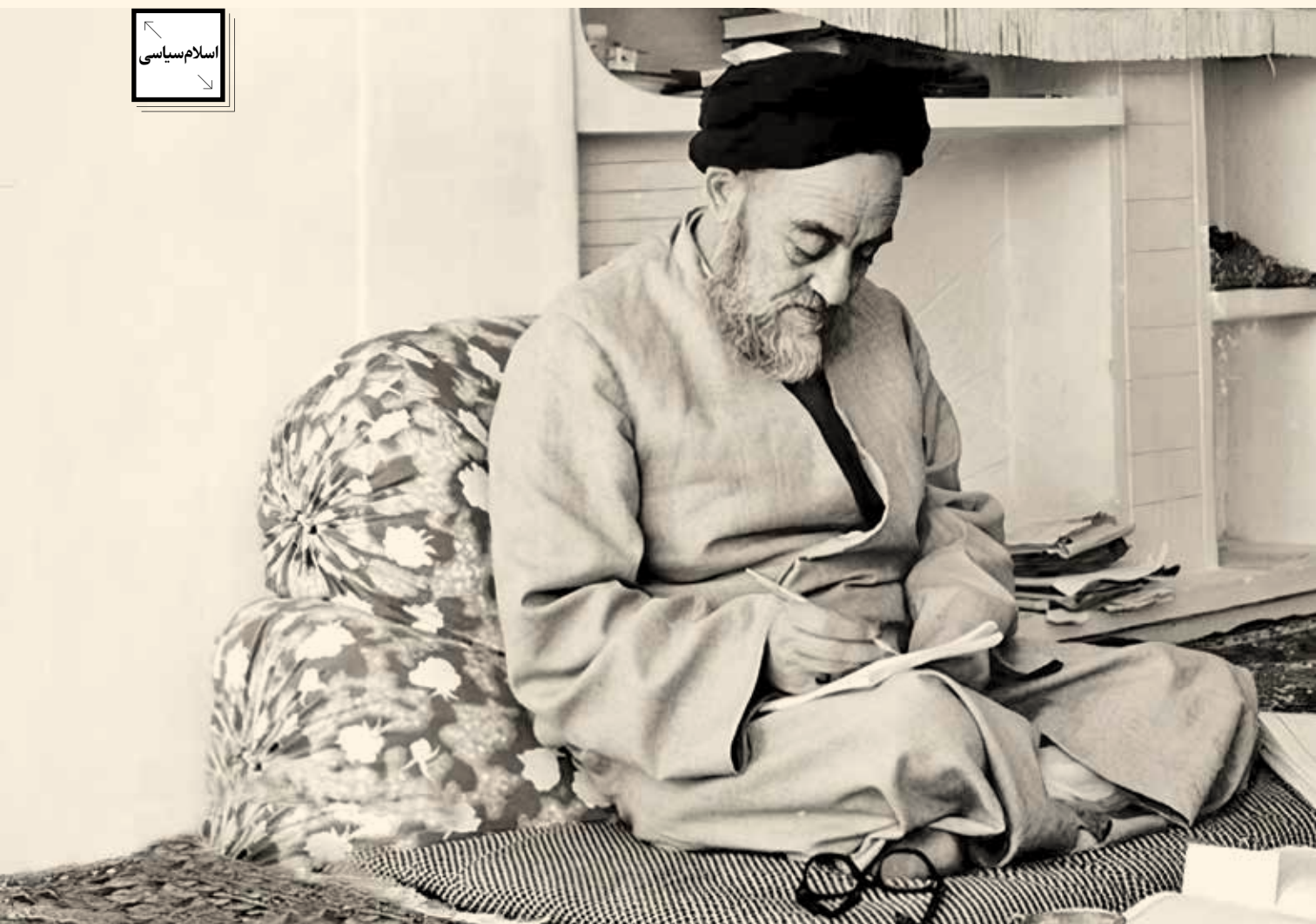
سعادت حقیقی و اصناف مردم در نسبت با آن
علامه سعادت حقیقی را قابل بررسی بر اساس برهان عقلی

چستی سعادت

سعادت از ریشه سعد به معنای نیک بختی است و نیک بختی غایت حیات انسانی انسان است و ضد آن شقاوت است و شقاوت محرومیت از خیر است. فیلسوفان اسلامی در تبیین اینکه نیک بختی در چیست و چگونه حاصل می شود قوای نفس انسان را به دو قسم قوه ناطقه و قوه عامله تقسیم کرده اند و معتقدند سعادت امری اختیاری است و با دستیابی نفس به کمال دو قوه حاصل می شود. علامه طباطبایی نیز بر همین اساس سعادت را عبارت از علم نافع و عمل صالح می داند^۲ و معتقد است که علم نافع چیزی جز ایمان به خداوند و ملائکه و انبیای الهی و معاد نیست و مراد از عمل صالح نیز عملی است که حاصل آن صفا یافتن آینه قلب از مشغولیت های دنیوی و لذات آن است.^۳

انواع سعادت

به نظر وی سعادت به دو قسم سعادت پنداری یا مظنون و سعادت حقیقی منقسم می شود. سعادت مظنون سعادت مادی



می‌داند و معتقد است: با انجام هر فعلی از افعال خیر یا شر، ابتدا هیئت یا حالتی معطوف به سعادت یا شقاوت در نفس انسان به وجود می‌آید که با تکرار آن این حالت به ملکه‌ای رسوخ یافته در نفس تبدیل می‌شود. سپس از این ملکه درونی صورتی نفسانی به وجود می‌آید که منشأ صدور آثاری از انسان می‌شود. علامه سعادت و شقاوت را حاصل این ملکات و افعال و نیز باورها و اعتقاداتی می‌داند که مقتضی شکل‌گیری ملکات و افعال خاص است. وی معتقد است که می‌توان بر این اساس از پنج طائفه در نسبت با سعادت سخن گفت: (۱) انسانی که سعید بالذات است و از حیث عمل نیز صالح و سعادتمند است. چنین فردی هم از جهت انسان بودن و هم از جهت سعادتمند بودن از اعمال خیر خویش لذت می‌برد. (۲) اما انسانی که شقی بالذات است و از حیث عمل نیز ناصالح و یا طالح است، اگرچه فعل شر ملائم با نفس او است، از حیث انسان بودن از این فعل ناراحت می‌شود. (۳) اما انسانی که از حیث ذات سعادتمند است اما از جهت عمل ناصالح است، یعنی ذات او از حیث اعتقاد حق و ثابت است، اما حالات و هیئت‌های نفسانی او به جهت گناهی که به اختیار خود کسب کرده است شقاوت‌آلود و پست است، این چنین انسانی چون افالش با ذاتش ناملائم است، به میزان

اثری که این افعال بر نفس داشته است، در برزخ یا قیامت ظاهر خواهد شد چون، براساس برهان، حرکت قسری (غیرملائم با ذات) دوان نخواهد داشت. (۴) اما انسانی که شقی بالذات است ولی از جهت عمل صالح است، یعنی ذات او از حیث اعتقادی مبتنی بر باطل است ولی هیئت‌های نفسانی او نیک و صالح است، براساس عدم تداوم حرکت قسری، این حالات نیک به سرعت یا کندی از او سلب خواهد شد. (۵) اما انسانی که نفس او در این دنیا در هیچ‌یک از ابعاد مرتبط با سعادت و شقاوت فعلیت نیافته باشد تا زمانی که از بدن خارج شود، می‌تواند به امر الهی امیدوار باشد. این مقتضای برهان در باب پاداش‌ها و عذاب‌ها است که از لوازم اعمال و نتایج آن است. لازم است همه روابط وضعی و اعتباری نهایتاً به روابط حقیقی وجودی ارجاع داده شوند.^{۱۰}

+

سلسله‌مراتبی بودن سعادت و شقاوت

از نظر علامه سعادت و شقاوت سلسله‌مراتبی است. از این رو هر یک از اوصاف سعادتمندان (مثل مقربین- مخلصین- محبتین- صالحین- مطهرین و...) و شقاوت‌مندان (مثل

علامه همانند سایر فیلسوفان اسلامی سعادت حقیقی را در دو حوزه علم و عمل پی می گیرد. علم باید علمی نافع و حاکی از حقایق مرتبط با غایت نهایی انسان باشد و عمل نیز باید از سنخی باشد که نفس انسانی را به اعتدال بازگرداند.

ظالمین، فاسقین، خاسرین، غاوین، ضالین و...) دلالت بر حقایق روحی و مقامات معنوی در مسیر سعادت و شقاوت دارد و هر یک از این اوصاف مبدأ آثاری خاص و منشأ احکامی مخصوص و معین است.^{۱۱}

اثرافعال و ملکات در سعادت انسان

از نظر علامه، سعادت و شقاوت عملی از طریق استمرار افعال حاصل می شود اما استمرار خود فعل نیز حاکی از تمایلات درونی فرد است. کارهایی که انسان به طور مستمر انجام می دهد بر اساس اراده و خواست قلبی اوست. از این رو می توان عاقبت افراد را بر اساس افعال آن ها پیش بینی کرد. علامه در این زمینه می نویسد: «هر یک از اعمال انسان، به ویژه عملی که به طور مستمر از او صادر می شود، بهترین دلیل بر زوایای پنهان ضمیر او و ارتکازات باطنی او است. از این رو اعمال ناصالح و افعال آلوده (که مکرر از فاعل صادر می شود) کاشف از خباثت ضمیر او است که تمایلی به لقای الهی و قرار گرفتن در بارگاه اولیای الهی از خود نشان نمی دهد. به نظر علامه، سخن خداوند مبنی بر اینکه برخی از مردم حریص ترین افراد بر زندگی هستند همچون دلیل و شاهی است بر اینکه چرا آن ها هیچ گاه آرزوی لقای خداوند را ندارند. به عبارت دیگر، حرص به دنیا و تعلق شدید به آن مانع و حاجب اصلی در برابر آخرت خواهی آن ها است.»^{۱۲}

استعداد هدایت شرط بهره مندی از رحمت خاص الهی

رحمت الهی به معنای اعطا و افاضة الهی بر اساس استعداد تام و کاملی است که در شخص قابل وجود دارد. چون مستعد به استعداد تام شدید مشتاق آن چیزی است که مستعد برای آن است و به زبان استعداد خواهان و طالب آن است، پس چیزی که مستعد آن است بر آن افاضه می شود. خداوند دارای دو نوع رحمت عام و خاص است. رحمت عام خداوند اعطای آن چیزی است که شیء به حسب وجود و تکوین مستعد و مشتاق آن است. (این استعداد استعداد وجودی و تکوینی است که هر ممکن موجودی از آن برخوردار است و رحمت عام خدا آن را شامل می شود). اما رحمت خاص اعطای آن چیزی است که شیء در طریق هدایت به توحید و سعادت قرب مستعد و مشتاق آن است. اما اعطای صورت شقاوت که لازمة آن عذاب دائمی است برای انسانی که به شدت مستعد شقاوت است هیچ منافاتی با رحمت عامة الهی ندارد، بلکه حتی بخشی از این نوع رحمت محسوب می شود. اما رحمت خاصه نمی تواند بر کسانی که خارج از صراط هدایت اند افاضه شود.^{۱۳}

با انجام هر فعلی
از افعال خیر یا
شر، ابتدا هیئت یا
حالتی معطوف به
سعادت یا شقاوت
در نفس انسان به
وجود می آید که با
تکرار آن این حالت به
ملکه ای رسوخ یافته
در نفس تبدیل
می شود

شرط سعادت ایمان و بندگی حقیقی است نه ظاهری

علامه هماهنگی میان عقل و قلب و عمل را که شرط سعادت است بر محور خداپرستی ممکن می داند و بر این باور است که «معیار و سبب کرامت و سعادت انسان ایمان حقیقی به خداوند و معاد و انجام عمل صالح است. در آیات قرآن بارها تکرار شده است که سعادت و کرامت انسان دایر مدار عبودیت و بندگی است، از این رو هیچ اسم و وصف کمالی برای شخص بدون بندگی خداوند باقی نمی ماند و فایده نمی رساند و او را به منزل نجات نمی رساند و در این مسئله فرقی میان انبیاء و غیر انبیاء نیست. از این رو خداوند، بعد از آنکه انبیاء را با اوصافی زیبا یاد می کند، می فرماید: اگر این ها مشرک شوند همه اعمالشان تباه می گردد (انعام: ۸۸).»^{۱۴}

سعادت با هدایت همراه است و هدایتگران فقط هدایت یافتگان اند

اهل سعادت قادر به ازالهِ رذایل اخلاقی از نفوس آلوده به گناه هستند. علامه با اذعان به این مسئله می نویسد: «این امر برهانی است که کمال وجودی موجودات به حسب مراتب کمال و نقص و شدت و ضعف از یکدیگر متفاوت است و این همان تشکیک در مراتب وجود است که به طور خاص در مجردات نوری وجود دارد. چنین نفوسی از حیث نزدیکی و دوری نسبت به مبدأ کمال و غایت سیر حرکت تکاملی شان دارای مراتب متعددی هستند و برخی بر برخی دیگر برتری دارند. این شأن علل فاعلی و واسطه ها در فیض است، لذا برخی از نفوس مثل نفوس انبیای الهی که تام و کامل اند، به ویژه انبیایی که بالاترین درجات کمال و فعلیت را طی کرده اند، به وساطت در زایل کردن هیئت های پست و حالات شقاوت از نفوس افراد ضعیف (الایمان) می پردازند، حتی برخی از سعادت مندانی که در مرتبه پایین تری از انبیاء قرار دارند از چنین توانایی ای برخوردارند و این همان شفاعتی است که برای خصوص گناه کاران صورت می گیرد.»^{۱۵}

سعادت، غایت حکومت و دین

از نظر علامه غایت حکومت سعادت است که از طریق مصالح عمومی حاکم بر احکام و نیز اخلاق و عقاید قابل دستیابی است. لذا حکومت باید هر سه سطح از ابعاد دین را مورد توجه قرار دهد تا جامعه را به سعادت دینی برساند. خداوند احکام تشریعی را منحصر در پیکرة افعال قرار نداده، بلکه آن ها را مبتنی بر مصالح عمومی قرار داده است و به وسیله آن

سعادت حیات انسانی را کامل نموده و به اخلاق فاضله جهت تربیت نفوس و پاکی ارواح آراسته است و به وسیله معارف عالی توحیدی و ولایی و دیگر اعتقادات پاک جلا داده است. پس اکتفا به ظواهر احکام و رها کردن دیگر ابعاد دین تفسیر آیات الهی است.^{۱۶}

دولت دینی، ضرورت طریق سعادت

به نظر علامه دلالت براهین عقلی، هدایت فطرت انسانی و مؤیدات متواتر نقلی بر این تعلق دارد که ضمانت سعادت حیات و حفظ مصالح جامعه در گرو الهی بودن بالضروره قوانین اجتماعی و تعیین وظایف انسانی است.^{۱۷} بدیهی است این قوانین در جامعه اسلامی تا به اجرا درنیایند هیچ گونه سعادت را رقم نخواهند زد. از این رو تحقق دولت برای اجرای احکام الهی ضروری است.

همچنین از نظر علامه دین باید عهده دار ولایت بر امور امت باشد و این اقتضای معارف حقیقی، اصول اخلاقی و احکام فرعی گسترده ای است که تمام حرکات و سکنات فردی و اجتماعی بشر را در هر عصر و مکانی در بر می گیرد. جامعه دینی همانند سایر جوامع انسانی از حاکمی که تدبیر امور مردم را به دست گیرد بی نیاز نیست.^{۱۸}

دولت دینی و عدالت اجتماعی

علامه وجود یک قوه قاهره بر دیگر قوا را که مسلط بر همه افراد اجتماع باشد لازم و ضروری می داند با این هدف که قوای طغیانگر سلطه جو را به سمت اعتدال بازگرداند و افراد پایین دست رو به هلاکت را نیز به اعتدال بکشاند تا همه قوای جامعه برابر و متحد گردند، سپس هر یک را در جایگاه خاص خود قرار دهد و حق هر ذی حقی را به او واگذارد.^{۱۹}

دولت دینی و رعایت حقوق و مصالح عمومی

حکومت انسانی مطلوب نزد خداوند حکومتی است که در آن حاکمان حقوق هر یک از افراد را حفظ می کنند و مصالح همه آحاد را به طور برابر از هر طبقه و صنفی که باشند مراعات می کنند. از این رو نافی حکومت فردی لذت گرای مستبد یا حکومت اکثریت سودجوی نافی حقوق اقلیت است.^{۲۰} فرد فرد جامعه نسبت به منافع عمومی در برابر تهدیدات دشمنان تکلیف دارند، زیرا منفعت هر یک از آن ها مورد تهدید قرار گرفته است. همچنین هر فرد از جامعه موظف است که به اجرایی شدن احکام و قوانین اجتماعی همت گمارد و در برابر

دشمن منافع جامعه مقاومت نماید. مواردی که از عهده فرد بر نمی آید بر عهده حکومت است.^{۲۱}

دولت دینی و حفظ آزادی های عمومی

بر اساس دیدگاه علامه، اسلام برای مردم از هر سنجی باشند احترامی برابر قرار داده است. از این رو برای نفوس و اعراض و اموال مردم احترام قائل است و به شعور و خواست و رفتار و منافع مادی و وجودی آن ها اهمیت داده است. والی امر در اسلام صرفاً در اجرای حدود و احکام و در باب مصالح عمومی که به سود جامعه دینی است بر مردم ولایت دارد. اما در باب تمایلات نفسانی و خواسته های شخصی همانند دیگر مردم است و امتیاز ویژه ای ندارد و او امر او در امور شخصی نافذ نیست. اسلام از این طریق موضوعاً بردگی بر پایه زور و قدرت را مرتفع ساخته است.^{۲۲}

جمع بندی:

علامه طباطبایی همانند سایر فیلسوفان اسلامی سعادت حقیقی را در دو حوزه علم و عمل پی می گیرد. از نظری این علم باید علمی نافع و حاکی از حقایق مرتبط با غایت نهایی انسان باشد و عمل نیز باید از سنجی باشد که نفس انسانی را به اعتدال بازگرداند. البته اعتدال نفس با نظریه مراتب سعادت متفاوت خواهد بود. حرکت بر مدار سعادت با هدایت همراه است و هادیان امور باید خود هدایت یافته باشند و معصوم از ظلم و گناه باشند. اگرچه تمامی انسان ها به جهت استعداد وجود از رحمت عام الهی بهره مند هستند، اما تنها کسانی از خوان هدایت و رحمت خاصه الهی بهره مند می شوند که از یک سو استعداد هدایت در آن ها وجود داشته باشند و از سوی دیگر خود نیز در عمل به آن پایبند باشند. در این صورت، اهل ایمان و عمل صالح سعادت مند خواهند بود. از این رو کسانی که مستعد هدایت نیستند و عالمانه و عامدانه به انکار حقایق عالم غیب می پردازند و نیز کسانی که مستمراً به اعمال شنیع و زشت اهتمام دارند دچار شقاوت خواهند شد. غایت از حکومت و دین سعادت است و دین به جهت دربرداشتن حقایق اعتقادی، فضایل اخلاقی و قوانین الهی برای دستیابی به سعادت ضروری است و حکومت نیز برای به سعادت رساندن مردم به این سه مؤلفه نیازمند است. از این رو وجود حکومت دینی ضروری است. حکومت دینی با اجرای عدالت اجتماعی، رعایت مصالح جمعی و حقوق عمومی و نیز حفظ آزادی های مشروع مردم زمینه ساز سعادت آنان است. 

پی نوشت

۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۵)، تفسیر المیزان، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۴، ص ۸.
۲. همان، ج ۳، ص ۴۳۳.
۳. همان، ج ۵، ص ۵۷-۶۸.
۴. همان، ج ۳، ص ۱۲.
۵. همان، ج ۲، ص ۱۸۴.
۶. همان، ج ۷، ص ۱۹۸.
۷. همان، ج ۴، ص ۱۰۷.
۸. همان، ج ۲، ص ۳۳۱.
۹. همان، ج ۱، ص ۱۱۳.
۱۰. همان، ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۴.
۱۱. همان، ج ۱، ص ۹۳.
۱۲. همان، ج ۱، ص ۲۲۸.
۱۳. همان، ج ۱، ص ۴۱۴.
۱۴. همان، ج ۱، ص ۱۹۳.
۱۵. همان، ج ۱، ص ۱۸۴.
۱۶. همان، ج ۲، ص ۲۳۶-۲۳۷.
۱۷. همان، ج ۱، ص ۳۲۶.
۱۸. همان، ج ۶، ص ۴۸.
۱۹. همان، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۵.
۲۰. همان، ج ۹، ص ۱۱۵.
۲۱. همان.
۲۲. همان، ج ۶، ص ۳۴۴.



دولت و سعادت از منظر امام موسی صدر

درآمدی بر مفهوم سعادت و شقاوت
در اندیشه امام موسی صدر



شرف لک زایی

دانشیار گروه فلسفه سیاسی
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

سعادت از مفاهیم اساسی در فلسفه سیاسی اسلامی است و غالب فیلسوفان مسلمان از ابونصر فارابی تا ملاصدرا و پس از آن درباره آن بحث و دیدگاه خود را ارائه کرده اند. در دوره معاصر نیز برخی از متفکران به این بحث پرداخته اند. امام موسی صدر از جمله متفکرانی است که در این زمینه بحث های مختصری دارد و ابعاد مختلفی از سعادت را مورد توجه قرار داده است، اما تا کنون به این بحث از دیدگاه صدر پرداخته نشده است. رویکرد صدر در بحث سعادت عمدتاً مبتنی بر آموزه های قرآنی است و ایشان از منظر قرآن به بحث سعادت پرداخته است. در ادامه به طور مختصر دیدگاه امام موسی صدر در باب سعادت را در قالب ایده ای طرح و از نسبت آن با دولت بحث می شود. ایده ای که در باب سعادت در آرای امام موسی صدر به نظر می رسد این است که در نظر صدر آنچه سعادت انسان را رقم می زند اراده و عمل او است. از نظر صدر به طور کلی آنچه که از انسان صادر می شود و در جامعه بروز و ظهور پیدا می کند و آنچه انسان می گوید و می شنود تجسم و تبلور اعمال انسان در این جهان است که در جهان دیگر نیز این اعمال در سرنوشت او تأثیرگذار است. از این منظر سعادت و شقاوت در نگاه امام موسی صدر به دست خود انسان رقم می خورد. اگر این تلقی اراده محور امام موسی صدر از سعادت را بپذیریم دیگر نگاه های جبرگرایانه را شاهد نخواهیم بود و انسان مقهور و مجبور نخواهد بود. بنابراین، این ایده مرکزی را به عنوان مهم ترین ایده در بحث سعادت در نگاه امام موسی صدر

بازدید از پایگاه نظامی جنبش امل

مطالعه امام موسی صدر از دولت لبنان این بود که امنیت را مقابل اسرائیل تأمین کند و وقتی دولت در این مسئله سستی کرد، امام موسی صدر دست به تأسیس جنبش امل زدند.

می توان دنبال کرد.

همان طور که ذکر شد، ایشان در مباحثی که دربارهٔ سعادت مطرح کرده است این مقوله را از منظر قرآن مطرح می کند. از این رواج دید امام موسی صدر در منطق قرآن خوشبختی و بدبختی و به تعبیر دیگر سعادت و شقاوت در دستان خود انسان است و انسان مجبور و مقهور اعمال دیگران نیست. این یک مبنای اصلی و کلیدی در بحث سعادت سید موسی صدر است. منطق قرآنی چنین نگاهی را به انسان یادآور می شود که انسان مجبور طبیعت و جامعه نیست. ایشان می گوید تو، ای انسان، خودت سعادت و شقاوت خودت را به شکل فردی یا اجتماعی تعیین می کنی.^۲ این بحث محل پیدایش بحث سعادت فردی و سعادت اجتماعی در مجموعه آرای صدر است که هر کدام واجد اهمیت زیادی است.

ایشان این موضوع را بر اساس آیات قرآن پی می گیرد و از اینجا است که به بحث رابطهٔ سعادت و عمل می رسد. از نظر صدر، در آموزه های اسلامی عمل انسان در کنار ایمان از اهمیت زیادی برخوردار است. در این صورت اگر پس از ایمان که در ابتدا انتزاعی است عملی انجام نشود، سعادت نمی رسد. از نظر صدر انسان بر اساس آنچه حرکت می کند و به تعبیری بر اساس اعمال خودش می تواند مورد توجه و سنجش قرار گیرد. بنابراین، سعادت و شقاوت حقیقی آدمی تأثیر هرگونه عامل خارجی به معنای عمل غیرارادی را برای انسان نمی کند و تنها راه وصول و حصول به سعادت و شقاوت را با ابتنا بر عمل ارادی می داند.^۳ این مطلب را صدر بر مبنای آیه پنجم سوره مدثر مورد تأکید قرار داده است: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (هر کس در گرو کاری است که کرده است)، و آیه ای از سوره شمس «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (و سوگند به نفس و آن که نیکویش بیافریده. سپس بدی ها و پرهیزگاری هایش را به او الهام کرده، هر که در پاکی آن کوشید، رستگار شد و هر که در پلیدی اش فرو پوشید نومید گردید).^۴ بنابراین، اینکه گروهی از امتیازی بهره مند یا از شرایط ویژه ای برخوردار باشند و با چنین امتیاز اعطایی ای به سعادت نایل شوند برخلاف آن چیزی است که در آیات قرآن بدان تصریح و تأکید شده و مورد استشهاد صدر نیز قرار گرفته است. بر این اساس ایشان در یکی از بحث های خود آنچه را که یهودیان معتقدند، که آن ها فرزندان و عزیز کردگان خداوند هستند، بر اساس آیات قرآن نفی می کند و چنین اندیشه ای را که گروه و نژاد و دینی واجد امتیاز ویژه ای باشند و بر اساس آن از یک سری امتیازات ویژه بهره مند شوند و به این وسیله به سعادت برسند اساساً خطأ و آن را با توحید حقیقی در تنافی و تضاد می داند.^۵

بر اساس ایده مطرح شده، صدر بر این نظر است که چنین نگاهی انسان را از کار و تلاش بی نیاز نمی کند و سعادت و شقاوت انسان بر اساس کار و کوشش و عمل رقم می خورد. صدر در بحث دیگری در کتاب رهیافت های اقتصادی اسلام بر کار تأکید کرده و کار را جوهر انسان و تمدن می داند. تلقی صدر این است که اگر جامعه ای بخواهد به پیشرفت و تمدن و سعادت برسد باید کار در آن دارای ارج و قرب و ارزشمند باشد و کار در آن جامعه انجام گیرد و انسان ها همه در حال کار و تلاش





روای صدر

جشن فارغ التحصیلی دانشکده پرستاری، سال ۱۹۷۶ یک سال پس از شروع جنگ داخلی لبنان امام موسی صدر بیمارستان صحرایی را در جنوب بیروت تأسیس کرد، بیمارستانی که الزهرا نام گذاری شد. از آنجایی که منطقه فاقد امکاناتی برای ارائه مراقبت‌های پزشکی شبانه روزی به عموم مردم بود، روای الصدر این بود که بیمارستان به یک رهبر در مراقبت‌های بهداشتی تبدیل شود و مراقبت‌های پزشکی پیشرفته را به مردم ارائه دهد.

باشند. بدون کار، هیچ اتفاقی در زندگی انسان نمی‌افتد و سعادتی نیز رقم نمی‌خورد.

باید اشاره شود که پس از عمل و کار نقش اراده و اختیار انسان در مسئله سعاد و شقاوت بسیار واجد اهمیت است؛ یعنی پشت‌بند عمل و کار انسان در اراده و اختیار او نهفته است. اراده و اختیار انسان است که موجب عمل و کار می‌شود. اراده انسان است که اساساً کار را خلق می‌کند و هستی می‌بخشد و بر همین اساس ایشان اشاره می‌کند: قرآن تأکید دارد که سعاد و شقاوت آدمی به اراده و سعی فردی و جمعی او است.^۶ ایشان بر این اساس به شواهدی از سوره شمس اشاره می‌کند که در بالا به آن تصریح شد.

بنابراین، اساس بحث در موضوع سعاد و شقاوت این است که انسان خود سعاد و شقاوت خویش را رقم می‌زند. از این رو آن کسی که نفسش را تزکیه می‌کند به سعاد می‌رسد و این تزکیه نیز با اراده و اختیار انسان محقق می‌شود. در مقابل، آن کسی که در این راه تلاش نمی‌کند و اقدامات ناپسندی انجام می‌دهد طبیعتاً راه شقاوت را طی می‌کند. سرنوشت انسان با اراده‌اش پیوند می‌یابد و این سرنوشت اگر بخواهد به سعاد منتهی بشود باید با تزکیه نفس رقم زده شود، در غیر این صورت شقاوت نصیبش می‌شود. اعمال انسان و کار و تلاش او در سعاد و شقاوت اجتماعی‌اش اهمیت فراوانی خواهد داشت.

آنچه تا کنون مورد تأکید قرار گرفت بیشتر در حوزه فردی بود، اما ایشان تأکید می‌کند که همه آدمیان در یک خط قرار دارند و کسی به سوی خدا پیش نمی‌رود مگر به اندازه آن عملی که انجام می‌دهد.^۷ صدر تذکر می‌دهد که این مسئله در باب اوضاع و احوال نظامها نیز صادق است و در واقع ما یک سعاد و شقاوت فردی و یک سعاد و شقاوت اجتماعی خواهیم داشت.^۸ از همین منظر تأکید می‌کند که ملتی که فقیر و عقب‌افتاده و یا جاهل و بی‌سواد و یا فاقد بهداشت و امنیت است و یا ملتی که پیروز و آگاه و پیشرفته و صاحب تمدن است، این‌ها همه در فضای ارادی انسان‌ها و عمل آنان ایجاد شده و معنا پیدا می‌کند.^۹ همه این‌ها به خاستگاهی بازمی‌گردد که ایشان در عمل و کار می‌بیند و اینکه چگونه انسان این را پیش می‌برد. این گونه نیست که به تعبیر ایشان خداوند پیشرفت و پیروزی و تمدن را به عده خاصی اختصاص داده باشد یا وعده و اعطا کرده باشد و یا اینکه خداوند شرق را در برابر غرب برگزیده باشد و اینکه خداوند اراده کند که یک گروهی عقب‌مانده باشند و یک گروهی پیشرفته باشند.^{۱۰} صدر تصریح می‌کند که چنین چیزی امکان ندارد و حاشا که از خداوند چنین کاری بردیاید. خداوند به تعبیر ایشان بالاتر از این است و نسبت به همه حالات یگانه است و نسبت به همه برابر نگاه می‌کند.^{۱۱} از نظر صدر، جهل و عقب‌ماندگی و فقر و خواری و به عبارتی



دولت مبتنی بر
اراده انسان شکل
می‌گیرد. در نتیجه
دولت می‌تواند
نقش مهمی در
جهت‌گیری انسان‌ها
به سمت خیر یا
شر داشته باشد، از
همین روی توقع امام
موسی صدر از دولت
این است که مسائل
زیرساختی جامعه
و مشکلات انسان
معاصر را بتواند
حل و فصل نماید.

شقاوت نتیجه اعمال افراد و نتیجه اعمال اجتماعی ما انسان ها است. هر پیشرفت و موفقیت و دانش و سعادت نیز نتیجهی عمل و کار خودمان است.^{۱۳} ایشان این مطلب را بر مبنای آیه بازدهم سورة رد تحلیل می کند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (خدا چیزی را که از آن مردمی است دگرگون نکند تا آن مردم خود دگرگون شوند).^{۱۴} بنابراین سعادت و بدبختی اجتماع و فقر و بیماری و جهل و شکست و پیروزی و دانش و فرهنگ و هر اتفاقی که در جامعه رخ می دهد به تعبیر صدر نتیجه مستقیم اعمال اجتماعی انسان است و اگر ما چیزی را نخواهیم هرگز بر ما تحمیل نخواهد شد. این نگاه از این جهت مهم است که انسان را به تحرک وامی دارد و او را صاحب انگیزه می نماید که بتواند در مسیر سعادت قدم بگذارد و سرنوشت خویش را بر اساس سعادت رقم بزند.

ایشان در تفسیر شب قدر اشاره می کند که این گونه نیست که ما تصور کنیم در یک چنین شبی یک باره سعادت و شقاوت آدمی رقم می خورد، بلکه در آنجا هم این سعادت و شقاوت بر اساس اعمال تدریجی انسان در طی سال ها و ماه ها و روزها است که اتفاق می افتد. بنابراین اینکه خداوند فرموده است «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْئَةً» (هر کس در گرو کاری است که کرده است)^{۱۵} یعنی هر کسی در گرو کاری است که در طی یک زمان و به تدریج انجام داده است. از این رو معتقد است که حتی شب قدر هم گرچه شب دعاست و برتر از هزار شب است، اما این شب هم به این معنا نیست که به اصطلاح یک باره سعادت یا شقاوت در دامن کسی بیفتد.^{۱۶} بنابراین برداشت صدر از این آیات نیز این است که انسان باید سعادت و شقاوت خود را رقم بزند.

ایده ای که در مسئله سعادت در نگاه ایشان طرح شد بر اساس رویکرد صدر به آموزه های قرآنی است. آنچه برای امام موسی صدر مهم است محوریت یافتن نقش اراده انسان در سعادت و شقاوت و توان تحقق آن است. اگر اراده و اختیار انسان به عمل منتهی شود، می تواند اسباب سعادت و شقاوت انسان را فراهم آورد.

دولت هم از آنجا که ساخته اراده انسان است در تحصیل سعادت نقش مهمی دارد. دولت به تعبیر امام موسی صدر مجموعه ای از نهادها است.^{۱۷} دولت به معنای مجموعه نهادهای برتری است که در یک جامعه وجود دارند و چنین نهادهایی برای آن جامعه تصمیم می گیرند و همه جامعه را از تصمیمات خود متأثر می کنند. چنان که در مسئله سعادت نیز تأکید شد، دولت نیز مبتنی بر اراده انسان شکل می گیرد. در نتیجه دولت می تواند نقش مهمی در جهت گیری انسان ها به سمت خیر یا شر داشته باشد، از همین روی توقع امام موسی صدر از دولت این است که مسائل زیرساختی جامعه و مشکلات انسان معاصر را بتواند حل و فصل نماید. به تعبیری، دولت می تواند زمینه ساز دستیابی انسان به برخی از مسائل باشد. اینکه انسان بتواند به سعادت برسد منوط به آن است که نیازهای اولیه و ضروری او تأمین شود و دولت در این زمینه نقش

مهمی دارد. همچنین دولت باید به مسئله معیشت و تقویت بهداشت و درمان جامعه و تأمین امنیت برای مردم و ایجاد زیرساخت ها برای آموزش و تعلیم و تربیت و... بپردازد.^{۱۸} این ها را امام موسی صدر در ذیل دولت مطرح می کند. این نهادهای دولتی هستند که می توانند برای تأمین مسائل مختلف انسان تصمیم گرفته و با کمک خود مردم به عمل بپردازند و البته همه این موارد نیز مبتنی بر اراده انسان است.

بنابراین، از دید صدر، دولت می تواند اسباب سعادت و شقاوت انسان را فراهم کند. اگر در یک جامعه عقب ماندگی و جهل و فقر و نابرابری وجود دارد، پیشرفت و تحولی اتفاق نمی افتد. صدر عامل اصلی آن را به خود انسان و دولت بازمی گرداند.^{۱۹} دولت می تواند، با ابتنا بر اراده کارگزاران شایسته و با توان تحول، جامعه را به سمتی هدایت کند که از امکان های سعادت مندی ای که می تواند زندگی آن ها را بهبود ببخشد بهره مند و برخوردار نماید. بر اساس آنچه مطرح شد می توان گفت که سعادت از نظر صدر در واقع به نوعی هم رفاه مادی است و هم آرامش معنوی و تقویت فرهنگ و ارتقا و تعالی معنویت و انسانیت. البته چنین نگاهی در آثار ملا صدرا نیز قابل ردیابی است.^{۲۰}

از جمله تلاش های انضمامی امام موسی صدر برای تمهید سعادت مندی جامعه، تلاش ایشان برای تأمین امنیت جامعه لبنان است. تأمین امنیت یکی از وظایف دولت هاست - با تقریر قدیمی و جدید - تا جامعه بتواند به سمت سعادت حرکت نماید. جامعه لبنان البته با مشکلات امنیتی نیز مواجهه داشت و دائماً از طرف رژیم صهیونیستی مورد تجاوز و تعدی واقع می شد. مطالبه امام موسی صدر از دولت این بود که امنیت را تأمین کند و وقتی دولت در این مسئله سستی کرد، امام موسی صدر دست به تأسیس جنبش امل زدند که به عنوان یک بخش نظامی از جنبش محرومان لبنان می خواهد در مقابل تجاوزات رژیم صهیونیستی مقاومت کند و امنیت را در آنجا فراهم نماید.

اگر دولت به وظایف ذاتی خودش عمل کند جامعه به سعادت دنیوی و معنوی نزدیک شده است و اگر عمل نکند این جامعه از سعادت دور شده است و، از دید صدر، هم جامعه و هم دولت در وضعیت فرد بسیار تأثیرگذار است و طبق نظری که امام موسی صدر دارد جامعه باید وضعیت و شرایط مطلوبی را برای انسان فراهم کند و می توانیم بگوییم که دولت و جامعه باید شرایط مطلوبی را برای انسان فراهم کنند تا این انسان به سمت سعادت حرکت کند.^{۲۱} اینکه انسان چقدر به سعادت می رسد دارای مراتب و مراحل مختلف است که از صفر تا صد را در بر می گیرد؛ ممکن است ده درجه به سعادت مادی یا معنوی نزدیک شود و با بیشتر و کمتر. ولی انسان هر مقدار که تلاش و کار کند و عمل خیر داشته باشد برای بهبود معیشت خود و فرهنگ خود این جامعه می تواند به سمت سعادت نیل پیدا کند. بنابراین تصمیمات و اقدامات دولت تأثیر مستقیمی را بر سعادت جامعه بر جای می گذارد. ▢

پی نوشت

۱. صدر، سید موسی صدر (۱۳۹۶). گام به گام با امام. تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، ج ۱، ص ۳۷.
۲. همان، ج ۱، ص ۳۵۰.
۳. همان، ج ۱، ص ۱۵۶.
۴. قرآن، شمس، ۱۰-۷.
۵. صدر، سید موسی صدر (۱۳۹۶). گام به گام با امام. تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، ج ۱، ص ۲۲۹.
۶. همان، ج ۱، ص ۳۵۰.
۷. همان، ج ۱، ص ۱۹۵.
۸. همان.
۹. همان.
۱۰. همان.
۱۱. همان.
۱۲. همان.
۱۳. همان.
۱۴. قرآن، مدثر، ۳۸.
۱۵. صدر، سید موسی صدر (۱۳۹۶). گام به گام با امام. تهران: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، ج ۱، ص ۳۳۵.
۱۶. همان، ج ۱، ص ۱۴۳.
۱۷. همان، ص ۲۸.
۱۸. همان، ج ۱، ص ۱۹۵.
۱۹. لک زایی، شریف (۱۳۹۷). فلسفه سیاسی صدر المتألهین. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
۲۰. لک زایی، شریف (۱۳۹۹). درآمدی بر اندیشه سیاسی امام موسی صدر. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ص ۲۵۸-۲۵۲.

هر حکومتی حتماً مردم خود را به آخرتی می برد!

دولت و سعادت، بر بسترفرق و الزام



محسن قنبریان

استاد حوزه و محقق و پژوهشگر
دینی

ربا خواری هم آثار دنیوی و اخروی خود را به بار می نهد.

سیاست های فرهنگی ای که انواع دگرپاشی را آزاد و محقق می کند و پیش پای خانواده ها می آورد به طور طبیعی راه عقلانی نکاح مرد-زن را کم رهرو می کند و راه های دیگر را می گستراند و آخرت متناسب آن را پیش پای مردمش می نهد. به این حقیقت مهم قرآن کریم در آیاتی تصریح دارد. در آیه ۲۸ و ۲۹ سوره ابراهیم می خوانیم: «أَلَمْ تَرَالِ الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ» (آیا به سران کفر ننگریسته ای که سپاس نعمت خدا را به ناسپاسی تبدیل کردند و قوم خود را در پی خویش به سرای هلاکت درآوردند؟ به دوزخ که به آن درمی آیند و به آتشش می سوزند و آن بد قرارگاهی است).

احلوا قومهم یعنی مردمشان را به جهنم حلول می دهند.

آیه ۴۱ قصص هم تصریح به چنین زمامداری دارد: «وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ» (و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که در کفرورزی و ارتکاب گناه مقتدا باشند و مردمان را به کفر و گناهی که در پی دارند فراخوانند و در

دانش انجام شود سکولاریزم دانشی و اگر در عرصه عملی رخ دهد سکولاریزم گرایشی خواهد بود.

برخی متفکران اسلامی چنین تفکیک و جدانگاری ای بین دنیا و آخرت، زندگی مادی و عبادت را از بزرگ ترین مظاهر شرک در عصر حاضر خوانده اند.^۱

ب (حکومت و حکمرانی تدبیر امور دنیایی را بر عهده دارد.

کسانی که منکر وظیفه حکومت ها در قبال آخرت بشر هستند اقلان نقش حکومت هادر تدبیر امور دنیایی مردم را که نمی توانند انکار کنند. حکومت ها با سیاست گذاری ها در اقتصاد و سیاست و فرهنگ مردم دخالت آشکار دارند. با اضافه کردن این نکته که این امور نوعاً حکمی شرعی دارند و نتیجه اخروی در پی دارند می توان نتیجه گرفت که پس هر حکومتی مردمش را به آخرتی می برد.

مثال ساده آن چنین است: اگر روابط اقتصادی یک جامعه مبتنی بر پول و بازارهای پولی و مالی مثل بانک بود و نظام حاکم بر آن هم ربوی بود، عملاً همه از آن آسیب می بینند. در واقع حکومت با چنین سیاستی مثل تور صید ترال مردم را به سمت ربا خواری سوق می دهد و

+

۱- هر حکومتی حتماً مردم خود را به آخرتی می برد!

به لحاظ هستی شناختی بر اساس براهین می توان خبر قطعی داد که هر حکومتی حتماً و لابد مردم خودش را به آخرتی (بهشت یا جهنم) می برد. این یک انشا یا باید نیست، یک خبر و هست است. مختص به حکومت اسلامی هم نیست، بلکه هر حکومتی چنین فرایندی را طی می کند. مبانی فلسفی آن چنین است؛ الف) رابطه دنیا و آخرت رابطه ظاهر و باطن است.

پس از اثبات دنیای دیگر و آخرت، ثابت می شود که عالم آخرت دنیایی جدید پس از این دنیا و بیگانه نسبت به این دنیا نیست، بلکه باطن همین دنیا است. آموزه های قرآنی بسیاری هم مؤید این معناست. «إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ»^۱ خبر از احاطه جهنم فی الحال بر کافرین می دهد.

«الدنيا مزرعة الآخرة» باوری اسلامی است که آخرت را نتیجه همین دنیا می شمارد. در آخرت محصول همین اعمال و اخلاق و عقاید دنیوی برداشت می شود و جهنم یا بهشت را موجب می شود.

جدانگاری دنیا از آخرت اگر در عرصه



اگر روابط اقتصادی یک جامعه مبتنی بر پول و بانک بود و نظام حاکم بر آن هم ربوی بود، عملاً همه از آن آسیب می بینند. در واقع حکومت با چنین سیاستی مثل تور صید ترال مردم را به سمت رباخواری سوق می دهد و رباخواری هم آثار دنیوی و اخروی خود را به بار می نهد.

قیامت شفاعت هیچ کس به آنان نمی رسد و یاری نمی شوند).

۲- حکومت اسلامی باید مردم خود را بهشت ببرد!

با توجه به آن واقعیت تکوینی و اینکه هر حکمرانی ای مردم را به سمت جهنم یا بهشتی می برد، واضح است که وظیفه حکومت اسلامی بهشت بردن مردم است. امیرالمؤمنین در خطبه ۱۵۶ به این مهم تصریح می کنند: «فَإِنْ أَطَعْتُمُونِي فَأَنْتُمْ خَائِلُونَ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ عَلَى سَبِيلِ الْجَنَّةِ وَإِنْ كَانُوا مَشَقَّةً شَدِيدَةً وَمَذَاقَةً مَرِيَّةً» (اگر از من اطاعت کنید به خواست خدا شما را به سوی بهشت خواهیم برد هر چند با سختی و تلخ کامی همراه باشد). قید آخر سختی این راه را می گوید، نه تحمیل مشقت و اکراه بر مردم، چون چنین برداشتی با «اطاعت» (أَطَعْتُمُونِي) و «حمل» (خاملگم) نمی سازد.

۳- نحوه بهشت بردن توسط حکومت اسلامی

چنان چه در خطبه ۱۵۶ هم می بینید، سخن از حمل کردن مردم بر راه بهشت است که حاوی لطف و رحمت است و آن هم پس از اطاعت از ولی مشروع منتخب مردم انجام می گیرد. به طور کلی باید این اصل اساسی را در نظر گرفت که از توحید تا ارزش های الهی در جامعه انسانی با حفظ کرامت انسان انجام می گیرد. خاستگاه کرامت انسان قوای ویژه و ممتاز آواز حیوانات، یعنی عقل و آگاهی و اراده و اختیار، است.

از این روست که برخی متفکران اسلامی به تلازم این دو با هم تصریح دارند: «جمهوری اسلامی حرف نو دارد. این حرف نو عبارت است از مردم و ارزش های الهی، این دو باید با هم توأم بشوند و حرکت ها و جوامع را شکل بدهند. این حرف ماست. ارزش های معنوی و ارزش های الهی همراه با اراده مردم، نه تحمیل بر مردم».^۳ در کلمات امیرالمؤمنین تقسیم مهمی در این باره به چشم می خورد:

الف) آنچه کردن مردم نیست را حاکم به آن ها اکراه نکند: «تَرْكُ اسْتِكْرَاهٍ إِيَّاهُمْ عَلَى مَا لَيْسَ لَهُ قَبْلَهُمْ» (ترک اجبار و اکراه

در اموری که بر عهده آنان نیست یا بر آن قدرت ندارند).^۴

ب) آنچه وظیفه مردم است هم اصل بر به کارگیری رفق و مدارا است. «فِي حَمْلِ عِبَادِ اللَّهِ عَلَى أَحْكَامِ اللَّهِ اسْتِيفَاءُ الْحَقُّوقِ وَكُلُّ الرِّفْقِ».^۵

در حمل کردن بندگان خدا بر احکام الهی باید رعایت حقوق بشود و تمام مدارا هم رعایت شود. این همان متممی است که در خطبه ۱۵۶ فرمود «أَنْتُمْ خَائِلُونَ». این حمل باید با تمام رفق و مدارا فعال باشد. نکته دیگر استیفای حقوق است که اشاره بدین دارد که حقوق مردم در قبال حکومت هم باید پرداخت شود تا این حمل به احکام الهی خوب انجام گیرد.

در خطبه ۸۷ هم خود را مقدور می داند و حجتی علیه خود از سوی مردم نمی شمارد، چون چند کار را انجام داده است: «... وَفَقَّيْتُكُمْ عَلَى حُدُودِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَأَلْبَسْتُكُمْ الْعَافِيَةَ مِنْ غَدْلِي وَفَرَشْتُكُمْ الْمَعْرُوفَ مِنْ قَوْلِي وَفَعَلِي ...» (شما را بر حدود حلال و حرام آگاه کردم، با عدالت لباس عافیت بر شما پوشاندم و معروف ها را با قول و فعلم برای شما فرستادم).

بین آموزش تا هنجارسازی معروف ها، عافیت با عدالت ورزی را قرار داده است که همان استیفای حقوق در روایت قبل است.

رهبر انقلاب هم در این باره دارند: «اینجا بحث زور و فشار و تحمیل نیست، بحث کمک کردن است. فطرت انسان ها متمایل به سعادت است. ما باید راه را باز کنیم. ما باید راه را تسهیل کنیم برای مردم تا بتوانند خودشان را به بهشت برسانند. این وظیفه ماست. این کاری است که امیرالمؤمنین بار آن را بر دوش خود گرفته است و احساس وظیفه می کند که مردم را به بهشت برساند».^۶

۴- دو دست برای حمل مردم به بهشت

برای حمل مردم به بهشت به شکل سهل و آسان دودسته نهاد باید با هم همکاری کنند:

۱- نهادهای سیاسی
۲- نهادهای مدنی و اجتماعی
نهادهای سیاسی و حاکمیتی حق ندارند نسبت به آخرت مردم بی تفاوت

باشند. سیاست گذاری و ریل گذاری ها باید برای رساندن به بهشت باشد. اینجا اصل اولی همان رفق و مدارای فعال است. حضرت امیر(ع) در این باره می فرماید: «رَأْسُ السِّيَاسَةِ اسْتِعْمَالُ الرِّفْقِ»^۷ (ریشه سیاست و راهبری به کارگیری مدارای فعال است).

اما علاوه بر نهادهای مدنی، سنن اجتماعی نیز بال دیگری است که به نهاد حاکمیتی در این باره کمک می کند. به مالک اشتر می نویسد: «لَا تَنْقُضْ شَيْئَةً صَالِحَةً عَمِلَ بِهَا صَدُورُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَاجْتَمَعَتْ بِهَا الْأَلْفَةُ وَصَلَحَتْ عَلَيْهَا الرِّعِيَّةُ» (سنن نیکویی را که بزرگان این امت به آن عمل کرده و سبب الفت میان مردم گشته و امور رعیت بر پایه آن سامان یافته را مشکن).^۸

این سنت ها الزامات سنت های رسول الله و مناسک دینی نیست. رویه ها و سنت هایی است که عقلای مردم بنا نهاده اند اما موجب اصلاح رعیت و امور آن و هم الفت و هم پیوند اجتماعی آن ها شده است.

برخی متفکران اسلامی این قسم را استنباط و اجتهادی در اجرا و موضوع پروری می شمارند که مبتنی بر استنباط ارزش ها و احکام الهی هست. روز قدس، هفته وحدت، روز درخت کاری، روز هوای پاک و جشن گلریزان و عاطفه ها و مانند این ها از این قبیل است.

با کارشناسی نخبگان و فرهیختگان هر فن و رشته ای پس از احراز اصل مشروعیت و قانونی بودن آن و بعد از بررسی موضوع شناسانه و همه جانبه تصویب می شود.^۹

۵- یعنی در اسلام حکم الزامی نداریم؟! آنچه به عنوان اصل و روند راهبری بهشت بردن بیان شد بدین معنا نیست که هیچ حکم الزامی ای در شریعت نداریم. حدود و تعذیرات مثال های واضحی از الزام اند.

حتی برخی احکام که فی نفسه مستحب است در شرایطی الزامی می شود: زیارت رسول الله (ص) فی نفسه مستحب است، اذان نیز مستحب است، لکن اگر مسلمین در فرضی نادر زیارت رسول الله (ص) را به کلی ترک کنند بر حاکم لازم است بدان اجبار کند.

الزامات شرعی
برای به زور بهشت
بردن عامه مردم
نیست بلکه برای باز
گذاشتن راه بهشت
برای عموم مردم
است و بین این دو
فرق بسیار است.



انقلاب ۵۷، آلفرد یعقوب زاده

در این باره روایت صحیح السند فضلا^{۱۰} و اتفاق نظر فقها وجود دارد. البته اگر این تعطیلی مفروض به خاطر وضع مالی مسلمین باشد بروالی لازم است از بیت المال برای متروک نشدن زیارت نبی اکرم (ص) خرج کند.^{۱۱} درباره اذان نیز اگر شهری مسلمان متفق بر ترک اذان شوند بر اذان الزام می شوند. این حکم نیز اجماعی فقها است.^{۱۲}

این احکام اسلامی با آن قواعد گفته شده چگونه قابل جمع است؟! توجه به این مهم ضروری است که این الزامات برای به زور بهشت بردن عامه مردم نیست، بلکه برای بازگذاشتن راه بهشت برای عموم مردم است و بین این دو فرق بسیار است. بیع و شرأ راه عقلایی کسب و کار و امرار معاش است؛ دزدی تعرض به این راه عقلایی و مشروع است. وقتی بردزد حد جاری می شود، قصد به زور بهشت بردن دزد نیست، بلکه می خواهد راه عمومی

کسب و کار باز بماند.

نکاح و ازدواج راه عمومی و عقلایی بقای نسل و آرامش زن و مرد است؛ فحشا تعرض به این راه عمومی است. حد و تعذیر برای انواع فحشا نه به خاطر بهشت بردن او بلکه برای بازگذاشتن راه عمومی ازدواج است. همین حرف درباره اصل دین و شعائر هم هست.

احترام دین حق که میلیاردها مسلمان اختیار آن را پذیرفته اند موجب می شود کسی که نه از روی شبیه بلکه با سب و فحاشی از این دین خارج می شود را حد ارتداد جاری کنند.

در نمونه شعائری مثل زیارت نبی اکرم (ص) و اذان هم این گونه نیست که بخواهند زائر را به زور به بهشت ببرند، بلکه برای بقای شعائر مانع تعطیلی کلی آن می شوند، نه اینکه همه را الزام به زیارت یا اذان کنند، لذا به قدر کفایت پسندیده می شود. 

پی نوشت

۱. توبه، ۴۹.
۲. آیت الله خامنه ای، پیام به حجاج بیت الله الحرام، ۱۳۶۸/۴/۱۴.
۳. آیت الله خامنه ای، ۱۳۹۰/۱۰/۷.
۴. نامه ۵۳.
۵. غرر الحکم.
۶. ۳۳/۲/۱۳۹۳.
۷. غرر الحکم.
۸. نامه ۵۳ نهج البلاغه.
۹. آیت الله جوادی آملی، مقدمه کتاب مفاتیح الحیة، اصل نهم، ص ۵۱ تا ۴۹.
۱۰. وسائل الشیعه، کتاب الحج، ابواب وجوب و شرائطه، باب ۵ ح ۲.
۱۱. دروس، جلد ۳، ص ۴۷۳.
۱۲. مسالک الافهام، جلد ۲، ص ۳۷۳، تقریر بحث سید البروجردی، جلد ۲، ص ۱۴.

سعادت دریچ و خمهای سیاست ترکی

امواج اسلام گرایی و تکاپوهای اتوپیایی در ترکیه معاصر

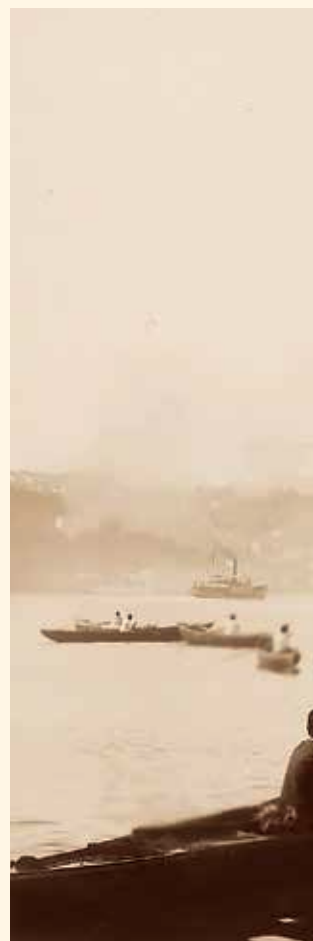




محمد هادی مدنی

دکتری جامعه‌شناسی از دانشگاه تهران، پژوهشگر گروه اندیشه سیاسی پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی

ساحل روملی حصار در اواسط قرن نوزدهم در ترکیه



اتوپای اسلام‌گرایان ترک

مهم‌ترین عاملی که تلاش‌های نظری و عملی اسلام‌گرایان ترک را برانگیخته و هدایت می‌کند این است که آن‌ها دارای اتوپیا یا تجربه‌ای اتوپایی هستند که از احساسات نوستالژیک تغذیه می‌شود. این اتوپیا برای ترک‌های اسلام‌گرا صرفاً موضوع احساسات نوستالژیک نیست، برعکس، به عنوان بخشی تعیین‌کننده از امت، نسخه رستاخیز این ملت و اکسیر بازگشت به روزهای سعادت‌مند، رفیع و باشکوه قدیمی رادر خود دارد. اگرچه اسلام‌گرایان ترک مانند دیگر اعضای امت اسلامی می‌گویند که مدینه پیامبر اکرم (ص) و عصر نبوی تنها مدینه فاضله و عصر سعادت برای آن‌هاست، اما این فقط بیان صادقانه و لازمه داشتن یک اعتقاد اسلامی است. از نظر روان‌شناسی و حافظه اجتماعی-سیاسی، وضعیت متفاوت است. شکی نیست که بین ملتی که تجربه‌ای را در گذشته خود نداشته، بلکه در مقطع خاصی از تاریخ به دلیل اعتقاداتش آن را مقدس دانسته و برای آن اهمیت قائل شده با ملتی که تجربه‌ای را در حافظه اجتماعی و سیاسی خود زیسته، ثبت کرده و نسل به نسل بدون وقفه انتقال داده فرق هست.

تصویر سعادت در اتوپای تاریخی

دوره‌ای که با اسکان ترک‌ها در آناتولی آغاز شد و در مرحله بعد، در قرن چهاردهم و شانزدهم، مصادف با مراحل تأسیس و توسعه امپراتوری عثمانی بود دوران طلایی و آرمان‌شهری اسلام‌گرایی ترک است. اسلام‌گرایان ترک این دوران را با اشتیاق گرامی داشته و به منزله عصر سعادت و جهش تمدنی خود به هر مناسبتی به آن می‌بالند.^۱ دلیل اینکه این دوره به عنوان عصر طلایی و اتوپایی تلقی می‌شود این است که آناتولی به موازات اسکان ترک‌ها در این سرزمین، به شکلی منحصر به فرد، تجربه اسلامی شدن را تجربه کرده است. در این دوره، سبک خاصی از رابطه همراه با کارکردهای فراوان بین کسانی که اسلام را در آناتولی گسترش دادند و بازیگران سیاسی برقرار شده است. بنابراین، آنچه این تجربه را

منحصر به فرد کرده این بوده است که گروه‌های اجتماعی مذهبی با رسالتی ویژه و بازیگران سیاسی با جهت‌گرایی خاص همچون اجزای تعریف‌شده یک نظام و کل گرد هم آمده و با هماهنگی عمل کرده‌اند. این هماهنگی و کارکرد سیستمی که بر اساس جهان‌بینی اسلامی شکل گرفت، از نظر روانی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی، به یک فضای سعادت‌مند منجر شده است.

گروهی که ستون اجتماعی این نظام را تشکیل می‌دادند صوفیان و طریقت‌ها بودند. آنان همواره با انگیزه جهاد با کفار در خط مقدم جنگیده، در مناطق فتح‌شده ساکن شده، نظام آموزشی را به دست گرفته، با روحیه و نقش همبستگی در زندگی اجتماعی شرکت نموده و با ایجاد شبکه‌های سازمان‌یافته عرفانی در گسترش و نهادینه‌سازی اسلام کوشیده‌اند.

پایه‌های فعالیت‌های طریقت‌های صوفی قبل از تأسیس امپراتوری عثمانی و با مهاجرت تعداد زیادی از صوفیان و عرفا از مناطق مختلف به آناتولی در این جغرافیا گذاشته شد. این عرفا و صوفیان با استقرار در روستاها یا مکان‌های کاملاً خالی و خلوت به کشاورزی و دامپروری می‌پرداختند و اطراف اقامتگاه‌های درویشی را که در کوه‌ها و دامنه‌های غیرقابل سکونت برپا می‌کردند نوسازی می‌کردند و برای سکونت مناسب می‌ساختند. صوفیان و عرفای مذکور همراه با رزمندگان در فتوحات شرکت می‌کردند. آن‌ها با ایجاد خانقاه‌های درویشی در کنار مرزها عملیات نظامیان را در زمان لشکرکشی‌ها بسیار آسان می‌نمودند. صوفیان به دلیل رفتار اینارگرانه در زمان تأسیس دولت عثمانی مورد حمایت حاکمان قرار گرفتند. به آن‌ها رسماً گواهی سکونت در زمین‌هایی که ساخته بودند داده شد، برای برخی از آن‌ها خانقاه‌های درویشی جدید ایجاد گردید و بنیادهایی اختصاص داده شد. همچنین مقرر شد از برخی مالیات‌ها معاف شوند. معروف است که بسیاری از روستاها که در آناتولی پدید آمده‌اند نام خود را از این افراد گرفته‌اند.^۲

تصوف و طریقت‌ها با این فعالیت‌ها در مسلمان شدن اقوام مختلف در

آناتولی مؤثر بوده‌اند. تحت حاکمیت سلاطین ترک، صوفیان یک فضای فرهنگی معنوی و بردبار و یک نظم اجتماعی پویا و متکثر همراه با روحیه همبستگی ایجاد کردند. تجربه زیسته اسلامی در آناتولی در این دوره همواره به عنوان تجربه‌ای منحصر به فرد توسط اسلام‌گرایان ترک بیان و به عنوان اسلام آناتولی مفهوم‌سازی شده است.

در کنار گروه‌های صوفی و عرفانی به عنوان رکن اجتماعی، رکن سیاسی سیستم در وهله اول توسط سلاطین سلجوقی آناتولی و در مرحله بعد توسط امپراتوری عثمانی تشکیل یافته است. با استفاده از سنت دولتی ترکان باستان، تجربه دولتی یونانیان و ایرانیان و اندیشه سیاسی اسلام سنی، شیوه مدیریت و تجربه این دودولت در آناتولی منجر به تولد یک فرهنگ سیاسی ویژه و منحصر به فرد شده است. می‌توان گفت که تصور و تلقی اسلام‌گرایان ترک از دولت و حاکمیت به طور جدی تحت تأثیر این فرهنگ سیاسی قرار گرفته است.

مهم‌ترین جنبه این فرهنگ سیاسی که دارای چندین مؤلفه مهم است دولت‌گرایی است.^۳ بر اساس این درک، مهم‌ترین نیازهای مادی و معنوی زندگی انسان تنها در صورت وجود دولت می‌تواند تأمین شود. این گزاره‌ای است که تاریخ سیاسی ترک آن را با رویدادهای واقعی ثابت کرده است. یکی دیگر از مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی ترک که با دولت‌گرایی سازگار است این است که حاکمیت از خدا سرچشمه می‌گیرد. در هون‌ها، گوکتورک‌ها و اویغورها، که قبل از پذیرش اسلام در زمره دولت‌های ترک به شمار می‌رفتند، «قاغان یا خان» به عنوان حاکمان سیاسی قدرت خود را مستقیماً از خدا می‌گیرد. بنابراین، دین در رأس منابع مشروعیت سیاسی قرار دارد. در دوره عثمانی‌ها، همان‌طور که در سنت‌های ترکی بوده، سلطان حاکم مطلق اراده سیاسی و در عین حال مقدس است. این قداست به ویژه با گرفتن عنوان خلیفه توسط سلطان تقویت یافت و دولت یک نهاد مقدس تلقی شده است. داشتن عنوان خلیفه توسط سلطان فرهنگ سیاسی مبتنی بر اطاعت مطلق را نیز به وجود آورده است. یکی از مؤلفه‌های

اگرچه الگوی دولت مقدس، متمرکز و حامی در فرهنگ سیاسی ترک اطاعت از حاکمیت را خط قرمز می‌داند، اما در واقع نوعی خودمختاری را برای حوزه اجتماعی پذیرفته و ترجیح داده که این حوزه به دست گروه‌های فعال مذهبی در جامعه شکل گیرد و طراحی شود.

دیگر فرهنگ سیاسی، مدیریت مرکزی، نیز در میان ترک‌ها قوی است. دلیل این امر این است که سلجوقیان آناتولی مجبور بودند هم با صلیبیون و هم با حملات مغول به شدت مبارزه کنند. بنابراین، نوعی اداره سیاسی که در آن اداره مرکزی مسلط بوده اجرا گردیده است. هدف اصلی دولت در فرهنگ سیاسی ترک نیز در درجه اول تضمین تداوم خود، ایجاد امنیت و تأمین رفاه مردم است.^۴

علاوه بر نکات ذکر شده، سلجوقیان آناتولی و اولین سلاطین عثمانی توسعه به سوی غرب را هدفی راهبردی برای خود تعیین کردند و در این راستا پیوسته وارد جنگ با نیروهای غربی-مسیحی شدند. این راهبرد به نوعی حمایت از جهان اسلام ارزیابی شده است. این یکی از دلایل اصلی ای است که اسلام‌گرایی ترک این دوره را اتوپیایی کرد. گسترش حاکمیت ترک‌ها از طریق جنگ با قدرت‌های غربی به آن‌ها هویتی قوی داد که دیگری آن غرب بوده است. اینکه ترک‌ها با این هویت در صحنه تاریخ نسبت به گذشته خود جهش کردند باعث شد که در حافظه جمعی اسلام نام دیگر ترک باشد. این اتوپیاسازی و حافظه اجتماعی باعث شد که اسلام‌گرایان حتی برخی رفتارهای غیراسلامی سلاطین عثمانی را با عنصر مصلحت عمومی توجیه کنند.

ویژگی‌های مرکزی و قدسی دولت در فرهنگ سیاسی ترک در واقع تصویر یک مدل سلطه شرقی کلاسیک را آشکار می‌کند. اما نکته مهم در اینجا این است که تحت سیطره این فرهنگ سیاسی، سبک زندگی دینی-مدنی ای که امروزه به عنوان الهیات اجتماعی مفهوم‌سازی می‌شود، در سرزمین‌های آناتولی به وجود آمده و نوع رابطه بین دین و سیاست و دولت و گروه مذهبی ای که به موازات آن شکل گرفته در سطح مسائل و پیامدهای تمدنی به کارکرد سیستم کلان کمک کرده است.

اگرچه الگوی دولت مقدس، متمرکز و حامی در فرهنگ سیاسی ترک اطاعت از حاکمیت را خط قرمز می‌داند، اما در واقع نوعی خودمختاری را برای حوزه اجتماعی پذیرفته و ترجیح داده که این حوزه به دست گروه‌های فعال مذهبی در جامعه شکل گیرد و طراحی شود.

بنابراین، مهندسی دولت برای دگرگونی جامعه، که برخاسته از ساختارهای توتالیترایدنولوژی‌های مدرن است، خارج از محدوده الگوی دولت مقتدر مقدس سلجوقی-عثمانی است. از نظر اسلام‌گرایان ترک، جغرافیای آناتولی با این سیستم کلان کارکردی الگوی نظم منحصر به فردی را تولید کرد.

بنابراین، دلایل اسلام‌گرایان ترک را که آناتولی را در دوره یادشده مدینه فاضله و عصر سعادت خود می‌دانند می‌توان به شرح زیر برشمرد:

از نظر فلسفی و روان‌شناختی، تفسیر عرفانی-صوفیانه از اسلام در این دوره به لحاظ هستی‌شناختی به مردم آناتولی درک عمیقی از خود و هستی بخشیده است. این درک از خود و بینش هستی‌شناختی افرادی با اعتماد به نفس بالا و جهان بینی قوی و فراگیر را به وجود آورده است که لازمه سعادت فردی است. در این دوره، مهم‌ترین مفسران ابن عربی، مانند داود قیصری و ملا فناری، با مدیریت‌های رسمی فرهنگی و سیاسی خود در داخل دولت نقش فعالی در نهادینه‌سازی این تفسیر داشتند.^۵

اینکه دولت‌ها در این دوره حوزه اجتماعی را تحت سیطره صوفیان و عارفان قرار دادند باعث شد که حوزه اجتماعی عمدتاً تحت تأثیر جنبه‌های عرفانی اسلام به یک محیط معنوی و سعادت‌مند تبدیل گردد. در نتیجه حضور فرقه و طریقت‌های مختلف صوفی و عارفان بزرگ چون مولانا و ابن عربی در آناتولی، یک فضای تساهل و تسامح پدید آمد و اسلام به عنوان نوعی چسب و سیمان اجتماعی همبستگی را فراهم کرده است.

این واقعیت که صوفیان و عارفان در آناتولی عموماً تابع شریعت بودند و در جنگ با نیروهای صلیبی در کنار دولت خود نقش فعالی داشتند باعث شد که این گروه‌های اهل تساهل و تسامح در حوزه اجتماعی روحیه جهادی نیز داشته باشند. این عنصر هویت مسلمانان آناتولی را شکل داده است. اینکه ساختار معنوی و عرفانی آرامش و همبستگی اجتماعی را به وجود می‌آورد و از سوی دیگر با روحیه جهادی در عرصه سیاسی عزت و استقلال و شور ایجاد می‌کرد باعث شد

این دوره عصر سعادت تلقی شود.

یکی دیگر از دلایل اتوپیایی و عصر سعادت نامیدن این دوره تقسیم کار موفق و کارآمد در نظام اجتماعی سیاسی کلان است که ابعاد مختلفی دارد. این ساختار سیستمی که از فضای اسلامی در آناتولی برخاست مدل جدیدی برای معضل رابطه جامعه و دولت ارائه می‌کند که در دولت حداکثری سوسیالیستی-کمونیستی توتالیتر و نظریه دولت حداقلی لیبرال هنوز در چرخه افراط و تفریط حل نشده است. در این الگو، دولت با انجام وظایفی چون تأمین امنیت، رفع نیازهای اساسی، دفاع و تضمین استقلال کشور و حفظ آبرو و حیثیت مسلمانان رسالتی قوی برعهده می‌گیرد. در این مدل، حوزه اجتماعی نیز به مهندسی گروه‌های مذهبی خودمختار که با دولت هماهنگ هستند، یعنی به اصطلاح امروزی جامعه مدنی، واگذار می‌شود. هماهنگی، که در نتیجه تقسیم کار و انجام مأموریت‌های منحصر به فرد ساختار اجتماعی و سیاسی که دورکن نظام کلان را تشکیل می‌دهند پدید می‌آید، الگویی است که اسلام‌گرایی ترک به عنوان یکی دیگر از عناصر و مؤلفه‌های سعادت برجسته می‌کند.

+

ظهور اسلام‌گرایی

مهم‌ترین عامل تاریخی ای که فرهنگ سیاسی در آناتولی را از سایر جوامع متمایز می‌کند این است که این جغرافیا مرکز سیاسی تمدنی بود که نظم جهانی منحصر به فردی را در گذشته ایجاد کرد. اثر از بین رفتن رابطه تقابلی این مرکز سیاسی با تمدن مخالف در طول زمان زیرساخت‌های روانی-اجتماعی ای را که فرهنگ سیاسی جامعه آناتولی را به وجود آورده تحت تأثیر قرار داده است. تلاش نخبگان سیاسی برای ایجاد ساختار سیاسی جدید منطبق با هنجارهای تمدن مقابل، در روندی که با تنظیمات در نیمه اول قرن نوزدهم آغاز شد، تأثیر کاملاً متزلزلی بر جامعه در جغرافیای عثمانی گذاشت. گفتمان رادیکالی که این روند پیوستن به تمدن مسلط غرب در دوران تنظیمات^۶ و به ویژه در نخستین سال‌های جمهوری مطرح کرد پیامدهای مهمی داشته است. فشار برای ایجاد فرهنگ

واحد های مختلف دولت در ارتباط بودند. شخصیت های اسلام گرا مانند نامق کمال، ضیا پاشا، سعید حلیم پاشا و محمد عاکف ارسوی بازیگران تأثیرگذار در بالاترین سطح دولتی با سیاسی بودند. اسلام گرایان این دوره دو هدف عمده داشتند. هدف اول حفاظت از الگوی دولت قدرتمند و حامی اسلام، که در امپراتوری عثمانی تجسم یافت، در برابر تهدیدات بود. هدف دوم پاسخ گویی به تأثیرات روانی ناشی از نهادها و تأثیرات جدید فکری، فرهنگی و اجتماعی است که توسط غرب گرایان تحمیل شده بود.^۸ از نظر فرهنگی، دیدگاه اسلام گرایان که افکار خود را در مجلاتی مانند سبیل الرشاد و صراط مستقیم بیان می کردند پس از ۱۸۶۷ در دوره عبدالحمید دوم به ایدئولوژی رسمی دولت تبدیل گردید. دولت با این ایدئولوژی سعی در حفظ و تحکیم نفوذ خود در جهان اسلام داشته است. با این حال، نهضت اسلام گرای عثمانی به دلیل گسترش اندیشه های روشنگری اروپا در میان نخبگان فرهنگی، سیاسی و نظامی عثمانی، مطالبات و اقدامات مسلمانان عرب برای جدایی از امپراتوری و به علت اینکه اسلام گرای عمدتاً در سطح یک پروژه دولتی باقی ماند شکست خورد.^۹ اسلام گرایان عثمانی اگرچه پس از سلطان عبدالحمید دوم به حیات فرهنگی و اجتماعی خود ادامه دادند، اما نتوانستند از فروپاشی و تجزیه امپراتوری عثمانی تحت رهبری انجمن اتحاد و ترقی سکولار و ناسیونالیست جلوگیری کنند.

جمهوری ترکیه در سال ۱۹۲۳ بر روی بقایای امپراتوری عثمانی تأسیس شد که پس از جنگ جهانی اول از هم پاشید. اسلام گرایان در حالی با جمهوری جدید ملاقات کردند که ضربه روانی ناشی از ازدست دادن یک امپراتوری بزرگ را تجربه می کردند. در طول سال های تک حزبی جمهوری که تا سال ۱۹۵۰ ادامه داشت، ماهیت مدرنیزاسیون با هدف اصلاح دولت در دوره عثمانی تغییر کرد و یک مدرنیزاسیون و مهندسی اجتماعی از بالا به پایین و تحمیلی تحت رهبری آتاتورک آغاز شد. به گفته ماردین، پدر علوم اجتماعی ترکیه، روندی از خود-استعماری (self-kolonizasyon)، که در

اجتماعی و سیاسی شکل گرفته در مدرنیته است. حدود افق سنت، که اساس اسلام گرایی را تشکیل می دهد و محتوا تولید می کند، تقریباً توسط پارادایم مدرن تعیین و هدایت می شود. بنابراین، اولین عاملی که در شکل گیری ماهیت اسلام گرایی ترک تعیین کننده بوده است سنت و تجربه زیسته اسلامی در آناتولی است. منظور ساختار سیاسی و اجتماعی ای است که در فضای آمیخته با باورها و ارزش های اسلامی در آناتولی پدید آمده است. جامعه خودمختار-مذهبی و دولت قدرتمند جهادگر دورکن این ساختار هستند. از سوی دیگر، سه تحول کلان غرب محور که از زمان تنظیمات به وجود آمدند به عنوان متغیرهای مدرن در شکل دادن به ماهیت اسلام گرایی ترک ایفای نقش کردند. آنچه درواقع ماهیت اسلام گرایی ترک را تعیین می کند تعامل و رابطه دیالکتیکی بین این متغیرهاست. سه تحول کلان مورد اشاره عبارتند از مدرنیزاسیون، فضای ایدئولوژیک جنگ سرد و جهانی شدن. اسلام گرایی با وجه سنتی خود با این سه فرایند کلان روابط تقابلی یا تعاملی برقرار کرده و با آثاری که در هر دوره به صورت نظری و عملی تولید کرده ماهیت خود را به صورت امواج گوناگون شکل و نشان داده است.

+

مدرنیزاسیون و موج اول اسلام گرایی

اسلام گرایی به عنوان یک جنبش فرهنگی و سیاسی در تاریخ معاصر ترکیه برای اولین بار در اواسط قرن نوزدهم ظهور کرد. این جریان، که اولین موج اسلام گرایی است، در واکنش به مدرنیزاسیون و اصلاحات تحت تأثیر تمدن غرب، که در نیمه اول قرن نوزدهم در امپراتوری عثمانی آغاز شد، به وجود آمد. جنبش مدرنیزاسیون دو دوره زمانی متفاوت با دژ و ماهیت مختلف، یعنی دوره عثمانی و دوره جمهوری ترکیه، را در بر می گیرد. به همین دلیل موج اول اسلام گرایی نیز به خودی خود اسلام گرایی دوره عثمانی و اسلام گرایی دوره جمهوری را پوشش می دهد. اسلام گرایان عثمانی بیشتر یک قشر نخبه بودند که در داخل بوروکراسی دولتی قرار داشتند یا به نحوی با

سیاسی جدید، که از مرکز به پیرامون به صورت سلسله مراتبی گسترش می یافت، عناصر تداوم تاریخی در هویت سیاسی، فرهنگ سیاسی و نهادها را با گسست ریشه ای روبه رو کرده است. تنش بین این گسست تاریخی رادیکال که مبنای ایدئولوژیک نظام سیاسی جدید را فراهم می کند و عناصر تداوم تاریخی که همچنان بر جامعه تأثیر می گذارد و از دوره های سلطه گذشته الهام می گیرد عامل اصلی متمایزکننده فرهنگ سیاسی ترک از جوامع دیگر است. از این حیث، ترکیه پس از ازدست دادن رابطه تقابلی خود با تمدن غرب تنها جامعه ای است که، از نظر هویت، فرهنگ و نهادهای مبتنی بر نظام سیاسی در دست نخبگان سیاسی ای که اراده پیوستن به این تمدن را از خود نشان داده اند، گسست تاریخی کاملی را تجربه کرده است. ترکیه، علی رغم انجام فداکاری هایی که این گسست تاریخی ایجاد می کرد، نتوانست متناسب با پیشینه تاریخی خود جایگاهی ارجمند در سلسله مراتب دولت ها به دست آورد و مدام توسط دایره تمدنی ای که قرار بود به آن ضمیمه شود مورد طرد و اهانت قرار گرفته است. این طرد و اهانت منجر به عکس العمل زیرساخت روان شناختی قوی حافظ و نگهدارنده عناصر تداوم تاریخی، یعنی ظهور اسلام گرایی، شده است.^۷

در نتیجه این شوک روانی آسیب زاء، جنبش اسلام گرایی متولد شد. به این معنای توان گفت که دو متغیر و عنصر، یکی سنت و دیگری مدرنیته، در پیدایش نهضت اسلام گرایی مؤثر و تعیین کننده بودند. اندیشه و منابع کلاسیک اسلامی و تجربه زیسته اسلامی در آناتولی تحت حاکمیت ترک ها نمایانگر جنبه سنتی اسلام گرایی ترک است. از سوی دیگر، اسلام گرایی ترک، از آغاز تنظیمات تا اکنون، با استفاده از برخی فرم و اشکال تمدن غرب، در برابر خود تمدن غرب ایستادگی کرد و از این حیث حداقل در سطح پارادایم و شکل تحت تأثیر مدرنیته قرار گرفته است. این نیز جنبه مدرن اسلام گرایی ترک را نشان می دهد. در این راستا، اسلام گرایی به معنای امروزی دارای ویژگی ایدئولوژیک است و پاسخ واکنشی به تحولات کلان فرهنگی، اقتصادی،

فشار برای ایجاد فرهنگ سیاسی جدید که از مرکز به پیرامون به صورت سلسله مراتبی گسترش می یافت، عناصر تداوم تاریخی در هویت سیاسی، فرهنگ سیاسی و نهادها را با گسست ریشه ای روبه رو کرده است.

فضای ایدئولوژیک دوران جنگ سرد مثل ایران منجر به ظهور گروه‌های سیاسی بسیاری در ترکیه شد. فضای سیاسی این دوره این ایده را در هر گروه ایدئولوژیکی القا می‌کرد که هدف فقط از طریق انقلاب محقق می‌شود.



سعيد نورسي (۱۹۶۰-۱۸۷۷) از پیشگامان اندیشه نوین اسلامی بود. او در ۱۹۶۰ میلادی در شهر اورفا در گذشت.



نورالدین توپچو (۱۹۷۵-۱۹۰۹) تحصیلات عالی خود را در رشته‌های فلسفه، تاریخ هنر و فلسفه اخلاق در سوربن فرانسه به اتمام رساند. او در ۱۹۷۵ درگذشت.

تک حزبی فرصت فعالیت در زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را به دست آوردند. اگرچه این فعالیت‌ها هزارگانهی توسط ارتش، که وظیفه خود را حفاظت از ایدئولوژی سکولار و ناسیونالیست کمالیستی می‌دانست، محدود می‌شد، اما همچنان ادامه داشت.

در این دوره که تا پایان جنگ سرد ادامه داشت، در حوزه اجتماعی طریقت نقش بندی و جماعت نور، در حوزه فکری و فرهنگی مجله شرق بزرگ نجیب فاضل و حرکت نورالدین توپچو در زمینه سیاسی اتحادیه ملی دانشجویی ترک و جنبش نگرش ملی به رهبری نجم الدین اربکان با احزاب مختلفی که او تأسیس کرد نقش مهمی را به عنوان نمایندگان اسلام‌گرایی ایفا کردند. یکی دیگر از ویژگی‌های فرهنگی این دوره افزودن منابع جدید به مراجع بومی اسلام‌گرایان ترک با آثار ترجمه‌شده از جهان اسلام بوده است.

فضای ایدئولوژیک دوران جنگ سرد مثل ایران منجر به ظهور گروه‌های سیاسی بسیاری در ترکیه شد. فضای سیاسی این دوره این ایده را در هر گروه ایدئولوژیکی القا می‌کرد که هدف

امپراتوری عثمانی از اسلام در مسائل نور خود، و تجربه سبک زندگی اجتماعی اسلامی در آناتولی، که نورالدین توپچو آن را به عنوان «سوسیالیسم اسلامی آناتولی برای رهایی ترکیه» مفهوم سازی کرد^۱، نمونه‌هایی از این امر هستند.

جنگ سرد و موج دوم اسلام‌گرایی

در سال ۱۹۵۰، با پیوستن ترکیه به ناتو و بلوک غرب و اتخاذ یک نظام سیاسی چند حزبی توسط این کشور، دوره جدیدی برای اسلام‌گرایان آغاز شد. حضور ترکیه در بلوک غرب علیه اتحاد جماهیر شوروی کمونیستی، در چارچوب استراتژی کمربند سبز آمریکا در قبال کشورهای اسلامی، زمینه را برای آزادسازی برخی از فعالیت‌های مذهبی فراهم کرد. به همین ترتیب، گذار به نظام سیاسی چند حزبی منجر به ورود پایگاه رأی توده‌های اسلامی به معادله مشارکت سیاسی شد. در فضای ایجاد شده توسط این متغیرهای بنیادی، اسلام‌گرایان این دوره در مقایسه با فضای استبدادی و تمامیت‌خواه دوران نظام

آن ذهنیت سکولار، ناسیونالیستی و غربی سوز و جامعه سنتی ابژه بوده^۲، برای اسلام‌گرایان خطر از دست دادن جامعه را پس از از دست دادن دولت آشکار کرد. در مواجهه با این تهدید، علما و روشنفکرانی مانند سعید نورسی و نورالدین توپچو، در مقابل مدرنیته ناسیون کمالیستی ای که سعی در جایگزینی جهان بینی اروپایی و غربی به جای سنت و ارزش‌های اسلامی داشت، بر مسائل ایمان، اراده و تربیت برای بازسازی شخصیت فرد مسلمان تمرکز کرده‌اند. این متفکران با هدف دگرگونی اجتماعی از طریق تغییر فرد می‌خواستند از انحراف و از بیگانگی فرهنگی ای که با مدرنیته ناسیون کمالیستی مبتنی بر سکولاریسم و روشنگری به سبک فرانسوی در جامعه ایجاد شده بود جلوگیری کنند. در این راستا، هم نورسی و هم توپچو از اشاره به این نکته غافل نشده‌اند که یک تجربه اسلامی منحصر به فرد از نظر فرهنگی و سیاسی در آناتولی وجود داشته و این برای بازسازی امروز نیز از ظرفیت‌های قابل توجهی برخوردار است. تأکید نوستالژیک و حسرت‌آمیز سعید نورسی بر حمایت



نجم‌الدین اربکان (۱۹۲۶-۲۰۱۱) نخست‌وزیر سابق ترکیه و بنیانگذار گروه هشت است. اودر ۲۷ فوریه سال ۲۰۱۱ در سن ۸۴ سالگی بر اثر نارسایی قلبی درگذشت.



احمد نجیب فاضل (۱۹۸۳-۱۹۰۴) شاعر، روزنامه‌نگار و نظریه‌پرداز اسلامی بود که در ۱۹۸۳ میلادی در سن ۷۸ سالگی درگذشت.

راه اسلام‌گرایی ترک در نتیجه رابطه آن با جهانی شدن و نئولیبرالیسم و تجربه به دست آمده از آن شکل گرفت و در مقابل گفتمان جهانی-نئولیبرال ویژگی انتقادی دارد. این دوره که درست پس از کودتای نافرجام ۱۵ جولای ۲۰۱۶ آغاز شد تا امروز ادامه دارد.

در اوایل دهه نود، تحت تأثیر گفتمان مسلط سرمایه‌داری-نئولیبرال اقتصاد بازار، فرهنگ تساهل و نسبیت‌گرایی فرهنگی، کثرت‌گرایی اجتماعی و دولت حداقلی به عنوان الگو به تمام جهان ارائه شد. به موازات آن، اسلام‌گرایان ترک نیز شروع به نقد و بازسازی افکار خود با معیارهای پارادایم غالب کرده‌اند.

به عبارت دیگر، پایان جهان دوقطبی، از بین رفتن فضای ایدئولوژیک، بی اعتبار شدن ایدئولوژی در سطح جهان و طرح اندیشه پایان ایدئولوژی‌ها، رواج اندیشه‌های مبتنی بر پست‌مدرنیسم در عرصه فرهنگ و سیاست، تشدید فرایند جهانی شدن یا جهانی سازی از طریق رسانه‌های جمعی و اینترنت و گسترش نظام لیبرال دموکراسی به عنوان مدل بی حریف و جایگزین و

با گسترش امت‌آگاهی کاهش یافته و به تجربیات اسلامی در سایر جغرافیایها اهمیت داده شد. ثانیاً، اندیشه احترام به دولت و مشروع دانستن آن در هر صورت، که برخاسته از اندیشه و تجربه دولت لائیک و پاتریمونیا ل سنی-عثمانی است، با مفهوم سازی دولت سکولار-طاغوتی آسیب دیده و مخدوش شده است.

جهانی شدن و موج سوم اسلام‌گرایی

با پایان جنگ سرد، با پیروزی سرمایه‌داری در دهه ۱۹۹۰، گفتمان جهانی شدن و لیبرالیسم که به پارادایم غالب در سراسر جهان تبدیل شد اسلام‌گرایی ترکیه را نیز به شدت تحت تأثیر قرار داد. در این دوره زمانی که از سال ۱۹۹۱ آغاز شد و تا به امروز ادامه دارد، اسلام‌گرایی ترک دو نقشه راه عملی و سیاسی متفاوت برخاسته از برداشت و تجربه خود از پارادایم غالب سرمایه‌داری لیبرال جهانی را دنبال کرده است. نقشه راه اول، که دارای ویژگی واکنشی است، با جهانی شدن و نئولیبرالیسم سازگار است و بازه زمانی ۱۹۹۱ تا ۲۰۱۶ را در برمی گیرد. دومین نقشه

فقط از طریق انقلاب محقق می شود. اسلام‌گرایان نیز تحت تأثیر این فضای ایدئولوژیک و سیاسی قرار گرفتند و اندیشه‌های انقلابی در میان آنان رواج یافت. الگوی «دولت فرهمند» نجیب فاضل^۳، «دولت سوسیالیست اسلامی» نورالدین توپچو و اندیشه دولت مقتدر و توسعه یافته اربکان از یک سوزا سنت دولت قوی در حافظه اجتماعی و سیاسی تغذیه می شدند و از سوی دیگر تحت تأثیر ایده‌های زمانه بوده‌اند که فرض می کردند تحول کلان تنها با انقلاب و دگرگونی دولت امکان پذیر است. در چنین دورانی که گرایش‌های سیاسی و ایدئولوژیک گسترده بود، وقوع انقلاب اسلامی ایران و آغاز جهاد افغانستان با ورود به دهه هشتاد جنبه سیاسی اسلام‌گرایی ترک را بیشتر تقویت کرد.

ترجمه آثار متفکران شورآفرینی چون سید قطب و علی شریعتی مطابق با روحیه ایدئولوژیک دوران جنگ سرد، جهاد افغانستان و انقلاب اسلامی ایران از دو جهت بر اسلام‌گرایی ترک تأثیر گذاشت. اولاً، ملی و محلی بودن مشخصه اسلام‌گرایی ترک ناشی از تجربه عثمانی

حزب عدالت و توسعه در اوایل دهه ۲۰۰۰ با دادن سیگنال‌های مثبت به گفتمان مسلط جهانی نئولیبرال تأسیس شد. این حزب از اصل دولت حداقلی لیبرالیسم دفاع می کرد به نماد گسست از گفتمان اسلام‌گرایی نوع عثمانی-جنبش نگرش ملی، که ایده دولت قدرتمند و حداکثری را در کانون گفتمان خود داشت، تبدیل شد.

اسلام‌گرایان ترک در مرحله کنونی نه مدل دولت توتالیتر را که مانع آزادی‌ها و اولویت دادن به امنیت است می‌پذیرند و نه مدل دولت حداقلی لیبرالیستی که استقلال و حاکمیت را در معرض توطئه‌های امپریالیسم قرار می‌دهد. آن‌ها سعادت را در درون یک پروژه تمدنی جست‌وجو می‌کنند.

عدم موفقیت جنبش‌های اسلامی در تدوین اندیشه‌های پویا و به‌روز و تجربه تلخ آنان در عرصه عمل، در کشورهای مختلف اسلامی، باعث شروع بحث‌های انتقادی در میان اسلام‌گرایان شده است. تا اوایل دهه نود بحث‌های اصلی و مرکزی اندیشمندان اسلام‌گرای ترک را ضرورت و اهمیت ایجاد جامعه و حکومت اسلامی تشکیل می‌داد، ولی در دهه نود هم‌زمان با تحولات یادشده جهانی، محتوای بحث‌ها و وجه نظری و تئوریک پیدا کرد و در مجلاتی چون بیدگی حکمت، عمران و تذکره بحث‌هایی از قبیل ضرورت پذیرش تکثر در جامعه، نقد دولت-ملت تک‌تپ به عنوان محصول ویژه مدرنیسم ترکی، نقش گروه‌های دینی و عنصر جماعت در حفظ تفاوت‌ها، اندیشه تفرّد و تفرّدگرایی به عنوان ارمغان مدرنیسم متأخر برای جوامع درحال گذار و تناقض‌ها و تلقی‌های این عناصر با یکدیگر به عنوان اهم مباحث اندیشه سیاسی و جامعه‌شناختی توسط روشن‌فکران اسلام‌گرا مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.^{۱۴}

مهم‌ترین تحول این دوره برای اسلام‌گرایان ترک ظهور تمایز بین محافظه‌کاران و نوگرایان در جنبش نگرش ملی نجم‌الدین اربکان و ایجاد حزب عدالت و توسعه توسط نوگرایان در مرحله بعدی بوده است. حزب عدالت و توسعه، که در اوایل دهه ۲۰۰۰ با دادن سیگنال‌های مثبت به گفتمان مسلط جهانی نئولیبرال تأسیس شد، در سال ۲۰۰۲ در اولین انتخابات به قدرت رسید. این حزب که از اصل دولت حداقلی لیبرالیسم دفاع می‌کرد به نماد گسست از گفتمان اسلام‌گرایی نوع عثمانی-جنبش نگرش ملی، که ایده دولت قدرتمند و حداکثری را در کانون گفتمان خود داشت، تبدیل شد. بسته‌های اصلاحات اقتصادی، فرهنگی و سیاسی‌ای که توسط دولت‌های حزب عدالت و توسعه به‌ویژه تا سال ۲۰۱۰ اجرا شد جامعه و دولت را در چارچوب گفتمان لیبرالیسم متحول کرده است. لذا در این دوره اسلام‌گرایی به دست خود اسلام‌گرایان با سنت و ریشه‌های خود بیگانه شده و اسلام‌گرایان از ایده سعادت‌مندی در پرتو اتوپای اسلام سیاسی فاصله گرفته‌اند.

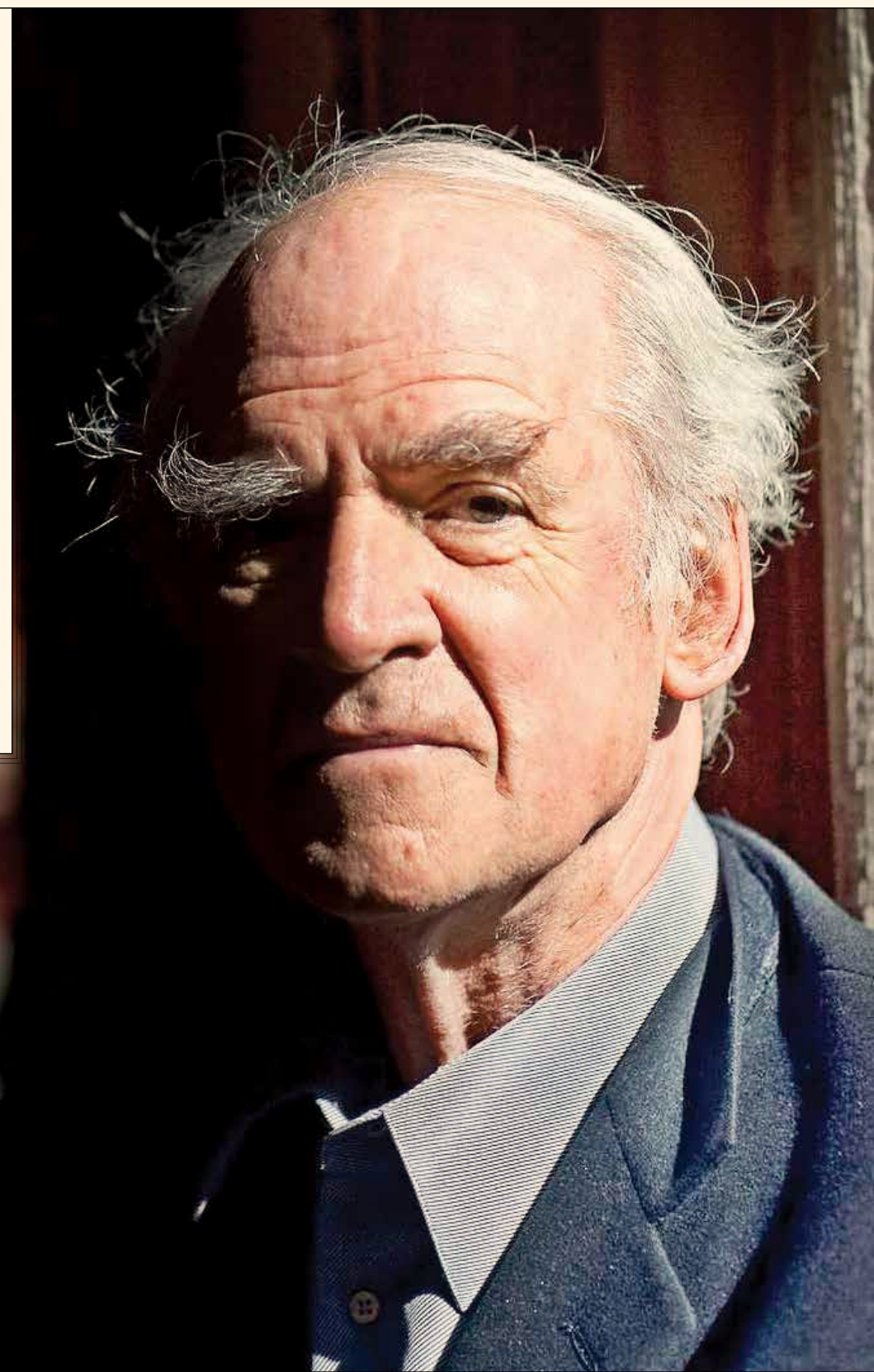
با وجود سیاست‌های لیبرالیستی‌ای که دولت‌های حزب عدالت و توسعه به رهبری اردوغان اجرا کرد و همه اصلاحاتی که برای ورود به اتحادیه اروپا انجام داد، ترکیه مانند دوران تنظیمات مورد پذیرش غرب قرار نگرفت. تظاهرات میدان گزی-تقسیم و توطئه‌های جماعت گولن که مصادف با دوره ناامیدی ترکیه از ورود به اتحادیه اروپا پس از سال ۲۰۱۰ بود باعث شد که کادرهای اسلام‌گرا سیاست لیبرالیستی را زیر سؤال ببرند.^{۱۵} کودتای نافرجام ۱۵ ژوئیه ۲۰۱۶ به این آشفتگی پایان داد و باعث شد اردوغان و کادرهای حزب عدالت و توسعه به اسلام‌گرایی عثمانی-جنبش نگرش ملی بازگردند. گفتمان اسلام‌گرایی عثمانی-جنبش نگرش ملی که پس از کودتای نافرجام ۲۰۱۶ به مرحله اجرا درآمد شعار دولت توسعه یافته و توانمند را در کانون خود قرار داده است. از سوی دیگر، در جریان کودتای نظامی، این واقعیت که جماعت و طریقت‌های اسلامی برای مقاومت به خیابان‌ها آمده و نقش مهمی در شکست کودتا داشتند باعث افزایش اعتماد کادرهای حزب عدالت و توسعه به این گروه‌ها شد. این اعتماد باعث شده است که اسلام‌گرایان حاکم سبک جدیدی از روابط را در سطح استراتژیک با گروه‌های اسلامی فوق‌الذکر برقرار کنند. این استراتژی، که شامل واگذاری مهندسی حوزه اجتماعی به جماعت و طریقت‌های اسلامی با فراهم کردن فرصت‌های لازم است، تصویر کنونی اسلام‌گرایی ترک را همراه با ساختن یک دولت قدرتمند ترسیم می‌کند. اسلام‌گرایان ترک در مرحله کنونی نه مدل دولت توتالیتر را که مانع آزادی‌ها و اولویت دادن به امنیت است می‌پذیرند و نه مدل دولت حداقلی لیبرالیستی که استقلال و حاکمیت را در معرض توطئه‌های امپریالیسم قرار می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت نمایندگان اسلام سیاسی در ترکیه، در نتیجه تجربه‌ای که از زمان تنظیمات انباشته‌اند، سعادت را در درون یک پروژه تمدنی جست‌وجو می‌کنند که بتواند در سایه دولت قدرتمندی که بین آزادی، امنیت و استقلال تعدیل کرده به دست جامعه مدنی تحول معنوی و اسلامی جامعه را تحقق بخشد. ▶

پی‌نوشت

1. Topçu, Nurettin, Yarıncı Türkiye, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2007, s. 110-111.
2. Öngören, Reşat, Osmanlı Türkiye'sinde Tarikatlar, Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür, Editör: Semih Ceyhan, İsam Yayınları, İstanbul, 2015, s. 55.
3. Gencer, Bedri, Türk Siyasal Kültürü ve Ahmed Cevdet Paşa, Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi Cilt XXI, Sayı 2, 2002, s. 217-238, s. 225-226.
4. Yolcu, Tuğba, Türkiye'de Siyasal Kültür ve Siyasal Liderlik Anlayışının Temelleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme. Ömer Halisdemir Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 2019, 12 (1), 93-106. DOI: 10.25287/ohuiibf.440003, s. 99-101.
5. Güner, Betül, "Molla Fenârî'nin Osmanlı Medrese Geleneği ve Osmanlı Düşüncesi Üzerindeki Tesirleri", Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 39/39 (Ağustos 2015): 121-142, s. 122.
6. دوره جدید و اصلاحات سیاسی در امپراتوری عثمانی، در سال ۱۸۳۹ با قرائت «فرمان تنظیمات» توسط مصطفی رشید پاشا، در بارک گلخانه آغاز شد. این فرمان که در حضور نمایندگان مذهبی و طبقاتی اتباع امپراتوری و سفیران خارجی گزیدید نقطه عطفی در زندگی سیاسی و اجتماعی امپراتوری محسوب می‌شود. فرمان تنظیمات در عین حال که احترام خود را نسبت به ساختار دینی و سنتی دولت حفظ کرده بود، در رابطه با قانون و اداره دولت مفاهیم جدیدی را مطرح نمود و با اهداف عملی نوین بازسازی ساختار اداری را دنبال کرد (İnalçık, Halil, Sened-i ittifak ve Gülhane Hatt-ı Humayunu, Osmanlı İmparatorluğu), s. ۱۹۹۶, Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları, Eren Yayınları, İstanbul, (۳۵۶).
7. Davutoğlu, Ahmet, Türkiye'de siyasi kültür, 29.12.1995, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/ahmet-davutoglu/turkiyede-siyasi-kultur-2026757>
8. Aktay, Yasin, "İslamcılık ve Bir Modern Melankoli: Eve Dön(eme)mek". Milet ve Nihal 5 (2008): 13-50, s. 35-36.
9. Şen, Hasan, Cumhuriyetin Modernleşme İdeolojisi ve Bir Muhalefet Söylemi Olarak İslami Gelenek: 1923-1960 Dönemi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Doktora Tezi, İzmir, 2008, s. 48.
10. Mardin, Şerif, Türk Modernleşmesi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991, s. 197.
11. Nursi, Said, Mektûbât, Yeni Asya Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 547.
12. Topçu, Nurettin, Ahlak Nizamı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 179.
13. Kısakürek, Necip Fazıl, İdeolojya Örgüsü, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul, 1998, s. 292.
14. Kentel, Ferhat, 1990'ların İslamî Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entellektüeller, Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce, Cilt: 6, İslamcılık, , Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekin, İletişim, İstanbul 2005, 723-729.
15. Yıldırım, Ercan Neoliberal İslamcılık 1980-2015 İslamcıların Dünya Sistemine Entegrasyonu, Pınar Yayınları, İstanbul, 2016, s. 573.

شخصیت

چارلز تیلور با تبیینی که از «سکولاریسم» ارائه داد، انقلابی در تاریخ این مفهوم ایجاد کرد. او برای اولین بار به شکل مؤثری نشان داد که سکولاریسم رقیب دین نیست و نباید آن را به صورتی تفسیر کرد که به معنای مخالفت با دین و حذف آن باشد؛ بلکه یک ویژگی عام است که می‌تواند همزمان شامل دینداری و بی‌دینی باشد. با این حال او در مقدمهٔ عصر سکولار قیدی ذکر می‌کند تا به وسیلهٔ آن محدودهٔ پژوهشش را تعریف کند: عصر سکولار در درجهٔ اول برای «ما» است؛ ما ساکنان شمال غربی جهان در دورهٔ مدرن. با توجه به این قید، پس «ما» ایرانیان که جزوی از «آنها» نیستیم می‌توانیم چه نسبتی با اندیشه‌های تیلور، به ویژه بحثش دربارهٔ سکولاریسم داشته باشیم؟ این پرسش اصلی است که این پرونده حول آن شکل گرفته است. همراهان ما در این پرونده از زوایای مختلف وارد شده‌اند تا معنای تیلور از سکولاریسم را روشن کنند و نشان دهند ما می‌توانیم چه مواجهه‌ای با این معنا داشته باشیم.



انقلاب چارلز تیلور در فهم دنیای سکولار

جایگاه تیلور میان نظریه پردازان سکولاریسم کجاست؟

امر سکولار یا امر عرفی، از آن مفاهیم دشوار در علوم اجتماعی است که معنای آن یکتا و بی مناقشه نیست و هر متفکری بنا بر سلايق و اهداف و پیش فرض هایش تعریفی از آن را پیشنهاد می دهد و به کار می گیرد. بسیاری از جامعه شناسان معاصر به سنخ شناسی امر سکولار و تعاریفش پرداخته اند. من اینجا به این سنخ شناسی نمی پردازم اما به زمینه نوآوری تیلور در تعریف و ارائه معنای جدید و کاربردی و امروزی تر از امر سکولار اشاره خواهم کرد.

تا پیش از تیلور جامعه شناسی معاصر، درگیر یک افسانه قدیمی مدرن بود. در واقع از میانه قرن نوزدهم تعریفی از امر سکولار شکل گرفته بود که با فرضیات بنیانی سکولاریزاسیون یا عرفی سازی درآمیخته بود. تصور این بود که مدرن شدن و تشکیل سرمایه داری و فردگرایی لیبرال و سکولار شدن جوامع، ابعاد متفاوت یک فرایند هستند؛ یعنی اگر جامعه ای به سمت مدرنیزاسیون برود، به صورت ناخودآگاه به نظام اقتصادی سرمایه داری و لیبرالیسم و سکولاریسم سیاسی گرایش پیدا خواهد کرد؛ اما امروزه به دلایل فلسفی زیادی برای رد این فرضیه نیاز نداریم. در حقیقت، نمونه های زیادی از جوامع در دنیا وجود دارند که مدرن شدند اما لیبرال نشدند یا سطحی از سرمایه داری





مرتضی هاشمی مدنی

استادیار دانشگاه ناتینگهام

در آن جوامع شکل گرفت، اما لیبرالیسم محبوبیتی پیدا نکرد؛ مثل کشور چین، در ایران و خاورمیانه و بسیاری از کشورهای آمریکای لاتین نیز شاهد مدرنیزاسیون آموزش و پرورش بودیم، اما این به دین زیادی توده‌ای یا سکولاریسم منجر نشد. جامعه‌شناسی تا قبل از تیلور سعی می‌کرد که خود را از این فرضیات اروپامحورانه‌ها کند. کارهای کسانی مثل پیتربرگر^۱ نماد چنین تلاشی است. ^۲ برگر در نیمه اول زندگی دانشگاهی‌اش از نظریه سکولاریزاسیون یا عرفی شدن جبری جوامع در دنیای مدرن دفاع می‌کرد؛ اما از اواخر دهه هفتاد میلادی به این مسئله پی برد که شواهد تجربی زیادی این فرضیه را تأیید نمی‌کنند. آن گونه که برگرمی گوید به جز چند کشور اروپای غربی، باقی دنیا گاهی حتی از قرون وسطی هم مذهبی‌تر هستند. دین قدرت زیادی در سیاست خاورمیانه دارد. جریان‌های دینی به صورت عمده، سیاست ایالات متحده آمریکا را جهت می‌دهند و حتی در کشوری مثل کره جنوبی مسیحیت و بودیسم در جذب پیروان با هم در رقابت تنگاتنگ هستند.

اما در دنیای پس از شکاکیت در زمینه فرضیات سکولاریزاسیون و عرفی سازی جبری جوامع، یعنی در دنیای فکری پس از دهه هفتاد میلادی، هنوز نظریه جایگزین استواری معرفی نشده بود. برخی در یک سرطیف از نظرات قدیمی سکولاریزاسیون دفاع می‌کردند و برخی در سر دیگر طیف، از بازگشت دین به عرصه عمومی دنیای مدرن سخن می‌گفتند. استیو بروس^۳ از بین نمایندگان طیف طرفداران نسخه معاصر و متأخر سکولاریزاسیون است. خود پیتربرگر^۴ هم می‌توان نماینده طیف مخالف در نظر گرفت.

طیف معتقد به بازگشت دین به دنیای مدرن را می‌توان پساکولار نیز نامید. اما استدلال شده که این دیدگاه چندان معتبر نیست. به عبارت دیگر، دین جایی نرفته بود که بازگردد. این فرضیات اروپامحورانه و مبتنی بر تجربه چند کشور اروپای غربی است که به باقی دنیا تعمیم داده شده و بدون هیچ سؤالی، توسط برخی متفکران پذیرفته شده بود. دین در این مدت غایب نبود و به همان صورت داشت زندگی عمومی مردم را شکل می‌داد؛ اما متفکرانی بودند که این زندگی عمومی دین را به رسمیت نمی‌شناختند و به عنوان آخرین بقایای یک نظام اندیشه و سنت قدیمی به آن نگاه می‌کردند. یعنی گرچه اثرگذاری دین را می‌دیدند اما با پیش فرض بنیانی زوال دین، همین حضور را به عنوان دست و پا زدن یک سنت در حال زوال تفسیر می‌کردند. از سوی دیگر کسانی که به بازگشت دین به عرصه عمومی باور داشتند چندین دسته بودند. بسیاری از این‌ها در غرب بعد از ماجرای سلمان رشدی و بعد از یازده سپتامبر زندگی می‌کردند. در حدود سال‌های ۲۰۰۸ میلادی این مباحث تا جایی شدت گرفت که یورگن هابرماس^۵ از جامعه پساکولار سخن گفت. ^۶ با توجه به سنخ نظریات هابرماس و مخالفتش با جریان پسامدرنیسم، این توجه به پساکولاریسم با شگفتی مخاطبان نظریاتش روبه‌رو شد. وی و بسیاری از متفکران که به مفاهیمی مثل پساکولاریسم می‌پرداختند بیشتر حضور مهاجران مسلمان در اروپا را در نظر داشتند. این واقعیت که عده زیادی مهاجر در اروپا هستند که به شدت مسلمانند و دست از مناسک و اعتقاداتشان برنمی‌دارند و در آینده هم جایی نخواهند رفت،

سؤالات زیادی را برای متفکران اروپایی ایجاد کرد. آیا باید از بازگشت دین به سیاست سخن گفت؟ چگونه باید برای یک جامعه چندفرهنگی که خدا باور و خدا ناباور را در کنار هم جای می‌دهد، سیاستگذاری کرد؟ مثلاً جوامع غربی تا حد زیادی قانع شده‌اند که حق سقط جنین بر عهده مادر است. حال چطور با باورمندان سنتی که حق سقط جنین را به مادر نمی‌سپارند باید گفتگو کرد؟ حکمرانی بر چنین جامعه‌ای و تصمیم‌سازی در این جامعه چگونه ممکن است؟

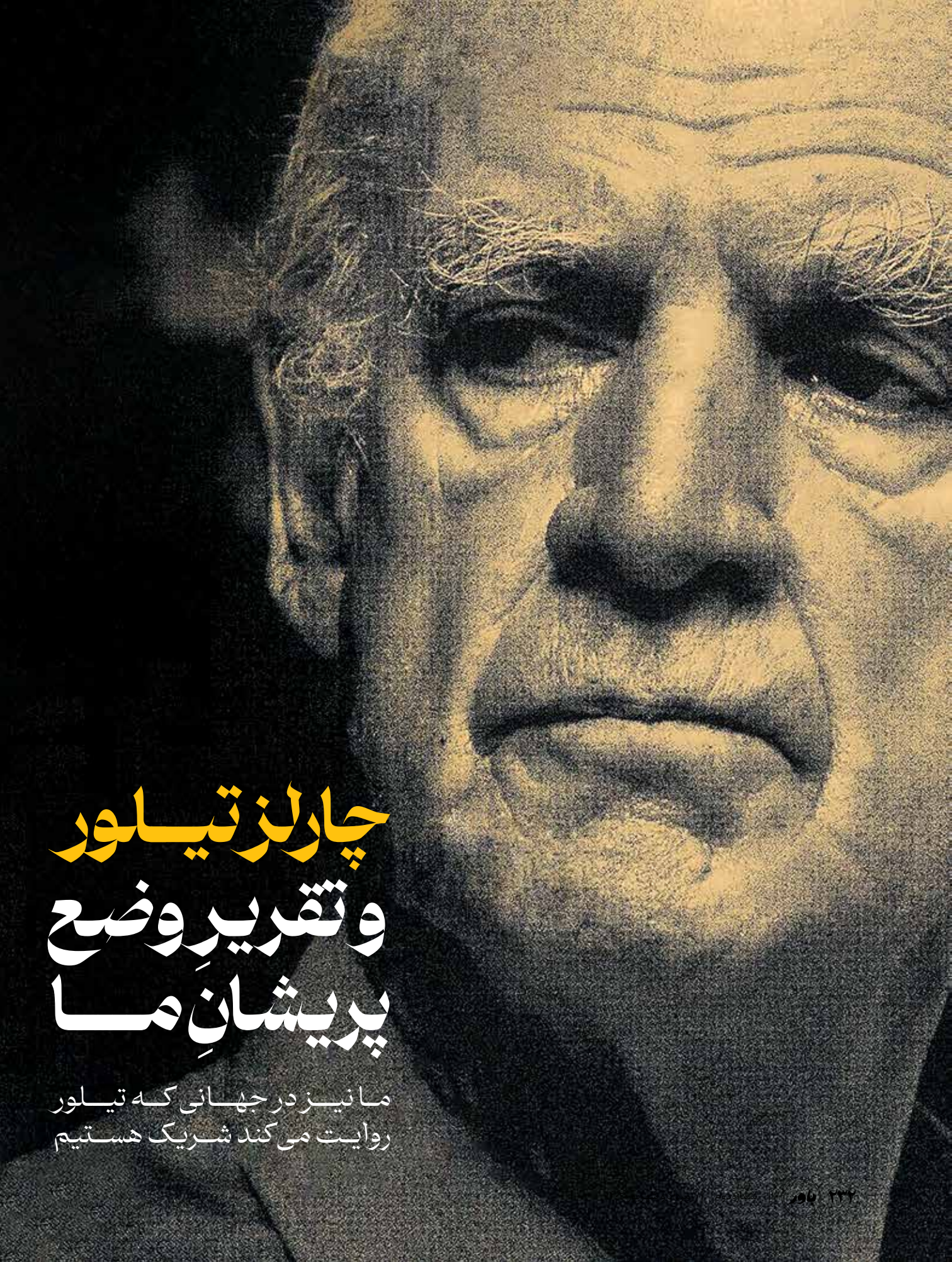
این سؤالات و سؤالات بسیاری مانند این باعث شد که فضای جدیدی در نظریه پردازی غرب شکل بگیرد و فرای این سؤال ابتدایی و خام برود که «آیا دین در دنیای مدرن دوام می‌آورد یا نه؟» سؤال جدید مبتنی بر این واقعیت تجربی است که دین اینجا است و باقی می‌ماند و حالا با این دنیای مشترک بین خدا باوران و خدا ناباوران چه باید کرد؟ چطور در این دنیا زندگی کنیم و چگونه در صلح و انسجام جامعه را سازماندهی کنیم؟

اینجاست که نظریه تیلور ظاهر می‌شود و یک دریچه جدید به نظریه پردازی در باب دین در دنیای مدرن باز می‌کند. تیلور دیگر از بقای احتمالی دین در دنیای مدرن صحبت نمی‌کند و این را پیش فرض می‌گیرد. سؤال بنیانی او در باب چگونگی تفسیر حضور همزمان دیندار و بی دین است. تیلور از سؤال از احتمال زوال دین یا از سوال درباره فواید سکولاریسم فراتر رفته و سعی می‌کند تفسیری جدید از چیستی عصر سکولار ارائه کند. این گونه است که انقلاب تیلور در فلسفه دین و علوم اجتماعی رقم خورد و مجموعه سؤالات جدیدی را مطرح کرد و افق بحث درباره دین و دنیای مدرن را تغییر داد. در پاسخ به برخی منتقدان کتاب عصر سکولار، تیلور می‌گوید^۷ که هدفش این است که عضای دست برخی خدا ناباوران مثل ریچارد داوکینز، نویسنده کتاب توهم خدا را از دست‌شان بگیرد و کمک کند که وارد گفتگویی معقول با دینداران شوند؛ به بیان دیگر تیلور می‌خواهد با بر ساخت دوگانه موهوم «علم علیه دین» یا «وحی علیه خرد» انسانی مقابله کند و در همین راستا سعی می‌کند از این مباحث سیاه و سفید فراتر رفته و گفتگویی پیچیده‌تر را تصویر کند. این پروژه هم تا جایی موفق شده است که ریچارد رورتی بیان می‌کند که تیلور یکی از دوازده فیلسوف بزرگ زمان ماست. ▶

+

پی‌نوشت

1. Peter L. Berge.
2. P. L. Berger, The Desecularization of the World. In P. L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (1st ed.). Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co, (1999).
3. Steve Bruce.
4. Jürgen Habermas.
5. J. Habermas, "Notes on Post-Secular Society". *New Perspectives Quarterly*, (2008), 25: 17-29.
6. C. Taylor, "Challenging Issues about the Secular Age". *Modern Theology*, (2010), 26: 404-416.



چارلز تیلور و تقریر وضع پریشانِ ما

مانیز در جهانی که تیلور
روایت می‌کند شریک هستیم



حامد قدیری

مربی گروه فلسفه دانشگاه ادیان
ومذاهب

+

۱. مه ما را در برگرفت

شاعر گاهی راوی وضع زمانه می شود و چیزی را برای ما تعریف می کند که بهت و حیرت ما در این زمانه را پیش چشم مان می آورد. آن جا که مهدی اخوان ثالث از زمستان می گوید، شاید که بر سر پیر روایت نشسته است و وضع پریشان زمانه ما را تعریف می کند:

و قندیل سپهر تنگ میدان، زنده یا مژده

به تابوت سبزه ظلمت نه توی مرگ اندوخته پنهان است

حریفارو چراغ باده را بغروز، شب باروز یک سان است.

خورشید چنان به پشت ابرنشسته که گویی در محفظه ای گریزناپذیر اسیر افتاده است؛ چنان که زنده یا مژده بودنش برای ما که مترصد نور مانده ایم، فرقی ندارد. و این جاست که اگر قرار بر این باشد که نوری پا بگیرد، به سبب انقطاع از آسمان، ناگزیر باید که در ساحل زمین چراغی بیغروزیم.

می توان شعر اخوان ثالث را به شیوه های مختلفی فهمید؛ اما فارغ از آن که خود او چه قصد و غرضی در پس این واژگان داشته، می توان آن را روایتی از نسبت ما با ایمان و امر دینی دانست؛ روایتی که می گوید ما در این اقلیم دچار نوعی پریشانی شده ایم؛ پیش تر خورشیدی در تجلی بود اما اکنون دیوارهایی به پاشیده و انقطاعی حاصل آمده است. وجود نوعی پریشانی در نسبت ما با امر دینی پیش فرض نوشته حاضر است.^۱ نسبتی که امروز ما با امر دینی داریم زمین تا آسمان متفاوت است بانسبتی که اجدادمان با آن برقرار می کردند. اگر دل در گرو دین نداشته باشیم، شاید که باورهای پیشینیان مان، ولو یکی دو نسل عقب تر، عجیب به نظر بیاید؛ و اگر دل در گرو دین داشته باشیم، شاید از سرمان بگذرد که خوشا به حال پیشینیان مان که راحت و بی دردسر دین می ورزیدند بی آنکه در معرض نقدها و درگیری های مستمر ذهنی باشند و پرسش ها و چالش های بنیان برافکنی زمانه مدام بر صورت شان سیلی بزند.

در نگاه کلی، شاید بخشی از تفاوت ما با پیشینیان، در کیفیت برخورد با «مخالف اندیش» است. اصلاً در ساختارهای شهری و روستایی قدیم، افراد با دایره محدود تر و تکرار شونده تری از آدم ها برخورد داشتند و هر کسی که باور را بچهره و روستا تفاوت می داشت، چه بسا به نحوی شز انگاری می شد و از جامعه کنار می رفت. به همین دلیل، پدران و مادران ما شاید که سال ها می گذشت و با کسی که باور دینی متفاوتی داشت، چشم در چشم نمی شدند؛ اما امروز از همان لحظه ای که از خانه مان در خیابان های تهران، شیراز، اصفهان، مشهد و اکثر شهرهای دیگر ایران بیرون می آیم، با آدم هایی برخورد می کنیم که اولاً باور دینی شان با کلیت باور دینی ما تفاوت هایی دارد و ثانیاً چنان معتمدند که دیگر قابلیت شز انگاری شدن ندارند. ممکن است فردی مذهبی از آرایتمان خود بیرون بیاید و با همسایه محترمی مواجه شود که از بیخ با باورهای دینی او مخالف است. خوش و بشی در خواهد گرفت اما رسوب همین اختلاف نظر، به مرور او را به باورهای دینی اش «ملفت» می کند و در ذهن اش به این سؤال رنگ می بخشد که «بنیان باور من کجاست؟» این وضع تا حد زیادی در موقعیت تاریخی جغرافیایی کنونی ما قابل درک است اما می توان برای توصیف اجمالی آن به چارلز تیلور، فیلسوف معاصر، متمسک شویم که می گوید: «ما از جامعه ای که باور به خدا در آن بی چون و چرا و در حقیقت، غیر مسئله خیز بود به جامعه ای رسیده ایم که چنین باوری صرفاً یکی از گزینه های متعدد و غالباً نه سهل القبول ترین آن هاست.»^۲ به بیان دیگر، می توان گفت که

در ساحت باور دینی، ما در زمانه ای مه آلوده حضور داریم؛ زمانه ای که اصلاً امر الهی مانند خورشید شعر اخوان ثالث از افق پدیدار شناختی چشمان مان پنهان شده و ما با تنوع و تکثری مواجهیم که نحوی از تزلزل و تردید را در لایه لای باورهایمان رسوخ داده و ما را به پرسش مدام از بنیان های باورمان سوق می دهد.

ما اصلاً درکی از این وضع داریم و نحوی از پریشانی را احساس می کنیم. اما درک اجمالی گاهی مثل حالت زبان بستگی است که حرفی و ایده ای در ذهن هست اما واژه ها و بیانی برای آن نمی یابیم. اگر شناخت مختصات این وضع ضروری است و هر قدمی برای مواجهه با آن ناگزیر مرتب بر ترسیم حدود این وضع است، ناگزیر این پرسش بر خواهد آمد که تقصیل و تقریر وضع کنونی ما، این وضع مه آلوده، چگونه خواهد بود؟ چگونه می توانیم زبان و بیانی برای حس و حالی پیدا کنیم که در بادی امر، به زبان نیامده و تقریر نشده است؟ چگونه می توانیم مختصات وضع کنونی مان را توضیح دهیم؟

+

۲. باید که زبانی پیدا کنیم

ما به «مفهوم» و «مفهوم پردازی» نیاز داریم تا بتوانیم امری را که انگار نوک زبان مان مانده، اما به زبان نیامده، به زبان بیاوریم. جیمز اسمیت که خود شرح و درآمدی بر کتاب عصر سکولار چارلز تیلور نوشته،^۳ از قول جولیان بارنز زمان نویس نقل می کند که گوستاو فلوبر در پی آن بود که زبانی برای توصیف احوال هم خوابگی، این تجربه خاص بشری، پیدا کند. جیمز اسمیت نیز معتقد است که خود بارنز در نوشته هایش می کوشید مفهوم و کلمه ای برای روایت «مرگ»، این تجربه خوف آور و اندیشه برانگیز، ارائه کند.^۴ می شود در قفای جیمز اسمیت این دنباله را ادامه داد و گفت که چارلز تیلور نیز در اثر خود می کوشد نیاز ما به مفاهیمی برای سخن گفتن از وضع کنونی را پاسخ دهد و دست اندر کار مفهوم پردازی ای شود که به کار توصیف و تقریر وضع پریشان و متزلزلی بیاید که در عصر کنونی با آن مواجهیم؛ عصری که به بیان چارلز تیلور، عصر سکولار است.

چارلز تیلور «سکولار»^۵ را در معنایی تازه به کار می برد؛ عصر سکولار عصری است که باور دینی یا باور به امری الهی صرفاً یکی از گزینه های پیش روی ما و در نتیجه، امری قابل مناقشه است. در عصر سکولار است که با افرادی مختلف العقیده مواجه می شویم که نمی توانیم آن ها را با شز انگاری طرد کنیم و ناگزیر، به بنیان باورهای خود ملتفت می شویم و «تزلزل و شکستگی»^۶ را تجربه می کنیم. او می گوید در عصر سکولار، ما در ساحت «درون ماندگار»^۷ زندگی می کنیم؛ چنان که انگار ساحت «متعالی»^۸ از افق دیدمان بیرون افتاده و هر آن چه هست را ذیل نظمی درون ماندگار و متفک از آسمان می فهمیم. ما «پنداره اجتماعی»^۹ مدرن را برگرفته ایم و «نظم اخلاقی مدرن»^{۱۰} را پذیرفته ایم و جهان را از مجرای آن درک می کنیم. اما در این جا، لحظاتی برای ما پیش می آید که تجربه «سرشاری»^{۱۱} را از سر می گذرانیم؛ لحظاتی مثل شنیدن یک موسیقی، دیدن یک منظره یا بوییدن یک رایحه. پیش تر این لحظات را با اتکا به ساحت متعالی توضیح می دادیم اما حالا که «خود حائل دار»^{۱۲} ای شده ایم که منقطع از آسمان، به تبیین امری می پردازیم، با این لحظات خاطره ای نوستالژیک برای مان زنده می شود. و حالا ما تحت فشار قیچی وار^{۱۳} اقرار خواهیم داشت: از یک طرف خاطره ساحت متعالی و از طرف دیگر، سیطره و رقیب ناپذیری ساحت درون ماندگار ما را تحت فشار قرار می دهند. و ماحصل این فشار، چیزی از جنس «اثر

تیلور در مقام تقریر وضع کنونی، از این پرسش آغاز می‌کند که چگونه از دورانی که باور به وجود خدا بدیهی و بلامعارض بود به دورانی رسیده‌ایم که باور به وجود خدا مناقشه برانگیز است.

السدریمک‌این‌تایرفیلسوف‌نوارسطوبی
معاصر است



به وجود خدا مناقشه برانگیز است.^{۲۰} به زعم او، پاسخ به این پرسش یک روایت خواهد بود؛ روایتی که گام به گام حرکت از وضع سابق به سمت وضع فعلی را توضیح می‌دهد.

اما همین جامی توان کمی توقف کرد و بیش‌تر از «روایت» و «قصه» پرسید. چرا باید «قصه» تعریف کرد و «روایت» داشت؟ چرا نباید صرفاً به مقایسه دو نقطه سابق و فعلی بسنده کرد؟ چرا باید حد فاصل بین این دورا با روایت پُر کرد؟ خود تیلور این پرسش را مطرح می‌کند و پاسخی برای آن به دست می‌دهد:

نکته اساسی در باب مخصصه معنوی فعلی ما این است که مخصصه‌ای تاریخی است؛ فهم ما از خودمان و از این که کجا قرار گرفته‌ایم تا حدی با درک مان از نحوه رسیدن به این نقطه‌ای که هستیم، نحوه غلبه بر وضع پیشین مشخص می‌شود. [...] به بیان دیگر، درک ما از جایی که هم‌اکنون هستیم اساساً به شکلی با درک مان از نحوه رسیدن به این جا مشخص می‌شود. [...] برای آن که مستقیم به آن جایی که هستیم برسیم، باید برگردیم و قصه را درست تعریف کنیم. گذشته در وضع حال ما رسوب کرده است و تا وقتی که نتوانیم داوری کنیم که از کجا آمده‌ایم، محکوم به سوء شناخت خودمان خواهیم بود.^{۲۱}

با این حساب، زمانی درک اجمالی ما از وضع فعلی به درک تفصیلی منتهی می‌شود که بتوانیم این وضع را در دل روایتی بگنجانیم که از وضع سابق آغاز می‌شود و گام به گام و در اثر تعاقب رخدادهایی که رابطه علی باهم دارند، به نقطه کنونی منتهی می‌شود.

حالا می‌توان جمع‌بندی مختصری داشت از حرف‌هایی که تا به این جا گفته شده است: از این نقطه شروع کردیم که گویی وضع کنونی ما از حیث نسبت مان با امر دینی و الهی، با نحوی از مه‌آلودگی و پریشانی مواجه است و درک اجمالی ما از این وضع زمانی به درک تفصیلی منتهی می‌شود که زبان و بیانی برای تقریر مختصات آن پیدا کنیم. اهمیت تیلور این جاد را دو بُعد عیان می‌شود؛ یکی این که در کتاب عصر سکولار می‌کوشد مفهوم‌هایی ارائه کند تا زبان مان را در سخن گفتن از مختصات وضع کنونی یاری دهد؛ و بُعد دیگر این که با اذعان به اهمیت روایت برای فهم وضع کنونی، مفهوم‌های یاد شده را در دل روایتی معنا دار می‌کند که می‌خواهد به ما نشان بدهد چگونه قدم به قدم از وضع سابق به وضع کنونی رسیده‌ایم.

۴. تیلور به چه کار مای آید؟

تیلور در مقدمه کتاب عصر سکولار تصریح می‌کند که در روایتش، بر سکولاریته‌ای متمرکز است که در غرب و تمدن برآمده از جهان مسیحی لاتین محقق شده است.^{۲۲} همین جاموطن پرسش تازه‌ای برای ما خواهد بود: اگر مسئله آغازین ما وضع پریشانی است که این جاد را در ایران و در زمانه کنونی نسبت به امر دینی احساس می‌کنیم؛ اگر شاهد مان بر روایت این پریشانی، آن شعر اخوان ثالث است و گمان می‌کنیم که مه‌آلودگی و پریشانی یاد شده را در کوچ‌های شهر خود احساس می‌کنیم، پس پروژه تیلور در تقریر وضع سکولاریته در غرب به چه کار تقریر وضع کنونی «ما» می‌آید؟ با کدام بخش از پروژه اومی توان همدل شد و با کجا باید فاصله گرفت؟

برای پاسخ به این پرسش، می‌توان پروژه تیلور را به دو بخش صوری و مادی تقسیم کرد؛ هرچند که صورت و ماده کار تیلور درهم تنیده

نواخره^{۲۳} است؛ آن چنان که در اثر فشار قیچی وار، انفجاری رخ می‌دهد و گزینه‌های متعددی پیش روی ماقرار می‌گیرد.

این ها بخشی از مفاهیمی اند که تیلور در اختیار مای گذارد تا فهمی نظام مند از وضع کنونی خود پیدا کنیم.^{۲۴} اما آیا می‌توان چند مفهوم را به شکل فهرست وار معرفی کرد و از بار سنگین تقریر آن ها نجات پیدا کرد؟ این جا همان نقطه‌ای است که اهمیت کار چارلز تیلور عیان می‌شود. مفهوم پردازی هر چه قدر هم گسترده باشد، تنها زمانی به کار می‌آید که مفهوم ها در دل یک روایت کلی شکل گرفته باشند و نشان بدهند که چه نسبتی با یکدیگر دارند. تیلور مفهوم ها را فهرست وار روی میز نمی‌گذارد بل می‌کوشد آن ها را ریشه دار کند و در بستر روایت بگنجاند.

۳. روایت چیست؟

روایت یعنی ذکر زنجیره وار رخداد هایی که اولاً (دست کم در نظر راوی) هریک از آن ها دست کم شرط لازم برای وقوع دست کم یکی از رخداد های بعدی است و ثانیاً (دست کم در نظر راوی) شرط کافی برای وقوع هر رخدادی از سلسله رخداد های پیشین فراهم شده باشد. بدین ترتیب، در نمونه آرمانی روایت، حذف هریک از رخداد ها در وقوع دست کم یکی از رخداد های بعدی خلل ایجاد خواهد کرد. به نظر می‌رسد که این، تعریفی حداقلی از روایت است اما آن چه ویژگی مهم روایت قلمداد می‌شود، همانا نگاهی است که پیوستگی و انسجام بین رخداد ها را پیش چشم خود می‌بیند. در مقام تمثیل، می‌توان این ویژگی روایت را در مقایسه میان یک فروش کهنه کار و مکانیک کار کشته نشان داد. یک فروش کهنه کار تمام قطعات خود را در حال انفصال و انفاکاک از هم می‌شناسد و می‌تواند صحیح و سقیم آن ها را تشخیص دهد؛ اما مکانیک کار کشته چیزی فراتر از این است. او قطعات را در پیوستگی شان با همدیگر می‌شناسد و می‌تواند موتور خود را در روایت کند. اومی می‌تواند سلسله علی را از لحظه استارت زدن تعریف کند و بگوید که مرحله به مرحله چه اتفاقی می‌افتد و رخداد ها چگونه پیش می‌روند. همین ویژگی مکانیک کار کشته است که به او قدرت تبیین و پیش بینی می‌دهد؛ اومی می‌تواند رخدادی که سابقاً پیش آمده (مثلاً صدای عجیب موتور در روز های گذشته) را توضیح دهد و وقوع رخدادی در آینده (مثلاً یاتاقان زدن موتور پس از چهار پنج هزار کیلومتر) را هشدار دهد.

اما برخی معتقدند که روایت گری نه یک اقدام انفعالی و گزارش گرانه صرف، بلکه اقدامی فعالانه، تقویمی^{۲۵} و برسازنده است؛ به این معنا که فرد در مقام روایت گری، نه صرفاً آینه‌ای در برابر جهان است، بلکه کسی است که جهان را برمی‌سازد و بنیان آن را قوام می‌بخشد. والتر فیشر معتقد است که انسان اساساً موجودی قصه گواست و جهان را بر اساس مجموعه‌ای از قصه ها می‌بیند و از میان قصه های متعدد، آن هایی را می‌پذیرد که با باورها و ارزش ها و به طور کلی با درک متعارف او سازگارند. او بر پایه این رأی خود، مفهوم «پارادایم روایی»^{۲۶} را مطرح می‌کند که بر اساس آن، قصه ها و روایت ها تأثیر گذار تر از استدلال های منطقی و نظری اند.^{۲۸} السدریمک اینتایر و کریستین اسمیت نیز اذعان دارند که انسان «حیوان راوی» است؛ طوری که وقتی می‌خواهد به این سوال ها جواب بدهد که چه کسی هستیم و چه کاری باید انجام بدهم، پاسخ را در دل قصه‌ای با کنش گری خود می‌یابد.^{۲۹}

تیلور نیز با این رأی همدل است و برای روایت شانی قائل است. او در مقام تقریر وضع کنونی، از این پرسش آغاز می‌کند که چگونه از دورانی که باور به وجود خدا بدیهی و بلامعارض بود به دورانی رسیده‌ایم که باور

والترفیشر روان شناس اهل ایالات
متحدہ آمریکا است





از ساحت درون ماندگار، از انقطاع بشر از ساحت متعالی و از انسان سپریسته در برابر ساحت الهی سخن می گوید، در پس صدایش زمزمه اخوان ثالث را بشنویم که قلندرانه می خواند:

وقندیل سپهر تنگ میدان، زنده یا مُرده

به تابوتِ ستبرِ ظلمتِ نه‌نوی مرگ اندوخت پنهان است

حریفارو چراغِ باده را بفروز، شب با روز یک سان است. ▶

+

پی‌نوشت

۱. توصیف این پریشانی بیش‌تر از هر چیزی از دل تجربه پدیدارشناختی کسانی قابل ارائه است که دغدغه دین دارند اما احساس می‌کنند گیر و گرفتاری در کار است که کار دین‌ورزی را در زمانه حاضر دشوار می‌کند. در این تجربه، مؤلفه‌های عصر مدرن مثل علم و دموکراسی و قانون و... ما را به چالش می‌کشند و این پرسش‌ها را به جان‌مان می‌اندازند که آیا دین جایی در این زمانه دارد؟ آیا دین با علم جمع می‌شود؟ آیا دین برای جامعه مدرن راه‌گشاست؟ آیا خدا و امر الهی جایی در مناسبات کنونی مان دارد؟ آیا عالم صرفاً همین کهکشان‌های سرد نیست که علم با تلسکوپ‌های پیشرفته خود کشف می‌کند؟ آیا چیزی واری جهان علم وجود دارد؟

2. C. Taylor, *A Secular Age*. Belknap Press, 2018, p. 3.

3. J. K. Smith, *How (not) to be secular: Reading Charles Taylor*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2014.

این کتاب با عنوان «چگونه سکولار [ن] باشیم» به ترجمه این قلم توسط انتشارات ترجمان منتشر شده است.

۴. جیمز کی. ای. اسمیت، چگونه سکولار [ن] باشیم، ترجمه حامد قدیری، انتشارات ترجمان علوم انسانی، ۱۴۰۱، ص ۲۲-۲۳.

5. Secular.

6. Frailization.

7. Immanent.

8. Transcendent.

9. Social imaginary.

10. Modern moral order.

11. Fullness.

12. Buffered self.

13. Cross-pressure.

14. Nova effect.

۱۵. جیمز اسمیت در پایان کتاب خود با عنوان چگونه سکولار [ن] باشیم، اصطلاح نامه مختصری از ۲۸ اصطلاح و عبارت فنی ارائه می‌کند که یا تیلور خود آن‌ها را معرفی کرده یا معنایی تازه به آن‌ها بخشیده است. ر. ک. اسمیت، جیمز کی. ای. (۱۴۰۱)، چگونه سکولار [ن] باشیم، ترجمه حامد قدیری، انتشارات ترجمان علوم انسانی، ص ۲۰۱-۲۰۴.

16. Constitutive.

17. Narrative Paradigm.

18. W. R. Fisher, «The Narrative Paradigm: In the Beginning», *Journal of Communication*, 1985, 35(4), 74-89.

۱۹. جیمز کی. ای. اسمیت، چگونه سکولار [ن] باشیم، ترجمه حامد قدیری، انتشارات ترجمان علوم انسانی، ۱۴۰۱، ص ۴۲.

20. C. Taylor, *A Secular Age*. Belknap Press, 2018, p. 25.

21. Ibid, pp. 28-29.

22. Ibid, p. 21.

است و نمی‌توان مرز قاطعی میان آن دو ترسیم کرد. بخش صوری کار تیلور به این پرسش برمی‌گردد که چگونه می‌توان وضع فعلی خود را تقریر کرد؟ و روش تیلور پاسخی به این پرسش است: مفهوم پردازی و روایت. مادر هر کجای عالم که باشیم، برای تقریر وضع فعلی خود به مفهوم پردازی و روایت نیاز داریم. باید بتوانیم مفهوم‌های منسجمی پیدا کنیم که ما را از زبان بستگی در قبال وضع خود آزاد و امکان تقریر آن فراهم کند و این مفهوم‌ها تنها زمانی کارآمد خواهند بود که وضع کنونی خود را در دل یک روایت گام به گام، در تداوم وضع سابق بفهمیم. با این حساب، تجربه کار تیلور می‌تواند الگوی خوبی برای ما باشد تا مفهوم پردازی و روایت‌گری در راستای تقریر وضع فعلی را تمرین کنیم و نحوه چفت و بست دادن رخدادهای تاریخی و بهره گرفتن از آن‌ها برای فهم موقعیت فعلی مان را یاد بگیریم. پس توشه صوری ما از کار تیلور می‌تواند این باشد که اگر داعیه آن را داریم که وضع پریشانی دین‌ورزی خود در زمانه کنونی را می‌فهمیم، باید بتوانیم روایتی بپردازیم که تعاقب رخدادهای مادی و فکری ایران و اسلام را چنان نشان بدهد که دست‌آخر به مختصات وضع کنونی منتهی شوند.

اما در بخش مادی، تیلور به گزاره‌هایی اشاره می‌کند که در غرب و جهان مسیحی لاتین رخ داده است. بسیاری از گزاره‌هایی که آن جاطی شده در زمین الهیات مسیحی جوانه زده است و اگر بستر الهیات اسلامی را در نظر آوریم، برخی از آن گزاره‌ها رخ دادنی نیستند یا به شکلی دیگر و توسط گروهی دیگر پیش رفته‌اند. از سوی دیگر، در این نقطه از عالم، رخدادهای منحصر به فردی واقع شده‌اند که در وضع کنونی ما دخیل‌اند اما لزوماً مشابهی در غرب و جهان مسیحی ندارند؛ از جمله ماجرای مشروطه و انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷. با این حساب، می‌توان گفت که آجرهای روایت ما و روایت تیلور لزوماً یکی نیستند و تفاوت‌هایی باهم دارند.

اما هم چنان می‌توان از بخش مادی روایت تیلور نیز بهره‌هایی برد. مادر زمان مکان متفاوتی از زمان مکان غرب، حاضر شده‌ایم اما از آن حیث که اندیشه غرب خود را در سطح جهان گسترانیده و تاریخ محلی را آرام آرام درنوردیده و مفهوم تاریخ جهانی را پیش آورده است؛ بسیاری از گزاره‌های ذکر شده در روایت تیلور همانا گزاره‌هایی در تاریخ جهانی است و ما را نیز در برمی‌گیرد. غلبه نگاه علم‌محور، رواج رسانه، ظهور فردگرایی، بسط مفهوم دولت‌ملت و اهمیت یافتن قانون بشری از مواردی است که تا حدی وضع کنونی ما را دست‌خوش خود قرار داده‌اند و روایت آن‌ها روایت تکه‌ای از مختصات وضع کنونی ما خواهد بود. به بیان دیگر، زمان مکان ما لزوماً آبستن تک‌گام‌های روایت تیلور، آن چنان که در غرب و جهان مسیحی رخ داده، نیست اما برخی از مؤلفه‌های روایت او بر وضع کنونی ما تأثیر داشته‌اند؛ بدین ترتیب، شنیدن روایت ظهور و تقویت این مؤلفه‌ها، ما را در تقریر وضع کنونی مان یاری می‌رساند.

+

۵. تیلور و اخوان ثالث هم‌آوایند

شاعر در هوایی می‌پرد و فیلسوف در اقلیمی دیگر سیر می‌کند. اما هر دو شاید دل مشغول دغدغه‌ای واحد باشند. هر دو در لبه زبان می‌ایستند و به امر به زبان نیامده می‌نگرند و تلاش می‌کنند آن را به زبان بیاورند. شاعر و فیلسوف هر دو زبان آورند و می‌کوشند تا تقریر و زبان‌آوری، مرز جهان انسان را قدامی پیش ببرند. از این رو، پیرایه نیست که وقتی چارلز تیلور

توشه صوری ما از کار
تیلور می‌تواند این
باشد که اگر داعیه
آن را داریم که وضع
پریشانی دین‌ورزی
خود در زمانه کنونی
را می‌فهمیم، باید
بتوانیم روایتی
بپردازیم که تعاقب
رخدادهای مادی و
فکری ایران و اسلام
را چنان نشان بدهد
که دست‌آخر به
مختصات وضع
کنونی منتهی شوند.

مخاطرات ایمان در زمانه جدید

مدرنیت چگونه معنای دین را تخیر داد؟

گفتگو با وحید سهرابی فرد درباره اندیشه‌های چارلز تیلور و نسبت آن با وضعیت ما

مصاحبه کننده:

طاهره حبیبی

دبیر پرونده | دانش آموخته دکتری
فلسفه



یکی از ویژگی‌های اثر مهم تیلور، تبیین پدیدارشناسانه‌ای است که او از تغییر معنای دین [مسیحیت] در طول تاریخ ارائه می‌دهد. این تبیین تنها روایتی تاریخی نیست، بلکه وارد معنای دین، نسبت انسان با خدا و جهان می‌شود. در گفتگو با دکتر وحید سهرابی فرد به این وجه از کتاب عمر سکولار تیلور پرداخته ایم و سعی کردیم نشان دهیم این تحول پارادایمی می‌تواند چه دلالت‌هایی برای ما داشته باشد. اندیشه تیلور موضوع رساله دکتری و پژوهش‌های سهرابی فریبده است، همچنین ترجمه او از کتاب اخلاق اصالت تیلور، اخیراً توسط انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب منتشر شده است.

آیا می توانیم برای تیلور و پروژۀ فکری او یک پرسش کلی بنیادین قائل باشیم؟

تیلور را نمی توان متفکری دانست که به یک موضوع و مسئله واحد پرداخته است. تیلور یکی از فیلسوفان پرکار دوران ماست که در حیطه های بسیار متنوعی فعالیت کرده است. وی در آثارش درباره تاریخ فلسفه یا شرح برخی از فیلسوفان بزرگ مثل هگل و مباحث هرمنوتیک و معرفت شناسی مشخصاً کار کرده است؛ همچنین بحث های بسیار مهمی در علوم سیاسی، اخلاق، تطورات دوران مدرن و نحوه شکل گیری هویت انسان معاصر داشته است و آثار بسیار متنوع و گوناگونی در این باره نوشته است. از این رو، وی در فضاهای مختلفی بوده و به عرصه های متنوعی ورود کرده است. بنابراین وقتی می خواهیم درباره تیلور صحبت کنیم باید پاسخ مان به این پرسش مشخص باشد که «درباره چه موضوعی می خواهیم به سراغ تیلور برویم؟»

پرسش شما به عنوان پژوهشگر آری تیلور چه بوده است؟

من همیشه دغدغه بحث دین و تجدد برایم پررنگ بوده و سال ها درباره آن فکر کرده ام. سعی کرده ام برخی از کسانی را که صاحب ایده بودند، چه متفکران داخلی و چه خارجی، پیگیری کنم. به همین دلیل به سراغ تیلور و در واقع صورت بندی او از مدرنیته و تعریفی که از دین دارد و نسبت این دو با یکدیگر رفته ام. نگاه او به دین و مدرنیته به عنوان دو امر اصیل و تلاش او برای برشمردن نکات ارزشمند هر دو، در کنار حفظ موضع انتقادی نسبت به هر دو، تیلور را به یک متفکر مهم در این فضا بدل می کند.

در کتاب عصر سکولار مشاهده می کنیم که تیلور از تغییر معنای انسان و جهان در دوره مدرنیته تبیینی تاریخی ارائه می کند. انسان و جهان در دوره پیشامدرن، یعنی در واقع قبل از مدرنیته و قبل از اینکه سوژه دکارتی شکل بگیرد، چه تعریفی داشت و نسبت بین انسان و جهان چطور بود و بعد چه اتفاقی می افتد؟ با توجه به تغییر پارادایم در مدرنیته و اینکه جایگاه حقیقت، درون خود سوژه قرار گرفت، چه تعریفی از جهان و انسان و نسبت انسان با جهان شکل می گیرد؟

تیلور در بیان تفاوت این دو گونه انسان نکات مختلفی را متذکر می شود. او یک نوع گونه شناسی را توضیح می دهد که براساس آن، انسان پیشامدرن، انسان نفوذپذیر^۱ است؛ در مقابل انسان مدرن که انسان نفوذناپذیر^۲ است، تصویری از انسان پیشامدرن وجود دارد که گویا وجود او در واقع مستعد پذیرش نیروهای بیرونی است و آمادگی دارد که موجودات و نیروهایی خارج از خودش در او دخل و تصرف کنند. این موجود خارجی می تواند یک موجود رحمانی باشد یا یک موجود شیطانی که در وجود او اثر می گذارد. حتی گاهی صحبت از بیماری هم که می شود بیماری، ورود نوعی موجودات شیطانی در درون انسان پیشامدرن است. از سوی دیگر، انسان اصلاً مجزا و مستقل نیست و مانند تار و پودی که در متن جامعه بافته شده، کاملاً در جامعه تنیده شده است. در سطح دیگری، جامعه خودش در جایی قرار دارد که تیلور نام آن را «کاسموس» یا «کیهان» می گذارد. این اصطلاح حاکی از نوعی نگاه جهان شناختی است که در آن، شما جهان را در سطوح مختلف تصویر می کنید. در کیهان مراتب مختلفی وجود دارد. در فلسفه های کلاسیک خودمان هم چنین تصویری وجود دارد: عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل. عوالم بالاتر، قاهرتر و مسلط تر هستند و می توانند در عالم پایین تر دخل و تصرف کنند و در واقع در آن ها تغییراتی ایجاد کنند. بنابراین فرد در دل

جامعه است و جامعه در دل کیهان است و اساساً فرد در اینجا موجود مجزایی نیست؛ بلکه کاملاً تنیده و گشوده به سوی جامعه است؛ معنا، خوب و بد و هنجارهای اخلاقی را از بیرون می گیرد. همه این ها بیان سلسله مراتب هستی است.

در مقابل، ما کم کم وارد جهان مدرن می شویم. البته وارد شدن به جهان مدرن هم پروسه یک شبه و یک ساله نیست و در طی چند قرن آهسته آهسته اتفاق افتاده است. از زمان لاک یا شاید پیش از او، لوتر می توان گفت که کم کم انسان را به صورت فردگرایانه تری می بینیم. انسان ها کم کم نفوذناپذیر می شوند و به درون خودشان توجه می کنند. کتاب منابع خویششتن^۳ فصلی به نام «به سوی درون»، یا درونی شدن دارد؛ گویا انسان آگاه می شود که فقط این جهان بیرون نیست. ما نباید نفوذپذیر باشیم نباید کسی از بیرون به ما الحاق کند که مثلاً خوبی، بدی، زشتی و زیبایی چیست؛ در درون ما همه این ها موجود است. این که «درون ما چیست» نیز موضوع اختلاف است؛ مثلاً در دوره روشنگری، درون ما با عقل مصداق پیدا می کند و متفکرها و فیلسوف هایی مثل کانت و دیگران تأکید بلبغی بر روی عقل دارند. جلوتر که می آییم در دوره رمانتیسیم، درون ما با تأکید بر احساسات و عواطف شناخته می شود و آنجاست که تبدیل به نقطه ثقل ماجرا می شود؛ ولی در این اختلافی نیست که اساساً همه چیز در درون ما است و نیازی به بیرون نیست. ما یک خویششتن،^۴ شخص و فردی هستیم که نفوذناپذیریم.

از سوی دیگر، ما دیگر در کیهان زندگی نمی کنیم؛ در جهانی زندگی می کنیم که اسمش «یونیورس» یا «دنیا»^۵ است. یونیورس در مقابل کاسموس (کیهان) قرار دارد و در آن، سلسله مراتب و سطوح مختلفی وجود ندارد. همه جهان و همه رویدادها را می شود در درون همین جهان مادی توضیح داد. به عنوان مثال قبلاً حوادث طبیعی مانند زلزله و سیل را به موجودات ماورایی منتسب می دانستیم اما اکنون می بینیم که تمام علت ها را می توان درون همین جهان مادی توضیح داد. تیلور این مفهوم را چارچوب «درون ماندگار»^۶ می نامد؛ یعنی شما برای تمام ساحت های وجودی خود و طبیعت توضیح مادی دارید و حتی عرفانی ترین و معنوی ترین حالات هم به تبیین فیزیکی و مادی از مغزو اعصاب تقلیل پیدا می کند.

این جمله آخرتان که همه چیز، آگاهی، احساسات و تجربه احساسی و معنوی در واقع اتصال به یک منبع ماورایی دارند این ها نه تنها یک تبیین مادی گرایانه پیدا می کنند. درست است؟ و تیلور خودش آیا منتقد این تبیین است یا اینکه با این تبیین همراه است؟

اینجا دوسه مسئله وجود دارد. بله تیلور منتقد چارچوب درون ماندگار است. تیلور خودش متدین است؛ متدین به این معنا که کاتولیک است و اعتقاد دینی دارد و یکی از جذابیت هایش برای من، همین رویکرد منصفانه است. یعنی هم منتقد مدرنیته است و هم در مواردی مدافع مدرنیته است. تیلور در مواردی انتقاد شدید به نهاد دین دارد و در مواردی هم دین را راهگشای می داند. او می اندیشد دین می تواند به ما کمک کند تا زندگی بهتر و غنی تری داشته باشیم؛ چیزی که اسمش را «کمال»^۷ می گذارد؛ یعنی غنی بودن زندگی و معنای زندگی را می توان با دین تأمین کرد.

سؤالی که تیلور عصر سکولار را با آن شروع می کند و ممکن است خام به نظر بیاید این است که «چه اتفاقی افتاد که از سال ۱۵۰۰ میلادی که آدم ها نوعاً متدین بودند و دیانت اصل جافاده و مسلمی فرض

تیلور در مواردی
انتقاد شدید به
نهاد دین دارد و در
مواردی هم دین را
راهگشای می داند.
او می اندیشد دین
می تواند به ما کمک
کند تا زندگی بهتر
و غنی تری داشته
باشیم؛ چیزی که
اسمش را کمال
می گذارد.

چه اتفاقی افتاد که از سال ۱۵۰۰ میلادی که آدم‌ها نوعاً متدین بودند و دیانت اصل جافتاده و مسلّمی فرض می‌شد، به سال ۲۰۰۰ میلادی رسیدیم؟ جایی که بسیاری دیندار نیستند بدون اینکه هیچ چیز بدیهی‌ای را انکار کرده باشند

می‌شد، به سال ۲۰۰۰ میلادی رسیدیم؟ جایی که بسیاری دیندار نیستند بدون اینکه هیچ چیز بدیهی‌ای را انکار کرده باشند؛ یعنی کسی که دیندار نیست لزوماً انسان عجیب و غریب و خاصی نیست. در این پانصد سال، از ۱۵۰۰ تا ۲۰۰۰ میلادی، چه اتفاقی افتاده که چنین تحولی رخ داده است؟ تیلور از این موضوع صحبت می‌کند.

ولی نظر خودش بر این است که اگر از همین چارچوب درون ماندگار شروع کنیم، دسته‌ای از عوامل وجود دارد که ما را به ماورا سوق خواهد داد؛ مثلاً معنای زندگی و سؤال از مرگ چیزی است که حتی ممکن است انسان ملحد هم با آن مواجه شود. مواجهه انسان با مرگ عزیزان، موجب حیرت، ابهام و انبوهی از افکار متنوع می‌شود که او را رها نخواهد کرد. این پرسش که «یا همه چیز اینجا تمام می‌شود یا اینکه استمراری برای این حیات قابل تصور است؟»

همزمان با این تغییراتی که در معنای انسان و جهان رخ داد؛ دین، با دقیق‌ترین بگویم معنای دین نزد انسان هم دچار یک تحول شد.

بله اتفاقات متعدد و مختلفی هم برای دین افتاده است. یکی از نقدهای من به تیلور این بود که شما این سؤال را که می‌پرسید، یعنی باورمندی در سال ۱۵۰۰ میلادی تا باورمندی در سال ۲۰۰۰ میلادی اساساً باورمندی‌ای نیست که بخواهیم آن‌ها را با هم مقایسه کنیم؛ یعنی آن موقع باورمندی معناها و دلالت‌هایی داشت ولی الان چیز دیگری است و اساساً شاید مقایسه این دو با هم روان نباشد.

ما دین داری سنتی را در همان فضای سنتی داریم؛ یعنی فردی که در متن جامعه است که در متن کاسموس هست منتها هرچه جلوتر می‌رویم نگاه‌ها به انسان عوض می‌شود. پیشرفت‌های علمی گسترده‌ای رخ می‌دهد. امثال گالیله و کپلر گفتند که همه ما داریم به دور خورشید می‌چرخیم و اگر همین‌طور جلوتر بیاوریم و به نیوتن و داروین و فروید برسیم، اصلاً جهان ما دگرگون شده تا به امروزی برسیم که جیمز وب را داریم؛ جهانی که ۱۳ تا ۱۴ میلیارد سال قدمت دارد و ما هیچ چیزی در این گستره نیستیم. نکته‌ای که تیلور می‌گوید این است که خود این پیشرفت‌های علمی مسئله نیست؛ بلکه مسئله تصویر بدلی است که این پیشرفت‌های علمی از جهان ارائه می‌دهند و اینکه این تصویر بدیل با تصویری که قبلاً از دین و از جهان داشتیم با هم تعارض دارد. یعنی براساس آموزه‌های دینی، تصویری از جهان ارائه می‌شد که با تصویری که امروزه براساس یافته‌های علمی ارائه می‌شود، متفاوت است. این منشاء مهمی از تغییرات است.

از سوی دیگر، ما شاهد تفاسیر انسان‌محورانه‌ای از دین هستیم. بسیاری از باید‌ها و نباید‌های دینی که به عنوان امور مسلّم پنداشته می‌شد تحت نگاه حقوقی و جزایی قرار گرفت. مثلاً در فقه می‌گوید: «مولا امر کرده و شما باید امروا را اطاعت کنی و اگر نکنی گناهکاری». کم‌کم این مفهوم تغییر می‌کند و با تفاسیر دیگری جایگزین می‌شود، مثل اینکه فردی که مرتکب این فعل شده شرایط اجتماعی یا روانی خوبی نداشته و... کم‌کم از او سلب مسئولیت می‌شود. در مورد تکالیف شرعی نیز این اتفاق افتاده است که مرکزیت تبیین آن خود انسان است. گویا ماجرا حالت درمان‌گرانه‌ای گرفته است. به بیان دیگر باید‌ها و نباید‌های شرعی هم به خاطر خود شماست، نماز نوعی ورزش است یا روزه، پاکسازی درون است. در این نگاه، آموزه‌های دینی براساس منافع انسان بازتفسیر می‌شوند و این با نگاه عبد و مولا فاصله دارد.

مسئله دیگر تعریفی است که تیلور از امر سکولار ارائه می‌دهد. در

دوران سنت و پیشامدرن که دین به نوعی هژمونی و حضور حداکثری در تمام شئون زندگی دارد؛ یعنی از ابتدای به دنیا آمدن یک انسان که باید غسل تعمید را از کلیسا شروع کند تا مراحل مختلف ازدواج تا خود مرگ، در همه شئون زندگی مانند آموزش و علم‌آموزی، حضور و نظارت دین وجود دارد تا چیزی خارج از چارچوب آن نباشد. از این هژمونی صد در صدی می‌رسیم به جایی که تیلور می‌گوید امروزه دین به یک گزینه در میان سایر گزینه‌ها تبدیل می‌شود. در جامعه غربی امروزه شما درباره هر چیزی که می‌خواهید، هم گزینه‌های دینی دارید و هم گزینه‌های غیردینی دارید؛ مثلاً درباره آموزش شما اگر آموزش دینی می‌خواهید، هست و اگر آموزش غیردینی می‌خواهید هست. در این حالت دین یک گزینه می‌شود و دیگر آن هژمونی صد در صدی را ندارد. این معنای سومی است که تیلور از امر سکولار ارائه می‌دهد.

تیلور معتقد است ما از قرون وسطا و نیز از دوره‌ای که در قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی الحاد خیلی برجسته‌ای داریم گذر کرده‌ایم. ما دوره‌ای شده‌ایم که اسم دوره را می‌توانیم دوران پساکسکولار بگذاریم. دوره‌ای که دین و بی‌دینی با هم دغدغه همزیستی دارند و بعد از قرن‌ها نزاع که دین و بی‌دینی به دنبال حذف هم بودند، به این نتیجه رسیدند که در کنار هم زندگی کنند. از اتفاقات دیگر هم این است که شاهد آنیم که معنویت از دین جدا می‌شود؛ در حالی که معنویت همواره در طول تاریخ جزئی از دین بوده و آموزه‌های معنوی همان آموزه‌های دینی بوده است اما در دوره‌های متأخرتر شاهد شکل‌گیری معنویتی هستیم که نه تنها جزو دین نیست که مستقل از دین است. این معنویت‌ها متنوع و گاهی حتی ضد دین هستند؛ یعنی حتی رویکرد بی‌تفاوتی در برابر دین ندارند، بلکه دین سنتی را نادرست و مضر می‌دانند و معتقدند که ما باید از آن عبور کنیم. جدایی معنویت از دین نیز یکی از اتفاقاتی است که در دوران متأخر برای دین افتاده است.

می‌شود راجع به این جدایی بیشتر توضیح دهید. آیا این جدایی به نظر تیلور کلاً مثبت است؟ حالا اینکه اجتناب ناپذیر بوده است سر جای خود، ولی آیا برای آینده کلاً مثبت است یا مخاطراتی می‌تواند داشته باشد؟ چون در نگاه سنتی، دین و در واقع، آن نظم دینی به نحوی با آن نظم قریب داشت که بر کل جهان و انسان حاکم می‌دانستند و می‌بینیم که دین در دنیای پیشامدرن به عنوان پشتیبان نظم سیاسی، نظم اخلاقی، امر اخلاقی و امر سیاسی هم ظاهر می‌شد. اما در دنیای مدرن که منبع اخلاق و قانون و سیاست هم به همین چارچوب درون‌ماندگار برمی‌گردد دیگر این درون، مبنای اخلاق و مبنای سیاست می‌شود. آیا در واقع تداوم این وضعیت از نظر تیلور نمی‌تواند برای بشر مخاطراتی ایجاد کند یا در واقع اصلاً نسبت معنویت با اخلاق با سیاست در جهان امروز چه می‌شود؟

باید دوباره به این اشاره کنم که تیلور در مقام توصیف و تحلیل وضع موجود است. که به نظر من بهترین دلیل برای توجه به تیلور است چرا که از وضعیت فعلی ما و آشخوهای آن، صورت‌بندی مفهومی خوبی ارائه می‌کند. در مقام توصیف و تحلیل این اتفاق افتاده است و نکته مهم همان فردگرایی است که در دوره مدرن روی داده است. تیلور در عصر سکولار فصلی به نام «دین امروز»^۴ دارد که خیلی فصل خواندنی و جالبی است. او می‌گوید در دوران معاصر هیچ نقطه امنی وجود ندارد؛ حتی انسان مؤمن ممکن است دچار این تردید شود که نکند باورهای من درست نباشد. از آن سو، فرد بی‌ایمان هم ممکن است فکر کند آیا من با از دست دادن باور به جهان غیرمادی چیز مهمی را از دست نداده‌ام؟ به

در گذشته حضور دین را در تمام شئون زندگی مشاهده می‌کردیم، از تولد تا مرگ، و اموری مثل ازدواج و آموزش. امروزه دین تبدیل می‌شود به یک گزینه در میان سایر گزینه‌ها.



**مدرنیت‌ه اشتباهات
بزرگی دارد. فضا برای
گفتگوی انتقادی
باید گشوده باشد
و این دو طرف
بتوانند بایکدیگر
گفتگو کنند و هیچ
کسی نباید دیگری
را حذف کند. در دل
این گفتگوهاست
که مامی توانیم به
سنت‌های خوبی
برای جامعه برسیم.**

چیست؟ تیلور منتقد فردگرایی و لیبرالیسم است. بعد از آثار جان رالز ما جریانی در نقد آنها داریم به عنوان «کامنیونترین» ها که به «جماعت‌باور» آن ترجمه شده است. مک اینتایر، تیلور، سندل که باز شاگرد تیلور است و دیگران. تیلور آنجا استدلال می‌کند که فردگرایی نمی‌تواند ملاک باشد. البته آنجا بحث او فلسفه حق و چارچوب‌های اجتماعی و سیاسی است و این که چارچوب جامعه به چه نحوی ترسیم شود. در هر صورت تیلور معتقد است که سرشت انسان، یک سرشت جمعی است. وی در کتاب اخلاق اصالت‌نیز که ترجمه آن به تازگی منتشر شده است، نقدهای مهمی مطرح کرده که یکی از آن‌ها این است که اگر بخواهید از زیست‌اصیلی صحبت کنید که در آن انسان را اتمیستیک یا منفرد معرفی کنید، تصور درستی نیست. اصالت خوب است اما مادر ارتباط با دیگری شکل می‌گیریم. اخلاق مادر ارتباط با دیگری است و اصلاً اساس وجود مادر ارتباط با دیگری شکل می‌گیرد.

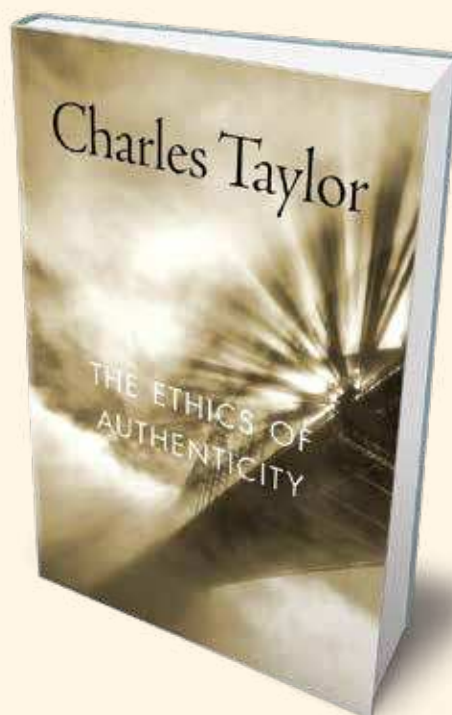
وضعیت فعلی اما چنین است که امروزه این سفرهای معنوی انفرادی در جست‌وجوی حقیقت وجود دارد و ممکن است به یک دین سنتی هم ختم شود ولی مسیری که فرد طی می‌کند فرق می‌کند با کسی که در دویست سال پیش یا حتی صد سال پیش دین سنتی داشت.

الان دوست دارم به جمله شما برگردم که اول مصاحبه گفتید. پرسش خودتان از تیلور این بوده است که چه نسبتی بین دین و تجدد وجود دارد؟ این پرسشی است که در جامعه ما مهم است و همچنان خیلی زنده است و همیشه و با این که چندین سال است که از آن بحث شده، اما انگار از آن عبور نکرده‌ایم. شما تحلیل خودتان چیست؟ با توجه به این مباحثی که الان مطرح کردید خودتان سنت و تجدد را چگونه ارزیابی می‌کنید؟ و آیا به راه‌حلی برای این مسئله رسیده‌اید یا نه؟

من اول از تیلور عرض کنم. به نظر من، تیلور رویکرد متصفانه و انتقادی

قول پیتر برگر، دوره ما دوره عدم قطعیت است. پس مرزها چندان مشخص نیست. جامعه در هم تنیده شده و به هم آمیخته شده است؛ حتی می‌خواهم بگویم غرب و شرق هم ممزوج‌اند و مرز روشنی ندارند. بنابراین امروزه حتی کسانی که دینداری سنتی دارند، یک جستجوی فردی را آغاز کرده‌اند. فرد مؤمن این حق را برای خودش قائل است که من باید یک سفر فردی برای جستجوی معنا آغاز کنم تا ببینم به کجا ختم می‌شود. ممکن است به همان دین سنتی ختم شود و ممکن است کلاً به خارج از این نقطه برسم. امروزه عاملیت و فردگرایی حتی در رفتار انسان‌های مؤمن برجسته شده است. حتی در جامعه خود ما هم همین است؛ مثلاً خانمی شب احیا شورمندانۀ مناسک انجام می‌دهد و به نظر می‌رسد ظاهراً حال خیلی خوش معنوی دارد؛ ولی ظاهراًش اصلاً با حکم شرعی پوشش همخوانی ندارد؛ یا برای عزاداری امام حسین (ع) افرادی می‌آیند و عزاداری هم می‌کنند که شاید ابایی نداشته باشند که ایام دیگر مشروبات الکلی مصرف کنند.

گاهی ترکیب‌هایی وجود دارد که نه فقط درون دینی، بلکه بین ادیان مختلف اتفاق می‌افتد؛ مثلاً فرد از بودیسم مدیتیشن را می‌گیرد، از اسلام دعای ابو حمزه را می‌گیرد، از مسیحیت چیز دیگری راوبرای خودش یک بسته دینی درست می‌کند. پرنسب‌ترین سطحش این است که شما از یک دین به دین دیگر منتقل می‌شوید ولی سطوح پایین‌تر هم دارد که شما مثلاً آیدۀ جذابی در دین دیگری می‌بینید و این عنصر را می‌گیرید و در بسته دینداری خود می‌آورید و یا حتی اگر عنصرش را هم نگیرید، یک عنصر از درون دین خود را بازتفسیر می‌کنید؛ به نحوی که مثلاً مسیحی‌ها از عشق بدون شرط صحبت می‌کنند و ممکن است شما خوششان بیاید ولی نخواهید مسیحی شوید، این را برمی‌دارید و در بسته دینداری‌تان می‌آورید و یا مثلاً جوامع حدیثی را به قصد این می‌خوانید که چنین چیزی را از آن‌ها پیدا کنید. این‌ها هم مجموعه‌ای از سطوح تغییر آیین هستند. برگردم به سؤال شما. این فردگرایی وجود دارد. اما نظر خود تیلور



خوبی دارد؛ اصلاً جذابیت تیلور برای من همین است که هم دین را امر اصیلی می‌داند و هم مدرنیته را امر اصیلی می‌داند. هم در دین کج کار کردهایی را نقد می‌کند و هم در مدرنیته این کار را انجام می‌دهد و یک گفتگو و دیالوگ بین این‌ها قائل است. مایکی از چالش‌ها و استفاده‌هایی که می‌توانیم در کشور خودمان داشته باشیم اساساً این است که تصویری از هر دوی این‌ها داشته باشیم. مادر کشور خودمان جریان‌هایی داریم که معتقدند مدرنیته مظهر اسم مصل الهی است؛ یعنی مدرنیته، تاریکی، جهل، انحراف و بیراهه است و هر چه سریع‌تر باید از این راه برگردیم. مدرنیته یک اشتباه بزرگ است. این یک نگاه است و از آن طرف هم نگاهی داریم که مدرنیته یعنی دوره بلوغ، از فرق سرتانوک پا، باید غربی و مدرن شویم. دوره دین تمام شده و دین یک امر تاریخ مصرف گذشته است و نباید خود را اسیر این خرافه‌ها کنیم.

ویژگی‌ای که من در تیلور می‌بینم و آن را می‌پسندم، این است که نگاه منصفانه به هر دو دارد و معتقد است در هر دوی این‌ها دستاوردهای ارزشمندی وجود دارد؛ منتها ما باید موضع انتقادی داشته باشیم و سعی کنیم گفتگویی را بین این دو پیش ببریم؛ نه صورت‌بندی‌های قدیمی دین که مربوط به چند قرن گذشته است به صورت صددرصدی قابل پذیرش است و نه تمام مجموعه مدرنیته. مدرنیته اشتباهات بزرگی دارد. فضا برای گفتگوی انتقادی باید گشوده باشد و این دو طرف بتوانند با یکدیگر گفتگو کنند و هیچ‌کسی نباید دیگری را حذف کند چرا که در دل این گفتگوها است که ما می‌توانیم به سنت‌های خوبی برای جامعه برسیم.

اگر بخواهیم درباره جامعه خودمان صحبت کنیم هر چیزی که مانع این گفتگو شود، مانع شکوفایی جامعه است و اگر کسی مدعی است که دین را کلاً کنار بگذاریم یعنی بخشی از جامعه ما رانده است. کسی هم که معتقد است باید مدرنیته را کنار بگذاریم اشتباه فاحشی می‌کند. شما نمی‌توانید در این عصر زندگی کنید بدون اینکه به فهم جدیدی از خدا و انسان و اخلاق توجه کنید و آن را کنار بگذارید؛ اصلاً شدنی نیست. این را هم داخل پراتز بگوییم که در دوره‌هایی آثار خوبی رقم زده شده که این گفتگو در آن‌ها شکل گرفته است. به طور مثال فلسفه اسلامی

را به این متهم می‌کنند که هیچ زایایی و پویایی ندارد؛ یعنی بعد از صدرا تقریباً هیچ اتفاق جدیدی رخ نداده و ما فقط چند شارح بزرگ داریم مثل حاجی سبزواری که این‌ها هم بیشتر شارح هستند تا نوآور. در این چند قرن اگر چند کتاب شاخص در فلسفه اسلامی بخواهیم نام ببریم حتماً یکی از آن‌ها یا حتی شاخص‌ترین آن‌ها کتاب اصول فلسفه است. این کتاب در چه فضایی نوشته شده و در چه زمینه‌ای شکل گرفته است؟ ما می‌بینیم جریان‌های پررنگ قوی مخصوصاً در دانشگاه‌ها مثل مارکسیسم فعالیت می‌کند و فلسفه و شناخت جدیدی مطرح می‌کند و متفکری مانند مرحوم علامه احساس نیاز می‌کند و وارد گفتگوی انتقادی می‌شود و اثر فاخری تولید می‌شود.

مرحوم شهید مطهری می‌گوید بهترین جایی که می‌شود گفتگو کرد دانشکده الهیات است که مارکسیست‌ها بیایند صحبت کنند؛ حقوق خوب هم به آن‌ها بدهید و هیچ‌کس هم به آن‌ها کاری نداشته باشد تا آن‌ها حرف بزنند و عین تعبیر این است که ما هم اگر چیزی داشته باشیم می‌گوییم. کسانی که مانع این گفتگو می‌شوند به انحاء مختلف با اقسام بهانه‌ها مانع شکوفایی می‌شوند و به نظر من ترسی در بن این انسان‌ها وجود دارد که فکر می‌کنند نکند کم بیاورند. البته ممکن است مدتی شما شکست بخورید ولی همین باعث بازسازی می‌شود تا نظریه و دیدگاه خوبی ارائه دهید. این وجود دارد و برای جامعه خودمان هم این فضا باید گشوده شود ولی متأسفانه این فضا بسته‌تر شده و شکاف بیشتری شود.

ممنون. سؤال آخر ما کلاً درباره تحلیل تیلور مبتنی بر دین مسیحیت و تاریخ اروپای غربی و آمریکای شمالی است. آیا صورت‌بندی تیلور از مدرنیته و سکولاریسم به کار تبیین تجربه مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون در دیگر جوامع هم می‌آید؟

تیلور هم مانند آیزنشتات و برخی متفکران دیگر از مدرنیته‌های متنوع و متکثر صحبت می‌کند. تحلیلی هم که ارائه می‌دهد درباره اروپای غربی و آمریکای شمالی است، سرگذشت اینهاست. منتها مسئله دو چیز است؛ آنچه در آن محدوده جغرافیایی اتفاق افتاد همان‌جا باقی نماند؛ بلکه به جاهای دیگر هم تسری پیدا کرد. به طور مثال یکی از نقدهای نظریه سکولاریزاسیون این است که این فرایند متعلق به اروپاست و نباید آن را به جاهای دیگر تسری داد. باین حال واقعیتی که در طول تاریخ رخ داد این بود که پیشینه‌ای که ما را به سکولاریزاسیون رساند در اروپای غربی بود؛ ولی بعداً خروجی‌اش به عنوان یک نظریه هنجاری و توصیه‌ای به جاهای دیگر صادر و القاء شد. بنابراین غرب در غرب باقی نماند و به بخش‌های دیگر جهان هم تسری پیدا کرد.

دیدگاه تیلور هم درست است که مربوط به اروپای غربی و آمریکای شمالی است ولی دیدگاه‌ها و نکته‌ها و ظرافت‌هایی دارد که خیلی به درد ما می‌خورد؛ مثلاً سؤالی که عرض کردم «چرا انسان‌ها در سال ۱۵۰۰ میلادی مؤمن بودند ولی امروزه نیستند؟» تیلور تحلیل‌های مختلفی ارائه می‌دهد. نکته کلیدی که در پاسخ تیلور وجود دارد مفهومی است به اسم «شرایط باور». پاسخ خیلی ساده شده ما چرا این است که شرایط باور عوض شده است. شرایط باور، پس زمینه‌ای است که باعث می‌شود گزاره‌ای برای شما معقول باشد یا نباشد. به عبارت دیگر گزاره‌ها در حلاء شکل نمی‌گیرند بلکه در یک پیش زمینه و موقعیت برای شما آشکار می‌شوند و در آن شرایط ممکن است برای شما معقول باشند یا نباشند. این موضوع خیلی مهمی است که ممکن است به درد ما هم بخورد. ممکن است گزاره، ایده یا باوری در یک دوره، خیلی

ما معتقدیم گوهر ویژه و امر ارزشمندی در دین وجود دارد. با این حال اگر تصویری که از دین ارائه می‌دهیم متناسب با زمانه نباشد، انسان‌های بسیاری را از این محروم کرده‌ایم که بتوانند عطش معنوی درونشان را سیراب کنند.



از این قسم است.

ما معتقدیم گوهر ویژه و امر ارزشمندی در دین وجود دارد. امری که به تعبیر شهید مطهری با فطرت انسان سروکار دارد. بسیاری از متفکران و عرفای ما به این جنبه پرداخته‌اند. باین حال، اگر تصویری که از دین ارائه می‌دهیم متناسب با زمانه نباشد، انسان‌های بسیاری راز این محروم کرده‌ایم که بتوانند عطش معنوی درونشان را سیراب کنند. چیزی که می‌گویم کلی تر است و اصلاً موضوع بحث مفصل دیگری است ولی اتفاقی که در فضای کشور ما هم اکنون رخ می‌دهد این است که دافعه‌ها و موانع بسیاری در حال ایجاد شدن در برابر دین است. دینی که قرار بود سرشار از زیبایی‌ها و خواستنی‌ها و راه‌هایی بخش ما باشد، دینی که بنا بود منشأ عدالت و ظلم‌ستیزی باشد تا انسان‌ها را مجذوب خود کند آن قدر حواشی و بدسلوکی‌ها و موانع در آن ایجاد شده که نزد گروهی اساساً متروک شده است. دربارهٔ معنویت‌های جدید، امروزه در غرب اصطلاحی دارند با عنوان SBNR "که در آن هویت جدیدی باین ادعا که «ما معنوی هستیم ولی دینی نیستیم» مطرح شده است.

این مسئله تا حدودی در جامعهٔ ما هم وجود دارد. چرا افرادی خود را معنوی می‌دانند ولی دیگر عنوان دینی را نمی‌پسندند؟ متولیان دین، کسانی که دغدغهٔ دین دارند و کسانی که دوست دارند این چراغ هدایت روشن باشد، باید به این مسئله توجه کنند که امور ذوقی یا خرافی یا شبه خرافی یا نه چندان مهم را ضمیمهٔ دین نکنند تا این قدر سنگین شود، آن قدر دافعه ایجاد کند و آن قدر قیود اضافه شود که طرف عطای دین را به لقایش ببخشد. این اتفاقی است که در حال رخ دادن است. مسئلهٔ مهم این است که کارکردهای مهم دین مانند بسط فضائل اخلاقی نظیر صداقت، وفای به عهد، برابری، برادری، آزادی، رشد معنوی، عدالت‌طلبی و ظلم‌ستیزی وقتی در مجموعه‌هایی به نام دین نقض شود، طبیعتاً دینداری نیز آسیب خواهد دید. در تحلیل تیپ‌های نیز می‌توان مشابه این مسئله را دید. تیپ‌های معتقد است که ما نمی‌توانستیم به وضعیت فعلی در برابری انسان‌ها برسیم مگر آنکه در برهه‌ای از تاریخ از کلیسایی که مرزبندی‌های واهی را در میان افراد ایجاد کرده بود، فاصله بگیریم.

معقول و پذیرفتنی باشد، ولی در دورهٔ دیگر نباشد. باز از مسیحیت مثال می‌زنم مثلاً در انجیل داریم که عیسی مسیح جاهای مختلفی می‌رود و آدم‌های مختلفی را موعظه می‌کند، در یکی از این مواضع، افراد به عیسی می‌گویند: «اینجا چند جزامی وجود دارد و اگر ممکن است این‌ها را شفا بدهید». تعبیر انجیل این است که عیسی بر سر جزامی‌ها فریاد زد و دیوها از وجود آن جزامی‌ها خارج شدند و به صحرا گریختند و حال این جزامی‌ها خوب شد؛ یعنی گویا دیو در وجود این‌ها بود و انسان، همان انسان نفوذپذیر بود که عرض کردم. شاید در هزار سال پیش یا حتی پانصد سال پیش، انسان‌ها راحت این را می‌پذیرفتند؛ اما آدم امروز این را نمی‌پذیرد و یاد دست می‌برد و آن را باز تفسیر می‌کند. انسان امروز این را بعینه نمی‌تواند بپذیرد و برایش باورپذیر نیست چون اتفاقات زیادی افتاده و شرایط باور او تغییر کرده است.

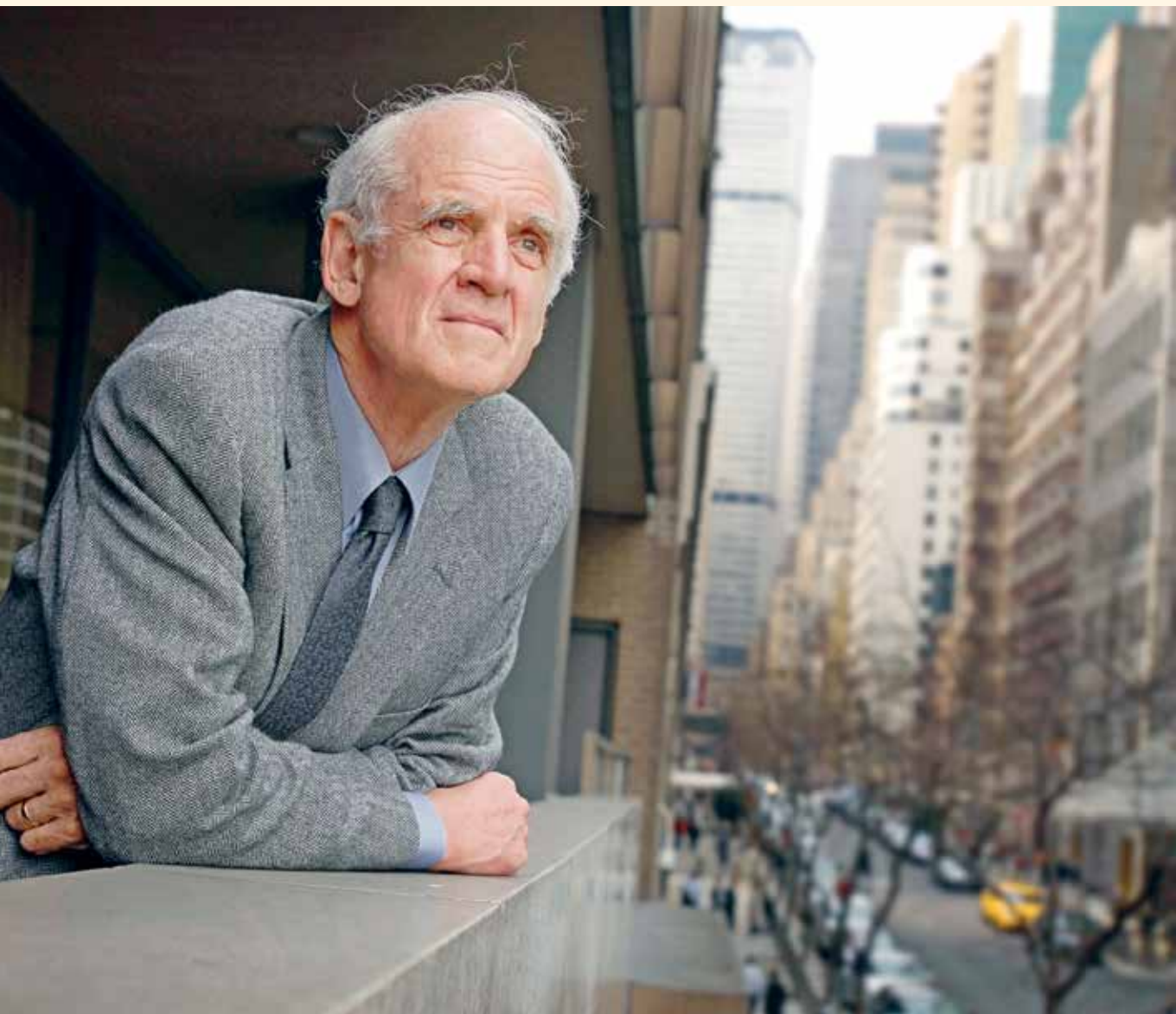
تحلیل‌های این چنینی قطعاً به درد ما می‌خورد. مادر دورانی هستیم که نقطهٔ ثقلش مدرنیته است و مدرنیته تمدنی است که در غرب شکل گرفته و همهٔ جهان دارند نسبت خودشان را با آن نقطه مشخص می‌کنند. اولین گام ما این است که اصلاً بدانیم مدرنیته چیست. آیا مظهر اسم مصل الهی است یا اینکه ملغمه‌ای است از چیزهای خوب و بد؟ ... با صرف نظر از سوءاستفاده‌های سیاسی، حقوق بشر یک دستاورد مهم است چرا که ما انسان‌ها در برخی حقوق، همه با هم برابر هستیم و همه انسان هستیم؛ مثلاً چون من سیاه پوست هستم نباید از برخی فرصت‌های شغلی محروم باشم و چون شما سفید هستید برخی مزایا داشته باشید. این‌ها خوب است. در این موارد باید دستاوردهای مدرنیته را به رسمیت بشناسیم. بیش از اینکه خود نظریات تیپ‌های مهم باشد، سبک گفتگو و مواجههٔ انتقادی و برخی از چارچوب‌های نظری و مفهومی تیپ‌ها، بسیار به کار تحلیل وضعیت کشور ما می‌آید. من هر چند معتقد نیستم که از دورهٔ مشروطه به این سو هیچ اتفاقی نیفتاده؛ اما این طور فکر می‌کنم که سؤال‌هایی وجود دارد که همین امروز هم هست؛ یعنی تقریباً در این ۱۵۰ سال انگار ما داریم در جایی زنییم و چالش‌های جدی ما بر جای خود باقی است. به بیان دیگر برخی مدل‌ها می‌توانند به ما کمک کنند که راهمان را پیدا کنیم و تیپ‌های

پی‌نوشت

1. Porous self.
2. Buffered self.
3. Sources of the self.
4. Self.
5. Universe.
6. Immanent frame.
7. Fullness.
8. Religion today.
9. Unconditional love.
10. Conditions of belief.
11. Spiritual but not religious.

عواقب لوپوتومی دین

اندیشمندان ایرانی چگونه با تقریر تیلور از سکولاریسم مواجه می شوند؟





سرسخت‌ترین مؤمن، صرفاً یک امکان انسانی در میان دیگر امکان‌ها است.» در مواجهه با «این سکولاریسم» عمیق و همه‌جانبه، نیلور باز از دین دفاع می‌کند. او از مباحث مورد توافق اندیشمندان سکولار و غیرسکولار آغاز می‌کند؛ مباحثی مثل معضلات اخلاق مدرن، مشکلات فرهنگی، فردگرایی و نظایر آن‌ها. او معتقد است هر اندیشمندی به وضعیت کنونی اخلاق و فرهنگ توجه کند چالش‌های آن را می‌پذیرد. نفی همه حقیقت‌های غایی باعث شده صرفاً «انتخاب» مبنای ارزش شود، ولی چه‌طور می‌توان انتخاب یک لباس یا رنگ را از انتخاب اخلاقی بین خیر و شر، ظلم و عدل متمایز کرد؟ وقتی خدایی با حقیقتی نباشد، انتخابمان را با چه بسنجیم؟

همین تأکید بی‌مبنا و پا در هوا بر اهمیت انتخاب‌های شخصی به جای خیرات مشترک یا مرجعیت‌ها سبب شده نتوانیم به اشتراکاتی که در طول تاریخ میان انسان‌ها، صلح و همراهی می‌ساخت دست‌یابیم و هرچه بیشتر از یکدیگر زیست با هم محروم شویم. مشکل دیگر انسان امروز این است که باید با «هیچ» زندگی‌اش رازبستانی و معنادار سازد. در غیبت چیزی که بتوان برایش مُرد یا زندگی کرد، می‌کوشیم خاص و اصیل باشیم. ولی با چه؟ با انتخاب این گوشی که شعارش «متفاوت باش» است یا خوردن قهوه‌ای که روی بسته‌اش نوشته «رؤیایت را زندگی کن» یا... هیچ‌یک از این مصرف‌ها، حیات ما را معنی‌دار و ماندنی نمی‌کند، ولی دین، معنا و اصالت و آرزوی بی‌نهایت را در چشم‌برهم‌زدنی فراهم می‌کرد. برای قرن‌ها و در تمامی جهان، دین‌داری جزئی اساسی از زندگی انسان

به نظر چارلز تیلور عموم افراد با این عبارت موافق‌اند که «مادر عصری سکولار زندگی می‌کنیم». «ما» یعنی کسانی که در غرب و به بیان دقیق‌تر شمال غرب جهان زندگی می‌کنند. (Taylor, ۲۰۰۷, ۳۱)

برای برخی سکولاریسم، به سادگی، یعنی جدایی کلیسا و دولت و یا جدایی حوزه عمومی و خصوصی به شکلی که دین به حوزه خصوصی محدود شود. نقطه شروع تیلور همین تعریف حداقلی است: در همه جوامع ماقبل مدرن، ساختار سیاسی به نوعی با ایمان مرتبط بود؛ ولی اینک دولت مدرن غربی از این ارتباط فارغ است. «به بیان دیگر در جوامع سکولار ما، شما می‌توانید کاملاً درگیر سیاست باشید بی‌آنکه اصلاً با خدا مواجه شوید.» (Taylor, ۲۰۰۷, ۱)

در تعریف سکولاریسم، برحسب حوزه‌های عمومی نیز منظور این است که امروزه هنجارها و قوانین در حوزه‌های مختلف، از فعالیت‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، آموزشی تا فعالیت‌های حرفه‌ای، تفریحی و... افراد را به خدا یا هیچ‌باور دینی‌ای ارجاع نمی‌دهند بلکه «عقلانیت» هر حوزه، قواعد آن را تعیین می‌کند. هرچند جوامعی وجود دارند که در آن‌ها حکومت و فضای عمومی هنوز با دین مرتبط است و به معنای اول سکولار نشده‌اند؛ ولی مردم این سرزمین‌ها دیگر به اندازه گذشته، مذهبی نیستند. این کاهش دینداری در میان عامه، معنای دوم سکولاریسم است.

اما هدف تیلور، بررسی جامعه غربی به مثابه جامعه سکولار در معنایی سوم است: سکولاریزاسیون یعنی تغییری که غرب را از «جامعه‌ای که در آن بی‌ایمانی به خدا عملاً غیرممکن بود» به جامعه‌ای رساند که در آن «ایمان، حتی برای



زهرادورپناه

دانش‌آموخته دکتری فلسفه و عضو هیات علمی پژوهشکده زن و خانواده حوزه علمیه قم



چارلز تیلور

به نظرمی رسد غالب اندیشمندان ایرانی، دل مشغول معنای اول و دوم سکولاریسم هستند. بدین ترتیب بیشترین گفتگوها درباره سکولاریسم سیاسی است و در وهله بعدی مسئله کاهش دین داری ورد و تأیید آن محل بحث است.



از گزینه‌ها است، به عبارت دیگر فرد در جامعه غربی معاصر می‌تواند به اقسام مختلفی از اندیشه‌ها بگردد و از انتخاب خود احساس عذاب وجدان نکند ولی در جامعه ایران، هنوز گرایش‌های غیردینی و ضد دینی هم نمی‌توانند مستقل از دین، خود را مطرح کنند و عموماً به نحوی از انحاء با آن درگیر هستند. پس دین در این جامعه هنوز یک گزینه مرجح و حداقل مهم و مرجع است، نه مثل جامعه غربی یک گزینه در کنار دیگر گزینه‌ها و هم‌وزن با بقیه موارد.

مسائل جامعه جهانی معاصر، راه حلی برای آن‌ها بیابیم.

در ایران نیز مدت‌ها است که مباحث مربوط به دین و سکولاریسم مورد توجه بسیاری از متفکران معاصر قرار گرفته است. از جمله دلایل این امر، گفتمان سیاسی پس از انقلاب اسلامی است که بر حکومت دینی و نیز حضور حداکثری دین در حوزه‌های عمومی تأکید می‌کند و سکولاریسم، مخالف یا رقیب یا حداقل بدیل این رویکرد تلقی می‌شود. در عین حال جریان سکولاریزاسیون، کشور ما را نیز تحت تأثیر قرار داده و اندیشمندان دین‌دار را به اشکال مختلف به تأمل و اظهار نظر واداشته است. آیا می‌توان این مواجعات را با رویکرد تیلور مقایسه کرد؟

در نگاه اول به نظرمی رسد غالب اندیشمندان ایرانی، دل مشغول معنای اول و دوم سکولاریسم هستند. بدین ترتیب بیشترین گفتگوها درباره سکولاریسم سیاسی است و در وهله بعدی مسئله کاهش دین داری ورد و تأیید آن محل بحث است. نکته مهم درباره طرف‌های بحث در حکومت دینی، تفاوت ما از حیث تاریخی با تجربه غربی است. تیلور تجربه طولانی حکومت‌های مسیحی را به دقت بررسی می‌کند و با استناد به این تجارب به ویژه جنگ‌های صلیبی، مخالفتی با سکولاریسم سیاسی ندارد. هم‌چنین به نظر او از آن‌جا که سال‌های زیادی از برآمدن حکومت غیردینی می‌گذرد، دیگر حکومت مسیحی امکان وقوع ندارد. ولی متفکران ایرانی با امری معاصر و حتی جوان روبه‌رو هستند. تجربه حکومت دینی بعد از انقلاب اسلامی و ساخت ویژه آن که با برخی اوصاف مدرنیته و دموکراسی ترکیب شده است، مانع تطبیق کلی آرای تیلور در این خصوص بر ایران است.

معنای دوم یعنی کاهش دینداری نیز محل بحث است. گذشته از اظهار نظرهای عامه‌پسند و البته اذعان به برخی تحولات نسلی، در مجموع به نظر نمی‌رسد جامعه ایرانی با سقوط دینداری به معنای عام کلمه روبه‌رو باشد. در اینجا استفاده از نکته خود تیلور درباره «ماهیت باور» مفید است. به نظر او باور دینی در جامعه سکولار غربی، صرفاً یکی

بود. عوامل زیادی از جمله جنگ‌های صلیبی و برخی ظلم‌ها به نام دین باعث این تصور در برخی مناطق غرب شد که آیا حذف دین به نفع زندگی نیست؟

ولی این درمان شبیه «لوبوتومی» است. متخصصان لوبوتومی با هدف رهایی بیمار از پاره‌ای رفتارهای ناخوشایند، بخشی از مغز او را برمی‌داشتند ولی در نهایت درمان‌شدگان با لوبوتومی، به کلی فلج و از زندگی ساقط می‌شدند و به همین دلیل این روش به سرعت منسوخ شد. امروزه دائماً گفته می‌شود که دین تاکنون باعث مشکلات بسیاری برای بشر شده است. این سخن خطا نیست؛ اما درمان چنین مشکلاتی با حذف دین، به اندازه نتایج لوبوتومی برای زندگی بشر مخرب است.

به هر حال واقعیت این است که نیاز معنوی انسان‌ها هنوز وجود دارد و دین با تأمین ارتباط با امر متعالی می‌تواند حیات آدمی را معنادار سازد اما در سطح اندیشه و اجتماع هنوز روش‌های مبتنی بر حذف بخش‌هایی از زندگی آدمی ادامه دارد. تیلور با تفکیک چالش‌ها و امتیازات مدرنیته برای دین، می‌کوشد الگوی واقعی را در تاریخ مسیحیت پیشنهاد کند.

این نگاه سبب می‌شود که تیلور نمونه‌ای درخور توجه برای همه دین‌اندیشان معاصر باشد. تعهد عمیق تیلور به انسان و معنویت، وی را به سوی نقد جریان‌های موجود در اخلاق، فلسفه، سیاست، معنویت‌های نوین و به طور کلی علوم انسانی سوق می‌دهد. نظریات ایجابی وی با هدف بهبود زندگی انسان مدرن ارائه می‌شود و به روشنی نمایانگر تلاش تیلور برای تقویت نقش خدا و امر خیر در عصر سکولار است.

در واقع حتی تیلور معتقد است یکی از دلایل تمایل انسان‌ها به خشونت، انحراف از گرایش معنوی، و نه وجود آن، است. به این ترتیب برای درک این عطش و تبعات گاه فاجعه‌بار آن، لازم است اولاً بپذیریم که تمرکز بر ابعاد و جهات سکولار ماجر کفایت نمی‌کند. به علاوه باید همه دست از این توهم بردارند که افراد همانند ما مؤمنان؛ یا ما روشن‌فکران سکولار، بخشی از این مسئله نیستند و در مرحله بعد بکوشیم با درک ابعاد سکولار و دینی

به تحلیل مفاهیم کلیدی و نسبت آن‌ها با هم می‌پردازند و گروه گرایان، تحلیل تاریخی مفاهیم را بیان می‌کنند. به نظر نیل، روش تیلور ترکیبی از این دو شیوه است. در میان متفکران ایرانی نیز غالباً جمع دو نگاه مشاهده نمی‌شود. در وجه دیگری نیز می‌توان همانندهایی برای تیلور در ایران یافت؛ دین‌اندیشانی که وضعیت کنونی را تغییرناپذیر یا حتی مطلوب می‌دانند و می‌کوشند با فرض مدرنیته و سکولاریسم، از دین سخن بگویند و در کشور ما غالباً «نواندیش دینی» خوانده می‌شوند؛ مثلاً آقای ملکیان می‌کوشد توصیه‌هایی برای حفظ توأمان دستاوردهای مدرنیته و ارزش‌های دین ارائه دهد. به این ترتیب در نگاه بسیاری از نواندیشان دینی، سکولاریسم، یا واقعیتی است که نفی آن بی‌فایده است؛ یا حتی تدین و سکولاربودن متناقض نیستند، زیرا تلقی‌هایی از دین وجود دارند که با سکولاریسم قابل جمع‌اند. (انسان متجدد، ۴۳)

به هر ترتیب اگر فرایند سکولارشدن را هنوز زنده و در حال تسری به وجه مختلف زندگی در همه جای جهان بدانیم، مطالعه تیلور می‌تواند به نوعی آینده‌شناسی و از نگاه دین‌داران، شناخت سناریوی بدترین حالت ممکن باشد. به علاوه تیلور این نوید را می‌دهد که به موازات سکولاریزاسیون، دینی شدن هم در همه جای جهان هنوز در جریان است. پس نه تنها دین‌داران می‌توانند امیدوار باشند، بلکه مخالفان دین نیز باید قبل از تکرار تجربه غرب، آن را به درستی مطالعه و فهم کنند و سپس تصمیم بگیرند که آیا موضع «ضددینی یا سکولار» بهترین موضع ممکن است یا خیر. به این ترتیب با هر رویکردی که به دین و سکولاریسم داشته باشیم، تیلورخوانی برای ما نافع است. همچنین امید است که اندیشمندان جوان به سمت ترکیب تحلیل‌های مفهومی و تاریخی از ایران حرکت کنند و نظریاتی چندوجهی و غنی‌تر ارائه دهند. ▶

پیش‌نوشت

1. Patrick Neal.



می‌پردازند و می‌کوشند با تأمل عقلی در مبانی اسلامی، سکولاریسم را رد کنند و نشان بدهند دین اسلام و اساساً حیات بشر به‌شکلی است که هیچ عرصه‌ای را نمی‌توان خالی از تدین دانست. برخی از این متفکران بر همین مبنا حکومت اسلامی را هم لازم و ضروری می‌دانند ولی چنان که گذشت تیلور اندیشیدن به حکومت مسیحی را عبث می‌پندارد. پاتریک نیل^۱ می‌گوید اغلب نظریه‌پردازان معاصر یا نگاه تحلیلی دارند یا نگاه تاریخی. آنان که نگاه تحلیلی دارند

در باب معنای سوم و اصلی مدنظر تیلور به نظرمی‌رسد کمتر مواجهه فلسفی و تا این حد مفصل و همه‌جانبه ایرانیان را با سکولاریسم شاهدیم. شاید به قول تیلور چون هنوز سایر جوامع بشری به اندازه جامعه غربی، عمیقاً و از هر حیث سکولار نشده‌اند. با این حال از میان اندیشمندان ایرانی، برخی تا حدی با تیلور قرابت دارند؛ آنان که دغدغه دین و رویکرد فلسفی دارند مثل استاد جوادی آملی گاهی با نگرش فلسفی به سکولاریسم

درمان لوبوتومی روشی است که با هدف رهایی بیمار از پاره‌ای رفتارهای ناخوشایند، بخشی از مغز او را برمی‌داشتند. این روش از نیمه اول قرن بیستم منسوخ شده است.



فضیلت مؤمنانه زیستن در عصر سکولار

چرا مترجمان ایرانی سراغ تیلور می‌روند؟

شرایطی سراغ گرفتن از پرونده‌های قدیمی مثل ماجرای سکولاریسم چه اهمیتی دارد؟ در این بخش به سراغ دو تن از مترجمان آثار تیلور در دهه ۹۰ شمسی می‌رویم تا پاسخ این پرسش را از ایشان پیگیری کنیم. آقای دکتر فرهنگ رجایی، مقدمه مبسوطی بر ترجمه خود از اثر تیلور با عنوان زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار نوشته‌اند که پاسخی به پرسش ما هم است و بنابراین آن را بازخوانی می‌کنیم. ترجمه آقای علیرضا پاک‌نژاد از عصر سکولار نیز در سال ۱۴۰۰ شمسی منتشر شده است، در اینجا می‌توانید حاصل گفتگوی ما با ایشان را بخوانید.

ساختار سیاسی ایران قابل پیگیری و تحقیق بود و مخالفان بر امتناع چنین تبیینی تأکید می‌کردند. آن سال‌ها سپری شد بدون آنکه وفاقی میان اهل نظر درباره امکان یا ضرورت سکولار شدن شکل بگیرد. در دهه ۹۰ شمسی شاهد عقب‌نشینی امر سیاسی و ظهور بلامنازع اقتصاد به عنوان مسئله و بازیگر اصلی در فضای عمومی شدیم و اکنون در فضای کلی رسانه‌ها آنچه اندک توجهی را برمی‌انگیزد عنوان‌هایی همچون «اقتصاد دستوری» است، آن هم به شرطی که فاقد وجه نظری و بررسی‌های تاریخی و استدلال‌های فلسفی باشد. در چنین

هم‌نسلان من حتماً سال‌های نیمه دوم دهه ۷۰ و نیمه اول دهه ۸۰ شمسی را به یاد دارند؛ سال‌هایی که توسعه سیاسی مقدم بر توسعه به هر معنای دیگری بود و امر سیاسی به طرز کم سابقه‌ای فضای عمومی را تسخیر کرده بود. نه فقط فضای مطبوعات و انتشارات کتاب، بلکه فضای دانشگاه‌ها نیز علاقه‌مندی شورمندان‌های به سخنرانی‌ها و گفتگوها درباره مباحثی داشت که برای آن، معنای توسعه سیاسی ضروری می‌نمود و «سکولاریسم» همیشه یکی از این ضرورت‌ها بود. موافقان به دنبال تبیینی از سکولاریسم بودند که در جامعه و

به بار خواهد آورد و هم زندگی کیفی، خواه کیفیت دین دارانه تعریف شود یا چیز دیگر.

ایشان تیلور را اندیشمند مهمی برای فهم ما از این معنای تجددسازی می داند و دلایلی را برای این ادعا طرح می کند. تیلور از یک سو، یک کاتولیک معتقد و متعهد به اصول و نظام دینی، از جمله وفادار به وحدانیت حضرت باری تعالی است، و از سوی دیگری یکی از مهم ترین صداها و مدافعان اندیشه و ارزش های برآمده از تجدد مانند آزادی، اراده و اختیار آدمی، اندیشه های وی برای ما ایرانیان که از یک سو د پی «بازگشت به خویشتن» فرهنگی خود هستیم و از سوی دیگر به دنبال متجدد شدن، به وجهی هستیم که بتوانیم در پهنه ملی و جهانی بازیگر و نقش آفرین باشیم، می تواند گره گذار و کارساز باشد.

اولین دلیل، این اهمیت این است که تیلور استوارترین موضع را درباره متضاد و متناقض و معارض نبودن دین با تجدد ارائه کرده است. البته این که آن ها از دو جنس متفاوت اند از وضاحت است ولی دشمن بودن آن ها، نه ضرورت دارد و نه حتمی است. تیلور در مقابل دیدگاه اتمی و تحصیلی باور، بر آن است که عالم و آدم به صورت اندامواره شکل گرفته اند و همه چیز را باید با نگاه ارتباطی فهمید. در نحوه نگارش اندامواره که تا زمان جدید در همه جای دنیا، از جمله تمدن های مصر باستان، چین، ایران، آرتک و مایا سرنمون علمی غالب و مقبول بود، آنچه در جهان مادی قابل مشاهده است تنها صورت ظاهری چیزها تلقی می شود و آنچه وای تصور آدمی است و به مخیله آدمی در نمی آید بسیار بزرگ تر، واقعی تر و زنده تر از صورت های مادی و ظاهری چیزهاست. آنچه انسان از جهان می فهمد، به زعم تیلور، نه به واسطه قدرت ذهنی، صورت برداری عینی، مشاهده و تحلیل انسان، بلکه به دلیل درگیر شدن با تمام وجود (جسمی، ذهنی و روحی) ارتباط داشتن، لمس کردن و بالاخره تجربه کردن وی از دنیاست. هم چنین به دلیل قوت و استواری اندیشه تیلور در جهت راه گشایی و ارائه سرخ های مهم در جستار برای یافتن مرزی مناسب میان «زندگی فضیلت مند» و جهان

می دهد که انسان همیشه می خواسته یک زندگی فضیلت مند (طیبه)، به نسبت موفق، و همراه با ارزش ها و معانی ابدی در دنیا برای خود داشته باشد.

رجایی میان سه اصطلاح که به نسبت ما با جهان بینی انسان حضور مرتبط است تمایز قائل می شود و معتقد است هریک از این مفاهیم نشانگر رویکرد متفاوتی به این جهان بینی است. مفهوم اول تجدد است که پیامد تاریخی تثبیت جهان بینی انسان حضور و تفوق آن بر دیگر جهان بینی ها است. درست است که این شیوه تفکر، دیدن، اندیشیدن و عمل کردن ابتدا در اروپا بروز نمود و به صورت استوارتری در مناطقی برقرار گردید که با عنوان کلان «غرب» تعریف می شوند، اما نباید آن را پدیده ای غربی دانست. سلوک تجدد و شیوه تولید برآمده از آن، پاسخی است که انسان، به زعم انسان بودن و نه غربی یا شرقی بودن، به ناکارآمدی سلوک و جهان بینی مبتنی بر سنت و شیوه تولید کشاورزی داده است. اینکه این اتفاق در غرب بروز کرده است همان قدر تصادفی است که چرخش انسان از شیوه جمع آوری و شکارگری به کشاورزی در بین النهرین در هزاره چهارم قبل از میلاد رخ نمود.

پیامد این گفته این است که می توان روایت های متعددی از تجدد داشت. علاوه بر این ما با مفهوم متجددسازی مواجهیم که به معنی انتقال، اعمال و اجرای برخی جنبه های تجدد است که هر شخص یا جامعه ای بر حسب موقعیت ویژه خود به آن ها روی می آورد. تجددسازی نیز توسط دولت های مختلف در اشکال مختلف پیگیری می شود. اصطلاح غربی سازی است که تقلید از غرب و مثل غرب شدن را تشویق می کند. این همان روش استعماری و امپریالیستی است که با خود محقق دانستن، مثل غرب شدن را تنها روش رسیدن به تجدد و برای همه بخش های جهان می داند. نتیجه ای که از تمایز میان تجدد، تجددسازی، و غربی سازی می گیریم این است که راه درست و کارآمد، تجددسازی است و نه غربی سازی و این خود بعد از روشن نمودن تکلیف رابطه خود یا جامعه با روند تجدد حاصل می شود. نتیجه آن همان زندگی فضیلت مند است که هم موفقیت کمی

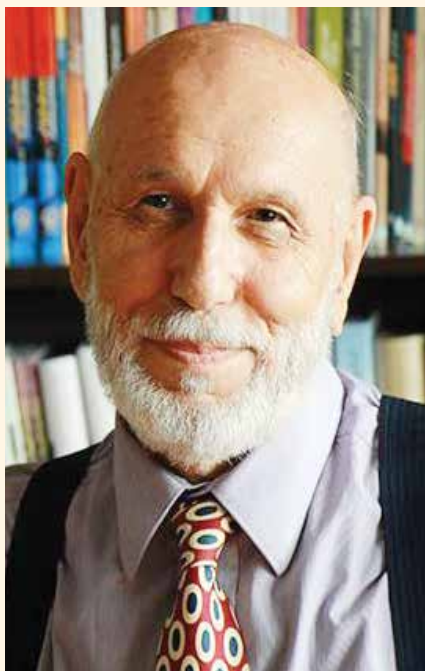
دیدگاه فرهنگ رجایی^۱

فرهنگ رجایی معتقد است در کل تاریخ بشر سه جهان بینی کلان بروز کرده است و انسان ها اغلب درون یکی از این جهان بینی ها نگرش خود را شکل داده اند. او این سه جهان بینی را به ترتیب نظام فکری «خدایان حضور»^۲، «خدای تعالی»^۳ و «انسان حضور»^۴ می خواند. در جهان بینی «خدایان حضور» خدایان متعددی، هریک مسئول سامان حوزه اختیارات خود بوده و میان ایشان نیز نظم سلسله مراتبی و تقسیم کار وجود دارد. جهان بینی دوم به جهان بینی توحیدی معروف است که در قبول خیمه ای بودن کل وجود و منظم و مطلوب بودن آن با جهان بینی اول شریک است اما چند خدایی را نمی پذیرد. این نگرش بر آن است که منشأ و صاحب و غایت حیات، یک خدای واحد است و نقش آفرینی اختصاصاً به این خدای واحد انتزاعی اختصاص دارد. سه دین بزرگ ابراهیمی مثال های عمده برای این جهان بینی هستند. جهان بینی سوم که در زمانه حاضر، اندیشه غالب شده است به جهان بینی سکولار معروف است. اگر بپرسیم در این جهان بینی بازیگری و نقش آفرینی در اختیار کیست، پاسخ «انسان» در معنای کلان و عریان کلمه و فی نفسه است. جهان بینی انسان حضور هیچ ارزشی را و رای آنچه انسان برای چیزها قائل می شود، نه درک می کند و نه می پذیرد.

نکته قابل توجه این است که گرچه در هر دوره یکی از این جهان بینی ها مذهب مختار بوده است؛ شکلی از هر سه جهان بینی در همه فرهنگ ها و در همه دوران ها در کنار هم وجود داشته اند. بسیاری از دانشمندان، شامل تیلور، بر این باورند که اصولاً جهان بینی انسان حضور، برخلاف باور نسبتاً رایج، به دلیل حذف و کنار زدن مذهب و در مخالفت با دین، میدان دار نشد، بلکه برعکس، جهان بینی انسان حضور فرزند خلف و برآمده از جهان بینی مبتنی بر دین است. اهمیت اندیشه چارلز تیلور این است که وی می کوشد حد و مرز میان دو جهان بینی خدای واحد حضور و انسان حضور را بیان کند. این دغدغه، مقوله ای امروزی نیست و شواهد نشان

From The Song of Los (1795) by William Blake. Courtesy Library of Congress

فرهنگ رجایی (متولد ۱۳۳۱ شمسی)، اندیشمند، پژوهشگر علوم سیاسی، استاد تمام گروه فلسفه سیاسی و روابط بین الملل دانشگاه کارلتون و رئیس دانشکده علوم انسانی این دانشگاه است. کتاب زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار چارلز تیلور از جمله کتاب‌هایی است که او به فارسی برگردانده است.



نسل جوان که از ایران خارج می‌شود نه تنها با اسلام، بلکه با هرگونه روایت مذهبی مشکل دارد و حتی می‌توان گفت این خصومت بادین، میان غربی‌ها نیز امری غریب است. عصر سکولار می‌تواند درمان خوبی برای این تقابل خصومت‌آمیز با دین باشد.

تنها با نسخه اسلام سیاسی مواجه بوده و اکنون فرصت آشنایی با سایر ابعاد اسلام را به دست آورده است.

پاک‌نژاد میان این تجربه شخصی خود و تجربه‌ای که چارلز تیلور پشت سر گذاشته است، قرابت می‌بیند. تیلور خود می‌گوید زمانی که در کلاس‌های درس پروفیسور ویلفرید کنتول اسمیث^۲، بنیان‌گذار بخش اسلام‌شناسی دانشگاه مک‌گیل شرکت می‌کرد درک بهتری از غنای ادبیات اسلامی پیدا کرد و دیدگاه او به اسلام از عمق بیشتری برخوردار شد. از این رو وی از مدافعان جدی حقوق اقلیت‌های مذهبی کانادا از جمله مسلمانان بوده و بارها از حق مسلمانان برای استفاده از حجاب در عرصه عمومی دفاع کرده است. این در حالی است که مشاهده می‌کنیم نسل جوان که از ایران خارج می‌شود نه تنها با اسلام، بلکه با هرگونه روایت مذهبی مشکل دارد و حتی می‌توان گفت این خصومت بادین، میان غربی‌ها نیز امری غریب است. اینجا ما نه با نقد دین، که با نوعی خصومت و دشمنی ناسالم سروکار داریم. عصر سکولاری می‌تواند درمان خوبی برای این تقابل خصومت‌آمیز با دین باشد. انسان‌ها فطرتاً گاهی نیاز به

است. سومین دلیل برای مهم دانستن اندیشه وی، مربوط به این است که وی یک فیلسوف برج عاج‌نشین نیست. وی نه تنها به مقولات ابدی بشری می‌اندیشد و در پی آن است که کلاف پیچیده و غامض جمع‌کردن جنبه‌های کاملاً دنیایی انسان را با جنبه‌های الهی و ابدی بسط دهد، بلکه به دنبال یافتن پاسخ عملی به پرسش ابدی است که همانا «خیرترین» است.

+

دیدگاه علیرضا پاک‌نژاد^۳

علیرضا پاک‌نژاد در گفتگویی که با او داشتم خود را از جمله کسانی می‌دانست که از ایران فرار کرد، نه به دلایل سیاسی، بلکه به دلیل مواجه شدن با قرائتی از دین که با تجربه سابق او و سبک زندگی اش اختلاف داشت و آن را به رسمیت نمی‌شناخت. زمانی که ایران را ترک کرد تصور می‌کرد با دین به طور کلی، و با اسلام به طور خاص خصومت دارد؛ اما بعد از مدتی شروع به خواندن‌های بسیار کرد و اکنون می‌اندیشد که غربی‌ها او را با اسلام آشتی دادند؛ چراکه پیش از مهاجرت

«انسان حضور» یا به تعبیر رایج تر کناکنش میان سنت و تجدد به آرای وی توجه کرده‌ام. از سوی دیگر حرف حساب و بصیرت وی در این زمینه کاملاً به درستی این است که تنها از طریق فهم منطق درونی کناکنش و بحث آزادانه شفاف در آن زمینه می‌توان به پاسخ مناسب و کارساز رسید. به زعم وی، تصور وجود پاسخی از قبل، در نزد طرفداران اندیشه تجدد یا در نزد کسانی که به اصالت سنت ابرام می‌ورزند، به نوعی خامی یا حتی به منزله انکار مسئله است. در نگرش خدایان یا خداحضور، «محق دانستن خود»، کفر؛ و در نگرش انسان حضور، خودمداری است. اقرار و اعتقاد به «حق و حقیقت» یک چیز است در حالی که باورداشتن به اینکه حق و حقیقت را به چنگ آورده‌ایم موضع خطرناکی است که پیامد آن نابودی آزادی و بروز سرکوب است.

دومین دلیل انتخاب گفت‌وگو با تیلور این است که وی زندگی آدمی را محدود به جهان مادی نمی‌داند. نقد اصلی به غرب امروز همین کم‌توجهی جدی به جهان ملکوتی است و چارلز تیلور در پی برقراری تعادل میان ملک و ملکوت

علیرضا پاک نژاد مترجم ایرانی متولد سال ۱۳۴۱ شمسی است. او مترجم کتاب عصر سکولار از چارلز تیلور است و مجله باور مرداد ۱۴۰۲ با او گفتگو کرده است.

بی‌نوشت

۱. فرهنگ رجایی اندیشمند، پژوهشگر فلسفه سیاسی و استاد تمام گروه فلسفه سیاسی و روابط بین‌الملل دانشگاه کارلتون است. او که خود مستقیماً از کلاس‌های چارلز تیلور بهره برده است، آثار متعددی از جمله ترجمه مقالات مهمی از تیلور را منتشر کرده است. «مشکله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر

یک تمدن و چند فرهنگ»، «بازیگری در باغ هویت ایرانی: سرنمونه حافظ» و «اندیشه و اندیشه‌ورزی» از آثار تألیفی او هستند. یادداشت فوق بازخوانی مقدمه ایشان بر کتاب زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار است که در سال ۱۳۹۳ شمسی انتشارات نگاه آن را چاپ کرده است.

2. Gods immanence.

3. God immanence.

4. Human immanence.

۵. علیرضا پاک نژاد در مونترال کانادا

ساکن است و سال‌های طولانی از علاقه‌مندان جدی فلسفه بوده و دوره‌های متعدد دانشگاهی بااستادیت

فلسفه گذرانده است. علاقه به فعالیت حرفه‌ای در زمینه فلسفه او را

به ترجمه عصر سکولار تیلور سوق داده است، ترجمه‌ای که سال ۱۴۰۰ شمسی

توسط انتشارات روزگار نو منتشر شد. او همچنین در برنامه‌ای رادیویی

محلی به زبان فرانسه با موضوع فلسفه و ادبیات مشارکت دارد.

6. Wilfred cantwell smith.

7. Autonomy.



از این تغییرات ایجاد فضای عمومی همگانی و آن چیزی است که به آن افکار عمومی می‌گویند.

در قرن هجدهم این درک به وجود آمد که دولت بدون توجه به افکار عمومی موفق نخواهد شد برنامه‌ای را در جامعه محقق کند. تغییر دوم اوتونومی^۶ یا خویش‌قانون‌گذاری است و اینکه مردم باید خودشان بر خود حکومت کنند و نمی‌توان خارج از این روال، قانونی را پذیرفت. تغییر سوم بُعد اقتصادی بود. وظیفه دولت دیگر جنگاوری نیست بلکه جامعه مؤدب بر جامعه سیاسی پیشی گرفته است. ابتدا این تغییر در مخیله اجتماعی انسان‌ها بود که شیوه اجتماعی زندگی‌شان را تغییر داد، قبل از اینکه حکومت‌شان تغییر کند. مهم‌ترین آرمان حکومت این بود که زندگی اقتصادی و رفاه شهروندان را ارتقا دهد؛ به قول تیلور «اشرافیت سلحشور در برابر اشرافیت ردپوش»^۷. بنابراین تغییرات سیاسی از تغییرات بنیادین در فرهنگ صورت گرفت و این نکته مهمی است که باید بدان توجه کنیم. ▶

تیلور مفهوم سکولاریسم را به مفهوم پلورالیسم تبدیل کرده است. منظور او از دوران سکولاریسم همان دوران پلورالیسم است. او در این کتاب می‌خواهد نشان دهد چه تحولی انجام شد تا اروپا به این دوران پلورالیسم برسد و چه مسیری طی شد تا اندیشه مذهبی و غیرمذهبی دارای یک ارزش شوند. او چون خود به این پلورالیسم باور دارد به شدت از حقوق اقلیت‌ها و مسلمانان دفاع می‌کند. برای مثال، هر جاسخن از قانونی بر علیه حجاب باشد، وی اولین کسی است که جلو می‌ایستد و اعتراض می‌کند. مورد دیگر همکاری تیلور با پروژه‌های تحقیقاتی برای دولت کانادا است درباره این که چگونه می‌توان برای اجتماعات فرهنگی اقلیت، مانند مسلمانان و یهودیان تسهیلات قائل شد.

پاک نژاد یکی از مهم‌ترین انگیزه‌هایش از ترجمه عصر سکولار را این می‌داند که این کتاب مسیری را ترسیم کرده است که جامعه ما می‌تواند در آینده طی کند. تیلور به ما می‌گوید یکی از مهم‌ترین تغییراتی که در غرب صورت گرفته است تغییر در تصور اجتماعی مردم بوده است. یکی

معنویت و دین دارند تا به خودشان بیایند و مناجاتی داشته باشند. هم خصوصیت بآدین مشکل ساز است و هم خشونت در ارائه یک نسخه واحد و سرکوب گراز دین. عصر سکولار کتاب خوبی است چون چارلز تیلور خود این روند را گذرانده است و زمانی در دوره جوانی حال و هوای خصوصیت بآدین را تجربه کرده است اما از این مرحله گذر کرده و به مفهوم معنوی‌تری از دین رسیده است. تیلور میان مفاهیم مختلف سکولاریسم تمایز قائل می‌شود. هر چند سکولاریسم به معنای جدایی نهاد دین از نهاد حکومت در غرب رخ داده است اما اگر سکولاریسم را به ازدست دادن اهمیت دین و باورهای دینی نزد مردم منظور کنیم چنین اتفاقی در جایی مثل آمریکا رخ نداده است و از این جهت جامعه آمریکا و جامعه پاکستان، به یک اندازه سکولار نیستند. اما مفهوم سوم به این معنا، فضایی است که در آن دین باوری و دین ناباوری دارای ارزش یکسان است و هیچ کدام بردگیری برتری ندارد. به این معنا آمریکا سکولار است و پاکستان سکولار نیست. چون در پاکستان این حق را ندارند که خدا ناباور باشید.



عصر سکولار یا عرصہ قدرت وری نظم سکولار؟

بازخوانی نقد پساستعماری صبا محمود بر کتاب عصر سکولار چارلز تیلور



طاهره حبیبی

دبیرپرونده | دانش آموخته دکتری
فلسفه

استعمارگری اروپاییان. برای مثال آگوستین اهل هیپو خارج از جغرافیای اروپا بوده و عمیقاً بر تحول سنت مسیحی تأثیر داشته است، یا تبار بسیاری از نهادهای کلیدی مسیحیت لاتین، درون مسیحیت ارتدوکس شرقی بوده است، مانند عمل رهبانیت جمعی که آن را مسیحیان قبطی در مصر گسترش داده بودند. پس اساساً اروپایی دانستن مسیحیت لاتین، نادیده گرفتن سهم ملت‌های غیراروپایی در آن است، همان‌ها که به نظر تیلور جزوی از «ما» نیستند.

علاوه بر این اوضاع در دوره مدرن و آغاز سفرهای مسیونری و تبلیغاتی کشیشان، برای مسیحی کردن ملت‌های کافر، پیچیده‌تر هم می‌شود. مسیونری، فعالیت‌های جنبی و حاشیه‌ای برای مسیحیان نبوده است، بلکه اسناد تاریخی نشان می‌دهد مسیونری یکی از مهم‌ترین وظایف و گسترده‌ترین تجارب درون شبکه رسمی نهاد کلیسا بوده است. این مأموریت‌ها صرفاً راه را برای حکومت استعمارگران هموار نمی‌کرد، بلکه نقش مهمی در شکل دادن به بازتعریف مسیحیت مدرن از خود و متناسب ساختن آن با نظم اجتماعی و سیاسی لیبرال در حال ظهور در اروپا داشت. این پرسش که تجربه مسیونری چه دستاوردی برای مسیحیت داشته است یا چه نقشی در خلق نظم جغرافیایی فرهنگی داشته، امری نیست که محققان قبل از تیلور به آن نپرداخته باشند؛ اما در تحلیل تیلور غایب است. برای مثال برخی محققان استدلال کرده‌اند «آموزش مدرن» مستقیماً دستاورد اروپاییان برای آموزش تمام «فرزندان مسیح» در سرزمین‌های استعماری بوده است که به شکل‌گیری نظام آموزشی سکولار منتج شده است.^۱

در سنت آکادمی غربی همواره بر تأثیر مبلغان مسیحی بر سنت‌های غیرمسیحی تأکید شده اما تأثیر متقابل آن بررسی نشده است. این خلأ پژوهشی بازتاب عدم تقارن ساختار قدرت است که در ادعای تاریخی تیلور نیز تکرار شده است. مأموریت‌های تبلیغی اروپاییان در نواحی استعمارشده فقط ترویج ذات ثابت مسیحیت درون سنت‌ها و فرهنگ‌های خارجی نبوده است، بلکه خود مسیحیت غربی را نیز تغییر داده است. این نقد به تیلور فقط از این رو نیست که تیلور مواجهه مسیحیت با «دیگری» هایش را نادیده گرفته، بلکه در اصل، یک تعریف اشتباه از موضوع پژوهش است. مسیحیت را نباید سنت فرهنگی همگون، ثابت و درون‌زات تلقی کرد، بلکه آنچه مسیحیت سکولار را شکل داده است از درون مواجهه تاریخی آن با دیگر سنت‌ها و ادیان غیرمسیحی رخ داده است که در قالب تجربه استعمار و تبلیغ مسیحیت ظهور یافت.

روایت تیلور قدرت ایدئولوژیکی که اروپای مسیحی را به موقعیت کنونی‌اش رسانده است نادیده گرفته و از این جهت روایت صحیحی نیست زیرا این ادعا که سکولاریسم دستاوردی منحصراً مسیحی یا غربی است، نه براساس مستندات تاریخی، بلکه نتیجه این است که ساکنان اطلس شمالی به صورت سنتی، خود را «ویژه» می‌دانند. تنها متکلمان مسیحی نبودند که ویژگی‌های خاص و جزئی مسیحیت را (مسیحیت اروپایی) با ادعاهای کلی و فراتاریخی جمع می‌کردند بلکه بسیاری از متفکران روشنگری، با اینکه تصریح می‌کردند مسیحیت یکی از صور دینی است که انسان‌ها داشته‌اند، همچنان معتقد بودند مسیحیت، و تنها مسیحیت است که قابلیت فرارفتن از ظرف تاریخی‌اش را دارد و می‌تواند به مدرنیته منجر شود. متفکرانی همچون لاک، هیوم و کانت تصریح می‌کردند آنچه

عصر سکولار، کتاب مهمی است، زیرا موفق شد این عقیده رایج را که دین و سکولاریسم دو جهان بینی متعارض هستند، شکست دهد. از این نظر حتماً برای مؤمنان کتاب ستایش برانگیزی است؛ اما این تنها جنبه روایت تیلور نیست. تحلیل پدیدارشناسانه تیلور نشان می‌دهد مدرنیته دین را عمیقاً تغییر داد و آن را از مجموعه‌ای از اعمال، هنجارها و باورهای و ناپایدا به نظامی از باورها و گزاره‌ها تبدیل کرد. در این تبیین سکولاریسم رقیب دینداری یا مخالف آن نیست، بلکه موقعیتی عام و کلی و به اصطلاح هستی‌شناسانه است که در پیوند با مدرنیته شکل گرفته است. در دوره مدرن انسان‌ها سکولار یا غیرسکولار نیستند، بلکه دوره مدرن از اساس سکولار است و افراد درون این موقعیت سکولار، یا مذهبی هستند یا غیرمذهبی. انسان سکولار می‌تواند دیندار باشد، به این معنا که به مجموعه‌ای از گزاره‌ها باور دارد اما تعهد عملی ندارد که این گزاره‌ها مبانی نظم اجتماعی قرار بگیرند یا حتی با نظم اجتماعی ارتباطی داشته باشند. در اینجا نگاهی انتقادی به دو ادعای مهمی داریم که تیلور در کتابش طرح کرده است: اول اینکه سکولاریسم دستاورد مسیحیت غربی است، و دوم اینکه سکولاریسم، مستقل از بُعد سیاسی آن، پارادایمی اخلاقی و زیبایی‌شناختی و معرفت‌شناختی، است.

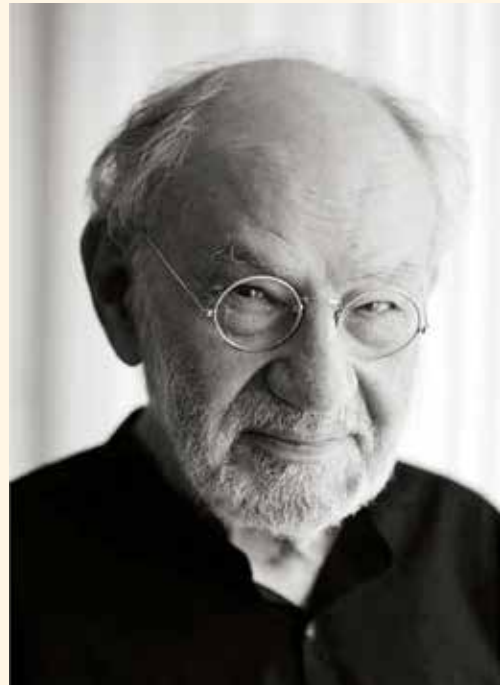
۱. آیا روایت تاریخی تیلور از مسیحیت سکولار صادقانه است؟

تیلور ادعا می‌کند سکولاریسم را باید دستاورد مسیحیت دانست؛ البته با این قید که منظور از مسیحیت، دین سنتی و نهاد کلیسا نیست، بلکه در تفسیر انسان‌شناسانه او مسیحیت بُعدی فرهنگی می‌یابد و با شبکه‌ای از معانی مترادف می‌شود که انسان ساکن در حیطه جغرافیایی فرهنگی اطلس شمالی، درون این شبکه معانی زیست می‌کند. او در مقدمه کتابش می‌نویسد:

معنای اینکه بگوییم ما در عصر سکولار زندگی می‌کنیم چیست؟ تقریباً همگان موافق‌اند که به مفهومی چنین است. منظورم «ما» بی‌است که در غرب یا شاید شمال غربی یا به عبارت دیگر، در جهان آتلانتیک شمالی زندگی می‌کنیم. هرچند امر سکولار تا اندازه‌ای و به طریقی متفاوت، فراتر از این حیطه می‌رود و زمانی که آن را از یک طرف با بقیه جوامع معاصر (برای مثال جوامع اسلامی، هند و آفریقا) از طرف دیگر با کل جوامع در طول تاریخ بشر از آتلانتیک شمالی گرفته تا دیگر نقاط جهان مقایسه می‌کنیم به سختی می‌توان درباره آن قضاوتی نکرد.

در این بند دو ادعای مهم سر برمی‌آورد: سکولاریسم از درون مسیحیت سر برآورده است، درست مثل جوشش یک چشمه از دل کوه؛ و دوم، سکولاریسم متعلق است به غربیان مدرن، نه غیرغربی‌ها و نه فرهنگ‌های پیشامدرن. تعریفی که او از مسیحیت دارد مطابق سنت جافناده آکادمی غربی است؛ یک سنت مذهبی به هم پیوسته و همگون که بدون توجه به سایر ادیان غیرمسیحی یا تأثیرپذیری از آن‌ها، شکل گرفته که درون جغرافیای لاتین وجود داشته و مسیر تحول خود را طی کرده است. این تعریف دو ویژگی مهم دارد: اول، فرض همگون بودن و به هم پیوسته بودن مسیحیت و دوم، حذف تعامل مسیحیت با «دیگری» هایش.

برخی پژوهشگران نشان داده‌اند این قرائت حتی در دوران پیشامدرن نیز که هنوز استعمار و بازوی فرهنگی آن، یعنی تبلیغ مسیحیت، آغاز نشده بود، درست نیست؛ چه رسد به دوره



باعث می شود مسیحیت ورای ویژگی های خاص و جزئی اش برود، ظرفیت منحصر به فردی است که در داشتن اصول و حقایق کلی دارد به گونه ای که دیگر ادیان این ظرفیت را ندارند، چون اسیر جزئیات فرهنگی و جغرافیایی خود هستند، (مثلاً اسلام دین اعراب است و ویژگی هایش متناسب آن خطه جغرافیایی فرهنگی است).

ماسوزاوا در اثرش با عنوان ابداع ادیان جهانی، یا چگونه جهان گرایی اروپایی در ادبیات پلورالیسم باقی ماند نشان می دهد که مسیحیت از دوره، برتری ذاتی اش را بر ادیان و سنت های دیگر ابقا کرد. اول، با این ادعا که گشتارهای کلیدی درون تاریخ مسیحیت نوعی کمال هستند، یعنی مسیحیت از بدو پیدایش مسیر تکامل را طی کرده تا در اروپای مسیحی به کامل ترین شکل خود رسیده و به این ترتیب سایر سنت ها در مقایسه با آن عقب افتاده هستند. دوم، مفهوم پیشرفت تاریخ که مفهوم گسترده تری است و ادعا می کند که انسان از جایگاه بدویت به سمت تمدن حرکت کرده است. در این ادعا، ادیان شرقی نماینده دوران طفولیت انسان هستند و مسیحیت غربی، دین دوره تمدن و پیشرفت بشر است. به تعبیر ماسوزاوا، این انگاره به مسیحیت لیبرال امکان داده تا دستاوردهای سایر ادیان را در قالب ادعای کلی بودن و جهان شمول بودن مسیحیت حفظ کند.

واضح است که تیلور با استعمارگران همدل نیست و با همسان سازی افراطی مأموریت تمدن سازی با مسیحیت مخالف است. اما به رغم این ویژگی ها او از الگوی پژوهشی متناسب با استعمار دست نکشیده و از اصطلاحات و مفاهیمی استفاده می کند که متناسب با این شیوه تبیین است. برای مثال استفاده او از گونه شناسی ادیان درباره دوره محوری دین بدوی، کاملاً مطابق

رویکرد پیشرفت گرایانه از تاریخ است. از آن عجیب تر اینکه تیلور در تحلیلش از مسیحیت به عنوان دین مشخص و جزئی در زمان و مکان جزئی آغاز می کند و آن را به یک تبیین استعلایی درباره انسان تبدیل می کند که آن را از دیگر جوامع غیر غربی و بقیه تاریخ متمایز می کند. شکی نیست که مسیحیت سکولار ویژگی های خاص خود را دارد اما تبیین تاریخی از این امر، سرشار از ادعای برتری تمدنی مسیحیت بر سایر ادیان است.

+

۲. آیا تیلور در تلاش برای سیاست زدایی از سکولاریسم مُحق است؟

تیلور اصرار دارد سکولاریسم را به گونه ای تعریف کند که از معنای سیاسی آن فراتر رود و به یک صورت یا الگوی عام در قلمرو اخلاق، زیبایی شناسی و معرفت شناسی تبدیل شود اما این تلاش تنها باز کردن معنا و دلالت های بیشتر بر مفهوم سکولاریسم نیست، بلکه خالی کردن آن از بار و دلالت سیاسی است. به بیان دیگر، سکولاریسم تنها یک توصیف برای وضعیت عام فرهنگی و معرفتی نیست، بلکه به طور عمیقی با عمل سیاسی نیز پیوند دارد و خالی از شأن تجویزی و هنجاری نیست. در واقع، تغییری که سکولاریسم در عرصه فرهنگ و معرفت شناسی ایجاد کرده است درون بستری رخ داده که سیاست مدرن آن را هموار کرده است.

تیلور در برابر پرسش های مربوط به سکولاریسم سیاسی بی تفاوت باقی می ماند؛ اما آیا سکولاریسم صرفاً بیانگر بی طرفی دولت در برابر مذهب است؟ به قول طلال اسد، سکولاریسم سیاسی بی طرفی و فقدان دخالت دولت در مذهب نیست، بلکه حق تسلط دولت بر تنظیم زندگی مذهبی از طریق مجموعه متکثری از اعمال انضباطی و هنجارهایی است که گرچه در ظاهر اخلاقی هستند اما به همان اندازه سیاسی هستند. دولت های سکولار محدوده و چگونگی زیست دینی را تعیین می کنند و با انواع قوانین و هنجارها آن را تحت کنترل درمی آورند. هرچند هدف این سیاست ها همگون سازی فرهنگ عنوان می شود، اما این هدف گذاری ماهیت اصلی آن ها را که اعمال قدرت بردیگری است تغییر نمی دهد.

انتقادی که به تیلور وارد است این نیست که تنها بحث درباره ماهیت هنجاری و اقتدار گرایانه سکولاریسم مدرن را نادیده فرو گذاشته است و این، یک ویژگی مربوط به روش و الگوی توصیفی ای است که او به کار برده؛ بلکه خود این روش توصیف کردن ماهیت هنجاری دارد. این شیوه تعریف سکولاریسم، محصول کارکرد قدرت سکولار مدرن است که سوژه دیندار را تعریف کرده است که درون چارچوب هنجارها و قرارداد های مدرن قرار دارد. طبق این تعریف، زمانی سوژگی کتیوبه و عاملیت انسان مذهبی به رسمیت شناخته می شود که درون این هنجارها باشد؛ بنیادگرایان، اونچلیک ها و افراطی های مذهبی، دیگری این سوژه هستند. دیگری بودن این سوژه ها تنها محصول عملکرد خود آن ها نیست، بلکه معلول چگونگی بسط ادعای قدرت سکولار درباره حقیقت و هنجارمندی است. تحلیل تیلور مایل است دینداری سکولار را موضوعی مربوط به انتخاب و عاملیت فردی تلقی کند، در حالی که قدرت سکولاریسم در جوامع مدرن لیبرال چنان به بسط هنجارهای خود پرداخته است که انتخاب شق دیگری متصور نیست و از این رو تأکید بر عاملیت فردی، زائد و حتی گمراه کننده است. ▶



طلال اسد (زاده ۱۹۳۲ میلادی) نویسنده و انسان شناس است. او در ارتباط با مطالعات پساستعماری، مسیحیت، اسلام و مطالعات آیین مشارکت نظری داشته و در دوره اخیر فکری اش به انسان شناسی سکولاریسم دست زده است.

+

پی نوشت

۱. برای مثال گوری ویشواناتان Gauri Viswanathan اسنادی را گردآوری کرده که نشان می دهد در هند استعماری توجه به لزوم گسترش زبان انگلیسی منجر به جایگزین کردن ادبیات با متون مذهبی شد و این تجربه در قرن بیستم در انگلستان نیز تکرار شد و به توسعه مسیحیت سکولار انجامید: Gauri Viswanathan, *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, New York: Columbia University Press, 1989.
2. Masuzawa Tomoko, *The invention of world religions or how European universalism was preserved in the language of pluralism*, the University of Chicago Press, 2005.

پیشخوان





محمد علی محمدی

دبیر پرونده

اسلام پژوهی در اسرائیل

بسیاری از خاورشناسان و مستشرقان، در راستای مطالعات و تحقیقات شرق شناسی، به تحقیق و بررسی در زمینه دین اسلام و مذاهب آن روی آورده‌اند. در اسرائیل (فلسطین اشغالی) نیز، مراکز تحقیقاتی فراوانی با جذب اساتید و پژوهشگران پرشمار، مشغول مطالعه و تحقیق دربارهٔ ادیان و مذاهب گوناگون هستند که یکی از آن‌ها، دین اسلام است. در مراکز علمی اسرائیل فعالیت‌های فردی و گروهی زیادی در زمینهٔ شناخت اسلام و مسلمانان کل نقاط جهان صورت گرفته و محصولات علمی فراوانی در این زمینه تولید و منتشر شده است. این نکته نشان از اهمیت مطالعه دربارهٔ اسلام و جوامع اسلامی در نزد یهودیان دارد. این مطالعات و تحقیقات به صورت آموزشی و پژوهشی، در مقاطع دانشگاهی - اعم از کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری تخصصی - صورت می‌گیرد و در یک سیر صعودی درخور توجه، روبه افزایش است. کتاب حاضر به معرفی برخی از مطالعات و تحقیقات اسلام پژوهی در این منطقه حساس خاورمیانه پرداخته است که با ترسیم طرحی هدفمند و منسجم، این تحقیقات و مطالعات را بررسی، تحلیل و ارزیابی می‌کند و نقاط قوت و ضعفشان را روشن می‌سازد و آمار تحلیلی دقیق و کاملی را در این زمینه ارائه می‌دهد. تعداد و کیفیت مراکز، اشخاص، آثار و فعالیت‌های علمی مرتبط با اسلام شناسی در منطقهٔ فلسطین اشغالی، به قدری بالاست که توضیح آن نیازمند نگارش کتابی مستقل در این زمینه است تا به صورت منسجم، روشمند و هدفمند، مهم‌ترین حوزه‌های مطالعاتی آنان را دربارهٔ موضوعات و مسائل اسلام و مسلمانان رصد کند. این نوشتار، به نوعی یک ارزیابی و سنجه‌نمایی از کارکرد چندسالهٔ اسرائیل (فلسطین اشغالی) در زمینهٔ تحقیقات اسلام شناسانه و اسلام پژوهانه است که در نوع خودش بی سابقه بوده و برای نخستین بار به جوامع علمی جهان عرضه می‌شود. لازم به ذکر است که هر چند در پیشخوان کتاب بنای ما بر معرفی جدیدترین آثار حوزهٔ دین پژوهی است، اما به دلیل بکربودن موضوع این اثر و البته گمنام ماندن آن در مجامع علمی، تصمیم بر معرفی آن گرفتیم. ▶



- نویسنده: اکبر محمودی
- مترجم: ندارد
- سال انتشار: ۱۳۹۹
- ناشر: پژوهشگاه قرآن و حدیث
- تعداد صفحات: ۳۳۳

اخلاق باورمندی و فهم دین: رویکردی الهیاتی

علم اخلاق دارای شاخه‌های مختلفی است که یکی از آن‌ها اخلاق باور است. اخلاق باور، سوالی اساسی را پاسخ می‌دهد: انسان‌ها از لحاظ اخلاقی چه وظایفی در قبال باور کردن امری دارند؟ مانیز بسیاری از باورهای اصلی مان از دین منشعب شده است. حال باید پرسید اخلاق فهم دین و یا باورمندی دینی چیست؟ دینداری دارای سه بعد رفتاری، عاطفی و شناختی است. دینداری معیار آن است که هنجارهای حاکم بر این ابعاد سه‌گانه را در عمل تحقق بخشد. اما بعد شناختی دینداری از دو بعد دیگر دارای اهمیت بیشتری است. آنچه در این بعد باید رعایت شود، نه تنها منطق فهم دین بلکه اخلاق فهم دین است تا به وسیلهٔ آن شناخت درستی از دین حاصل شود. اخلاق فهم دین در صدد فهم اصول اخلاقی حاکم بر فرایند فهم دین است که رعایت این اصول شخصیت دین دار را به فهمی دقیق و صحیح از دین خواهد رساند. اخلاق فهم دین به ما نشان می‌دهد شیوه‌های اخلاقی یا غیر اخلاقی پذیرش، طرد، حفظ، ترک و تقویت یک اعتقاد دینی چیست. این اثر سعی کرده در کنار هنجارشناسی باور دینی در دو سطح معرفتی و شخصیتی، بازیگری معرفتی در حوزهٔ سه موضوع باشد: اخلاق، دینداری، اخلاق باور! و همچنین تلاشی برای شناخت وظایف معرفتی و مسئولیت‌های اخلاقی در باورمندی دین است. مؤلف، حجت الاسلام محمدزاده نوری، سال هاست در حوزه‌های علمیه مشغول پژوهش و تدريس اخلاق است. از او کتاب‌ها و مقالات متعددی نیز در این زمینه منتشر شده است. ▶



- نویسنده: محمد عالم‌زاده نوری
- مترجم: ندارد
- ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- تعداد صفحات: ۲۹۷
- سال انتشار: ۱۴۰۱

آغازهای علم کلام جدید

احساس نیاز شدید جهت تألیف اثری مقدماتی برای مشخص کردن چارچوب کلی علم کلام جدید و ارائه معیاری برای دسته بندی هویت متکلم و کلام جدید و همچنین ترسیم نقشه راه جدید برای محققین و پژوهشگران این علم، نویسنده را بر به نوشتن این کتاب راغب کرده است. خاستگاه این کتاب پرسش های متافیزیکی کلانی است که پاسخ به آنان نهایی ندارد. مولف با به چالش کشیدن آراء جزم اندیشانه مبتنی بر اجتهاد صاحب نظران اولیه علم کلام، معیاری را پیشنهاد می دهد که بتوان از طریق آن تشخیص داد که آیا افرادی که مباحث کلامی را مطرح می کنند در زمره متکلمان جدید هستند یا قدیم و سپس بصورت پله پله به طرح دیدگاه های جدیدی در علم کلام می پردازد. این اثر دعوتی برای بازسازی دوباره علم کلام در جهان اسلام است. البته دعوت به بازسازی علم کلام، بیش از نیم سده پیش در ایران آغاز شد و به سرعت در آثار اندیشمندان تبلور یافت. این اثر در سال ۱۴۰۰ شمسی در بیروت چاپ و تبدیل به متنی درسی در دانشگاه های جهان عرب شد. علی زاهد پور و حمیدرضا تمدن، دو مترجم جوان و توانای این کتاب هستند و به نظر می رسد توانسته اند به خوبی از پس برگرداندن این اثر به فارسی برآیند. این کتاب در ابتدا به تاریخ پیدایش علم کلام و مختصات مقدماتی و اولیه این علم میپردازد. سپس به سراغ بررسی حد و مرز تجدید علم کلام جدید می رود. سپس به طرح اصلاح این علم از طریق میراث کهن آن می رود و در روبناهای قدما متوقف نشده است و می کوشد روش های بحث کلامی را به روز رسانی کند. در بخشی از این کتاب شاهد آن هستیم که مؤلف، نقشه این علم را بر اساس فهم جدیدی از وحی ترسیم می کند و مدعی است که هرگونه بازسازی تفکر دینی در اسلام بدون بازسازی و نقد و اصلاح مبانی کلامی آن، پرشی به نتیجه بدون طی کردن مقدمات است! در قسمت دیگری از کتاب، مؤلف با نگاهی به هند سعی می کند از میان نظرات اقبال لاهوری و فضل الرحمان و دیگران از طلیعه های دعوت به بازسازی علم کلام، پرده برداری نماید. دکتر عبدالجبار الرفاعی، متولد ۱۹۵۴ میلادی و دانش آموخته سطوح عالی حوزه نجف و قم است. او سال ها شاگردی بزرگانی چون سید محمود هاشمی شاهرودی، شیخ محمد حسین وحید خراسانی و دیگران را کرده است و دارای اجازه روایت از آیت الله سید شهاب الدین مرعشی نجفی و تعداد دیگری از علماء است. ▶



- نویسنده: عبدالجبار رفاعی
- مترجمان: علی زاهد پور، حمیدرضا تمدن
- ناشر: نگاه معاصر
- سال انتشار: ۱۴۰۲
- تعداد صفحات: ۲۶۰

اصول و قواعد استنباط ائمه (ع) از قرآن

یکی از ویژگی های مهم مکتب تشیع، وجود روایات دقیق و عمیقی است که زمینه را برای بهره برداری از قرآن فراهم آورده است. تعلیم روش درست برداشت از قرآن یکی از رسالت های اهل بیت (ع) در کنار آموختن معارف قرآنی به مسلمانان است. این کتاب در عرصه فقه پژوهی قرآن در صدد بررسی چگونگی بهره گیری اهل بیت (ع) از قرآن کریم در بیان احکام شرعی و موضوعات مهم دیگر است. زیرا چگونگی مواجهه آنان با قرآن می تواند الگویی در عرصه تفقه و اجتهاد مبتنی بر قرآن باشد. نویسنده با بررسی روایات تفسیری معصومین و با هدف کشف اصول و قواعد استنباط و تلاش های اکتشافی آنان در حوزه تفسیر قرآن، سعی کرده قواعد فهم و تفسیر قرآن کریم را به صورت کلی و قواعد استنباط احکام شرعی را به صورت خاص، از منظر اهل بیت (س) ارائه کند و قرآن پژوهان و فقها را با اصول و قواعد جدیدی آشنا سازد. این تحقیق نشان می دهد که استنباط های اهل بیت تنها محدود به آیات تشریعی نیست، بلکه آیات تاریخی و اعتقادی و اخلاقی را نیز شامل شده و به وضوح می بینیم که چه بسیار اهل بیت (ع) به عقل و عرف به عنوان دو منبع استنباط از قرآن اعتبار بخشیده و همچنین نشان دهنده تلاش ایشان در تأسیس علم اصول است. مولف، حجت الاسلام سید موسی صدر، از اساتید حوزه علمیه خراسان، پژوهشگر قرآنی دفتر تبلیغات اسلامی و همچنین نویسنده مقالات بسیاری در حوزه قرآن پژوهی است. او معتقد است استنباط های اهل بیت از قرآن، بر مجموعه قواعدی استوار است که ویژگی شان، عقلانی بودنشان است. ▶



- نویسنده: سید موسی صدر
- مترجم: ندارد
- ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- تعداد صفحات: ۶۲۹
- سال انتشار: ۱۴۰۱

پیامبر دیگر؛ مسیح در قرآن

در فرآیندی شش ساله، متکلمی مسلمان و متکلمی مسیحی، بصورت مشترک این کتاب را به رشته تحریر درآورده‌اند. آنان تلاش کرده‌اند با بررسی ۱۰۸ آیه از آیات قرآن کریم با موضوع حضرت مسیح، کلام مسیحی و پیامبرشناسی قرآن را از چارچوب تفاسیر متعارف بیرون کنند و دیدگاه جدید و عمیقی را درباره آن حضرت به دست دهند. مسیح‌شناسی، موضوعی مرکزی در قرآن است که هم پیامبر اسلام و هم امت متقدم مسلمانان، هر کدام به نحوی بنیادین و البته نقادانه با آن روبرو شده‌اند. این کتاب ضمن نشان دادن نوع نگاه قرآن کریم به حضرت مسیح و گرامیداشت وی، در صدد آن است تا مدخلی برای فهم مناسب از قرآن در باره اندیشه مسیحی به دست دهد. نویسندگان این کتاب معتقدند که مسیحیان می‌توانند با مطالعه گزاره‌های قرآن درباره حضرت مسیح، رهیافت و تاریخ اختصاصی شان را در این موضوع تعمیق بخشند. همچنین نشان می‌دهد چگونه مسیح شناسی قرآن برای عرضه فقهی در خور، دستاورد بزرگی را در عرصه هرمنوتیک به ارمغان می‌آورد. این اثر ناظر به نوعی تفسیر قرآن است که گزاره‌های مربوط به عیسی را در درون تاریخ تحولات زمانی مرتبط به موضوع هرآیه جای می‌دهد و بر مبنای اصول کلام تطبیقی جهت‌گیری می‌کند. به طوری که هر دو نویسنده تلاش می‌کنند تا باورهای خود را به صورت متقاعدکننده‌ای به مخاطب ارائه دهند. این کتاب کاملاً هم جهت با روح قرآن، گام بزرگی را در جهت تعریفی نوین در عرصه مناسبات میان اسلام و مسیحیت برمی‌دارد که این امر در نهایت زیرساخت‌های معرفتی میان این دو را در جهت صلح و گفتگوی سازنده بازسازی می‌کند. ▶

- نویسندگان: کلاوس فون اشتوش، موهناد خورشیده
- مترجمان: احمد علی حیدری، هدی درگاهی
- ناشر: انتشارات علمی
- تعداد صفحه: ۲۷۰
- سال انتشار: ۱۴۰۲



تاریخ تحریف باوری در اسلام

باور به تحریف کتب مقدس یهودیان و مسیحیان، باوری فراگیر در میان مسلمانان است و کمتر اثر و پژوهشی به تاریخ و فراز و نشیب‌های این باور پرداخته است. اما چه نیازی به دانستن تاریخ این باور است؟ اعتقاد به تحریف تورات و انجیل، امری اجماعی میان مسلمانان است اما با مرور آثار اسلامی متوجه می‌شویم که این اعتقاد چندان هم مورد اجماع نبوده است. حتی ادعا شده که در برخی منابع کهن اسلامی، اعتقاد به این حریف وجود نداشته و بر جنبه‌های مثبت آن تاکید شده است. حال سوال آن است که اعتقاد به تحریف تورات و انجیل از چه زمانی و چگونه وارد فضای فکری مسلمانان شد؟ این آموزه چه تاثیری بر اسلام و جوامع اسلامی داشته و برخورد هر یک از مذاهب با این آموزه چگونه بوده است؟ رویکرد قرآن نسبت به کتب مقدس گذشته چگونه است؟ این کتاب در صدد پاسخ به این پرسش‌ها و البته رسیدن به فقهی عمیق در مورد جایگاه اصلی تورات و انجیل در اسلام اولیه و ارائه تصویری دقیق از ارتباط اسلام، مسیحیت و یهودیت است. این کتاب رساله دکترای محمد علی طباطبایی بوده است. وی در این اثر تلاش کرده تا چگونگی شکل‌گیری تاریخ این انگاره در طی قرون مختلف را خصوصاً از منظر قرآن بنابر ایدۀ عمومی آن (يُخَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ) نشان دهد. ▶

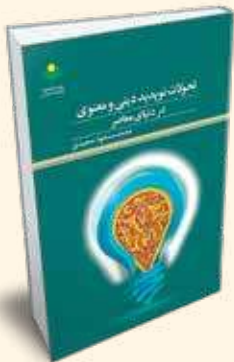
- نویسنده: محمد علی طباطبایی
- مترجم: ندارد
- ناشر: نشرنی
- سال انتشار: ۱۴۰۱
- تعداد صفحات: ۵۵۵



تحولات نوپدید دینی و معنوی در دنیای معاصر

رشد گروه‌های دینی و معنوی جدید در ایران، واقعیتی انکار ناشدنی است. گروه‌هایی که تحت عناوین مختلف با ارائه دستوراتی به طرفداران خود به دنبال پدید آوردن حس خوب و آرامش در آنان هستند. از طرفی افزایش متقاضی برای خوشبختی و آرامش بیشتر، در دودۀ اخیر، امری بدیهی است. بسیاری از این گروه‌ها رنگ دینی و مذهبی بر روش‌ها و پایه‌های فکری و نظری‌شان می‌زنند و به نوعی پیوندی بین دین و خودشان برقرار می‌کنند. مطالعه این گروه‌های نوپدید در داخل ایران بدون توجه به تحولات نوپدید دینی و معنوی در دنیای معاصر، این واقعیت را پدید می‌آورد که جلوه می‌دهد. ایجاد چشم‌اندازی وسیع و جهانی از این گروه‌ها، این نگاه را مکمل چشم‌اندازهای منطقه‌ای و ملی قرار گیرد. دغدۀ نویسنده مواجهۀ مناسب با واقعیت تحولات نوپدید دینی و معنوی در ایران است. مسلمانان در جهت با این واقعیت اجتماعی با هدف حفظ نظم اجتماعی مبتنی بر شناخت علمی و بی‌طرفانه از آن است. در این کتاب تلاش شده است با تحلیل تحقیقات منضبط و استنتاج منطقی از یافته‌های تخصصی فراهم‌شده در قلمرو جامعه‌شناسی دین و حوزه‌های مرتبط، برخی از مهمترین مباحث مربوط به تحولات نوپدید دینی و معنوی در دوران معاصر از چشم‌اندازی جهانی و تطبیقی (مقایسه با نمونه‌ای از جامعه ایران) مورد بررسی قرار گیرد. دکتر محمد مسعود سعیدی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی است که از وی کتاب‌ها و مقالات گوناگونی با موضوعات جامعه‌شناسی دین، معنویت و بررسی عرفان‌های کاذب منتشر شده است. ▶

- نویسنده: محمد مسعود سعیدی
- مترجم: ندارد
- ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- سال انتشار: ۱۴۰۱
- تعداد صفحات: ۴۰۰



حقوق بشر از دیدگاه اندیشمندان اسلامی

ادعا شده اعلامیه جهانی حقوق بشر، آخرین دستاورد خرد جمعی روز بشر است. هر چند تا تحقق تمام آرمان‌های آن فاصله زیادی داشته باشیم، همچنین بخشی از متفکران اسلامی عقید دارند که برخی آرمان‌های حقوق بشر همان آرمان‌های انبیای توحیدی در طول تاریخ بوده است. نویسنده این اثر، محمد محمدی از اساتید نام‌آشنای حقوق اساسی، حقوق بشر و حقوق عمومی ایران است که دهه‌ها در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی تهران به تدریس و پژوهش مشغول بوده است و سال‌هاست اعلامیه جهانی حقوق بشر را با عنوان درسی حقوق بشر در اسلام تدریس می‌کند. ایده او برای بررسی حقوق بشر از منظر متفکرین اسلامی با بیان سه کاف یعنی اسلام کی، اسلام کجا و اسلام کی آغاز می‌شود. اول (متفکران مسلمان در مورد حقوق بشر برداشت‌های متفاوتی دارند. دوم) همین متفکران طی زمان، اندیشه‌های‌شان تحول و تغییر پیدا کرده و سوم اینکه محیط زندگی آنان در برداشت‌های‌شان تأثیر گذاشته است. محمدی پس از بیان این تقسیم‌بندی، با معیار قرار دادن قرآن، سنت، علم و عقل، اندیشمندان مسلمان را به سنت‌گرایان، تجدیدگرا، نوگرایان و وحدت‌گرایان تقسیم کرده و سپس به صورت تفصیلی آراء هر یک از آن‌ها را بررسی می‌کند. از نظر نویسنده، دین‌داری، دارای اصول و ارزش‌هایی است که فراتاریخی اند اما احکام دین بر اساس شرایط تاریخی زمان پیامبر نازل شده است و باید در هر دوره تاریخی، احکام جدید و متناسب با همان دوره را استنباط نمود. در این کتاب اعلامیه حقوق بشر قاهره نیز مفصلاً مورد بررسی قرار گرفته است. این اعلامیه بر اساس نظرات اندیشمندان مسلمانی مانند آیت الله جوادی آملی و مرحوم علامه محمد تقی جعفری نگاشته شده است. ▶



- نویسنده: محمد محمدی (گرگانی)
- مترجم: ندارد
- ناشر: نشر نی
- سال انتشار: ۱۴۰۲
- تعداد صفحات: ۳۳۲

دائوی اسلام: کتاب مرجع درباره زوجیت در تفکر اسلامی

آیا وقتی با گزاره «در جوامع مسلمان، مردان بر زنان ستم می‌کنند» رو به رو میشویم با گزاره‌ای صادق مواجه شده‌ایم؟ بله و این ستم در تمامی جوامع مسلمان و غیر مسلمان رخ می‌دهد! اما آیا صورت مسئله به درستی بیان شده است؟ خیر! برای اصلاح صورت مسئله باید ابتدا بپرسیم: مرد چیست؟ زن چیست؟ انسان چیست؟ این کتاب در پی یافتن صورت مسئله درست در خصوص مسائل مربوط به جنسیت در اسلام است تا نسبت‌های جنسیتی مطرح در سنت اسلامی را در مرتبه مابعدالطبیعی بررسی کند. مؤلف با استفاده از دواصل بنیادین آیین دائو، یعنی یین و یانگ، دکترینی را انتخاب می‌کند تا به وسیله آن نسبت‌های جنسیتی در اسلام را توضیح دهد. آیین دائو، نقش سنت باطنی در خاور دور را دارد و در آن یین (به عنوان اصل قابلی و زنانه) و یانگ (به عنوان اصل فاعلی و مردانه)، دو اصل و جنبه مکملی هر موجودی را تشکیل می‌دهند. به طوری که این دو در عالم هیچگاه از هم جدا نتوانند بود. این کتاب یک نظرگاه بیگانه را بر اسلام تحمیل نمی‌کند. بلکه با استمداد از منابع ارزشمند اسلامی، سعی کرده به درک روشنی از موضوع برسد و نتایج را در قالب منطق یین و یانگ توضیح دهد. جالب اینکه تنها نیمی از کتاب به قلم نویسنده است و نیم دیگر آن ارجاعات و نقل و قول‌هایی است که از متون دیگر آمده است. در نهایت خواننده در خلال صفحات این کتاب به پاسخ این سؤال خواهد رسید که مرد و زن بودن یعنی چه؟ و چه بسا به این نتیجه برسد که امروزه مرد و زن حقیقی، وجود ندارد. بلکه مردمان، زن به معنای منفی کلمه و مرد به معنای منفی آنند. مؤلف ژاپنی این کتاب، خانم ساجیکو موراتا است. او با هدف مطالعه حقوق اسلامی به ایران آمده و تا مقطع دکتری در رشته زبان و ادبیات فارسی تحصیل کرده و در نهایت به عنوان نخستین زن در رشته فقه و حقوق اسلامی دانشگاه تهران ثبت نام کرده است. خانم ساجیکو همسر ویلیام چیتیک است و سال‌ها زیر نظر سید حسین نصر و توشیهیکو ایزوتسو، سنت حکمی و ذوقی اسلامی را فرا گرفته است. ▶



- نویسنده: ساجیکو موراتا
- مترجم: زهرا کاظمی فرد، ملیحه رحمانی
- ناشر: انتشارات حکمت
- تعداد صفحه: ۶۳۰
- سال انتشار: ۱۴۰۲

درسنامه دین شناسی

حضور دیرینه دین در زندگی انسان و گستردگی بی نهایت آن باعث شده است افراد بسیاری با سلاقی و رویکردهای گوناگون و با پیش فرض های بسیار به سراغ مطالعه دین بروند. این مطالعه و تحقیق از جانب دوطیف صورت می گیرد. یکی باورمندان به آن دین به جهت کسب اطلاعات و آگاهی از آن که معمولاً این نوع تحقیق را فراگیری دین یا آموزش دینی می نامند. گروه دوم نیز کسانی هستند که ممکن است اعتقادی به دین نداشته باشند اما با هدف شناخت دین در یک جامعه یا به هر دلیلی دیگر، شروع به مطالعه آن می کنند. این نوع نیز بسیار گسترده است و شامل اهداف سیاسی و استعماری یا صرفاً مطالعاتی و آکادمیک می شود. پیشینه گروه دوم به سده های نخستین اسلامی می رسد و میان دانشمندان مسلمان ملل و نحل نویسان بسیار رواج داشته است اما از قرن هفتم هجری به بعد این علم از جهان اسلام رخت بر بست تا اینکه چند قرن بعد سراز غرب درآورد. در واقع دین شناسی به شکل جدید، در ابتدای قرن بیستم پدیدار گشت. این اثر در واقع مدخلی بر نحوه مطالعه و تحقیق در دین است. نویسندگان این اثر دو محقق آمریکایی اند که کتاب را به صورت متنی درسی نوشته اند. هدف نویسندگان نگارش کتابی سهل الوصول برای افرادی است که در مطالعات خود به آشنایی با رویکردها و نظریه های متفاوت در دین شناسی نیازمندند. از این رو کتاب برای مسلمانان اطلاعات جدید و نوینی در حوزه رشته های دین شناسی ارائه می دهد که بسیار جالب توجه است. روش نویسندگان تا حدودی مقابل هم قرار دادن دیدگاه اندیشمندان مختلف ذیل هر رویکرد است تا خواننده به درستی به داوری بپردازد و از طرفی چون این متن یک متن درسی و آکادمیک بوده است، تلاش شده تا از طرح دیدگاه های کم اهمیت پرهیز کند و با ارائه جدول هایی کلی در مورد دیدگاه ها، تصویری کامل و روشن از دین شناسی در غرب به دست دهد. در پایان نیز به معرفی برخی پایگاه های اینترنتی، شخصیت ها و منابع مهم در زمینه دین شناسی و توضیح اصطلاحات تخصصی پرداخته است که در خور توجه می باشد. ▶



- نویسنده: هیلاری رودریگس، جان اس. هاردینگ
- مترجم: سید لطف الله جلالی
- سال انتشار: دوم ۱۴۰۰
- تعداد صفحات: ۳۶۵
- ناشر: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب

دین تلویزیون: نظام تولید برنامه های دینی تلویزیون در سازمان صدا و سیما

پس از انقلاب اسلامی ایران، این ایده که دین باید در تمامی عرصه ها حضور پیدا کند فراگیر شد. یکی از آن عرصه ها رسانه بود. نسبت دین و رسانه از جمله چالش هایی بود که از همان ابتدا همراه گفتمان انقلاب وجود داشت. این چالش، سؤالات بسیاری را برای پژوهشگران این حوزه پدید آورد. یکی از حوزه های تقابلی موجود، بحث چگونگی حضور دین در تلویزیون است. تلویزیون از سه منظر قابل بررسی است: بررسی نظر مخاطبان، بررسی محتوای تولیدی و بررسی نظام تولید. آنچه تاکنون در تحقیقات رسانه ای صورت گرفته، بررسی نظر مخاطبان یا محتوای تولیدی بوده است و کمتر اثری تلاش کرده تا نظام تولید در تلویزیون را بررسی کند. تولید، کلید واژه ای است که بررسی وضعیت آن در تلویزیون، نگاه جزء نگرانه محققین را تغییر داده و به سطح بررسی های کلان می رساند. این کتاب ضمن آنکه در صدد است تا چالش برنامه سازی دینی در تلویزیون را در بستر حکومت دینی بررسی نماید، به این سؤالات پاسخ می دهد که کدام سیاست های سازمان صدا و سیما منجر به تولید و ساخت برنامه های دینی می شود یا اساساً چرا پیام های دینی در تلویزیون نتوانسته اثرگذاری لازم را داشته باشد؟ و از طرفی چرا باید یک خوانش خاص به تهای ابزار ارتباط جمعی را در اختیار بگیرد و نتیجه آن اصرار بر هر چه زودتر پیاده کردن افراد از قطار باشد؟ این اثر که پایان نامه ارشد مؤلف آن، بشیر معتمدی است، با روشی کیفی، با بررسی اسناد و مدارک سازمان و همچنین مصاحبه های عمقی با مدیران و دست اندکاران، نظام تولیدات تلویزیونی را توصیف می کند و به چرایی و چگونگی رویدادها می پردازد. کتاب دین تلویزیون، در مجموعه کتاب های سرواز نشر آرما، که مجموعه ای ناظر بر مطالعات اجتماعی تشیع است، چاپ شده است. ▶



- نویسنده: بشیر معتمدی
- مترجم: ندارد
- ناشر: آرما
- سال انتشار: ۱۴۰۱
- تعداد صفحات: ۳۷۰

رساله الغفران

از معروف ترین آثار ابوالعلاء معری رساله الغفران است. این اثر معراج نامه‌ای در جواب به نامه دوست خود یعنی علی ابن منصور حلبی معروف به ابن القارح، ادیب مشهور شامی است. ابن القارح مسائل متعددی در نامه می نویسد، از شوق دیدار تا فقه و نحو تا نکوهش ملحدان و ده ها موضوع دیگر! و ابوالعلاء همه آنان را به ترتیب جواب می دهد. در واقع ابوالعلاء رساله الغفران را از زبان ابن القارح نوشته است تا برای مردم، وسعت رحمت خدا را روشن کند و به آنان بفهماند که بیشتر شاعران مسلمان و سخنوران دوران جاهلیت که به عقیده بعضی از فقها اهل دوزخند، ممکن است اهل بهشت باشند. این رساله گفت و گوهایی است که نویسنده با شاعران روزگار جاهلی و دوره اسلامی و دیگر ادیبان داشته و با ایشان در باب آثار و قصایدشان به سخن پرداخته است. نیز سفری ذهنیست به بهشت و دوزخ، مانند کمدی الهی دانته! عمر فروخ نویسنده کتاب ابوالعلاء فیلسوف معره، به الهام گرفتن دانته از رساله الغفران در نوشتن کمدی الهی اشاره می کند و سبک داستان نویسی و تحول فکر دانته و نقد احوال قهرمانان را همگی، وام گرفته شده از رساله الغفران می داند. او با سفری خیالی به جهان آخرت، احوال بهشتیان و دوزخیان را به نظاره می نشیند. کتاب مملو از شگفت کاری های زبانی و علمی مانند به کار بردن واژگان نامأنوسی مانند خثارم، کنکث، جزیزو غیره است. واژگانی که معمولا پیران و فرهیختگان ادبیات عرب از آن ها سر در می آورند. خلق معانی و مضامین متعدد از یک واژه مانند قضیب که دست کم در دوازده معنای متفاوت از هم، در جای جای متن بکار رفته است از دیگرویزی های این متن است. ابوالعلاء معری شاعری نابینا و فیلسوفی شک گرا و ضد مذهب بود. او باور داشت ادیان افسانه هایی هستند که توسط مردم باستان خلق شده اند. مترجم توانمند کتاب، ضمن ترجمه این اثر ارزشمند و کشف واژگان سخت آن، توانسته شرحی خلاصه از این کتاب ارائه نماید. ▶

- نویسنده: ابوالعلاء معری
- ترجمه و شرح: فرشاد عربی
- ناشر: انتشارات شفيعی
- سال انتشار: ۱۴۰۲
- تعداد صفحات: ۳۵۰



شبهه جنبش های معنوی؛ درآمدی بر پیشگیری و رهاسازی

شبه جنبش های معنوی که با نام «جنبش های دینی جدید» شناخته می شوند، دارای آسیب های متعددی هستند که امروزه برای تمامی جوامع انسانی تبدیل به معضلی چالش برانگیز شده و هر جا بحث از معنویت های نوظهور است، به دنبال آن بحث درباره شیوه مواجهه با افرادی است که فریب این معنویت ها را خورده و در معرض آسیب هایشان قرار دارند. حال باید با این افراد چه کنیم؟ مواجهه درست آن است که با روشی حساب شده و منظم و هدف دار، از گرایش افراد به این معنویت های نوظهور جلوگیری کنیم تا سطوح گرایش افراد به این جنبش های نوپدید معنوی را بازبایی نماییم. روش برخورد با این افراد تا به حال از جنس مقابله و تبیین تعارض ها بوده است، اما رویکرد مظاهری سیف در این اثر، هم کوشی و هدایت است. اینکه چگونه باید با این افراد مواجه شد در گرو تحقیقات گسترده و مطالعه و آزمون و خطای ایده ای بسیاری است که باید تنوع های فرهنگی در آن را لحاظ کرده و سپس نتیجه تحقیقات را ارائه نمود. این اثر می تواند عصای دست هر آن کسی باشد که امروزه در قامت راهنما و مربی معنوی و دینی سعی در جلوگیری از گرایش افراد به این سراب های بی معنایی دارد. مدل مؤلف، مخصوص ساخت فرهنگی و بومی ایران است و به عقیده خودش برای به کارگیری این مدل در جوامع دیگر باید آن را با دیگر براساس فرهنگ همان جوامع باز سازی نمود. این کتاب نظریه ای در باب سلامت معنوی یا دوره های کامل در حوزه آسیب شناسی گرایش افراد نیست، بلکه پیش درآمدی است برای درمان آسیب های این جنبش ها که به شدت خلأ آن احساس می شد. آثاری که پیش از این در این حوزه منتشر شده اند غالبا با رویکردهای فلسفی و کلامی در صدد نقد این معنویت ها یا بررسی اجتماعی شان بوده اند. بررسی هایی که به دلیل کلی بودنشان، باعث شده که این موضوع جامع و مانع بررسی نشود. حمیدرضا مظاهری سیف تحصیلات عالی حوزوی دارد و در دانشگاه های مختلفی مشغول تدریس است. از وی کتاب ها و مقالات گوناگونی با موضوع اخلاق، عرفان و اندیشه های اجتماعی منتشر شده است. ▶

- نویسنده: حمیدرضا مظاهری سیف
- مترجم: ندارد
- سال انتشار: ۱۴۰۱
- ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- تعداد صفحات: ۳۰۰



ابن تیمیة؛ حیاتہ و فکرہ

انتشارات «دار الروافد الثقافية» در سال ۲۰۲۰م کتابی مهم درباره زندگی و اندیشه های ابن تیمیة را به قلم جان هوور و ترجمه عمرو بسیونی منتشر کرد. مترجم در مقدمه ای که بر کتاب نوشته، اهمیت پرداختن به ابن تیمیة را در این نکته دانسته است که در سال های پیشین، تفاسیر متناقضی از او و اندیشه هایش توسط جریان های گوناگون ارائه شده و مهم تر آن که این اندیشه ها مورد استفاده جریان های جهادی قرار گرفته است. بیشتر آنچه در فضای جهان اسلام درباره ابن تیمیة نوشته شده، عمدتاً تک نگاری هایی هستند که تنها به بسط باورهای فقهی، حدیثی و عقاید او پرداخته اند اما جز کتاب محمد ابوزهره که به اقتضای آن دوران، با منابعی اندک و شیوه ای سنتی نوشته شده بود، اثر بسزایی درباره او و باورهایش که تنها رویکردی توصیفی (Descriptive) و به دور از داوری داشته باشد، کتاب دیگری را نمی توان در این زمینه یافت. این اثر با رویکردی تاریخی کوشیده است تا ابتدا تصویری مختصر از زندگانی شخصی ابن تیمیة و شرایط سیاسی و اجتماعی زمانه اش به دست دهد. شرایطی که از نگاه نویسنده بر فعالیت ها و آثار علمی وی اثر گذاشته است.

نویسنده همچنین اندیشه های علمی ابن تیمیة را بی جویی کرده و تلاش کرده است تا بفهمد هر کدام از این باورها مربوط به کدام یک از مراحل گوناگون زندگانی او هستند. از این رو علاوه بر اندیشه های او در زمینه اعتقادات، فقه، حدیث و تصوف به بیشتر باورهای سیاسی ابن تیمیة هم پرداخته است. بنابراین دو فصل نخست به بررسی اتفاقات زندگی ابن تیمیة، فصل سوم و چهارم به شخصیت معنوی او و مخالفت شدیدش با بدعت در شعائر دینی و همچنین نگاهش به باورهای صوفیه، فصل پنجم به روش استنباطی او در شریعت، فصل ششم به اخلاق سیاسی-اجتماعی او و نگاهش به جهاد و بالاخره فصول هفتم و هشتم به باورهای اعتقادی او پرداخته اند. ▶

- نویسنده: جان هوور
- مترجم: عمرو بسیونی
- انتشارات: دار الروافد الثقافية
- سال نشر: ۲۰۲۰م
- تعداد صفحات: ۲۲۴



الأزهر والشيعة التقريب الإسلامي في القرن العشرين

انتشارات «تنوير للنشر والإعلام» در سال ۲۰۱۹م کتابی را با نام الأزهر والشيعة التقريب الإسلامي في القرن العشرين که به قلم راینر برونر و به زبان آلمانی بوده و توسط محمد صفار ترجمه شده را منتشر کرده است. نگارنده در این اثر به مراحل گوناگون گفت وگوهای تقریبی اهل سنت و شیعه در قرن بیستم پرداخته و دستاوردهای آن را بررسی کرده است. نویسنده برای نمونه به رابطه جمال عبدالناصر و جریان های تقریبی در مصر پرداخته و تأثیر سفر محمد تقی قمی به مصر در سال ۱۹۵۶م و تصحیح ذهنیت عبدالناصر نسبت به این جریان ها را تحلیل کرده است.

بخش قابل توجهی از این کتاب که دارای ده فصل است، درباره چگونگی شکل گیری جماعت تقریب مذاهب است که توسط گروهی از عالمان شیعی و سنی در دهه ۴۰ میلادی شکل گرفت و اهمیت این اثر نیز رصد و تحلیل همه مسائلی است که در این راستا اتفاق افتاده و در این مسیر، تنها به رابطه اهل سنت با شیعه دوازده امامی پرداخته (نه دیگر مذاهب شیعی) و در دو فصل نخست کتاب، ریشه های اختلاف میان دو مذهب و چاره جویی برای حل آن را به بحث گذاشته است.

برونر در فصل سوم از مکاتبات اختلاف برانگیز عالمان شیعی و سنی سخن به میان آورده و تا فصل ششم، از کوشش ها برای نهادی کردن اندیشه تقریب سخن گفته است؛ امری که به شکل گیریش شبکه ای از عالمان طرفدار تقریب انجامید.

نویسنده در چهار فصل دیگر، از حدود و ثغور تقریب، چالش های آن، نسبت تقریب با سیاست انقلابی، فراز و نشیب اندیشه تقریب و مسائلی از این دست صحبت کرده و در پایان به این مهم پرداخته است که استمرار این اندیشه در قرن بیست و یکم چگونه خواهد بود. ▶

- نویسنده: راینر برونر
- مترجم: محمد صفار
- انتشارات: تنوير للنشر و الإعلام
- سال انتشار: ۲۰۱۷م
- تعداد صفحات: ۵۲۸



العقل الفقهي بين الإطلاق والتاريخية: نقد قاعدة الإشتراك

تاریخ مندی گزاره های دینی و از جمله احکام فقهی یکی از مهم ترین موضوعاتی است که در سال های گذشته توسط نواندیشان دینی یا روشنفکران در جهان عرب و ایران مطرح شده و ذهن فقیهان را به خود مشغول داشته است و این در حالی است که جریان سنتی در اندیشه و فقه اسلامی، به هیچ روی آن را نمی پذیرد و باور به آن را با روایاتی مانند «حلال محمد حلال الی یوم القيامة و حرامه حرام الی یوم القيامة» ناسازگار می داند.

انتشارات مؤسسه مؤمنون بلاحدود به تازگی کتابی را با نام العقل الفقهي بين الإطلاق والتاريخية: نقد قاعدة الإشتراك به قلم سید کمال الحیدری منتشر کرده است که می کوشد به پرسش هایی از این دست پاسخ دهد که: تاریخ مندی چه نقشی در فرایند اجتهاد دارد؟ فقیهان چگونه گزاره های تاریخی را تشخیص می دهند؟ آیا گزاره های فقهی مطلق اند؟ گزاره های تاریخی در فقه با چه روشی به دست می آیند؟

سید کمال الحیدری در این کتاب تلاش کرده است تا مفهوم تاریخی بودن را با ارجاع گزاره ها به بستر فکری، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، عادات و رسوم و سنت هایی که بین مردم عصر نزول رواج داشته است، تبیین کند و چنین نتیجه می گیرد که بسیاری از احکام و موضوعات فقهی تاریخ مند هستند، بدین معنا که موضوعشان تنها مربوط به آن دوران بوده و امروزه منتفی شده است. او با ذکر این مقدمات، قاعده ای اشتراک را که به عنوان یکی از قواعد مشهور نزد عموم فقیهان به رسمیت شناخته شده است، به نقد گرفته و این ادعا که احکام فقهی، حتی با تغییر موضوع مورد ابتلا، شامل همه ی مکلفان می شود را نقد و بررسی می کند، چرا که باور به آن درست در نقطه مقابل مسأله تاریخمندی قرار دارد. ▶

- نویسنده: سید کمال الحیدری
- مترجم: ندارد
- ناشر: مؤمنون بلاحدود
- للدراسات والأبحاث
- سال نشر: ۲۰۲۳
- تعداد صفحات: ۶۹۰



قصور الإستشراق: منهج في نقد العلم الحدائي

کتاب شرق شناسی ادوارد سعید بدون شک یکی از جنجال برانگیزترین آثار نیم قرن اخیر است که از همان آغاز انتشارش واکنش های بسیاری را در محافل آکادمیک دنیا، اعم از غرب و شرق، به دنبال داشت. وائل حلاق، استاد دانشگاه کلمبیای امریکا، که عمده تمرکزش در سال های گذشته بر تاریخ شریعت اسلامی و مسائل پیرامون آن بوده نقدی بر نگرش ادوارد سعید نسبت به شرق شناسی (به زبان انگلیسی) نوشته که در زبان عربی به قصور الإستشراق: منهج في نقد العلم الحدائي ترجمه شده است. حلاق در این کتاب گرچه در پاره ای از مواضع با سعید همسو است اما بسنده کردن به جوانب سیاسی شرق شناسی و ابعاد استعماری آن را موجب فراموش کردن بعد مهم دیگری که در پس شرق شناسی وجود داشته است می داند و آن بعد مهم عبارت است از سرچشمه های علم مدرن و جنبه های معرفت شناختی که پدیده شرق شناسی بر آن استوار شده است. بنابراین حلاق به وادی نقد و بررسی مبانی معرفت مدرن پای می گذارد تا دریابد که انسان مدرن چگونه به جهان می نگرد و این نگرش از کجا برآمده و هویت ما را به عنوان انسان های دوران مدرن تشکیل داده است، همچنین در پی آن است تا به پرسش هایی که از نگاه سعید مغفول مانده پاسخ دهد. سؤالاتی از این قبیل که: لازمه مدرن بودن چیست؟ این هویت چگونه بر ما چیره شده است؟ چرا با گسترش و پیشرفت علم و تکنولوژی در دنیای مدرن، اوضاع بهداشتی، اجتماعی، اقتصادی و زیست محیطی ما هر روز به افول می گراید؟ چرا انسان مدرن بیش از ساختن به دنبال تخریب است؟ در این صورت پیشرفت و عقب ماندگی چگونه معنا می شود؟ حلاق در فصل نخست از جایگاه شرق شناسی سخن گفته و در فصول دوم تا چهارم درباره رابطه معرفت، قدرت و چیرگی کولونیا لیسم با نظری به تاریخ شرق شناسی نوشته و فصل پنجم را به پیشنهاد هایش برای بازسازی شرق شناسی و همچنین هویت اختصاص داده است. ▶

- نویسنده: وائل حلاق
- مترجم: عمرو عثمان
- ناشر: الشبكة العربية
- للأبحاث والنشر
- سال نشر: ۲۰۱۹
- تعداد صفحات: ۴۳۳



من التنوير الأوروبي إلى التنوير العربي

انتشارات «المدى» در سال جاری کتابی را با عنوان من التنوير الأوروبي إلى التنوير العربي به قلم مترجم نامدار، هاشم صالح منتشر کرده است. هاشم صالح که تا پیش از این با ترجمه آثار اندیشمند الجزائری-فرانسوی شناخته شده بود، مدتی قبل کتابی با عنوان مدخل إلى التنوير الأوروبي نوشته بود که اثر حاضر به نوعی تکمیل آن نوشته پیشین است.

هاشم صالح در این کتاب کوشیده است تا به دوره روشننگری در اروپا پرداخته و ریشه‌ها و سرچشمه‌های آن را در کشورهایی همچون ایتالیا، هلند و انگلستان پی بگیرد. هاشم صالح همچنین تلاش کرده است تا به تفاوت سه دوره مهم در تاریخ اروپا بپردازد که عبارتند از: قرون وسطی، دوران بیداری و نهایتاً دوران روشننگری. از منظر صالح، گرچه سرآغاز روشننگری به دوره دوم، یعنی دوران بیداری بازمی‌گردد اما هنوز گسست معرفتی با دوران قرون وسطی ایجاد نشده بود و شاید بهترین تعبیر برای این مرحله، دوران انتقال باشد. این گسست معرفتی بعدها، یعنی در قرن هجدهم میلادی اتفاق افتاد و توانست تا به امروز همگان را تحت تأثیر خود قرار دهد.

در این اثر به پرسش‌هایی از این دست پرداخته شده است که این گسست معرفتی چگونه اتفاق افتاد؟ چگونه عقل به جای نقل نشست؟ تأثیر این اتفاق بر فهم دین چگونه بود؟ پیشگامان این نوع خردگرایی در اروپا چه کسانی بودند؟

نکته قابل توجه کتاب این است که نگارنده تنها به توصیف جریان روشننگری در اروپا بسنده نکرده و کوشیده است تا آن را با تحولات فکری جهان اسلام و به طور خاص، جهان عرب، مقایسه کند. چرا که به باور صالح، جهان اسلام نیز از اواخر قرن هجدهم به بعد درست مسیری را طی کرده که مدتی پیش از آن در اروپا آغاز شده بود. بنابراین مقایسه این دو مسیر می‌تواند آموزنده و راه‌گشا باشد و سرآغازی برای پایه‌گذاری علمی به نام «علم الأصوليات المقارن» باشد. ▶

- نویسنده: هاشم صالح
- مترجم: ندارد
- انتشارات: المدى
- سال انتشار: ۲۰۲۳ م
- تعداد صفحات: ۳۹۲



نقد القراءة العلمانية للسيرة النبوية

تاریخ‌نگاری اسلامی و همچنین تفسیر سیره پیامبر (ص) از قرن گذشته به این سوری‌کدهای گوناگونی مانند مارکسیستی، سرمایه‌داری، ماتریالیستی، سکولار و... را به خود دیده و آثار گوناگونی بر پایه هر یک از این رویکردها نوشته شده است. انتشارات «مرکز التأسیل للدراسات والبحوث» به تازگی کتابی را با نام نقد القراءة العلمانية للسيرة النبوية... و به قلم منیر البقمی منتشر کرده است. نویسنده در این کتاب با بررسی آثاری که در جهان عرب درباره این موضوع و با رویکرد سکولار نوشته شده تلاش کرده است تا به نقد خوانش سکولار از سیره نبوی بپردازد. چنان که نگارنده هم توجه داشته، سیره نبوی یکی از آن دست مسائلی است که در هر دوران به اقتضای شرایط زمانه، تفسیر جدیدی از آن به دست داده می‌شود. بنابراین نمی‌توان برای این حقیقت چشم پوشید که امروزه با گسترش سایه سکولاریسم بر جوانب گوناگون زندگی بشر، ارزش‌ها و معیارهای دیگری برای ارزیابی مسائل تاریخی-دینی وجود دارد که متفاوت از آن ارزش‌ها و معیارهای پیشین است که عمدتاً مبتنی بر وحی و تفاسیر الهیاتی از وقایع بودند. چنین است که پرسش اصلی کتاب حول این محور می‌چرخد که «سکولارها، آن‌گاه که در پروژه‌های فکری نقادانه به سیره نبوی پرداختند، چه تفسیری از این سیره به دست داده‌اند؟» بنابراین نویسنده می‌کوشد تا ابتدا به شاخصه‌های تفسیر سکولار از وقایع پرداخته و سپس شواهدی از سیره پیامبر را که مورد استناد باورمندان به سکولاریسم قرار گرفته است به صورت جداگانه نقد کند و اینچنین، کاستی‌های این نوع رویکرد در تفسیر سیره پیامبر را به تصویر بکشد. ▶

- نویسنده: منیر بن حامد بن فراج البقمی
- مترجم: ندارد
- انتشارات: مرکز التأسیل للدراسات والبحوث
- سال نشر: ۲۰۲۳ م
- تعداد صفحات: ۵۴۴

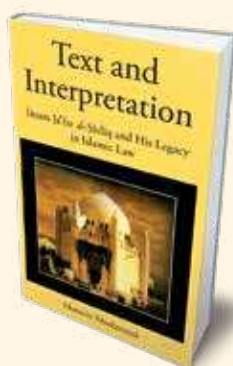


Text and Interpretation: Imam Ja'far al-Šādiq and His Legacy in Islamic Law

انتشارات دانشگاه هاروارد در تابستان ۲۰۲۲ میلادی اثری را با عنوان «متن و تفسیر...» به قلم سید حسین مدرسی طباطبایی منتشر کرد که جزو معدود تک‌نگاری‌ها درباره امامان شیعه در محافل آکادمیک غرب است و می‌کوشد ماهیت و ویژگی‌های اصلی اندیشه‌های فقهی امام جعفر صادق (ع) را بررسی کند.

در دوران خلافت امویان (۴۱ تا ۱۳۲ قمری) گرایش‌های گوناگونی در زمینه تفسیر و استدلال فقهی در حجاز و عراق سر برآورد. نسلی از فقیهان نیز به کمک حلقه شاگردان خود به مناظره و مباحثه با طرفداران مواضع رقیب می‌پرداختند و همین مباحثات رفته رفته به شاخصه فکری و بعدها به مکتب‌های فقهی محلی تبدیل شد که برخی از این مکتب‌های بومی توانستند پیروانی بیرون از خاستگاه خود یافته و به دیگر بخش‌های جهان اسلام گسترش یابند و معمولاً به نام فقهی برجسته در دوران نخستین اسلام شناخته شدند که پایه‌گذار آن مکتب به شمار می‌رفت. این مکتب‌ها، کمک‌های شایانی به جامعه نوپای مسلمان در شکل‌گیری نظرات فقهی کردند و اندک مکاتبی که از کوران حوادث زمانه گذر کردند، توانستند جوامعی بزرگ از پیروان خود بسازند که تا دوران حاضر به طرز تفکر فقهی مسلمانان شکل داده است.

مکتبی که در پژوهش حاضر بر آن تأکید شده، در اواخر دوره خلافت امویان پدید آمده و به امام ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع) امام شیعیان و فقیه مورد احترام اهل مدینه تعلق داشت. او به اعتراف فقیهان معاصرش یکی از شخصیت‌های قابل احترام خاندان پیامبر به شمار می‌رفت و از زمان حیاتش، مکتبی که پایه گذاشت به مکتب جعفری معروف بود و پیروانش جعفری خوانده می‌شدند. این مکتب در طول زمان مانند دیگر مکاتب فقهی اسلامی، چنان تثبیت شد که دارای نظریه فقهی خاص خود و روش‌های استدلالی متمایز از دیگران است. به باور مدرسی طباطبایی این مکتب مظهر سنت زنده‌ای است که سیزده قرن استمرار یافته و هم‌اکنون بیش از دویست میلیون پیرو در سراسر جهان دارد و میراث آن در هزاران کتاب نگهداری می‌شود که فهرست بلند بالایی از نظریات متفکران اصیل فقهی را به ویژه در دو حوزه تفسیر متون فقهی و قراردادها دراست و امروزه چنان گسترش یافته که در مقایسه با همتایانش در سنت‌های فقهی اسلامی بی‌گانه است. ▶



- نویسنده: حسین مدرسی طباطبایی
- مترجم: ندارد
- انتشارات: Harvard University Press
- سال نشر: ۲۰۲۲
- تعداد صفحات: ۴۰۵

The earliest writings on the life of Muhammad

انتشارات «Gerlach Press» در ماه‌های پیش رو اثری را با عنوان «The earliest writings on the life of muhammad» و به قلم آندریاس گورکه و گرگور شولر منتشر خواهد کرد که دارای رویکرد متفاوت از جریان موسوم به تجدید نظر طلبان بوده و منابع نخستین اسلامی در زمینه تاریخ، حدیث و سیره پیامبر (ص) را یکسره ساختگی نمی‌داند. در معرفی کتاب چنین آمده است که بخش اصلی این اثر شامل گردآوری و ارزیابی مجموعه روایاتی مربوط به زندگی پیامبر است که منسوب به عروه بن الزبیر (حدود ۶۴۳ الی حدود ۷۱۲) می‌باشند. عروه یکی از تابعان و محدثان مدینه و همچنین از فقیهان مشهور آن دیار بود که روایاتش درباره پیامبر اسلام (ص) هسته اولیه کتاب‌های سیره و مغازی را تشکیل داد و این روایات بعدها توسط واقدی و ابن اسحاق نقل شده است. از منظر نویسندگان این اثر، صحت بخش قابل توجهی از این روایات مسلم است، زیرا آنها توسط دو یا چند نفر از روایان عروه، به طور مستقل از یکدیگر نقل شده‌اند. بنابراین، چنین گزارش‌هایی قدیم‌ترین گزارش‌های معتبر مسلمانان درباره پیامبر (ص) هستند. نویسندگان بر این باور هستند که گزارش‌های عروه به درستی ویژگی‌های اساسی وقایع تاریخی توصیف شده را منعکس می‌کنند. یکی از نکات قابل توجه این کتاب، توجه به برخی منابع همزمان با پیامبر (ص) است که مدتی پیش از نگارش منابع اسلامی نوشته شده‌اند. برای نمونه نویسندگان معتقدند که پیش از روایات عروه، گزارشی در یک منبع مسیحی منسوب به سبئوس (نوشته حدود ۶۶۰م) درباره پیامبر اسلام (ص) وجود دارد که این امر و سایر شواهد بیرونی تا حدی با منابع اسلامی موافق هستند و گاه دیدگاه‌های جدیدی درباره زندگی پیامبر (ص) ارائه می‌کنند. اما در این بین تناقضاتی نیز وجود دارد که نویسندگان نشان داده‌اند در چنین مواردی روایات «عروه» ارجحیت دارد. به باور نویسندگان، ایده مطرح شده در کتاب جنجالی «هاجر یسم» نوشته پاتریشیا کرون و مایکل کوک مبنی بر ارائه روایتی جایگزین از سرچشمه‌های اسلام و این ادعا که محمد (ص) جامعه‌ای متشکل از اعراب و یهودیان را تأسیس کرد که سپس قصد فتح فلسطین کردند به وضوح بر خوانشی نادرست از منابعی مانند همین نوشته سبئوس استوار است. ▶



- نویسنده: آندریاس گورکه و گرگور شولر
- مترجم: ندارد
- انتشارات: Gerlach Press
- سال انتشار: ۲۰۲۳
- تعداد صفحات: ۳۰۰

The Beginnings of Shī'ī Studies in Germany

زاینه اشمیتکه، استاد تاریخ اندیشه اسلامی در مدرسه مطالعات تاریخی در موسسه مطالعات پیشرفته پرینستون به تازگی کتابی را با نام آغازهای شیعه پژوهی در آلمان منتشر کرده و در آن به نقش پیشگامان مطالعات شیعی آلمان و به ویژه رودولف اشتروتمان در شکل گیری و گسترش شیعه پژوهی در این کشور پرداخته است. از منظر اشمیتکه، رودلف اشتروتمان (۱۸۷۷-۱۹۶۰م) نقشی پیشگامانه در مطالعات علمی اسلام شیعی در فضای غربی و خصوصاً آلمانی ایفا کرده است. او در فاصله ۱۹۱۰-۱۹۲۳م تحقیقات راهگشای فراوانی درباره زیدیه منتشر کرد که در نگارش آنها عمدتاً از مخطوطات یمنی زیدیه که به تازگی خریداری شده و آن زمان در برلین دستیاب بود استفاده می کرد.

در همان دوران و با توجه به کمبود منابع مرتبط در آلمان و دیگر نقاط اروپا، اشتروتمان تأنجا که ممکن بود مشغول به غور و کاوش در ادبیات شیعه اثناعشری شد و این تلاش در کتاب شیعه اثناعشری: دو شخصیت دینی-تاریخ از دوران مغولان در سال ۱۹۲۶م به اوج خود رسید، که تصویری از دو عالم امامی قرن هفتم / سیزدهم یعنی خواجه نصیرالدین الطوسی (م. ۶۷۲ / ۱۲۷۴) و رضی الدین علی بن موسی ابن طاووس (م. ۶۶۴ / ۱۲۶۶) ترسیم می کند. اشتروتمان در ادامه زندگانی خود عمدتاً برگرایش های مختلف اسماعیلیه تمرکز کرد.

آثار ارزشمند و منتشر شده او بر فضل و تبحرش در این زمینه صحنه می گذارد و همچنان عزیمت گاه مهمی برای محققان در زمینه ابعاد مختلف تشیع در آغاز قرن بیست و یک به حساب می آید. به علاوه، بهره گیری اشتروتمان از گنجینه های مخطوطات در کتابخانه دولتی برلین بین سال های ۱۹۰۸-۱۹۲۶م نمایان گر تبدیل شدن او به یک دانشمند درخور طی آن سال هاست. پژوهش حاضر به بررسی دهه های نخستین حیات اشتروتمان و تحول او در قامت یک الهی دان و دانشمند زبان های سامی و فرهنگ اسلامی می پردازد. به علاوه، نکات پوهای علمی او در دهه ۱۹۱۰ را از خلال مکاتباتش با کارل هاینریش بکر، ایگناتس گلدتسیهر، اوجنیو گریفینی، و کرنلیس فان اردنک زیر ذره بین می گذارد.

اشمیتکه دلیل علاقه خود به نوشتن درباره اشتروتمان را چنین بیان کرده است که: رودولف اشتروتمان از طریق مسیرهای غیرمعمول وارد رشته مطالعات عربی و اسلامی شد و بنا به ملاحظاتی ترجیح داد در طول دوران تحصیلی خود، در حاشیه جریان اصلی تحصیل باقی بماند. علاقه من به رودولف اشتروتمان ناشی از کار خودم در زمینه اسلام شیعی و همچنین این واقعیت است که تنها با یک واسطه، شاگرد او هستم. در همان زمان، من از این واقعیت متعجب شدم که به استثنای دو متن کوتاه که پس از مرگش در سال ۱۹۶۰م منتشر شد تقریباً هیچ چیز در مورد زندگی او شناخته شده نیست.

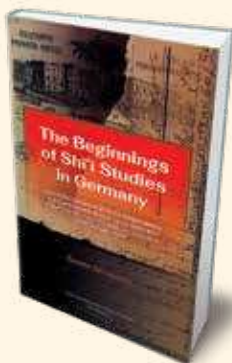
اشمیتکه در این تحقیق کوشیده است تا با بررسی یادداشت ها و مکاتبات او تصویری از مسیر علمی اش به دست دهد لذا چنین می نویسد:

«نقطه عزیمت اولیه من مکاتبات او با ایگناز گلدتسیهر بود که نسخه آن در آکادمی علوم مجارستان، در بوداپست، نگهداری می شود و به صورت دیجیتالی هم در دسترس است، اما کشف مکاتبات او با گلدتسیهر تنها اولین قدم برای بازایی داد و ستد های علمی او با بسیاری از دانشمندان و هم تانیان است که هر یک از آنها دوره های مختلف زندگی اش را پوشش می دهد.»

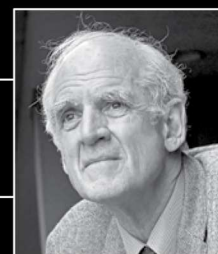
اشمیتکه همچنین تصریح می کند که جنبه هایی از روش و رویکرد اشتروتمان را از استاد خودش یعنی ویلفرد مادلونگ که او نیز شاگرد اشتروتمان بود آموخته است.

این کتاب در ۴۶۴ صفحه توسط انتشارات «American Philosophical Society» منتشر شده است.

- نویسنده: زاینه اشمیتکه
- Sabine Schmidtke
- مترجم: ندارد
- ناشر: American Philosophical Society
- سال نشر: ۲۰۲۳
- تعداد صفحات: ۴۶۴



چارلز تیلور با تبیینی که از «سکولاریسم» ارائه داد، انقلابی در تاریخ این مفهوم ایجاد کرد. او برای اولین بار به شکل مؤثری نشان داد که سکولاریسم رقیب دین نیست و نباید آن را به صورتی تفسیر کرد که به معنای مخالفت با دین و حذف آن باشد؛ بلکه یک ویژگی عام است که می تواند همزمان شامل دینداری و بی دینی باشد. با این حال او در مقدمه عصر سکولار قیدی ذکر می کند تا به وسیله آن محدودۀ پژوهشش را تعریف کند: عصر سکولار در درجه اول برای «ما» است؛ ما ساکنان شمال غربی جهان در دوره مدرن. پس «ما» ایرانیان که جزوی از «آن ها» نیستیم می توانیم چه نسبتی با اندیشه های تیلور، به ویژه بحثش درباره سکولاریسم داشته باشیم؟



شخصیت | چارلز تیلور و سکولاریسم

- انقلاب در فهم دنیای سکولار | جایگاه چارلز تیلور میان نظریه پردازان سکولاریسم کجاست؟
- چارلز تیلور و تقریر وضع پریشان ما | ما نیز در جهانی که تیلور روایت می کند شریک هستیم
- مدرنیته چگونه معنای دین را تغییر داد؟ | گفتگو با وحید سهرابی درباره اندیشه های چارلز تیلور و نسبت آن با وضعیت ما
- عواقب لوبوتومی دین | اندیشمندان ایرانی چگونه با تقریر تیلور از سکولاریسم مواجه می شوند؟
- فضیلت مؤمنانه زیستن در عصر سکولار | چرا مترجمان ایرانی سراغ تیلور می روند؟
- عصر سکولار یا عرصه قدرت ورزی نظم سکولار؟ | بازخوانی نقد پسااستعماری صبا محمود بر کتاب عصر سکولار چارلز تیلور