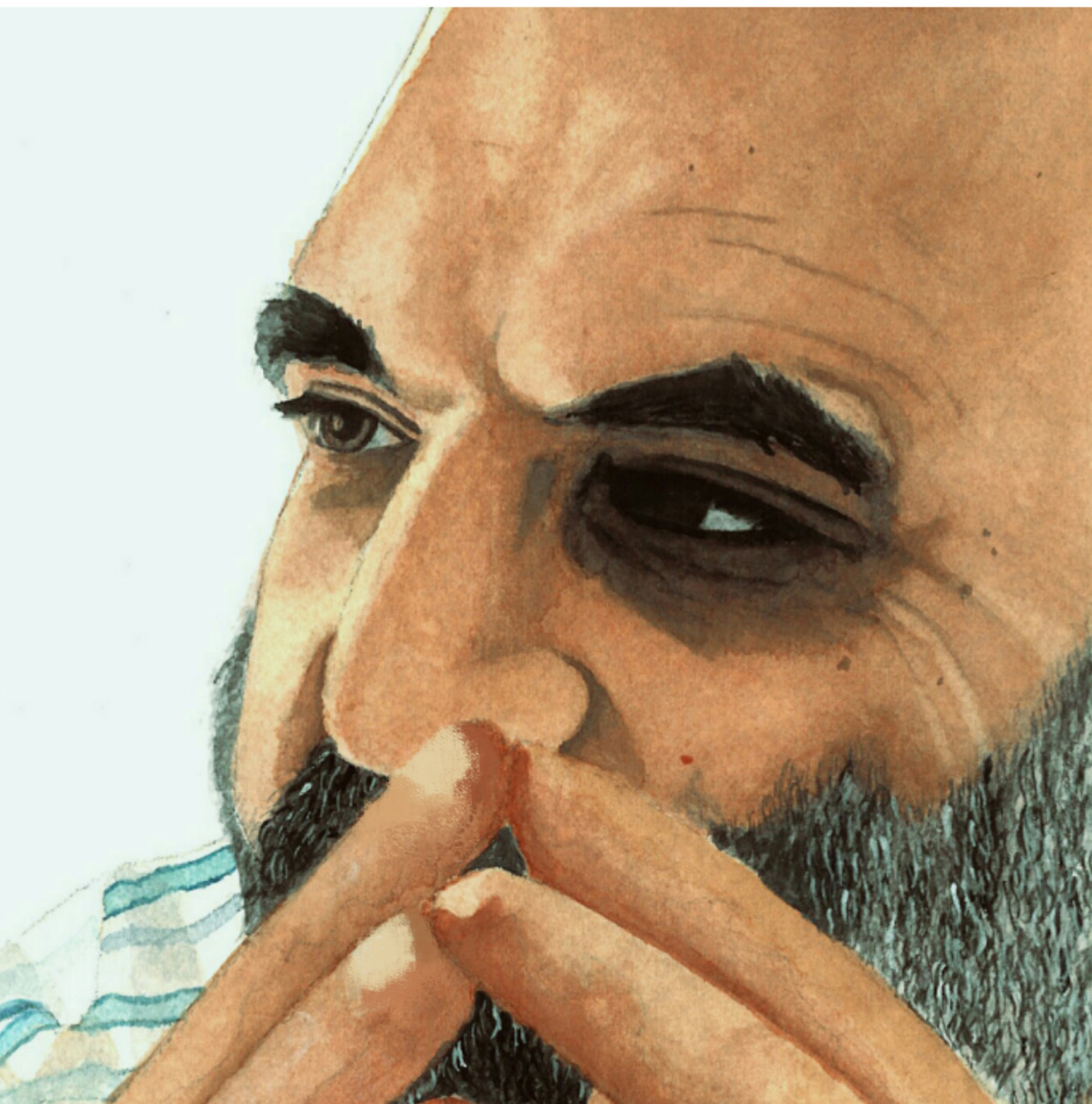


کتابخانه دانشگاه

۹

عرصه اندیشه، فرهنگ، سیاست، ادبیات و هنر

سال سوم • آذرماه ۹۸ • انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی اصفهان



- گفتگو با عبدالکریم سروش
- نظریه امامت ... از عبدالرزاق تا کدیور
- نقدی بر نظریه امامت محسن کدیور
- گفتگو با سروش دباغ
- خانواده ای روی آب
- رویای سروشانه
- چراغ های قرمز
- حجاب دیندارانه و حجاب غیردیندارانه
- بازرگان و نسل امروز
- روشنفکری در بن بست
- گزارشی از دو سخنرانی پیرامون حقوق زن

سخن سردبیر:

در باب آزاداندیشی

نشریه «کیان دانشگاه»، در پی تحکیم ستونهای گفتگوست تا این نهال کاشته شده را به یاری دانشجویان و دانشمندان، در حد بضاعت خود تناور کند. برای تقرب به حقیقت، راهی جز گفتگو در پیش نداریم؛ برای به سامان رسیدن نابسامانیها نیز.

در جستجوی «حقیقت» حرکت کردن، متکی به این پیش فرض است که «حقیقت» روشن نیست و راهکار تقرب به آن نیز تحقیق است. تحقیق هم نیاز به «آزادی» دارد؛ و حقیقت و آزادی هم دوش اند و همراه. اگر قائل به این مفروضات باشیم، لاجرم باید قائل بدین باشیم که هرکس برای خطا کردن نیز آزاد است. لذا آزادی حقیقت جویی، آزادی لغزش کاری را نیز در پی دارد.

اگر آزادی را از حقیقت جویان بگیرند، عرصه حقیقت جویی را بدل به قربانگاه معرفت کرده اند. آزادی ستیزی، روی دیگر حقیقت ستیزی است؛ چون آزادی، گذرگاه حقیقت است و بند کردن راه آزادی، ستاندن جان حقیقت است.

پرسش را شبهه قلمداد کردن و حرف نو را با چماق بدعت فرو کوفتن و لغزش در راه وصول به حقیقت را توطئه خواندن، از موانع ستبر گفتگو است که باید از آن بر حذر بود.

البته در این راه کج فهمی ها و بدفهمی هایی صورت گرفته؛ بدین صورت که عده ای خواه ناخواه در این وهم به سر می برند که گویی «حقیقت» در سینهی آنان است و هرگاه اراده کنند، می توانند به آن دست یابند و دیگران مشفقانی هستند که یا قاصراند و عاجز یا مقصراند و سیه روی. در آزاداندیشی و گفت و گو باید این تصور غلط را که البته رو به افول نیز قرار دارد در کناری بنهیم.

نشریه «کیان دانشگاه»، مشی و روش خود را آزاداندیشی قرار داده و معتقد است راهی جز تضارب آراء و اصطکاک آن ها باهم برای نیل بیشتر به حقیقت موجود نیست. بدین جهت از نمایندگان و افراد سرشناس تفکرات مختلف، برای دو شماره ای اخیر خود دعوت کرده تا افکار خود را از این طریق با افکار دیگر اصطکاک دهند بلکه این «حقیقت پویی» به «حقیقت جویی» منتج شود؛ نشریه «کیان دانشگاه»، وظیفه خود را در این رابطه تا حد امکان انجام داده است و از هیچ تلاشی مضایقه نکرده است.

در این شماره از نشریه، جهد جدی ما بر این بوده تا به «روشنفکری دینی در ایران معاصر» گریزی بزنیم و بر آراء «دکتر عبدالکریم سروش»، فیلسوف و روشنفکر دینی تاکید بورزیم. از ایشان تشکر می کنیم که دعوت نشریه «کیان دانشگاه» را پذیرفتند و این توفیق را نصیب ما کردند که با ایشان گفتگویی داشته باشیم. همچنین زادروز ایشان را خجسته باش می گوئیم و برایشان از خدا به دعا طول عمر با عزت و توفیق در اندیشه ورزی طلب می کنیم.

همچنین با «دکتر سروش دباغ»، فیلسوف اخلاق و روشنفکر دینی، گشتی در فضای روشنفکری دینی زدیم و از چیستی دین و نسبی و مطلق بودن اخلاق تا ازدواج سفید گفتگویی داشتیم. از ایشان نیز مراتب تشکر را به جا می آوریم که دعوت «کیان دانشگاه» را پذیرفتند.

از آقای «دکتر محسن کدیور» که مقاله ای جناب آقای «رشید الخیون»، نویسنده ی عراقی پیرامون نظریه امامت با ترجمه آقای «حسن صراف» را که در اختیار ما قرار دادند نیز سپاسگزاریم. البته قرار بر این بود که این مقاله در پرونده ویژه «محرم» به چاپ برسد که موقع ما وقع و بیان آن مجال واسعی می طلبد.

از یادداشت ها و مطالب جناب آقای دکتر «حسن انصاری»، عضو شورای عالی علمی مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی و استاد مهمان سابق با رتبه پروفیسور در دانشگاه پرینستون، بسیار بهره برده ام و نگاه دقیق و موشکافانه ی ایشان، سرمشق مناسبی برای پژوهشگران است. ایشان سلسله نقدهایی بر نظریه امامت دکتر «محسن کدیور» نگاشته اند که بخشی از آن به انتخاب خود ایشان در این شماره از نشریه منتشر می شود. از همکاری ایشان با «کیان دانشگاه» نیز سپاسگزاریم.

دانشجویان و فارغ التحصیلان ارجمند و فکور دانشگاه صنعتی اصفهان که بسیار از آنان آموخته ام و کسب تجربه کرده ام و فعالیت فکری - تشکیلاتی خود را تا حد زیادی وامدار آنان هستم، و همچنین پژوهشگران دین و جامعه شناسی یادداشت های وزین و گران سنگی برای این شماره از «کیان دانشگاه» نگاشته اند که توصیه جدی برای مطالعه ی آنان دارم.

به عنوان حسن ختام، این یادداشت را با جمله ای از جناب «کارل پوپر»، فیلسوف علم اتریشی به پایان می رسانم: «معرفت ما از راه آزمون و حذف خطا رشد می کند، و تفاوت عمده بین رشد معرفت در دوره ی پیش از علوم جدید و رشد علمی در این دوره این است که ما آگاهانه در تراز علمی خطاهایمان جست و جو کنیم.»



شناسنامه

نشریه سیاسی، فرهنگی، اجتماعی کیان

صاحب امتیاز:

انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه

صنعتی اصفهان

مدیر مسئول و سردبیر: ساجد سهرابی

ویراستاران:

مهسا تیموری، میترا رجبی

تیم مصاحبه:

ساجد سهرابی، سعیده آقامحمدی، فاطمه کیانی، سروش زارع

صفحه آرا:

سعیده آقامحمدی

تیم گرافیک:

مهسا تیموری، سعیده آقامحمدی



@iut_anjoman



@iutanjoman

فهرست

- مصاحبه با دکتر عبدالکریم سروش / ۱
- نظریه امامت...از عبدالرزاق تا کدیور / ۶
- آیا ابن غضائری معتقد به نظریه امامان به مثابه «علمای ابرار»
بود؟ نقدی بر نظریه امامت محسن کدیور / ۸
- مصاحبه دکتر سروش دباغ / ۱۰
- خانواده ای روی آب (ازدواج عرفی، اما و هزار اما) در نقد دیدگاه دکتر
سروش دباغ در باب ازدواج عرفی / ۱۳
- رویای سروشانه / ۱۶
- چراغ های قرمز بررسی حدود یک قرن روشنفکری دینی در ایران / ۱۹
- حجاب دیندارانه و حجاب غیر دیندارانه / ۲۲
- بازرگان و نسل امروز / ۲۵
- روشنفکری در بن بست نقدی بر روند جریان های روشنفکری
ایرانی / ۲۸
- خلاصه سخنرانی استاد احمد عابدینی در باب حقوق زنان / ۳۱
- خلاصه سخنرانی استاد محسن عمیق در باب حقوق زنان / ۳۲

عبدالکریم سروش: اسلام و لیبرالیسم قابل جمع هستند

مصاحبه کننده: ساجد سهرابی

نظریه رویاهای رسولانه. بعضی معتقد هستند که نظریه رویای رسولانه که قرآن را برگرفته از ذهنیت و رویای پیامبر میدانند، مردم بالاخص عوام را نسبت به قرآن بی‌اعتنا میکند. شما چقدر این موضوع را میپذیرید؟

دکتر سروش: ببینید رویا با وحی فرق ندارد. بعضی فکر میکنند که من کلمه و مفهوم رویا را در میان آوردم تا بگویم وحی نبوده است و به جای آن رویا بوده است. نه این گونه نیست؛ من وحی را تفسیر کردم، گفتم وحی همان رویاست. یعنی هر جا که گفته می‌شود که پیامبر وحی دریافت داشته، شما چنین بخوانید که پیامبر در رویا دیده است. و همان طور که گفتم اگر وحی پیامبر حجت است، رویای او نیز حجت است. فرق نمیکند چون در اینجا حجت با شخصیت پیامبر است و آنچه که از این شخصیت بیرون می‌ریزد. کلام او باشد، رویای او باشد، هر چه که می‌خواهد باشد حجت است و از اصالت و وثاقت برخوردار است. به همین سبب نباید از کلمه رویا چندان برآشفته شد یا خطا یا خدع‌ای در کار دید. اصلاً اینگونه نیست. ولی مهم این است که وحی را که یک امر رازآلود به نظر میرسد تا حدودی ملموس و محسوس میکند.

ما همه می‌دانیم رویا چیست اما نمی‌دانیم وحی چیست؟ من برای آنکه بگویم به پیامبر وحی می‌شد می‌گویم شما چنین باور کنید که پیامبر چیزهایی را در رویا می‌دیده است. شواهدی را هم بر این امر دارم. یعنی فقط این نیست که کلمه وحی را بردارم و به جای آن رویا بگذارم. خیر، خیلی از مناظری که در قرآن، خصوصاً در رابطه با عالم بالا و عالم آخرت و عالم الوهی بیان می‌شود همه رویایی است، یعنی این صورت‌ها، صورت‌هایی است که در رویا دیده می‌شوند و باید مشمول تعبیر قرار بگیرند. این مسئله نه تنها ما را به قرآن بی‌اعتنا نمی‌کند بلکه به ما دقت بیشتر می‌دهد

نکته ای هم که باید اضافه کنم این است که این سخن من دنباله سخن فیلسوفان بزرگی چون فارابی، ابن سینا و ملاصدرا است. آنها کلمه رویا را به کار نبرده اند ولی مفاد سخنان را اگر کسی به دقت بخواند در همین حدود است لذا گسست چندان رادیکالی از سنت نیست.

کیان دانشگاه: در ارتباط با اسلام و لیبرالیسم، آیا شما تمام وجوه لیبرالیسم را میپذیرید و معتقدید که انسان‌ها باید بر پایه آموزه‌های لیبرالیسم زندگی کنند؟ یعنی اساساً لیبرال بودن با مسلمان بودن قابل اجماع هستند؟

ملاحظه کنید، من لیبرالیسم را به مکتب «حق‌مداری» ترجمه کردم، یعنی توجه به حقوق. در حالی که تا قبل از

کیان دانشگاه: سوال اول را از زندگی شما می‌خواهم آغاز کنم. پرسش من این است که چه شد که عبدالکریم سروش از علوم تجربی به فلسفه روی آوردند و زندگی‌اش فلسفی شد؟

دکتر سروش: والا چه شد، که شد؛ اسباب و اسرارش را من هم نمیدانم ولی این را میدانم که من همان زمان هم که در تهران داروسازی می‌خواندم و در لندن شیمی آنالیتیک، علاقه بسیاری به فلسفه داشتم یعنی تصادفی نبود که از رشته تجربی به فلسفه رفتم.

بسیار نزد بعضی از استادید در تهران فلسفه خوانده بودم البته نه فلسفه غرب بلکه فلسفه شرق خصوصاً آراء ملاصدرا و همچنین آراء بوعلی سینا. با این کوله‌بار از علاقه و اندیشه فلسفی به خارج از کشور رفتم. و می‌خواستم که در رشته‌های علوم انسانی تحصیل کنم حتی در رشته روانشناسی هم ثبت نام کردم که امتحانی داشت و قبول هم شدم اما همین که مطلع شدم رشته ای به نام فلسفه علوم وجود دارد که تا آن زمان اسمش هم به گوش من نخورده بود، رفتم و بلافاصله در این رشته پس از مصاحبه ای ثبت نام کردم. در واقع تناسب هم داشت، چون فلسفه علم زمانی میتوان خواند که یک درجه علمی، در یکی از شاخه‌های علم داشته باشید. که خب من این را داشتم ولذا توانستم در این رشته ثبت نام کنم.

به هر تربیت هم میتوانم بگویم تحقق علایق من بود و هم ادامه‌ی رشته علمی من بود و حقیقتاً یک رشته ناشناخته‌ای بود. یعنی برای من دل‌انگیز بود. وقتی وارد این عرصه شدم و خودم را ناگهان محصور به دل و به فلسفه و به تاریخ علم دیدم؛ همه این‌ها برای من خیلی خیلی طرب‌انگیز و شغف‌انگیز بود و به همین علت این رشته را ادامه دادم؛ تخصص من شد و به ایران هم که آمدم این رشته را دایر کردم، تدریس کردم، کتاب نوشتم و دانشجویان را به این سو متوجه کردم. پاره‌ای از آنها به خارج از کشور رفتند و در این رشته تحصیل کردند و به ایران بازگشتند. الحمدالله هم اکنون رشته فلسفه علم رشته شکوفایی در ایران است. متأسفم که رشته تاریخ علم شکوفا نشد. تاریخ علم رشته‌ایست که یک پیوند بسیار نزدیک با رشته فلسفه علم دارد و فلسفه علم بدون تاریخ علم چندان معنادار نیست فلذا اگر کسی در تاریخ علم کار مستوفی نکرده باشد در فلسفه علم هم بهره‌چندانی هم نمی‌برد. اما خب این داستان نیست که در جای دیگر باید بحث شود.

کیان دانشگاه: می‌خواهم سوالاتی از پاره‌ای آراء شما بپرسم و طبعاً از رای بحث‌برانگیز سالهای اخیر شما،

آیا میتوان یکی را بر دیگری مقدم دانست؟

دکتر سروش: این دو، توازن بسیار دارند اما می‌توان از تقدم یکی بر دیگری سخن گفت. بستگی به انسان‌شناسی شما دارد. اگر شما انسان را یک موجود مالک مستقل محق تعریف کنید، آنگاه حق بر تکلیف تقدم میابد؛ نه آنکه بی‌تکلیف می‌شود؛ بلکه تکلیف از دل حقوق استخراج می‌شود. اما اگر آدمی را یک موجود مکلف بشناسید آنگاه حقوقش از دل تکلیف استخراج خواهد شد که بسیار اندک هم خواهند بود. لذا این به ایده اصلی شما در باب تعریف انسان باز می‌گردد. حق‌مداری یا امانیسم یا انسان‌مداری تناسب بسیار دارد؛ یعنی زمانی که شما انسان را محور و مدار قرار دادید آنگاه حقوق انسان نیز بر صدر خواهد نشست و تکالیف انسان نیز از دل حقوق بیرون می‌آید. بیشتر تکالیفی که از دل حقوق بیرون می‌آیند، تکالیفی است که بر گردن دیگران نهاده می‌شود. یعنی اگر حق من این است که آموزش و پرورش داشته باشم آنگاه تکلیف حکومت است که شرایط آموزش و پرورش را برای من فراهم کند. لذا این حقوق و تکالیف دو سویه خواهد شد. بخشی از آن یک سوی است و بخشی از آن سوی دیگر خواهد شد.

کیان دانشگاه: شما در کتاب «صراط‌های مستقیم»، از پلورالیسم دفاع کردید. آیا پلورالیسم به خصوص پلورالیسم حقیقت، باب سلیقه ای شدن تفسیر دین را باز نمی‌کند و آیا اصلاً چهارچوبی برای قرائت‌های مختلف از دین وجود دارد؟

دکتر سروش: ملاحظه کنید، غفلتی که در اینجا صورت می‌گیرد این است که اشخاص فکر میکنند دانش، آن چیزی است که شخص عالم به آن می‌رسد؛ درحالی که دانش آن چیزی است که جمع عالمان به آن میرسند یعنی دانش یک امر جمعی است. من اگر تفسیر آیه‌ای برای خود بکنم، این را به جامعه عالمان عرضه میکنم و دیگری هم چنین میکند. آنگاه یک یا دو رای در این میان ممکن است مقبول جمع عالمان بیافتد. آری ممکن است بگویند تفسیر من سلیقه‌ای است. ولی ما در عالم علم، به سلیقه‌ها و آراء فردی کاری نداریم، با رای مقبول جامعه عالمان کار داریم. در این صورت سلیقه‌ها شکسته می‌شوند و آرائی بالا می‌آیند که مقبول عقول عالمان افتاده باشند، نه سلايق آن‌ها؛ و این امری جامع و جاری است. حتی در جریان یک نسل به نسل دیگری است که بعضی رای‌ها تثبیت می‌شوند و بعضی تغییر می‌کنند. شما نگران سلیقه‌های مختلف نباشید؛ نگران آزادی اظهار علايق و نگران استحکام منطق بر جامعه عالمان باشید که بتوانند به تضارب آراء بپردازند و رای برترین را انتخاب کنند.

این رای برترین می‌تواند دوتا باشد، می‌تواند سه تا باشد؛ و باکی نیست زیرا ما دیگر هیچ معیاری بیرون از جامعه عالمان نداریم. اگر جامعه عالمان بر رای اتفاق کردند ناچار باید پذیرفت البته اگر مخالفت شد نیز مخالفت ما باید مقبول جامعه عالمان بیفتد. به هر روی ماییم و جامعه عالمان.

کیان دانشگاه: آیا امکان‌پذیر است که کسی قائل به روشنفکری دینی باشد و از طرفی هم قائل به حکومت

لیبرالیسم، آدمی را تکلیف مدار می‌دیدند. شکی نیست که ادیان متعلق به دوران تکلیف‌مداری هستند و دوران حق‌مداری چند قرنی بیش نیست که آغاز شده و ما در دل این دوران شاید هم در اوج این دوران به سر می‌بریم.

دوران حق‌مداری که آدمی را محق می‌شمارد، آنگاه سیاستش هم حق‌مدار می‌شود، اخلاقش هم حق‌مدار می‌شود و نظامات آموزشش هم حق‌مدار می‌شود و این می‌شود یک نظام لیبرال. لیبرالیسم را گاهی به آزادی‌خواهی یا اباهه‌گری معنا کرده‌اند که به نظر من این‌ها درست نیست و حق‌مداری از نگاه من بهترین ترجمه لیبرالیسم است.

من این را قبول دارم که در عالم ادیان خواه یهودیت خواه مسیحیت و خواه اسلام - فعلاً به این سه اشاره دارد مبنا، تکلیف‌مداریست. یعنی انسان، یک موجود مکلفی است که از زمانی که خود را می‌شناسد باید به دنبال کشف تکالیف خود برآید. ما در اسلام سن تکلیف داریم، در یهودیت هم است. دوران جدید، دوران حق‌مداریست و به جای آنکه ما را به سوی تکالیفمان سوق دهد به سوی حقوقمان سوق می‌دهد. این امر ظاهراً با زبان و گفتمان ادیان متفاوت است یا حتی منافات دارد، بنده این را قبول دارم؛ اما می‌خواهم بگویم که قابل جمع هستند. یعنی ما در قرآن هم تعبیر و آیاتی داریم که تکلیف‌مداری را تقویت می‌کند و هم آیاتی که حق‌مداری را. من در این باب خصوصاً بر آیه «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» - «پیامبرانی بشارت دهنده و بیم‌رسان، تا مردم بعد از ارسال پیامبران حجتی بر علیه خدا نداشته باشند و خداوند همواره غالب و درست‌کردار است»

در این آیه، حق احتجاج کردن با خداوند را به رسمیت می‌شناسد و می‌گوید شما این حق را دارید. حق احتجاج کردن با خداوند از برترین حقوق است و این مزیتی است که عقل انسانی دارد. یعنی چنین رفعتی می‌بخشد. اگر ما این آیه را بر صدر بنشانیم آنگاه حق‌مداری تثبیت میشود و لیبرالیسم به این معنا وارد عرصه دینداری نیز خواهد شد.

مرحوم آیت‌الله منتظری هم حق‌مداری را در اواخر عمر خود پذیرفته بودند، اما به یاران و اصحاب خود گفته بودند زمانی که حقوق وارد عرصه فقه بشود، فقه ما زیر و رو خواهد شد و این هم تشخیص بسیار دقیقی از ناحیه ایشان به عنوان یک فقیه درجه اول بود.

فقه ما تکلیف‌مدار است و زمانی که حقوق آدمی وارد فقه شود آن را زیر و رو می‌کند و بنده به این پیامد خوش‌آمد می‌گویم؛ یعنی فقه ما باید زیر و رو بشود. بسیاری از مشکلاتی که فقه ما دارد و فقیهان قادر به حل آن نیستند بر اثر آن است که بسیاری از فقیهان ما، تکلیف‌مدار هستند و اگر ما حقوق را به جد وارد فقه بکنیم آنگاه یک فقه انسانی حق‌مدار پدید خواهد آمد. نام آن را لیبرال یا هرچه میخواهید بگذارید، بگذارید اهمیتی ندارد. این خلاصه نظرات من درباب نسبت اسلام و لیبرالیسم است.

کیان دانشگاه: میان حق و تکلیف چه رابطه‌ای از نظر شما وجود دارد و از نگاه شما اصالت با کدامیک است؟

به کار می رود و بیش از آنکه مفهوم را روشن کنند فضای تفکر را تیره و تار می کنند.

۱- اخلاق خادم ۲- اخلاق مخدوم
من در نوشته های خودم آورده ام که دو گونه اخلاق داریم:

اخلاق خادم یعنی آن مقررات و آدابی که خدمت به زندگی می کنند یعنی برای زندگی اند؛ اما اخلاق مخدوم، یعنی آن اصولی که زندگی برای آنهاست. پس ما دو اخلاق داریم یکی اخلاقی که برای زندگیست و دیگری اخلاقی که زندگی برای آنهاست. اگر کسی معتقد باشد که زندگی برای زندگیست، زندگی برای چیز دیگری نیست و امر متعالی تر از زندگی وجود ندارد در آن صورت ما آن اخلاق (اخلاق مخدوم) را نخواهیم داشت و همه اخلاقیات تابع زندگی آدمی می شود در واقع داروینیسیم و تکامل اینها همین را میگویند. میگویند اخلاق، اخلاق بقاست؛ یعنی در طول تاریخ رشد جانوران و بعد هم که آدمی پدید آمد و رشد اجتماعی انسانی آن دسته از اخلاقیاتی باقی می ماند که به بقاء انسان کمک می کند و به بقای تعادل اجتماعی و آرامش اجتماعی کمک می کند.

لذا اخلاق داروینی، اخلاق بقاء است؛ یعنی اخلاق آن است که کمک به بقای آدمی میکند و بقای آدمی برای بقای آدمی خوب است نه برای چیز دیگری یعنی اصولی متعالی تر از زندگی وجود ندارد خوب اما اگر ما قائل باشیم و در واقع ادیان یکی از مهمترین ادعاهایشان آن است که چیزهایی وجود دارد برتر از زندگی که زندگی میتواند فدای آنها بشود. خود مفهوم شهادت، همینجا در واقع معنای خود را پیدا می کند آنگاه اخلاق مخدوم هم پیدا میکنیم.

اخلاق خادم نسبی است؛ یعنی نسبت به شرایط زندگی، تغییر میکند و به مقررات و قوانین شباهت دارد ولی اخلاق مخدوم، نسبی نیست و ثابت است و چیزهایی است که زندگی برای آنهاست. از مثال های ساده اش می توان به عدالت اشاره کرد. خوب در ادیان ارزش های متعالی مانند تقرب به خداوند مطرح است که در اخلاقیات مادی وجود ندارد. آنهایی که می گویند اخلاق، نسبی است اخلاق خادم را مورد نظر داشته اند و اخلاق خادم البته ۹۹ درصد اخلاق را فرامی گیرد. پس آنچنان هم بیراه نگفته اند؛ اما اینکه ما بگوییم همه اخلاق، اخلاق خادم است و ما اخلاق مخدوم نداریم یعنی همه اخلاق برای زندگی است و زندگی برای چیزی نیست و زندگی برای زندگی است، این درست نیست و حداقل از نقطه نظر ادیان و انبیاء درست نیست و چیزی برتر از زندگی وجود دارد که زندگی می تواند برای او و بخاطر او باشد و گاهی قربانی او بشود.

کیان دانشگاه: آقای دکتر، به نظر شما مشکل اصلی مسلمانان برای زیست مسالمت آمیز در کنار یکدیگر چیست؟ آیا راه کارهای ارائه شده مانند «هفته وحدت»، می تواند در این زمینه راهگشا باشد؟

دکتر سروش: البته وحدت کار خوبی است. یعنی نمی توان با آن مخالفت کرد ولی مشروط به اینکه طرفین حقیقتا تمایل به وحدت داشته باشند و معتقد باشند که وحدت رسیدنی است. من در حدی که خودم شرکت کنندگان سمینارهای وحدت را می شناسم، چه شیعه و چه سنی متأسفانه باید عرض کنم

اسلامی؟

دکتر سروش: منظور از حکومت اسلامی چیست؟ حکومت دینی؟ حکومت ایمانی؟ یا حکومت فقهی؟ اینها باهم فرق دارند و ما امروز چیزی به نام حکومت اسلامی می گوئیم و کاملاً معنای مبهم و مجهولی دارد و راهی به جایی نمی برد. الان آنچه در جامعه ما جاریست یک حکومت فقهی است.

یعنی کسانی قدرت را در دست گرفته اند و معتقدند که احکام فقهی را باید به قوت و قدرت در جامعه جاری کنند، ولو اینکه پاره ای از مردم آن را قبول نداشته باشند و نقض حقوق بشر بشمارند. این حکومت فقهی است. آن هم یک فقه اجتهاد نشده دست نخورده ی آشتی نکرده با حقوق بشر. چنین حکومتی البته از نظر من مقبول نیست. دموکراسی، متعلق به آدمیان محق است نه آدمیان مکلف. یعنی فقه ما اگر قبول بکند که آدمیان حق دارند که رای بدهند، حق دارند که نماینده انتخاب کنند و ... چنین مواردی در فقه ما وجود ندارد و امروز حاکمان ما از پی مصلحت این کار را می کنند و واقعا به انسان محق باور ندارند. آنگاه می شود مجلس نمایندگانی از مسلمانان، از دین داران و از مومنین تشکیل می شود و محصول آن هم کم و بیش محصولی است که ضدیتی با دیانت ندارد و آن میشود دموکراسی ای که قابل جمع است با دیانت که به این مقدار قابل جمع است و اگر فقه بخواهد پایش را از گلیش درازتر کند دموکراسی بر هم خواهد خورد.

ببینید نظام دموکراسی نظام توزیع قدرت است. توزیع قدرت یعنی چه؟ توزیع قدرت یعنی اینکه ضد دیکتاتوریت، و ضد اتوکراسیست

و ما چرا باید معتقد باشیم نظام حکومت اسلامی نظام اتوکراتیک و نظام استبدادی ایست؟ چرا؟ از کدام مطلب اینچنین استخراج میشود؟ چرا قائل نباشیم که لازمه عدالت علی الخصوص در جهان جدید توزیع قدرت است؟ خوب ما اگر بجای دموکراسی بگذاریم توزیع قدرت عادلانه، در این صورت به گمان من با اندیشه دینی و ایمانی مطابقت و موافقت دارد ولی با فقه موجود موافقت ندارد و این فقه موجود فقهی نیست که ما بخواهیم بخاطرش سر و دست بشکانیم یا جان فداش کنیم و به هر قیمتی حفظش کنیم اصلاً و ابداً. این فقه، محصول تاریخ مسلمین است. تاریخ پر نشیب و فرازی که اندیشه ها و افکار بسیاری بر او ریخته شده و قربال نشده و اجتهاد نشده و از نو باید مورد بازخوانی و بازسازی قرار گیرد.

کیان دانشگاه: آقای دکتر در مورد فلسفه اخلاق هم سوالی دارم. به نظر شما اخلاق یک امر نسبی است یا مطلق؟ اصلاً تعریف نسبی یا مطلق بودن چیست؟ چون بدفهمی و کج فهمی بسیاری در این زمینه وجود دارد. همچنین به نظر شما در تعارضات اخلاقی چه باید کرد؟

دکتر سروش: ببینید همانطور که خودتان گفتید این کلمه های نسبی و مطلق، کلماتی هستند که بسیار به طور شلخته

میشناسم. آقای تسخیری تا مدت‌ها بنیان‌گذار و مدیر و گرداننده این گونه جلسات بوده‌اند. ایشان، ذره‌ای به وحدت شیعه و سنی عقیده ندارد، اما صورت ظاهری را درست می‌کنند. باید البته تمجید کرد از آقای خامنه‌ای که فتوا که از این پس علناً دشنام و بدگویی نسبت به محترمین و مقدسات اهل سنت صورت نگیرد. این حرکت بسیار عالی بود و من امیدوارم که این حرکت بسیار عالی، درونی بشود؛ یعنی این نباشد که ظاهراً دشنام ندهند بلکه واقعاً باور کنند که این کار، کار زشتی است و این کار را باید ترک کرد؛ نه بخاطر اینکه دشمن نتراشیم، بخاطر اینکه شرم‌آور است و اخلاقاً باید از این کار دست برداشته شود.

من معتقدم برای اینکه این قصه تحقق پیدا کند و تثبیت شود، از مدارس ما باید آغاز کنیم؛ یعنی اینکه هم در مدارس شیعیان و هم در مدارس سنیان به بچه‌هایمان بیاموزیم که ما بر اهل سنت تفوتی نداریم و برادریم. به بچه‌هایمان بیاموزیم که احترام بگذارند به مقدسات فرقه‌های دیگر. اهل سنت نیز باید این کار را انجام دهند. این جا است که اندیشه‌ای پا میگیرد و آثارش در بزرگسالی ظاهر میشود. همانطور که من معتقدم، حقوق بشر را ما باید از دبستان و دبیرستان به بچه‌ها یاد بدهیم در غیر این صورت، حقوق بشر پا نخواهد گرفت. قصه آموزش و پرورش فوق العاده مهم است. کسی که امروز آموزش و پرورش می‌شود، وظیفه اش این نیست که فقط کتاب درسی تهیه کند؛ مهم این است که ببیند در درون کتاب‌های درسی، چه نوشته شده است.

ما قصه برادری شیعه و سنی، قصه پلورالیسم دینی را و قصه حقوق بشر را از دبستان و دبیرستان با مثالهای مختلف از تاریخ اسلام از تاریخ اندیشه بشری باید به دانش آموزان خودمان یاد دهیم که وقتی به بزرگسالی میرسند این مسائل جزوی از بدیهیات برای این افراد باشد.

کیان دانشگاه: آقای دکتر شما سالهای گذشته، نظریات کلی درباره حقوق اقلیت‌های جنسی بیان کردید که البته در همان سخنرانی فرمودید که نظراتتان هنوز منقح نشده. حال می‌خواستم بدانم که نظراتان امروز در این باره چیست؟

دکتر سروش: هنوز هم منقح نشده است. من هنوز نمی‌توانم چیزی بر آنچه که قبلاً گفته‌ام بیافزایم. در ذهن من خیلی چیزها می‌گذرد، من همه آنها را نگه میدارم تا وقتی که به وضوحی برای خودم رسید و قابل دفاع شد. در عین حال من نظر کسانی مانند آقای نراقی را که سعی میکند قصه اقلیت‌های جنسی و روا بودن کام‌جویی‌های جنسی بین همجنس‌ها و همجنس‌گرایی را وانمود کند که با قرآن موافقت دارد را قبول ندارم.

حال ممکن است بیرون قرآن و بیرون از فقه ما سخنانی درباره این موضوعات بگوییم که البته سخنان بسیاری گفته شده است و منبع آن‌ها مغرب‌زمین است و ما هرچه هم بگوییم چیزی بر گفته‌های آنان افزوده نخواهد شد. اما از آن جایی که بخواهیم آن‌ها را به زور و به جبر و با تاولیل‌های ناصواب به قرآن نسبت دهیم من در آنجا توقف تام دارم و کار کسانی مانند آقای نراقی را اصلاً نمی‌پذیرم و نمی‌پسندم.

هیچ‌کدامشان ذیل وحدت حقیقی نمی‌اندیشند همان یک هفته را در کنار هم هستند و حتی حاضر نیستند نمازشان را مانند هم بخوانند و در همان احوال هم تفاوت‌های خود را نگه می‌دارند من یک داستانی برای شما نقل کنم. سال‌ها پیش که من در ایران بودم و آقای خاتمی وزیر ارشاد بودند، ایشان هر دو هفته یکبار افرادی را دعوت می‌کردند به وزارت ارشاد برای اینکه با آن‌ها در باب فرهنگ عمومی مشورت کنند. فرهنگ عمومی، مسائل مطبوعات و از این دست. جلسه کاملاً مشابیهتی بود. افراد بسیاری در این جلسات شرکت میکردند از روحانی و غیر روحانی. به یاد دارم من بودم آقای حدادعادل بود آقای داوری اردکانی بود و آقای محسن آرمین، که البته ایشان مدیرکل مطبوعات وزارت ارشاد وقت بودند و از جمله آیت الله جنتی هم شرکت میکردند. این جلسات ساعت پنج یا شش بعد از ظهر تشکیل میشد ب داشت در زمستان‌ها که زودتر غروب سر و تا دو ساعت ادامه داشت. در زمستانها که زودتر غروب می‌شد، آقای جنتی اصرار داشتند که ما برخیزیم جلسه را تعطیل کنیم و در وسط جلسه نماز مغرب و عشا را بخوانیم و بعد دوباره بنشینیم به جلسه. بدیهی بود که این نماز طوب میکشد؛ نماز مغرب و سپس عشا و بعد دعا و تعقیبات. من به آقای جنتی گفتم که این خیلی طول می‌کشد و وقت جلسه را می‌گیرد. نماز مغرب را بخوانیم باهم و در بعدا در منزل نماز عشا را می‌خوانیم. ایشان رو کرد به من و با یک لحن معناداری گفت: «فلانی، هفته وحدت تمام شد». یعنی ما به همان سبک تشیع خودمان نماز را می‌خوانیم.

حال تازه این در وصف نماز بود که از قضا در تشیع هم مستحب است که شما نماز مغرب را در وقتش بخوانید و با یکی دو ساعت فاصله نماز عشاء را بجا آورید. به این مقدار این آقایان رضایت نمی‌دهند؛ به همین دلیل من صداقتی در ایشان نمی‌بینم.

مرحوم آقای مطهری با آنکه مرد بسیار روشنفکری بود، مقاله‌ای دارد در باب وحدت شیعه و سنی. لب کلام ایشان این است که چون ما دشمن مشترک داریم، باید اتحاد پیشه کنیم و ایشان در مقاله خودشان نوشته‌اند که ما حتی یک مستحب از مستحبات خود را نمی‌خواهیم ترک کنیم. با این ایده که نمی‌شود وحدت کرد. یعنی این‌ها به نظر من خیلی صورت ظاهری و ظاهرسازی است. طرفین هم این را می‌دانند و من از این سمت صحبت میکنم و از آن سمت هم خبر دارم که متأسفانه بدین صورت، این قافله تا به حشر لنگ است.

طرفین باید باور کنند که هر کدام از آن‌ها، بعد و وجهی از حقیقت را دیده‌اند و هر کدام تفسیری از اسلام و تاریخ اسلام دارند و آنگاه باید کنار هم بنشینند، تکفیر نکنند. من مشاهده کرده‌ام که بعضی از علمای اهل سنت که صریحاً می‌گویند: «شیعیان، نباید خودشان را مذهبی از مذاهب اسلام برشمارند و آن‌ها دین دیگری دارند». این علما اصلاً ما را مسلم نمی‌شمارند؛ یعنی کلمه تکفیر را به کار نمی‌برند اما بدین صورت بیان میکنند که آن‌ها (شیعیان) دین دیگری هستند و اصلاً چرا نام خود را مسلمان نهاده‌اند.

با این تفک‌ها راه به جایی نخواهد رسید. در عین حال همان حداقلی که همان هفته وحدت است نیکوست اما مشکل این است که در میان این، روحانیانی که جمع می‌شوند کسی نیست که حقیقتاً قائل به وحدت باشد. من آقای تسخیری را

کیان دانشگاه: آقای دکتر، حسن ختام سوال های بنده هم درباره کتاب اخیری است که آقای دکتر سید جواد طباطبایی منتشر کرده‌اند به نام «ملاحظات درباره دانشگاه» که در این کتاب حرف های نیش‌داری درباره شما و نقش شما در انقلاب فرهنگی گفته‌اند حال به‌طور کلی نمیدانم کتاب را خوانده‌اید یا در جریان نظرات ایشان را هستید.

دکتر سروش: نخیر نخوانده‌ام و این کتاب را ندیده‌ام ولی شنیده‌ام که ایشان یک نوازش لطیفی هم از ما کرده‌اند.

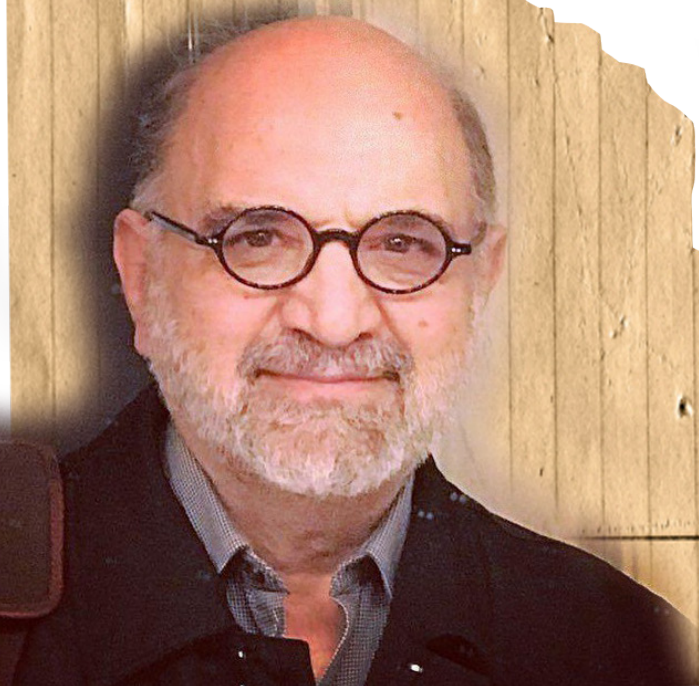
کیان دانشگاه: از مقدمه کتاب تا پايانش نوازش بود.

دکتر سروش: آقای طباطبایی با کمال تأسف در کنار خوبی‌هایی که دارند، یک بدی‌هایی هم دارند. خوبی‌هایشان این است که مردی هستند که تحقیق را جدی می‌گیرند و کار می‌کنند و برخلاف بسیاری از بی‌عملان پرحرف در کشور، دست کم کتاب می‌خوانند کتاب می‌نویسند و منطقی در کار خود دارند و یاوه نمی‌گویند؛ من پروژه ایشان را نمی‌پسندم اما الان وارد این بحث نمی‌شوم. اما یک سری نقصان‌هایی هم در کار ایشان هست. یکی از بدی‌ها این است که پیچیدن به دست و پای این و آن است و گاهی هم با عصبانیت و با الفاظ درشت. گاهی هم من پاسخ ایشان را دادم ولی خدا شاهد است بعد از چندین حمله که از ایشان دیده‌ام یکبار یک پاسخ نرم یا درشتی به ایشان داده‌ام و الا هیچ‌گاه آغاز کننده من نبوده‌ام، الان هم که اصلاً بنا ندارم به اینگونه تعرض‌ها پاسخ بدهم ولی این روش خوبی نیست. ایشان یک نویسنده‌ای هست که آثارش مورد توجه دیگران است و باید بدانند که این نوشته‌ها الگو قرار می‌گیرد و دیگران هم تقلید می‌کنند و پدید آوردن چنین جوی درست نیست.

دوم اینکه برای کوبیدن کسی باید به افکار او مراجعه کرد برخی همیشه از طرق دیگری به این کار می‌پردازند. فرص کنید که من در ستاد انقلاب فرهنگی بوده‌ام و افرادی را هم از کار بی‌کار کرده‌ام، استادان شایسته‌ای را هم به زندان افکنده‌ام که این‌ها تماماً دروغ است و باطل است و کژخوانی تاریخ است که من قبلاً توضیحاتی داده‌ام. ولی فرض کنید اینچنین بوده است. حال اینها اصلاً چه ربطی به روشنفکری دینی دارد. کسی که می‌خواهد روشنفکری دینی را بکوبد چرا باید به این سوابق مراجعه کند. خوب یک کسی هم برگردد به آقای طباطبایی بگوید شما شاگرد آلتوسر بودید. آلتوسر یک مارکسیست-لنینیست-استالینیست بسیار غلیظ و متعصبی بود که بعدها دیوانه شد، زن خودش را کشت، مدتی در تیمارستان بود؛ و بعد بگوید تو که شاگرد او بودی برو دنبال کارت و هرچی هم بگویی حرف ناروایی است ولی هیچوقت هم من نکرده‌ام این کار و یا با سوابق دیگر افراد مراجعه کردن اینها به نظر من همان کارهایی است که آقای داوری و فردید می‌کردند. اینها دائماً به افراد حمله می‌کردند سعی می‌کردند که افراد را در جامعه تخفیف کنند و از راه

تخفیف و ترور شخصیت، افکار آن‌ها را نیز زیر سوال ببرند. ولی این شیوه‌ی درستی نیست. فکر یک نفر را باید با فکر مواجه شد و من فکر میکنم آقای دکتر طباطبایی هنوز اهمیت روشنفکری دینی را دریافته است. هنوز نمی‌داند که در روشنفکری دینی چه بذرهایی نهفته است و بالقوه چه تغییرات مهمی را در باطن خود نهان دارد که می‌تواند آشکار شود. من بی‌جهت نمی‌دانم که حکومت آثار امثال بنده را منع می‌کند و موقوف می‌کند، ولی آثار افرادی همچون آقای طباطبایی را آزاد می‌گذارد که منتشر بشود؛ بخاطر اینکه همه اینها یک کلام علیه روشنفکری دینی قیام میکنند، و این لقمه چرب و شیرینی برای حکومت است. از هر جهت اینها روشنفکری دینی را میکوبند، نمی‌گذارند آثارشان به چاپ برسد، بدنامشان میکنند.

یکی از آنها مجله «فرهنگ امروز» است که تمام هم‌اش برکشیدن دو نفر است یکی داوری اردکانی و یکی هم جواد طباطبایی. بعد مقاله می‌نویسند که روشنفکری دینی در افول است. خودشان نمی‌گذرانند روشنفکری دینی سر بلند کند، آثار در این رابطه را هم نمی‌گذارند به چاپ برسد بعد می‌گویند در افول است. خودشان چراغ را با فوت کردن خاموش می‌کنند و بعد هم می‌گویند چراغ خاموش است! شما مجال دهید چراغ روشن بماند و به جای خاموش کردن چراغ‌های دیگر، چراغ خود را روشن کنید. چرا به چراغ‌های دیگر حسادت می‌ورزید؟ چرا به تاریکی می‌افزایید؟ یک چنین سیاست متأسفانه ناروا، تبعیض‌آمیز و نامتصفانه‌ای جاریست. حالا آن آقا هم که نامش را بردید میدانم یک مزاج و مذاقی دارد که اهل جدل است و با این جدلیات آثار خود را می‌آمیزد. اتفاقاً من نقد آقای حسن محدثی را بر آن کتاب دیدم. من کتاب را نخوانده‌ام اما نقد آقای محدثی این بود که این کتاب اصلاً نامش گمراه‌کننده است، خدعه‌آمیز است. برای آنکه چیزی در مورد دانشگاه ندارد و دائماً پریدن به این و آن است و دست و پای این و آن را بریدن و بستن وغیره.



نظریه امامت... از عبد الرزاق تاج‌الدین

رشید الخیون

نویسنده عراقی

مترجم: حسن صراف

غالبان مشهور شدند. کدیور اظهار می دارد که عقیده فقهای فوق الذکر جای خود را به نظریه «امامت تفویضی» [امامت فرابشری] داده و باعث شده که (امامت اصلی) که همان امامت «علمای ابرار» است به فراموشی سپرده شود.

کدیور در مساله نفی نایب خداوند بر زمین با عبد الرزاق هم‌صدا می شود. کسی که حاکمیت الهی به وی سپرده شده باشد وجود ندارد. و مساله آن گونه که [ابوالاعلی] مودودی (متوفی ۱۹۷۹م) در کتاب (حکومت اسلامی) یا [آیة الله] خمینی (متوفی ۱۹۸۹م) در کتابی با همین عنوان تحت عنوان ولی فقیه یا نائب امام گفته نمی باشد. (۶)

چنانچه انگیزه علی عبد الرزاق در اظهار این نظریات در کتاب فوق الذکرش مقابله با تلاشهای آن دوره جهت احیای خلافت اسلامی پس از سقوط امپراطوری عثمانی بوده باشد وجود جمهوری اسلامی مبتنی بر اندیشه ولایت فقیه و تطبیق این نظریه انگیزه ای برای محسن کدیور بود تا با خطری شدیدتر از خطرهای عبد الرزاق مواجه شود و مورد محاکمه قرار گیرد.

کدیور در دادگاهی دینی که در ایران به آن «دادگاه ویژه روحانیت» گفته می شود محاکمه گردید و به تهمت (انتشار مقالات مطبوعاتی ضد نظام در برخی مطبوعات و رادیوهای خارجی) و به تهمت «نشر مقالات در برخی روزنامه های اصلاح طلب» به زندان محکوم شد. (به نقل از مقدمه کتاب قرائت فراموش شده) (۷) وی پس از عدم امکان اشتغال به تدریس در کشورش مهاجرت کرد.

کدیور تحصیلات فقهی خود را در سال وقوع انقلاب اسلامی (۱۹۷۹) و پس از پایان تحصیل در رشته مهندسی برق آغاز کرد. (۸) شاید این امر تصادفی باشد که اغلب روحانیون برجسته‌ی پس از انقلاب فارغ التحصیل رشته مهندسی باشند. با اینکه این مساله موضوع این مقاله نیست اما موردی قابل توجه به نظر می رسد. اما نکته مهمتر این است که برخی از این روحانیون از معادله های علمی بهره برده و آنها را در دیدگاه دینی منعکس می سازند و واقعیتها را در مسائلی سرنوشت ساز می جویند. و مثلاً روایات مورد اختلاف را از عرصه فکری می زدایند. اما برخی دیگر از این روحانیون به تحصیلات مهندسی خود پشت کرده و روایات را متونی مقدس قلمداد می کنند. حتی اگر این روایات دربردارنده عقیده ای باشد که بخواهد تمامی بشریت را در دین و دنیا اداره نماید بدون آنکه به تفاوتهای انسانها توجهی بکند.

همتای عبد الرزاق پس از هشتاد سال و از مذهبی دیگر ظاهر می شود و با ارائه ادله خود تاکید می کند که خداوند مساله حکمرانی را به هیچ کس نسپرده و در نتیجه ولایت فقیه

مساله امامت یا خلافت که بنا بر دیدگاه های مختلف مذاهب اسلامی از سوی خداوند یا به نص از جانب او تعیین می شود شالوده نظریه حکومت در اسلام سیاسی را تشکیل می دهد. به همین جهت جدال و کشمکش پیرامون آن بسیار است. این موضوع گاه همان حاکمیت تعیین شده از سوی خداوند را شامل می شود. آن گونه که در مذهب امامیه و در نظریه متفرع از آن تحت عنوان «ولایت فقیه» حاصل است. و در جایی دیگر به مثابه حکومت به اسم خداوند بوده که در اسلام سیاسی سنی شاهد آن هستیم و از آن بعنوان حاکمیت مطلق طبق آیه «ان الحكم الا لله» [۵۷:۶، حکمی جز حکم خداوند نیست] تعبیر می شود. بدین معنی که این دیدگاه ناظر به خلافت یا امامت نبوده، بلکه ناظر به قدرت خداوند است. در مقاله «ان الحكم الا لله سیاست نیست» به این مساله پرداخته ام. (الاتحاد، ۱۳ نوامبر ۲۰۱۸)

عالم مصری شیخ علی عبد الرزاق (متوفی ۱۹۶۶م) در کتابش «الاسلام و اصول الحكم» (۱۹۲۵م) (۲) به این مساله پرداخته، دینی بودن خلافت را رد کرده و اظهار می دارد که این مساله مجموعه ای از آراء فقهی مورد اختلاف بین فقهاست. در حالی که خلافت مساله ای بزرگتر است. در پی این اظهار نظر، نویسنده از دانشگاه الازهر عزل شد که داستانش معروف است. کتاب عبد الرزاق تلاشهای کسانی که قصد احیای خلافت عثمانی را داشتند متزلزل ساخت و آنچه نوشته بود مناقض حاکمیت اسلام سیاسی به شمار رفت.

پس از هفتاد و اندی سال عالم ایرانی شیخ محسن کدیور با سخنرانی هایش در دانشگاه تهران و حسینیه ارشاد در این عرصه ظاهر شد. وی در دو عنوان از کتابهایش دیدگاه های خود درباره امامت و ولایت فقیه را گردآوری کرده است: «نظریه های دولت در فقه شیعه» (۳) و «قرائت فراموش شده، بازخوانی نظریه علمای ابرار». (۴)

کدیور با رد کردن نظریه ولایت فقیه در این دو کتاب، در کتاب دوم بین اندیشه مذهب امامی در چهار قرن نخستین و قرون هجری بعدی تمایز قائل می شود و تاکید می کند آنچه امروزه بعنوان اندیشه سیاسی در مذهب امامی مطرح است همان عقیده «تفویض» است. بدین معنی که خداوند تمامی امور را به امامان تفویض کرده است. این در حالی است که فقهای بزرگی، ائمه را «علمای ابرار» قلمداد کرده اند که چیزی از جانب خدا به آنها تفویض نشده است. وی در ادامه اسامی فقهای که معتقد بودند ائمه اصحاب رای و اجتهاد بوده اند، سخنشان ربانی نیست را ذکر می کند. مانند احمد [بن حسین] غضائری (قرن پنجم هجری) وابن جنید اسکافی (متوفی ۳۷۷هـ). (۵) به همین جهت کسانی که ائمه را فرابشری می پنداشتند از سوی خود ائمه مذمت شده اند و به مفوضه و

در کار نیست. و مسلمانی که در سیاست دینی به کار گرفته می شود چیزی جز افکار بشری که به افراد نگاه مبالغه انگیز (غلو) دارد نیست با این عنوان که امامت و خلافت منشأ الهی دارد.

خطری که کدیور را در بر گرفت به این جهت است که وی از درون نظام فقهی و فکری برخاسته بود، و با عبد الرزاق نیز به همین روش مقابله شد. چرا که وی مسلمانی اسلام سیاسی را متزلزل ساخت و تا بدین لحظه نیز همین کار را می کند. چنانچه اندیشه روشنگرانه آنان انتشار یابد مسلمانان عقبه های بیداری دینی را پشت سر خواهند گذاشت.

کدیور از یکی از فقههای قدیمی که بسیاری وی را نمی شناسند یا اینکه از روی عمد او را پنهان ساخته اند چنین نقل می کند: (وضوح و خفای مسائل بستگی به اختلاف زمانها و دورانها دارد. چه بسا امر ظاهر و روشنی نزد قدما در زمان ما به علت دوری آن زمان و فراموشی شرایط و زمینه مخفی شده باشد.) (به نقل از قرائت فراموش شده)

بنا بر قول کدیور قائلان به این نظریه که «ائمه علمای ابرار صاحب اجتهاد و رای بوده اند» به فراموشی سپرده شده اند و به جای آن نظریه ائمه به عنوان نیابت خداوند مطرح شده، نظریه ای که از سوی خود ائمه رد شده است [امامت فرایشی]

و حتی قرآن نیز چنین دیدگاهی را تایید نمی کند. بنابراین چگونه است که برخی افراد (در هر دو مذهب شیعی و سنی) پیرو نظامی می شوند که ادعای حاکمیت الهی دارد در حالی که این نظام با استناد بر روایات مورد اختلاف تشکیل شده است؟! امثال عبد

الرازق و کدیور تشخیص دهنده مرضی هستند که عوارض و مضراتش شدت یافته است.

محمود الوراق (متوفی ۲۲۵هـ) در یکی از سروده هایش چنین گفته:

مرض و بیماری های بدنی [آن قدر] ضرر آور نیست، که بیمار شدن ادیان بدترین بلاهاست. [ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه] (۹)

پانویست های مترجم

۱. نویسنده عراقی متولد ۱۹۳۸. از جمله کتابهای اوست: معتزلة البصرة والبغداد، المشروطة والمستبدة، و امالی السيد طالب الرفاعي.

۲. کتاب مهم علی عبدالرازق دو بار به فارسی ترجمه شده است. بار اول با عنوان «اسلام و مبانی قدرت»،

ترجمه امیر رضائی، تهران، انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۰، و بار دوم با عنوان «اسلام و مبانی حکومت»، ترجمه محترم رحمانی و محمدتقی محمدی، انتشارات سرائی، ۱۳۸۲. کتاب اول ترجمه فرانسوی (از برگردان عربی) به فارسی ترجمه شده، کتاب دوم ترجمه مستقیم متن عربی به علاوه ترجمه مقدمه تحلیلی محمد عماره است.

۳. نظریات الحکم فی الفقه الشیعی: بحوث فی ولایة الفقیه، بیروت، دارالجدید، ۲۰۰۰.

۴. القراء المنسیه إعادة قراءه نظریه: الأئمة الاثنا عشر علماء أبرار وأربع مقالات أخرى، تعریب و تقدیم و حواشی: د. سعد رستم، مؤسسه الانتشار العربی، بیروت، ۲۰۱۱. این کتاب بدون اطلاع و اجازه نویسنده منتشر شده است.

۵. و متکلمان شیعه قرن سوم از جمله ابن قبه و نویختیان البته تا حدودی نه کاملاً، مشایخ قم از جمله احمد بن محمد بن عیسی اشعری و ابن ولید (محمد بن حسن بن احمد). برگرفته از مقاله قرائت فراموش شده: بازخوانی نظریه علمای ابرار، تلقی اولیه اسلام شیعی از اصل امامت، به قم محسن کدیور در اردیبهشت ۱۳۸۵.

۶. سه رکن اسلام سیاسی عبارتند از: سید قطب متفکر

مصری،
عبدالاعلی
مودودی
متفکر
پاکستانی
و آیت الله
خمینی
بنیانگذار
جمهوری
اسلامی
ایران.

۷.
بنگرید
به کتاب
پهای
آزادی:
دفاعیات

محسن کدیور در دادگاه ویژه روحانیت، به ک.شش زهرا رودی (کدیور)، تهران ۷ نشر نی، چاپ پنجم، تیر ۱۳۷۹.

۸. کدیور تحصیلات حوزوی خود را از سال ۱۳۵۹ آغاز کرد و تحصیل مهندسی را به پایان نرسانید و روانه حوزه علمیه قم شد. (به نقل از زندگی نامه کدیور در وبسایت وی)

۹. وقتی دین بیمار می شود ضررش از بیماری جسمی انسان به مراتب بیشتر است.



آیا ابن غضائری معتقد به نظریه امامیه به مثابه «علمای ابرار» بود؟

نقدی بر نظریه امامت محسن کدیور

حسن انصاری

استاد اسبق دانشگاه پرینستون

بوده است. با این وصف اطلاعات ما درباره برخی جزئیات البته بسیار اندک است. اگر کتابی که با عنوان الضعفاء (و یا الرجال) از او در دست است را کاملاً اصیل بدانیم (که البته من عقیده ام بر این است؛ گرچه قرائن محکم تاریخی بر آن چندان در دست نیست و تنها شباهت شیوه ها در نقل های نجاشی از او و آنچه در کتاب دیده می شود می تواند مؤید باشد) البته تا اندازه ای می توان مبانی نقادی او در علم رجال و شناسایی سنت های مختلف روایی امامیه و شیعه را دریافت؛ مبانی خاصی که در بخشی از آن با آنچه از پدرش در کتاب رجال نجاشی نقل شده کم و بیش نزدیکی دارد.

از آنچه از ابن غضائری در رجال نجاشی نقل شده و یا در متن کتاب الضعفاء دیده می شود به روشنی پیداست که او این فرصت و زمینه را داشته است تا متن کتابهای حدیثی بسیاری را مورد مطالعه قرار دهد؛ متن هایی که به ویژه در سنت های غالیان شیعی مانند مخمسه و خطابی و یا اسحاقیه و نصیری در تداول بوده است. ابن غضائری طبعاً همچون پدر به مکتب بغدادی وابسته بود و چنانکه گفتیم آرای رجالی پدرش در زمینه نقادی رجال کاملاً در سنت محدثان بغدادی از طریق شاگردانش مانند نجاشی شناخته است. دیدگاه های او و همچنین ابن غضائری، آن طور که از داوری های آنان درباره متون و سنت های روایی مختلف پیداست، با مکتب رجالی قم و مشی ضد غالیانه قمیان شباهتی ندارد. در بسیاری از موارد تفاوت دیدگاه قمیان و غضائری و فرزندش ابن غضائری را می توان معاینه در برخورد با روایان و متون مختلف نشان داد.

آقای کدیور درباره شیوه ابن غضائری چنین ابراز کرده اند: «ویژگی آراء بجا مانده رجالی ابن غضائری، انتساب جمع قابل توجهی از روایان حدیث به غلو و ارتفاع در مذهب یا ارتفاع در حق ائمه و در نتیجه تضعیف اینگونه روایان است. به نظر می رسد این تضعیف و جرح روایان، مستند به شهادت و سماع نباشد بلکه مبتنی بر اجتهاد خاص وی باشد، به این معنی که او متن روایات نقل شده از هر راوی را مورد بررسی قرار می داده است، اگر محتوای روایات را با توجه به مبانی خود مشتمل بر خروج از حد مجاز اعتقادی و ارتفاع در حق ائمه یا غلو می یافته، راوی را منتسب به ضعف و دروغ پردازی و جعل حدیث می کرده است... فارغ از موافقان و مخالفان کتاب ابن غضائری و فارغ از پذیرش یا نقد آراء رجالی وی - که اصولاً خارج از بحث ماست - آنچه از لابلای این نقد و اثبات ها درباره خود ابن غضائری بدست می آید و با مراجعه مستقیم به کتاب وی کاملاً تایید می شود این است که دیدگاه اعتقادی ابن غضائری درباره ائمه با دیدگاه مسلط پس از قرن پنجم تفاوت جدی داشته است... ابن غضائری - به تعبیر محقق کلباسی (سماء المقال، ج ۱ ص

جناب آقای کدیور در نوشته خود «احمد بن حسین بن عبیدالله بغدادی، مشهور به ابن غضائری از علمای قرن پنجم» را از معتقدان به نظریه «علمای ابرار» معرفی کرده اند. ایشان در معرفی ابن غضائری او را متوفای ۴۵۰ ق دانسته و نوشته اند که «از آثار به جا مانده او تنها کتاب کم حجم «الرجال» یا «الضعفاء» است که در کتاب «حل الاشکال» احمد بن طاووس (متوفی ۶۷۳) و «خلاصه الاقوال» علامه حلی (متوفی ۷۲۶) به طور کامل (کذا فی المتن) نقل شده است».

من نمی دانم تاریخ ۴۵۰ ق به عنوان تاریخ مرگ ابن غضائری را آقای کدیور از کجا گرفته اند؟ من خود مقاله ابن غضائری را شاید بیست و پنج سال پیش قبل از آنکه متن کتاب الضعفاء منسوب به او به چاپ برسد برای دائرة المعارف بزرگ اسلامی نوشتم که به چاپ رسیده است. در آنجا نوشتم که ابن غضائری با قرائنی که به دست دادم باید اندکی بعد از درگذشت پدرش حسین بن عبید الله الغضائری که در ۴۱۱ ق درگذشت از دنیا رفته باشد. در واقع او عمری کوتاه داشت و با وجود آنکه همدرس و حتی گویا اندکی متقدم بر نجاشی بود اما ده ها سال قبل از همدرسش ابو العباس نجاشی که او در واقع درگذشته ۴۵۰ ق است درگذشت (عبارت شیخ طوسی در فهرست، ص ۳۲، چاپ قیومی، در این باره از این قرار است:ولم يتعرض أحد منهم باستيفاء جميعه الا ما قصده أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبید الله رحمه الله، فإنه عمل کتابین، أحدهما ذکر فيه المصنفات، والاخر ذکر فيه الأصول، واستوفاهما علی مبلغ ما وجده وقدر علیه، غیر أن هذین الکتابین لم ینسخهما أحد من أصحابنا واکثرهم هو رحمه الله، وعمد بعض ورثته إلی اهلاک هذین الکتابین وغیرهما من الکتب - علی ما حکي بعضهم عنه). بدین ترتیب از همینجا این نکته را روشن باید کرد که با وجود آنکه ابن غضائری نزد پدر دانشمندش که از برجسته ترین دانشمندان امامیه روزگارش بود تربیت یافته بود و طبعاً بسیاری از کتابهای حدیثی را نزد او آموخته بود اما با این وصف به دلیل آنکه عمر کوتاهی داشت و این چیزی است که از منابع به روشنی پیداست و من آن را در مقاله پیشگفته نوشته ام چندان به عنوان عالمی تأثیر گذار نمی توانسته مطرح باشد. با این وصف روشن است که نجاشی به دیدگاه های او به عنوان آشنایی ناقد در زمینه روایان حدیث و متون حدیثی و سنت های روایی باور داشته و از او در کتاب رجالش نقل های مکرری دارد.

یکی از اسباب اهتمام نجاشی به گفته های همدرسش ابن غضائری در واقع به دلیل آن بوده که ابن غضائری به احتمال زیاد در غالب موارد آرای پدرش حسین بن عبیدالله را که صاحب مکتبی در نقد رجال بوده نمایندگی می کرده و آشنا با آن مبانی

کم اهمیت تر امامی نقل شده است. مقایسه ای میان کتابهای حدیثی امامیه با آثار حدیثی منتسب به نصیریه آشکارا این تمایزات را نشان می دهد. ابن غضائری این دسته از متون و سنتها را نقد می کند و روایانی را که حامل این سنتهای روایی بوده اند و کسانی که این جعل ها را به روایان متقدم شیعی منسوب می کرده اند جرح می کند.

در این میان نکته ای نباید مورد غفلت قرار گیرد: ابن غضائری در مواردی متن های مشخصی را نقد می کند و یا نقدش از روایان متوجه سنتهای معینی است که آن روایان در آن سنتها شناخته می شدند اما این به معنی نقد کلی احادیث آنان نبوده است. همانطور که در مورد توثیق روایات کتابی از سوی رجالیان متقدم نمی توان آن را توثیق تک و آحاد روایان احادیث آن کتاب دانست (و در واقع باید توثیق و تصحیح را ناظر به شیوه «مقدمان» دید و نه شیوه «متأخران»، به شرحی که توضیحش باید در جایی دیگر گفته شود) نباید تضعیف روایات مفضل بن عمر را در سنتهای غالیان به معنی جرح تمامی روایات مفضل بن عمر از دیدگاه ابن غضائری دانست. در شیوه مقدمان حتی روایان ضعیف و غیر مؤثق هم می توانسته اند راوی کتابها و متن های اصلی قلمداد شوند و لزوما تضعیف آنها تضعیف همه روایاتی که آنان نقل می کرده اند نبوده است. قدمای امامیه و ناقدان آنان مانند ابن غضائری به نیکی می دانسته اند که فی المثل چه کتابی ولو آنکه در برخی سنتها با روایانی ضعیف نقل می شده اما اصالت آن کتاب از طرق دیگر قابل تأیید بوده است.

نکته پایانی در نقد گفتار آقای کدیور در این زمینه این است که ایشان روشن نکرده اند که از کجای کتاب ضعفای ابن غضائری به طور روشنی دیدگاه هایی که ایشان آن را «نظریه علمای ابرار» می خوانند پیداست؟ مرز صفات بشری امامان از دیدگاه ابن غضائری کجا بوده است و چطور می توان تنها با داوری هایی رجالی دیدگاه های کلامی و اعتقادی ابن غضائری را تعیین کرد؟ شخصیتی که چنانکه گذشت بیشتر شخصی آشنا با حدیث بوده و نه لزوما متکلم و فقیهی آشنا با بحث های کلامی و اصولی. تازه او به دلیل آنکه در سنین کم و بیش جوانی در گذشت نمی توان دیدگاه های او را دیدگاه های معیار جامعه امامیه بغداد دانست.

۱۹) - «فردی غیرتمند در دین و حامی مذهب» بوده، اما نسبت به رعایت شأن ائمه حساسیت ویژه داشته و انتساب شئون فرابشری از قبیل علم غیب، قدرت خارق العاده، معجزه، تفویض امور تشریعی و تکوینی را خروج از حد مجاز اعتدال مذهبی و منجر به ارتفاع در مذهب یا غلو می دانسته و خود را شرعا موظف به مبارزه با اینگونه زیاده روی ها می دانسته است. اگرچه بواسطه عدم وصول اکثر آثار ابن غضائری به زمان ما، درباره «حد مجاز اعتدال مذهبی درباره صفات ائمه» از نظر ابن غضائری نمی توان به دقت سخن گفت، اما با اطمینان می توان او را یکی از منتقدان جدی انتساب شئون فرابشری به ائمه و از جمله غیرتمندترین عالمان قائل به رویکرد بشری به امامت در شیعه یا نظریه علمای ابرار دانست. مطالعه کتاب بجا مانده و تأمل در آراء اجتهادی ابن غضائری که مبتنی بر دیدگاه خاص اعتقادی دربار ائمه است - و خوشبختانه به اختصار به این مبانی اشاره کرده است - رافع هر ابهامی در این زمینه است.»

نویسنده این سطور با این برداشت از دیدگاه های رجالی ابن غضائری مخالف است. از مطالعه دقیق ضعفای ابن غضائری روشن می شود که آنچه او مورد نقادی قرار می داده دو دسته معین از روایان و یا متون و سنتهای روایی بوده است:

دسته اول متن ها و روایاتی بوده که ریشه ها و اصول آنها روشن نبوده و آثار بی دقتی در نقل متن ها و یا سندها در آن آشکار بوده و یا به دلایل مختلف و نه لزوما به دلیل عقاید غالیانه جعل و پیشنهاد شده بوده است. او در این چارچوب در واقع به دلیل آشنایی با اصول روایی و سنت های نقل متون روایی شیعی دست به نقد اجتهادی می زده است.

دسته دوم مربوط است به سنتها و متن های روایی مرتبط با گروه های مخمس و خطابی و گروه های وابسته به نصیریه و اسحاقیه. امروزه با انتشار بخش زیادی از آثار نصیریه و متون روایی آنان ما به نیکی با آنچه مورد انتقاد ابن غضائری قرار داشته است آشنا می شویم. روایات و متن های زیادی که در کتاب ابن غضائری مورد انتقاد شدید قرار گرفته همان متن هایی است که با انتساب به روایانی مانند ابو خالد کابلی، جابر بن یزید جعفی، مفضل بن عمر جعفی، یونس بن ظبیان و محمد بن سنان و بسیاری دیگر در سنتهای غالیان خطابی و مخمسی و نصیری پرداخته می شده و حامل دیدگاه ها و جهان بینی های غالیان شیعی بوده است. این احادیث لزوما ساخته و پرداخته این روایان نبود بلکه غلات بعدی ترجیح می دادند روایات خود را به شماری معین از روات متقدم ارجاع دهند که به گونه هایی با آنان و سنتهای آنان احساس نزدیکی بیشتری داشتند (رجالیان معمولا از تعبیر «حملوا علیه الغلاة حملا عظیما» در این موارد استفاده می کردند). این روایات جهان بینی های غالیان را درباره مسائل جهان شناختی، خداشناختی، انسان شناختی و فرجام شناختی ارائه می دادند که امروزه مرده ریگ آنها را در عقاید کتابهای منتسب به نصیریه آشکارا می بینیم؛ فی المثل باورهایی در رابطه با عالم اظله و اشباح و یا انواعی از عقاید تناسخی و باورهای مرتبط با اندیشه حلول روح و نور الهی و یا باورهای اباحی و ضد شریعت که راه به تعطیلی شریعت و تأویل های گنوسیستی از آن می برد. این احادیث هیچگاه جز به ندرت در آثار امامیه منتقل نشد و تنها شماری محدود از آنها و تازه ورژنهای بسیار ضعیفی از آنها در برخی آثار

سروش دباغ: ازدواج سفید، از اقتضات جهان جدید بوده و طبیعی است

مصاحبه کننده: ساجد سهرابی

می‌شود. به این معنا همه این تفاسیر، تفاسیر به رای اند. اینگونه نیست که یک فقیه تفسیر به رای نمی‌کند اما یک متکلم می‌کند. همگان ساکنان یک کوی‌اند، همگان از این حدیث و تفسیر به رای می‌کنند. مهم این است که تا چه میزان در باب موضوعی که درباره آن سخن می‌گویند آشنا هستند که این راجع به تمامی دیسپلین‌ها صادق است. اگر بحث فلسفی یا عرفانی یا کلامی می‌شود، ادله عرفانی فلسفی یا کلامی که اقامه می‌شود، نه شائبه نسبی‌گرایی و نه دلبخواهی بودن نیست؛ مهم ادله است و اینکه دیگران چقدر می‌پذیرند. ما نمی‌توانیم دیگران را به سمت آن سنت مد نظرمان برانیم. من می‌توانم بگویم با این خوانش و روایت همدل‌تر هستم و آن را موجه‌تر می‌دانم. با این حال این کثرت را هم نمی‌توان نادیده گرفت کما اینکه در این ۱۴ قرن هم نبوده است که این کثرت و فروکاسته به وحدت نشود. به همین علت من فکر می‌کنم این دلبخواهی شدن نیست و در عین حال آنچه مهم است این است که فرد به دلیل اقامه شده را ببیند و قانع شود اگر قانع شود از پی آن روان می‌شود.

کیان دانشگاه: سال گذشته در برنامه پراگ BBC شرکت کرد و درباره موضوع داروین‌یسم مناظره‌ای داشتید. در این برنامه فرمودید که می‌توان قرائتی از داروین‌یسم ارائه کرد که با نظریه خلقت آفرینش که دین به آن می‌پردازد، ناسازگار نباشد. اما ظاهراً نظریه تکامل با اعتقاد دینی در تضاد است. چرا که دین و کتاب مقدس به زوجیت موجودات معتقد است. این اعتقادی که کتاب مقدس به زوجیت دارد و رویارویی آن با داروین‌یسم را چگونه می‌توانیم رفع کنیم؟

دکتر سروش دباغ: در آن برنامه و مقاله الهیات روشنفکری دینی هم توضیح داده‌ام. بستگی به تلقی و تفسیر ما از زبان دین و انتظاری ما از دین دارد. اگر ما زبان دین را زبان علمی ندانیم و انتظار توضیح ظرائف را از متن مقدس دینی نداشته باشیم، آن وقت مراجعه‌ای هم که به آن می‌کنیم در مقام استخراج و برکشیدن مفاهیم علم و آموزه‌های علمی نیست. من فکر می‌کنم در این جاها زبان دین استعاره و نمادین بوده است. فی المثل راجع به اینکه انسان چه مرحله‌ای را طی کرده و چه تحولی را از سر گذرانده از وقتی که خیلی موجود نحیفی بوده تا روزگار کنونی، در سوره طارق می‌خوانیم: خَلَقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (طارق / ۷-۵). انسان از جایی خارج می‌شود که صلب است، پشت استخوان‌های سینه. این با جهان‌شناسی گذشتگان در تناسب بوده است.

امروزه بیولوژی جدید به ما می‌گوید آنچه که به آن سمن می‌گویند از آنجا خارج نمی‌شود و دیده شده که جد و جهد می‌شود که این با یافته‌های جدید در تناسب است. به نظر من این جد و جهدها متکلفانه است و دلیلی ندارد و کما اینکه همین یک مورد هم نیست و موارد متعددی هست. اما اگر انتظارمان از دین این نباشد که دین در مقام توضیح ظرائف علمی است، بلکه اولاً کتاب هدایت است و ثانیاً معطوف به دست دادن یک روایتی است که از دل آن آشتی‌کیهانی در می‌آید و فرد احساس معنا داری در زندگی می‌کند، آن وقت قصه خیلی فرق می‌کند. اینها همه متضمن تصویری است که ما از زبان دینی داریم و چون من این تصور را دارم از پی احراز و کشف ظرائف علمی در قرآن نمی‌روم. اولاً این کتاب را کتاب علمی نمی‌دانم و ثانیاً می‌دانم که با فهم زمان متناسب بوده و از آن انتظار

کیان دانشگاه: روشنفکری دینی، دین بودن دین و قوام دین را به چه چیزی می‌بیند؟ قرائت‌های متعدد از دین در نحله روشنفکری دینی، از منظر معرفت‌شناختی، تا کجا می‌تواند صادق باشد؟

دکتر سروش دباغ: ما در درازنای تاریخ با قرائت‌های مختلف دین مواجه بوده‌ایم؛ قرائت‌های عرفانی، متکلمانه و فلسفی از دیانت و دین ورزی داشته‌ایم و همچنین عموم دین داران که دین‌داری متعارفی داشته‌اند. عده و عده سبک‌های دین داری فرق می‌کرد. دین داری عموم متدین‌ها، دین داری است که به تعبیر آقای سروش دین داری معیشت اندیشه‌ای است و ثواب و عقاب اخروی و برخی مولفه‌های دیگر در آن پرتنگ و برجسته است. دین داری متکلمانه، عارفانه و فیلسوفانه هم انواع و اقسام دیگر دین ورزی است. این به مثابه یک امر Factual به اصطلاح جامعه‌شناسان یک امر واقع اجتماعی است. یعنی تنوع و تکثر دین داری. در عین حال به لحاظ معرفت‌شناختی آنچه شما می‌گویید مقوم (قوام دهنده) دین داری است.

من داروی خودم را عرض می‌کنم؛ چنانچه در پاره‌ای از مقالات و نوشته‌های من هم آمده است من قائل به گوهر یا ذات برای دین نیستم و در این باب ذات‌گرایی را نقد می‌کنم و مشخصاً مبتنی بر آراء وینکنشتاین متاخر که در نقد اسانسیالیسم و نقد ذات‌گرایی گفته شده و چنانکه من می‌فهمم و در برخی از مقالات فلسفی خود آورده‌ام. ما با تکثیر و تنوعی در مورد مفاهیمی که بر ساخته اجتماعی هستند، یعنی در دل جامعه انسانی سر برآورده‌اند مثل دموکراسی، لیبرالیسم، آزادی عدالت و دیانت، روبرو هستیم. در مقابل این مفاهیم و مضامین که بر ساخته اجتماعی‌اند، مفاهیمی مثل رودخانه، جنگل، سگ که در دل جامعه انسانی بر ساخته نشده‌اند و در قیاس با این مضامین، مفاهیم ساخته شده در جامعه انسانی با تکثیری غیر قابل تحویل به وحدت همراه بوده است. اگر این استدلال دلالت شناختی هم مدنظر ما باشد، داروی که من در موضوع دارم و نتیجه‌گیری که می‌کنم این است: مادامی که افراد تاسی به سنت دین می‌کنند و روایت خودشان را از سنت توضیح می‌دهند، به لحاظ توصیفی در مسلک دین داران‌اند یا بگوییم متصف‌اند به وصف دینی بودن یا در دل سنت دین بالیدن به این معنا اگر تجربشان را در ذیل دین معنا نکنند، به جای مقوم دین می‌توانیم بگوییم مقومات یا مولفه‌های دینی بودن. نکته دوم این است که مادامی که فرد به نحوی از انحاء خود را به بخش‌هایی از سنت دین ارجاع می‌دهد- یعنی سنتی که در درازای تاریخ روان گشته و به رودخانه خروشان تبدیل شده یا بدل به درخت پهناوری شده که بخش‌های مختلفی مانند کلام، فلسفه، عرفان و... دارد- خودش را به آن منتصب می‌داند، من او را در زمره مقومات دینی می‌دانم.

کیان دانشگاه: سوالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا در اینجا شائبه تفسیر به رای کردن یا سلیقه‌ای بودن دین به وجود نمی‌آید؟ و سوالی که پیش از این باید مطرح شود این است که آیا تفسیر به رای نکردن امکان پذیر هست یا خیر؟

دکتر سروش دباغ: به نظر من تفسیر به رای کردن ممکن نیست چون هر کسی پیشینه تربیتی و معرفتی خود را دارد اما مهم این است که راجع به یک رای دینی داشتن (همانند یک رای در حوزه شیمی) باید تمهید مقدمات کرد و با بخش‌هایی از آن سنت آشنا بود تا بتوانیم رای داشته باشیم. ثانیاً مهم ادله‌ای است که اقامه

یک جور آشتی کیهانی یا معنابخشی به زندگی را دارم به این سبب من تصور می‌کنم کسی می‌تواند داروین‌ست باشد یعنی از علم زمان استفاده کند (کما اینکه می‌تواند یک تئوری فیزیکی را برگرد. مگر نه اینکه مکانیک نیوتنی یا فیزیک انیشتینی در متون مقدس نیامده و قرار هم نبوده که بیاید). البته متن مقدس احکام اجتماعی هم دارد که من کاملاً به آن واقفام. اینها را هم باید در ذیل عدالت زمان برد، بازخوانی و بازتفسیر کرد و روایتی اخلاقی انسانی و عدالت محور، متناسب با نرم جامعه از آن به دست آورد.

این چنین این بخش اگزیستانسیال مربوط به معنا بخشی به زندگیست که در دل آیات مکی به تفصیل به بحث گذاشته شده است (می‌دانید که خیلی از آیاتی که ابتدا آن نازل شده اند در اجزاء ۲۸، ۲۹ و ۳۰ قرآن آمده است). خود آیات مکی را که مبینی این مضامین اگزیستانسیال و معنابخشی به زندگی و توضیح پاره ای از ارزش‌های اخلاقی در آن وجود دارد. من کتاب مقدس را اینطور می‌فهمم و انتظاراتی این چنینی از آن دارم؛ در باب تنهایی اگزیستانسیال انسان یا توضیحاتی در باب روز قیامت، توضیحاتی در مقوله صبر و صلاۀ و کمک کردن به دیگران. من این چنین موضوعات را در کتاب مقدس پررنگ‌تر می‌بینم و انتظاراتی این چنینی دارم. من توفیق داشته‌ام تمامی عهد عتیق کتاب یهودیان را بخوانم و درباره آن گفت و گو کنم و همچنین بخش‌های زیادی از انجیل را هم بخوانم. این کتاب هم درون یک جهان راز آلود شکل گرفتند و پیشتر از قرآن هم تدوین یافتند. انتظارات ما از کتاب مقدس باید چنین باشد و اگر چنین باشد منافاتی ندارد کسی در علم، داروین‌سیسم باشد یا بخش‌های مهمی از تئوری داروین را موجه بدانند و در عین حال قائل به ساحت قدسی هستی هم باشد و تعارضی نبینند.

کیان دانشگاه: نسبی و مطلق بودن امور اخلاقی به چه معناست؟ به نظر شما کدام یک موجه تر است؟

دکتر سروش دباغ: من فکر می‌کنم این نسبی بودن احتیاج به توضیح دارد و به یک معنا به درک ما از اخلاق و چه از جهان پیرامون نسبی است. یعنی بستگی به زمان و مکان دارد. من چون نگاه و معرفت شناسی کانتی را قبول دارم و محدودیت های ادراک عمیقاً باور دارم. خیلی از تجربه‌ها زمان‌مند و مکان‌مند هستند. نسبت به زمان و مکان می‌توانند کاملاً متفاوت باشند؛ چون پیشینه تربیتی و معرفتی ما با هم متفاوت است از نحوه نگاه کردن به یک لیوان گرفته تا خواندن یک متن. به این معنا نسبیت و تکثر و تنوع در فهم، در عالم انسانی وجود دارد و یک امری است که باید آن را تلقی به قبول کرد. در باب اخلاق اگر مراد از نسبی گرایي این است یعنی استدلال اخلاقی نمی‌توانیم داشته باشیم و هر کسی در باب کاری که انجام می‌دهد مق است، به باور من و به این معنا که ما نسبی‌گرایی اخلاقی نخواهیم داشت. می‌دانم که موافقانی هم دارد چون من در حوزه اخلاق objectivist یا عینی‌گرا هستم و فکر می‌کنم به استدلال‌های اخلاقی می‌شود اقامه کرد له یا علیه فلان کنش، به این نحو می‌توان استدلال‌ها را به صورت بین‌اشخاصی مورد گفتگو و بحث قرار داد و به این معنا من نسبی‌گرا نیستم.

در مقاله‌ای که اخیراً از من منتشر شده است، در باب اشغال سفارت آمریکا، آنجا هم سعی کردم این موضوع را از این منظر توضیح بدهم که آقای عباس عیدی که در برنامه BBC استدلال کرده بودند که در آن شبها عده‌ی زیادی آمده بودند و این را به مثابه دلیلی اقامه کرده بودند؛ اما این سخن باطل است. زیرا مهم این است که از نظر ناظر آرمانی Ideal observer چگونه است. این همان نقد نسبی‌گرایی است که ذکر می‌کنم. فکر می‌کنم با به نقد و گفتگو به این معنا و مفهوم می‌ماند که ما ناظر آرمانی را مد نظر قرار دهیم. اینجا نسبی‌گرایی بدین معناست که به هرکسی حق می‌دهد هر کاری بکند. من به این معنا نسبی‌گرا نیستم. اما اگر نسبی‌گرایی به این معنا باشد که محدودیت‌های شناخت و درک ما از عالم انسانی را بفهمیم و با آن همدل باشیم و از محدودیت‌های امحا ناپذیر انسانی آگاه باشیم، من نسبی‌گرا هستم. این مفهوم نسبی‌گرایی که ما یک پیشینه تربیتی و معرفتی داریم که مختص به خودمان است و همین موضوع تجربه‌های ما را وابسته به زمان و مکان کرده است.

کیان دانشگاه: شما در سال‌های اخیر یک سری مقالات درباره همبستگی یا ازدواج سفید منتشر کردید اگر امکانش هست یک توضیحی درباره این مقالات بفرمایید. یکسری نقدهایی هم بر این مقالات شده است که از جمله یکی از آنها این است که با ازدواج سفید تضمینی برای بقای ازدواج‌های دائمی وجود نخواهد داشت و این مشکل ممکن است پیش بیاید که افرادی که ازدواج دائم می‌کردند از ازدواج‌های عرفی فاصله بگیرند و این مسئله به یک مسئله پیچیده و انارشسیسم زناشویی تبدیل شود چگونه به این نقد‌ها پاسخ می‌دهید؟

دکتر سروش دباغ: من اولین مقاله‌ای که در این باب تحت عنوان ازدواج عرفی در ترازوی اخلاق نوشتم، بعد از آن پاره‌ای از انتقادات منتشر شد و من مقاله دومی نوشتم و به نقدها آنچنان که میشد پاسخ دادم و هر دو مقاله در کتابی گنجانده شد. برخی از آنچه که شما اشاره کردید به تعبیر قدما مشترک الورد است، یعنی اگر اشکالی هم باشد، فرقی بین ازدواج سفید و ازدواج دائم از این حیث نیست. این که می‌گویید اگر کسی ازدواج سفید می‌کند کسانی که ازدواج دائم کردند با عنایت به این موضوع ممکن است وسوسه شوند و سراغ کس دیگری بروند، من می‌خواهم بگویم این در هر نوع رابطه انسانی دوسویه متصور است. یعنی این که فرقی ندارد ازدواج دائم باشد یا موقت، ممکن است کسی رابطه مبتنی بر وفاداری را نقض کند که شما ازدواج سفید را مشروع بینگاری و چه آن را مشروع ندانی. مگر تا پیش از آنکه بحث ازدواج سفید شود (که از نظر من ازدواج معقول و موجه است) کسانی سراغ این نقض عهد نمی‌رفتند؟ علل و عوامل این آسیب را بایستی در جامعه بررسی کرد و اختصاصی هم به جامعه ما ندارد این قضیه باید شناخته شود و فارغ از این است که ما ازدواج سفید را موجه بدانیم یا ندانیم. نکته دوم این است که من فکر نمی‌کنم هرج و مرج پدید آورد. یک رابطه است که به هر دو طرف کمک می‌کند که یکدیگر را بهتر بشناسند و در این سوی دنیا خیلی روتین است. زمانی که می‌خواستم مقاله را بنویسم، بنابر داده‌هایی آن را نوشتم که از داخل کشور دریافتیم و با پاره‌ای از جامعه شناسان و مردم شناسان صحبت کردم. این اتفاقات در ایران رخ داده است و من مبتنی بر یک واقعیتی بحث می‌کردم.

اتفاقاً اگر ما چهارچوب آن را مشخص کنیم چرا باید منتج به هرج و مرج شود؟ طرفین باید ملزم باشند که در یک رابطه این چنینی خود را به طرف مقابل بشناسند و اگر ببیند مهیا هستند که این رابطه را ادامه دهند وارد رابطه بلند مدت شوند. همانطور که در ازدواج دائم ضمانت نیست که طرف مقابل بماند. مگر آمار طلاق ازدواج‌های دائمی در کشور ما کم است؟ پس می‌توان گفت که ازدواج دائمی چون باعث طلاق‌های زیاد می‌شود تولید هرج و مرج می‌کند. چه بسا یکی از عوامل طلاق این است که آن شناخت کافی وجود نداشته و طرفین بدون شناخت درست و کافی وارد یک عقد دائم شده‌اند. ازدواج سفید هم حساب و کتابی دارد مثلاً وقتی دو نفر زیر شش ماه با یکدیگر زندگی کنند رابطه محسوب نمی‌شود. اما پیشتر از شش ماه یک رابطه است باید آدرس بدهند و مالیات‌شان با هم حساب می‌شود یعنی یک حدودی دارد و اقتضائاتی هم دارد. از یک جایی به بعد سویه‌های



چنین هم نگاه کنیم ازدواج سفید جلوی پاره‌ای از اثرات سوء و جانبی را می‌گیرد. من نمی‌گویم که ازدواج سفید مشکلی ندارد اتفاقاً در مقاله خود توضیح دادم که بحث بچه آوری در فرهنگ ما همچنان مسئله است. اما دیدن قصه و به رسمیت شناختن آن و دامن زدن به بحث، شرط اول قدم مواجهه جامع الاطراف و رهگشا با این پدیده اجتماعی است. حرف من هم این نیست که در مورد ازدواج سفید هرچه هست را بپزیم حدود و ثغوری دارد و باید مطابق با شرایط و شروط آن را قبول کنید. باید جد و جهد فکری-نظری کرد تا بتوانیم گام‌هایی در این باب برداریم.

کیان دانشگاه: سوال آخر در مورد یکی از نظرات آقای دکتر سروش است. نقدی که خیلی‌ها به نظر رویای رسولانه دکتر سروش دارند، در مورد واژه رویاست که رهن و از طرفی خیلی مبهم است که این واژه را چه چیزی می‌توان معنا کرد و یا دقیقاً یعنی چه. با توجه به اینکه از رویا، بعضاً در نگاه اول معنای خوبی تلقی نمی‌شود.

دکتر سروش دباغ: من در این باب با مطلب منتشر کردم یکی مقاله از تجربه نبوی تا رویای رسولانه است وحی. در مقام توضیح آنچه شما اشاره می‌کنید فکر می‌کنم اصطلاح رویا مبادی و مبانی عرفانی، فلسفه اسلامی دارد و متناسب با آن است. رویا اتصال و ارتباطی بی‌واسطه با جهان غیب مطابق با تأثیر می‌دانستند و رویا، تشکیکی است یعنی برخی رویاها به بیداری نزدیک‌ترند و برخی به بیداری دورتر. فی‌المثل پاره‌ای از احکام فقهی که در قرآن آمده یا دستورالعمل‌های اخلاقی در زمره احکام هنجاری نام دارند (باید محورند)، به بیداری نزدیک‌ترند. چرا؟ چون در رویا به تعبیری که ایشان هم آورده و این تعبیر را از حافظ اخذ کرده‌اند، پاشانی و پریشانی نه به معنای تناقض‌گویی بلکه به معنای اینکه سخن اقتضائاتی دارد که با گزاره‌های **factual** فرق می‌کند. یعنی سخن احوال غریبی را وقتی که فرد تجربه‌های نابي را از سر می‌گذراند، دارد. خیلی خوب آنها خیلی رویایی‌تر است مثلاً پاره‌ای از آیات شمس که خیلی رویایی و... است، یعنی تصویری است. این رویای و پریشانی به معنای ژرف اندیشان بوده است نه به معنای اینکه فرد سخنان نامربوطی می‌گوید. این تعبیر حافظ که می‌گوید:

«حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می‌نوشت

طایر فکرش به دام اشتیاق افتاده بود»

دکتر سروش، این نظم پریشان یعنی آياتي که خیلی رویایی‌اند را برشمرده و توضیح داده‌اند. اما اگر رویا را ذومراتب بینگاریم که قوی و ضعیف دارد (مثل نوری که صد یا شصت وات می‌تواند باشد) در اینصورت پایه‌ای از رویاها مطابق این تفسیر به واقعیت یا بیداری نزدیک‌ترند. و پاره‌ای از رویاها از بیداری خیلی دور ترند. مثل آن احکام هنجاری که ذکر کردم.

آقای خرمشاهی یک مقایسه‌ای بین کتاب قرآن و حافظ می‌کند که آقای سروش هم در کتابشان آورده‌اند. ایشان می‌گویند که از این حیث این پاشانی و پریشانی که در دیوان او هست در متن مقدس قرآن هم هست و از این حیث حافظ تحت تأثیر قرآن بوده است. این پاشانی و پریشانی که محصول ژرف‌اندیشی و به تعبیر آقای سروش رویایی بودن متن مقدس است. بدین معنا که اگر رویا بودن را به تشکیکی بگیریم، می‌توانیم آن را توضیح دهیم.

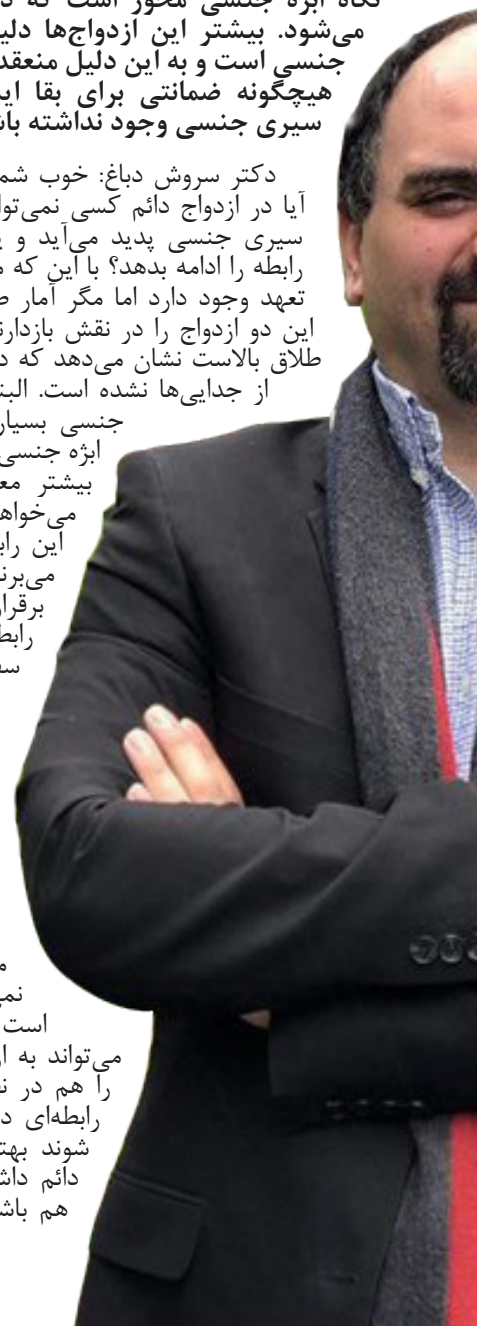
حقوقی پیدا می‌کند و قوانین هم حمایت می‌کنند. در جامعه ما چون اصل قصه به رسمیت شناخته نشده است قطعاً این مسئله پدیده سوء ابعادی و المان‌های حقوقی و جامعه شناختی و روانشناختی دارد. وقتی به رسمیت شناخته نشده باشد و قوانین هم برای آن گذاشته نشده باشد البته که نتایج تلخی هم از آن بیرون می‌آید اما اگر به رسمیت شناخته شود (کما اینکه الان زیر پوست شهر جاریست). و الا با ندیدن که قصه نادیده گرفته نمی‌شود و از بین نمی‌رود.

ازدواج سفید از اقتضائات جهان جدید است و خیلی طبیعی است. دیدن و به رسمیت شناختن و با حدود مشخص اخلاقاً آن را موجه دانستن بهتر است. و اتفاقاً این به یک معنا جلوی هرج و مرج را می‌گیرد چون وقتی شما چیزی را به رسمیت نمی‌شناسید ریشه می‌دواند و مسائل خودش را به وجود می‌آورد. مخصوصاً با شرایط معیشتی که داخل کشور هست جوانان در اولین مرحله به سراغ ازدواج دائم نمی‌روند و می‌هراسند. بله مسائل فرهنگی دارد خصوصاً برای دختر خانم‌ها، اینها را توجه دارم اما نگاهم در قیاس با گذشته عوض شده است و همان طور که یک چیزی پکیجش با فرهنگش می‌آید به نظر من نگاه ابژه جنسی محور در این مناسبات رخت بر می‌بندد. این اتفاقات فرهنگی مثل کمر بند بستن در رانندگی باید جا بیفتد و خانواده‌ها باید آن را آرام آرام به مثابه نرم جامعه بپذیرند.

کیان دانشگاه: نقاد دیگری که زیاد دیده می‌شود همان نگاه ابژه جنسی محور است که در اینگونه ازدواج تصور می‌شود. بیشتر این ازدواج‌ها دلیل اصلی‌شان ارضا میل جنسی است و به این دلیل منعقد می‌شوند. همین‌نین شاید هیچگونه ضمانتی برای بقا اینگونه ازدواج‌ها پس از سیری جنسی وجود نداشته باشد.

دکتر سروش دباغ: خوب شما این را به من بگویید که آیا در ازدواج دائم کسی نمی‌تواند بگوید که بعد از مدتی سیری جنسی پدید می‌آید و یکی از طرفین نمی‌خواهد رابطه را ادامه بدهد؟ با این که ما می‌گوییم در ازدواج دائم تعهد وجود دارد اما مگر امار طلاق پایین است؟ آیا فرق این دو ازدواج را در نقش بازدارندگی می‌دانیم؟ اینکه امار طلاق بالاست نشان می‌دهد که دائمی بودن در ازدواج مانع از جدایی‌ها نشده است. البته که در ازدواج امر رابطه جنسی بسیار مهم است. آنچه از نگاه ابژه جنسی محور مطرح می‌شود شاید بیشتر معطوف به زنان است. من می‌خواهم بگویم هر دو جنس در این رابطه تمتع جنسی و روحی می‌برند و اگر آن رابطه عاطفی برقرار نباشد، باعث می‌شود یک رابطه چه دائم و چه ازدواج سفید شل بشود.

من فکر می‌کنم این تعبیر سیری جنسی کفایت نمی‌کند و این تعبیر رابطه را به یک رابطه مکانیکی و جسمی صرف می‌کاهد. اما وقتی در رابطه علقه عاطفی هم برقرار باشد، چه دائم و چه موقت، به انفضال و جدایی نمی‌انجامد. و تصور این است که اگر آن یکی پیش برود می‌تواند به ازدواج دائم ختم شود. این را هم در نظر بگیرید که افراد وقتی رابطه‌ای دارند و بعد از یکسال جدا شوند بهتر از این است که ازدواج دائم داشته باشند و احیاناً بچه‌ای هم باشد و به جدایی برسد. این



خانواده‌های سرآب (از دواج عرفی، لایه و هنر لایه)

در نقد دیدگاه دکتر سروش دباغ در باب ازدواج عرفی

حسین پورفرج
پژوهشگر دین

به روز کم و کمتر می‌شود و این مهم به مسائل بعدی دامن می‌زند. این «شکاف نسلی» است که همه چیز را تغییر می‌دهد و معادلات را دگرگون می‌کند. آشنایی روزافزون فرزندان با دنیا و سبک زندگی مدرن در مقابل نگرش عموماً قدیمی و سنتی والدین به طور طبیعی میان این دو گروه شکافی را به وجود می‌آورد و کمی تا بسیاری دنیای آنها را از هم بیگانه می‌سازد. بله، «ازدواج عرفی» محصول همین دنیای متفاوت و مسئله شده‌ای است که پاره‌ای از فرزندان آن را باب میل می‌دانند و عموم والدین آن را باب شر. این اختلاف، محصول دو طرز نگاه عموماً متضاد به زندگی است که گاهی زننده و تند به نظر می‌رسد و گاهی شیرین و پذیرفتنی. بله، چنین پدیده‌هایی در خلاء و بی‌دلیل به وجود نمی‌آیند و البته با زور و فشار هم فروکش نمی‌کنند.

۲- چنانکه گفتم، من هرگز منکر واقعیت مسئله نیستم. «ازدواج عرفی» وجود دارد و نمی‌توان آن را پوشیده داشت. اما یک تلنگر؛ جامعه‌ی ایران ممکن است همواره ذهن ما را منحرف کند و از ما آتو بگیرد. جامعه ایرانی اگرچه بعضاً رنگ و بویی مدرن به خود دارد اما عموماً سنتی به نظر می‌رسد. روند مدرنیزاسیون در ایران بیشتر در بخش‌های تجاری و اقتصادی صورت گرفته و کمتر به ساحت دین و فرهنگ سرک کشیده. عموم ایرانیان همچنان از سنت‌های فرهنگی - دینی کهن خود ارتزاق می‌کنند و البته ظاهراً میل یا انگیزه‌ی دگرگونی آنها را نیز ندارند. اگر ظاهر ما مدرن است، افکار ما همچنان قدیمی و گذشته‌گراست و ما چندان پیشرفته فکر نمی‌کنیم. به نظر من در جامعه ما پدیده‌ی «ازدواج عرفی» به این آسانی‌ها پا به کتاب‌های قانون نخواهد گذاشت و رسمیت پیدا نخواهد کرد. هنوز بدنه‌ی اصلی جامعه‌ی ایران سنتی فکر و کهن‌اندیش است و تمایلی به این دست مسائل - که البته شاذ و ساختارشکنانه نیز هستند - ندارد. راه بقا و حیات این‌گونه ازدواج‌ها هنوز قاچاقی و غیرقانونی است و شاید فعلاً از همین طریق می‌تواند نفس بکشد. ظرفیت فرهنگی - دینی ما آنقدر

«ازدواج عرفی/همبازی» زیر پوست تک تک شهرهای این آب و خاک وجود خارجی دارد. ما نمی‌توانیم منکر این واقعیت اجتماعی باشیم. چه بپذیریم و چه قبیح بدانیم، می‌باید اعتراف کنیم که مسئله‌ای به نام «همبازی/ازدواج عرفی» مردان و زنان ما (و از آن محتمل‌تر، پسران و دختران‌مان) را به آغوش خود فرامی‌خواند و آنها را در کانون خانواده‌ای که اگر دائمی باشد، گرمش می‌خوانند، جای می‌دهد. گویی دیگر روزگار انقلاب قالب در نهاد خانواده سر رسیده و همه چیز دیگرگونه شده.

فی‌حال، در باب «ازدواج عرفی» و خصوصاً دیدگاه دکتر سروش دباغ در این باره طرح نکاتی می‌تواند حائز اهمیت باشد. البته من خوب می‌دانم که این نواندیش دینی به دنبال اشاعه‌ی هیچ منکر اجتماعی‌ای نیست و تنها دغدغه‌ی او به سامان رساندن مشکلات اخلاقی جامعه‌ی ماست. او از منظر خود می‌نگرد و دیگران از منظر خودشان. هیچ نگاهی، یقینی و کاملاً بی‌عیب و نقص نیست و همواره در نقد و نقادی به روی آرای گوناگون گشوده است.

همچنین، تبعات این مقاله نیز می‌تواند بسیار سخت و هیجانی از آب در بی‌آید. سروش دباغ می‌باید منتظر نقدهای تند، بدزبانی‌ها و اتهامات گزاف فراوانی باشد. امیدوارانه آرزو می‌کنم که تحمل فرهنگی جامعه‌ی ما روز به روز بالا و بالاتر برود و ما اندیشه‌های نوین را عقلانی و اخلاقی به نقد بکشیم.

حال نکاتی انتقادی پیرامون دیدگاه سروش دباغ در باب ازدواج عرفی/همبازی:

۱- به گمان من حرکت توقف‌ناپذیر هستی، و به تبع آن، تغییر ارزش‌ها و موازین فرهنگی عاملی است در تولد و رشد این‌گونه همبازی‌ها یا «ازدواج‌های عرفی». «والدین واپس‌نگر» و «فرزندان واپس‌گریز» زبان مشترک‌شان روز

بیش از هر عامل دیگری انگیزه‌های جنسی و جسمی دخیلند. البته انگیزه‌های عاطفی و روانی نیز می‌توانند موثر باشند. مع‌هذا، برخلاف نظر این فیلسوف اخلاق می‌توان چنین گفت که در اینگونه ازدواج‌ها نیز «بژه‌ی جنسی» قابل تصور است و حتی برجستگی بیشتر دارد. چه بسیارند «ازدواج‌های عرفی» ای که تنها برای ارضاء میل جنسی منعقد می‌شوند و پس از چندی فرو می‌پاشند. هیچ ضمانتی برای برپایی و بقای این ازدواج‌ها پس از سیری جنسی وجود ندارد و ما نمی‌توانیم آن را تئوریزه کنیم. «وفاداری» و «عشق» می‌توانند هر پیوند پرپایی را پویا نگه‌دارند، اما ما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که تمام هم‌باشی‌ها وفادارانه و عاشقانه‌اند. بسیاری از این هم‌باشی‌ها با اولویت جنسی بر پا می‌شوند و مخفیانه ادامه می‌یابند. اگر هم‌باشی‌های جوانان ما وفادارانه و عاشقانه باشد، حرجی نیست؛ اما چه کنیم که حقیقت ماجرا در عمل اینگونه رقم نمی‌خورد.

بنابراین، من برآنم که در بسیاری از موارد «ازدواج‌های عرفی» می‌توانند خود تبدیل به «شبه-ازدواج‌های موقت» شوند و اینگونه از معنا بیفتند. در چنین حالتی هم‌باشی دختر و پسر بیشتر با هدف برقراری روابط جنسی شکل می‌گیرد و-اگر عشق و علاقه‌ای هم در کار باشد،- تنها به مدت زمان درهم‌آمیزی این دو جنس با یکدیگر محدود است. و .

۶- حال نکته ششم. برخلاف «ازدواج‌های موقت» که در آن عموماً زنان می‌توانند «بژه‌ی جنسی» باشند، در «ازدواج‌های عرفی» علاوه بر زنان، مردان هم می‌توانند. به عبارت دیگر، در ازدواج‌های عرفی «بژه‌ی جنسی» دو سویه است. هم مردان زنان را کالای جنسی می‌بینند و هم زنان مردان را.

۷- اما آخرین نکته من در باب هم‌باشی یا «ازدواج عرفی» مربوط است به مسئله‌ی «مسئولیت‌پذیری» و احساس وظیفه. همانگونه خود سروش دباغ به آن اشاره می‌کند، در «ازدواج‌های عرفی» همیشه احتمال مسئولیت‌گریزی و فرار از موقعیت فراوان است و اصلاً شاید یکی از علل شکل‌گیری این نوع ازدواج‌ها توجه به همین مسئله باشد. درست است که در «ازدواج‌های دائم» نیز امکان مسئولیت‌گریزی توسط یکی از زوجین وجود دارد، اما فراموش نکنید که در ازدواج‌های مرسوم مراجع قانونی می‌توانند به اقدامات حمایتی از فرد رهاشده بپردازند و از پشتیبانی کنند. اقداماتی که البته در مورد هم‌باشی‌ها و «ازدواج‌های عرفی» بسیار کم و به ندرت اتفاق می‌افتند و شاید اصلاً به این زودی‌ها در جامعه‌ی ما اجرایی نشود.

پایین است که هیچ راه بازی برای قانونمندی این دست هم‌سری‌ها در آن قابل تصور نیست و حتی نمی‌توان به آن امید چندانی داشت.

۳- حال، از این به بعد، به معضلات و موانع خود پدیده‌ی هم‌باشی یا «ازدواج عرفی» خواهیم پرداخت. اولین نکته این است که «ازدواج‌های عرفی» اگر مشروعیت یابند، می‌توانند، جای «ازدواج‌های دائمی» را تنگ کنند و حتی به جای آن بنشینند. شاید یکی از دلایلی که هنوز در بسیاری از کشورهای دینی-مذهبی مجال چندانی به این نوع ازدواج‌ها داده نشده است، ماهیت دلچسب این نوع هم‌سری‌ها باشد. چه بسیار جوانان مجردی که دوست دارند چنین شیوه‌ای را برگزینند و به جای «ازدواج دائم» نوع عرفی آن را تجربه کنند. به گمان من، شیوع این نوع ازدواج‌ها می‌تواند فراگیری و فراوانی «ازدواج‌های دائم» را تحت‌الشعاع قرار دهد و آن را به گوشه‌ی رینگ ببرد. البته مشکل دیگری که در نتیجه‌ی رسمیت یافتن این نوع ازدواج‌ها می‌تواند رخ دهد، این است که حتی جذابیت چنین هم‌سری‌هایی یاراست که دامن افراد متأهل را نیز بگیرد و آنها را به هوس «ازدواج‌های عرفی» بیاندازد. هیچ تضمینی برای بقای «ازدواج‌های دائمی» در نتیجه‌ی رسمیت یافتن «ازدواج‌های عرفی» وجود ندارد و ما نمی‌توانیم در باب این مسئله به شانس و تقدیر روی آوریم. در چنین موقعیتی عموماً میل به سمت تعهدی کمتر مسئولیت‌آفرین، و البته آزادانه‌تر است و لذا هم‌باشی‌ها از اقبال عمومی بیشتری بهره‌مندند.

۴- اما نکته دیگری که در خصوص مکتوبات سروش دباغ و نظریه‌ی او در باب «ازدواج عرفی» مطرح است، این است که چنین هم‌باشی‌هایی تا کجا ادامه پیدا خواهد کرد؟! آیا فرد می‌تواند در ادوار مختلف ازدواج‌های عرفی متنوع و متعددی را تجربه کند؟! و دائم از این مورد به آن مورد بپرد؟! من چنین فکر می‌کنم که «ازدواج‌های عرفی» اگرچه ظاهراً می‌توانند مسئولانه باشند، اما این امکان را نیز دارند که خود تبدیل به مسئله‌ای پیچیده‌تر شوند. بهتر بگویم، می‌توانند موجب آناشسیسم زناشویی شوند و میل و علاقه‌ی طرفین را پاره-وقتی کنند. امروز با فلان و فردا با بهمان. بله، اگر قانون و نظام مشخصی برای این نوع ازدواج‌ها وجود نداشته باشد، (که ندارد)، چند هم‌سری (شوهری) نوینی می‌تواند درگیرد و چه بسا معضلات دیگری را به بار بنشاند.

۵- از پی نکته چهارم، نکته بعدی مشخص می‌شود. در «ازدواج‌های عرفی» همانند «ازدواج‌های موقت» می‌توان این فرضیه را وارد دانست که در چنین هم‌سری‌هایی نیز

جمع‌بندی

تلاش‌های سروش دباغ حقیقتاً ستودنی و البته جسورانه است. پای نهادن در میدان‌های ممنوعه و طرح بحث‌های تئوریک و مدلل حقیقتاً کار خطیر و پر ریسکی‌ست. این کار تنها از دست متفکران بزرگ و متعهد برمی‌آید. کتب و نوشته‌های این صاحب نظر ارزنده در باب حجاب، ارتداد و مابقی مسائل دینی-اخلاقی گویای همین حقیقت مبرهن است و از رسالت مهم این نواندیش دینی پرده برمی‌دارد.

اما دیدگاه اخیر او در باب «ازدواج‌های عرفی» به عینه از مابقی آثار او شاذ و نادرتر است. او بر آن است تا همانند بسیاری از نواندیشان دینی به حقوق اقلیت‌های جنسی، مذهبی، سیاسی و رنگ و لعاب قانونی-اخلاقی ببخشد و اینگونه مسیر زندگی را پویا و پویاتر کند. در این باب، او بر آن است تا برای هم‌باشی‌های زیرپوستی جامعه‌ی ایران نظراً امکان قانونی-اخلاقی قائل شود و اینکه از تبعات پسینی مسئله بکاهد.

نتیجتاً، و همانگونه در متن یادداشت آوردم، تز و دیدگاه نوی سروش دباغ در باب هم‌باشی یا «ازدواج‌های عرفی»، هم دارای موانع دینی-فرهنگی فراوانی جهت قانونی شدن در جامعه ایران است؛ و هم دارای پیامدهای پیش‌بینی‌نشده‌ی اجتماعی-زمینه‌ای محتملی. در بسیاری از موارد نمی‌توان به آسانی چنین هم‌باشی‌هایی را وفادارانه و مسئولانه دانست و آن را بدل مناسبی برای ازدواج‌های دائمی در دوران مدرن، آنهم در میان ملل دینی قلمداد کرد.

روایر سروشانه

ساجد سهرابی
مهندس بروت ۹۵

نکند از تموج نخواهد نشست» (همان، ص ۱۶۷) «پاره‌های مختلف معرفت بشری در داد و ستد مستمرند و ربطی وثیق با یکدیگر دارند. اگر در علم نکته بدیعی روی نماید معرفت‌شناسی یا فلسفه را متأثر می‌کند. تحول فهم فلسفی، فهم آدمی درباره انسان و جهان را عوض می‌کند. انسان جهان که چهره دیگری یافت معرفت دینی هم معنای تازه به خود می‌گیرد.»

در این نظریه، معرفت دینی، به معارف بشری ابتداء دارند و به خاطر سیالیت معارف بشری، معرفت دینی هم لاجرم سیال و متغیر است. البته این یک حکم هنجاری یا تجویزی نیست. بلکه توصیفی است از واقعیت: «محدثان و متشرعان، با ذهنی تهی از اقاویل حکیمان و متکلمان، گمان می‌کردند که حق درک معانی دینی را ادا می‌کنند و آن را بی‌پیرایه و بی‌تکلف آن‌چنان که می‌باید درمی‌یابند و نمی‌دانستند که خود، دانسته‌های عرفی و عامی را در میان می‌آوردند و بر آنها تکیه می‌کنند. نتیجه آن شد که درک‌های عارفانه و فیلسوفانه و متکلمانه و محدثانه از اسلام برخاست و در برابر هم نشست.» (همان، ص ۳۰۴ - ۳۰۵)

عبدالکریم سروش، در این نظریه اختلاف آراء را نه ناشی از توطئه‌ی بیگانگان و ونه زیغ قلب بداندیشان و نه جهل عالمان، بل مقضای ادراک بشری میداند که سرشتی تو بر تو دارد. البته در این صورت، صحبت از مقولاتی همچون «اسلام ناب» معنای محصلی نخواهد داشت و مقدمه‌ای است برای پذیرش قرائت‌های مختلف از دین.

سروش بسط تجربه نبوی

مسئله وحی، از جمله مسائلی است که از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و عارفان و متکلمان بوده است. از فارابی، معلم ثانی، و ابن سینا تا متفکرانی همچون غزالی و ابن عربی و ملاصدرا و علامه طباطبایی (ره) در این باره سخن گفته‌اند. از متفکرینی که ذیل روشنفکری دینی یا نواندیشی دینی شناخته می‌شوند، افرادی مثل شاه ولی‌الله دهلوی، سید احمدخان هندی، اقبال لاهوری، نصر حامد ابوزید، فضل‌الرحمان، محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش در این باره نظرات خاص و شاذی ارائه کرده‌اند که با واکنش‌هایی نیز مواجه بوده است.

دکتر سروش، پیامبری و وحی را نوعی تجربه و کشف می‌داند. البته عرفا هم دارای چنین تجربه‌ای هستند؛

بی‌شک عبدالکریم سروش را میتوان به عنوان یکی از تاثیرگذارترین روشنفکران دینی ایران و جهان اسلام دانست که یکی از نامدارترین فیلسوفان و متالهان شیعی سه دهه اخیر است. سروش که پیش از انقلاب در دانشگاه تهران و لندن به مطالعه‌ی داروسازی و شیمی آنالیتیک مشغول بود، به مطالعه‌ی تاریخ و فلسفه علم رو آورد. بسیاری او را آغازگزار و پدر فلسفه علم در ایران می‌دانند.

در این مقال قصد داریم نگاهی به سه نظریه‌ی مهم و تاثیرگذار دکتر سروش در سه دهه اخیر تاریخ اندیشه بیندازیم و در حد ظرفیت و بضاعت اندک خویش، آنها را توضیح دهیم.

سروش قبض و بسط

در اردیبهشت سال ۱۳۶۷، در نشریه «کیهان فرهنگی» آغاز سلسه مقالاتی تحت عنوان «قبض و بسط تئوریک شریعت» شکل گرفت. این مقالات بعده‌ها در کتابی با همین نام جمع آوری شدند که واکنش‌هایی در پی داشت. آیت‌الله عبدالله جوادی‌آملی و آیت‌الله جعفر سبحانی و حجت‌الاسلام صادق لاریجانی و دکتر حسین غفاری، از جمله کسانی بودند که با عبدالکریم سروش در پیچیدند. اما مدعای سروش در این سلسه مقالات، عبارت بود از اینکه باید بین «دین» و «معرفت دینی» تمایز قائل شد و احکام معرفت دینی را برای دین تعمیم نداد. به تعبیر دیگر، فهم ما از دین، با خود دین فرق میکند و یکی نیستند. معرفت دینی، از اقسام معرفت بشری است که احکام معرفت بشری همچون تاریخی بودن و خطاپذیر بودن و قدسی نبودن و ارتباط و تلائم معارف بشری، مشمول آن نیز می‌شود. «معرفت دینی مثل هر معرفت دیگر، محصول کاوش و تأمل بشر است و همواره آمیخته‌ای است از ظن‌ها و یقین‌ها و حق‌ها و باطل‌ها و تحول و تکامی این مجموعه است که جای انکار ندارد، نمی‌گوییم وحی‌ای که به پیامبران می‌آید به دست بشر تکمیل می‌شود، می‌گوییم فهم بشر از مفاد وحی کمال می‌پذیرد» (قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۰۳)

همچنین دکتر سروش معتقد است معارف بشری متحول‌اند؛ زیرا فهم بشر در سیلان است. وی تصریح می‌کند که بشر فهم یا معرفت ثابتی ندارد و فهم او همواره در حال تغییر است: «تلاطمی اندک در گوشه‌ای از اقیانوس معرفت بشری تا همه‌ی آن را متلاطم

اما آنچه میان پیامبر و آنان تمایز ایجاد می‌کند، احساس ویژه‌ای است که پیامبر دریافت می‌کند و آن احساس، مأموریت جدید و حرکت به سوی این مأموریت است. (بسط تجربه نبوی، ص ۳-۵)

تجربه‌ی نبوی، به دوشکل قابل بسط داده شدن است. یکی بسط تجربه درونی پیامبر که «معنای نزدیک شدن به عوالم معنا یک تجربه است در این صورت می‌توان این تجربه را افزون‌تر و غنی‌تر کرد، همان‌گونه که شاعر و عارف، شاعرتر و عارف‌تر می‌شوند، پیامبر هم پیامبرتر می‌شود. تکرار تجربه‌ی پیامبر، وی را عالم‌تر، متیقن‌تر و پیامبرتر می‌کرد» (بسط تجربه نبوی، ص ۱۳ - ۱۴). دوم، بسط تجربه بیرونی پیامبر؛ بدین معنا که ایشان در یک تاریخ و جغرافیا زیست می‌کردند که این تاریخ و جغرافیا اثرات خود را در وحی گذاشته است و در قرآن منعکس شده است. از جمله اشاره به غزوه بدر، دستیابی به غنائم خیبر، ابولهب و همسرش و... در این صورت، اسلام یک آیین بشری است که از وقایع عصر نزول، مصون نمانده؛ همان‌طور که بیان شد، در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، دین امری الهی بود و معرفت دینی، امری بشری؛ اما در نظریه بسط تجربه نبوی، دین و معرفت دینی، هر دو بشری هستند. برخی ناقدان گفته‌اند سرش در بسط تجربه نبوی، از قبض و بسط عبور کرده است. به نظر می‌آید این حرف درستی نباشد. باید میان «عبور کردن» و «عدول کردن» تمایز قائل شد. بسط تجربه نبوی، عدول از قبض و بسط نیست؛ بلکه یک گام بالاتر از آن است، به طوری که دکتر سرش، بسط تجربه نبوی را جلد دوم قبض و بسط می‌دانند.

سروش تعالیم اسلام را به دو بخش «ذاتیات» و «عَرَضِیَّات» تقسیم می‌کند. ذاتیات بدین معناست که دین، بدون آن دین نیست و تغییرش به نفی دین خواهد انجامید. اما مقصود از عرضی آن است که می‌توانست به‌گونه‌ای دیگر باشد. پس عرضیات هر دین می‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد و نیز متأثر از فرهنگ زمانه و آن قوم و قبیله باشد.

البته دکتر سرش در سال ۱۳۸۶ در مصاحبه‌ای با رادیو هلند، یک گام دیگر برداشت و قرآن را کلام نبی دانست که باعث مناظره مکتوب ایشان با آیت‌الله جعفر سبحانی شد که مقالات «بشر و بشیر» و «طوطی و زنبور» حاصل این مناظرات است. یکی از مبانی اصلی این نظریه را می‌توان «متافیزیک وصال» نامید. بدین معنا که «مطابق با این تلقی، عالم را تجلیات و تعین‌های عدیده‌ی خداوند پرکرده و از این حیث، مفارقت و انفصالی میان خداوند و دیگر موجودات نمی‌توان و نباید سراغ گرفت؛ چرا که دیگر موجودات، بسته به ظرفیت و مرتبه وجودی خویش، حظ و حصه‌ای از تجلی‌های امر بی‌کران بی‌صورت بی‌تعین هستند» (از تجربه نبوی تا رویای رسولانه، دکتر سرش دباغ). این، مبناي متافیزیکی نظریه دکتر سرش پیرامون وحی و رابطه طبیعت با ماوراءطبیعت است که پس از این بیشتر با آن سر و کار خواهیم داشت. «خدایی که

مؤحدان راستین می‌شناسند، در برون و درون پیامبر به یک اندازه حاضر است و چه فرقی می‌کند که بگوییم وحی خدا از بیرون به او می‌رسد یا از درون و جبرئیل از برون فرا می‌رسد یا از درون؟ مگر خدا بیرون پیامبر است و مگر پیامبر دور از خداست؟ نمی‌دانم چرا قرب حق با عبد و اندکاک ممکن در واجب فراموش شده و تصویر سلطان و پیک و رعیت به جای آن‌ها نشسته است... متافیزیک شما متافیزیک بعد و فراق است و متافیزیک من متافیزیک قرب و وصال. تصویری که از خدا و محمد در ذهن شماست گویا تصویر خطیب و بلندگو (یا ضبط صوت) است... اما تصویر من از آن رابطه اقرب من حبل‌الورید، تصویر نفس و بدن، یا ساده‌تر، تصویر باغبان و درخت است. باغبان بذریه می‌کارد و درخت میوه می‌دهد؛ و این میوه، همه چیزش از رنگ و عطر و شکل گرفته تا ویتامین‌ها و قندهایش مدیون و مرهون درختی است که از آن بر می‌آید.» (بشر و بشیر، دکتر عبدالکریم سروش)

سروش رویا

سروش با برداشتن گامی بلندتر از قبل، اعلام کرد که قرآن نه تنها کلام محمد است؛ بلکه این کلمات در رویا به او رسیده است. لذا برای فهم آن، «علم تفسیر» کارایی ندارد؛ بلکه مانند هر خواب دیگری باید «تعبیر» شود. صحنه‌هایی مانند تیره و بی‌نور شدن ستارگان، به حرکت آوردن و برکندن کوه‌ها، مشتعل شدن دریاها (سوره تکویر)، همگی محصول رویای پیامبرند. در اینجا، نوع نگاه به «خدا» محوریت میابد. دکتر سروش

برآن است تا نگاه متعارف به خدا را تغییر اساسی دهد.

همان خدای انسان‌وار که

مانند سلطانی بر جهان

حکمرانی می‌کند و

بر تخت نشسته

و فرشتگان در

کنار تختش

ایستاده‌اند؛ در

واقع چنین

خدایی زاده‌ی

خیال ماست.

به این معنا

که تمام این

صفات را ما

بنا به تجربه

شخصی

خود و بنا به

اعتباراتی که

از اقتضائات

زندگی زمینی

و بشری است

به خداوند نسبت می‌دهیم.

اگر خوب بنگریم، همه از



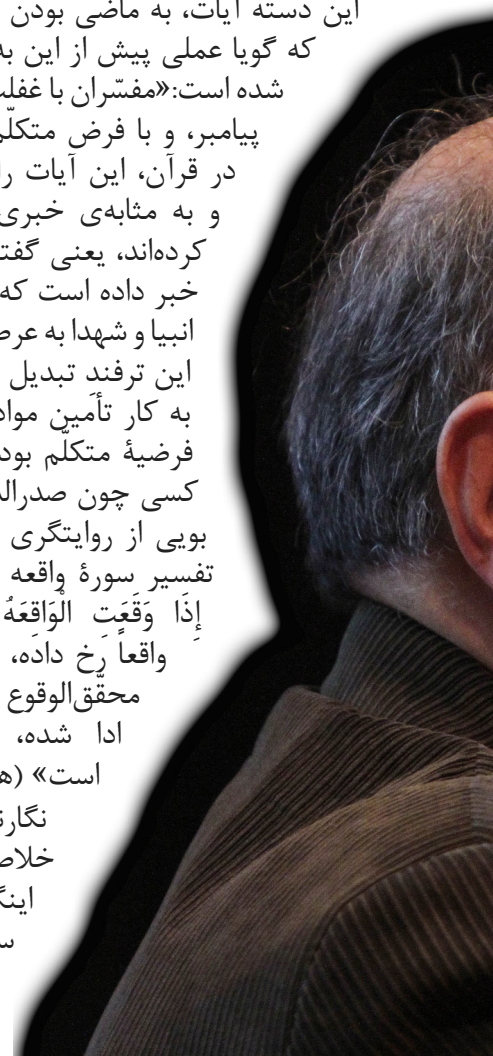
که هر کدام سالها بین متفکران مناقشاتی ایجاد کرد و در تایید یا رد آن سخنانی گفته شد یا مقالاتی نوشته شد، بسیار ناقص است؛ اما هدف نگارنده از این یادداشت، سوق دادن خوانندگان این یادداشت به خواندن اصل مقالات و البته نقدهایی است که بر آنها نوشته شده است.

جنس تصورات آن چوپان از خداست در داستان چوپان و شبان آمده که موسی آن را نهی می‌کند. روشن است چنین خدایی که از صفات بشری به دور است حرف نمی‌زند تا از طریق وحی قرآنی نازل کند.

دکتر سروش، وحی را محصول تجربه و مکاشفه‌ی پیامبر می‌داند؛ اما نه مکاشفه تام و کامل، بلکه کشفی ناقص که تدریجاً بر غنای آن افزوده می‌شود؛ به طوریکه اگر بر عمر پیامبر افزوده می‌شد، بر فربهی و غنای قرآن نیز افزوده می‌شد: «قرآن مستقیماً و بی‌واسطه، تألیف و تجربه و جوشش و رویش جان محمد(ص) و زبان و بیان اوست، محمدی که تاریخی است و در صراط تکامل است و پایه‌پای زمان پیامبرتر می‌شود، جانش شکوفاتر و چشمش بیناتر می‌گردد و در صید معانی و معارف تیزپنجه‌تر می‌شود. خدا را بهتر می‌شناسد و وصف می‌کند، درکش از رستاخیز و عوالم برین و پسین، ژرف‌تر می‌شود و برای گشودن گره‌های جامعه خویشت، راه‌های تازه‌تر پیش می‌نهد. و اگر عمر بیشتری می‌یافت و غواصی را نیکوتر می‌آموخت و حوصله‌ای فراخ‌تر و هاضمه‌ای قوی‌تر می‌یافت، ای بسا که از دریای حقایق، گوهرهای گران‌تر صید می‌نمود و قرآن را فربه‌تر و جهان را توانگرتر می‌کرد.» (محمد، روای رویاهای رسولانه؛ مقاله اول)

دکتر سروش تلاش می‌کند پیامبر را «راوی» مشاهدات خود نشان بدهد. او با استناد به آیات بهشت و جهنم و می‌کوشد نقش پیامبر را به عنوان «ناظر» وحی نشان دهد، نه «مخاطب» وحی. همچنین استشهاد ایشان در این دسته آیات، به ماضی بودن افعال است؛ به طوری که گویا عملی پیش از این به وقوع پیوسته و تمام شده است: «مفسران با غفلت از نقش روایتگرانه‌ی پیامبر، و با فرض متکلم وحده بودن خداوند در قرآن، این آیات را به صیغه‌ی مستقبل و به مثابه‌ی خبری درباره‌ی آینده تفسیر کرده‌اند، یعنی گفته‌اند خداوند به پیامبر خبر داده است که روزی خواهد آمد که انبیا و شهدا به عرصه‌ی محشر درآیند... الخ. این ترفند تبدیل گذشته به آینده، فقط به کار تأمین مواد و مصالح برای تأیید فرضیه‌ی متکلم بودن خداوند می‌آید. اما کسی چون صدرالدین شیرازی که گویی بویی از روایتگری محمد برده است، در تفسیر سورة واقعه صریحاً می‌نویسد که: إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ یعنی واقعه‌ی قیامت واقعاً رخ داده، نه اینکه چون مضارع محقق‌الوقوع است به صیغه‌ی ماضی ادا شده، گرچه هنوز نیامده است» (همان).

نگارنده‌ی این یادداشت خلاصه، آگاه است که اینگونه سخن گفتن از سه نظریه فربه و بزرگ



چرخ هاسر قمر

بررسی حدود یک قرن روشن فکری دین در ایران

محمد معین جوانی

ادوار انجمن اسلام

از این رو متفکرین مذهبی که در پی آشتی و سازگار کردن سنت مذهبی و مدرنیسم عقلانی برآمدند، روشنفکر دینی نامیده شدند. روشن فکران عموماً دین را دارای دو وجه احکام و اخلاق می‌دانند؛ دو وجهی که اگرچه الزام منافاتی باهم ندارند، ولی در برخی موارد شاهد گسست بین این دو هستیم. برای درک بهتر این موضوع چند مثال تاریخی از عهد صفویه بیان می‌کنیم: صفویه دوره‌ای بود که فقیهان و اسلام‌شناسان به نهاد قدرت یعنی دربار پادشاهان نزدیک شدند؛ نزدیکی و قربانی که برای هردو طرف منافع در پی داشت. از یک سو اوج عظمت، شکوه و اقتدار بناها و آثار اسلامی را در این دوره شاهدیم، از طرف دیگر پادشاهان هم منافع خود را تامین شده یافتند. کارکرد توصیه‌گرایانه فقه در این دوره رواج یافت و اعطاء مجوز شرعی امیال غیراخلاقی پادشاهان از سوی فقها صورت گرفت. برخی علما سعی کردند از انواع و اقسام روایات و احادیث ضعیف و بی‌سند استفاده کنند تا درباریان و حاکمان از خط قرمزهای دین فراتر روند؛ البته نه با محدود کردن حاکمان بلکه با جابجا کردن خط قرمزها. به سه نمونه از این قسم تلاش برای توجیه استفاده غیر اخلاقی از شراب، زن و طلا اشاره می‌کنیم:

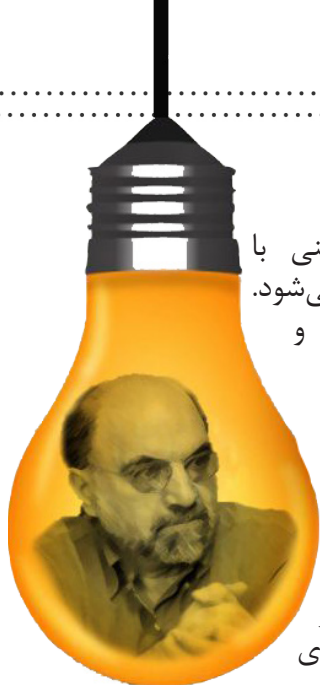
۱- شاه صفی مانند بیشتر شاه‌های صفوی علاقه وافری به شراب داشته است و تا سر حد اعتیاد بدان مبتلا بوده است. ملا محمد امین استرآبادی با نگارش «رساله فی طهارة الخمر» پاک بودن می را اثبات می‌کند و حتی می‌نویسد با لباس آلوده نیز می‌توان نماز خواند.

۲- شیخ بهایی نیز با فتوایی درباره استفاده از طلا، مشکل اشتیاق شاهان صفوی به طلا را حل کرد. وی فتوا می‌دهد به عرض می‌رساند که در میانه مجتهدین خلاف است که استعمال ظروف طلا و نقره حرام است. شیخ شهید در کتاب دروس فرموده که اگر از آفتابه و طاس طلا و نقره وضو و غسل کند، آن غسل و وضو باطل نیست.

۳- یکی از خطوط قرمز مهم در اسلام بحث ازدواج با محارم است؛ اما ظاهر این موضوع هم دچار تغییرات بنیادین در عهد صفویه گشت، آنچنانکه فتوای میرباقر حلیت ازدواج با عمه را برای شاه عباس امکان‌پذیر ساخت. زینب بیگم دختر طهماسب، عمه شاه عباس کبیر، زن بسیار زیبایی بود و شاه عباس عاشق وی. با فتوای چند نفر از علما و فتوای میرباقر این ازدواج ممکن گشت.

روشن فکری از آن دست پدیده‌هایی است که هر ذهن کنجکاوی را به مجادله و چالش می‌کشاند. مفهومی نوین که اگرچه از غرب کشور وارد شده است، اما توسط متفکرینی سرشناس رنگ و بویی ملی و میهنی پیدا کرده است. روشن فکری پدیده‌ای بود که برای اولین بار در اروپا و در زمان پس از رنسانس وارد ادبیات تفکری انسان‌ها شد؛ نخستین بار در فرانسه بود که عده‌ای ملقب به روشنگران پیدا شدند که سخن از مفاهیم عقلی به میان آوردند و تعاریف جدیدی از انسان، سیاست، جامعه، آزادی و ... ارائه دادند؛ پس از آن روشن فکران لیبرال به عرصه آمدند که سخن از تقدم حقوق آدمیان بر تکالیف آنان به میان آوردند و از آزادی‌های فردی و سیاسی دفاع کردند. پس از آن نیز با اتمام جنگ جهانی دوم روشن فکران چپ و منتقد جهان سرمایه‌داری پا به عرصه گذاشتند و نقدهای تند و تیزی علیه دنیای لیبرال نوشتند. این سه دوره‌ای بود که روشن فکری در غرب سپری کرد؛ اما در ایران این قصه به‌طور دیگری رقم خورد.

در زمان قاجار شاهزاده ترقی‌خواه، عباس میرزا، این سوال برایش پیش آمده بود که راز توسعه و پیشرفت اروپاییان چیست؟ کم کم اندیشه‌های جدید وارد ایران شد و سنت‌های قدیمی پیشینیان را به چالش کشید. در پی این افکار بحث استیفای حقوق ملت و در پی آن مشروطه به وجود آمد و به تدریج رعیت به شهروند تبدیل شد. اما تفاوت عمده روشن فکری در ایران با نمونه غربی آن در وجود عنصری به نام دین است. اگر عقل را به عنوان مهم‌ترین و بزرگترین نماد دنیای جدید (مدرن) بنامیم؛ دین نیز مهم‌ترین و اصلی‌ترین نماد دنیای قدیم (سنت) می‌باشد. این دو غول بزرگ در یک جدال فکری-عقیدتی با یکدیگر سرها را به هم کوفتند و در پی آن چالش بزرگی را در کشورها به وجود آوردند.



را انکار کرده‌اند.

دوره دوم روشن‌فکری دینی با مهندس مهدی بازرگان آغاز می‌شود. بازرگان که فردی فرنگ رفته و آشنا به تفکرات و سبک زندگی مردم اروپا بود، کم کم به اندیشه لیبرالیسم گرایش پیدا کرد و مفاهیمی مثل آزادی، دفاع از حقوق مردم در برابر حاکمیت و پایبندی به قانون را سرلوحه کار خود قرار داد و از عقلانیت آنان در امر سیاست‌ورزی و حکومت‌الگوبرداری کرد.

همانند سید جمال، بازرگان هم منتقد حکومت خود بود و هزینه این مخالفت را هم با زندان و دادگاه نظامی پرداخت کرد. وی که جزء مُشرعین صاحب نام و مسلمانی پایبند به شریعت اسلام شناخته می‌شد با انقلاب اسلامی به سمت نخست‌وزیری هم رسید، اما این مقام چندان برایش دوامی نداشت و اختلاف نظر وی با برخی روحانیون و قرائت فقیهانه از اسلام باز هم او را در زمره منتقدین جای داده تا آنجا که بازرگان در اواخر عمر خود هدف از بعثت و نزول دین را آخرت دانسته بود؛ موضعی که سخت مورد انتقاد روحانیت قرار گرفت. اما هرچه که بود بازرگان نقش عظیمی در قرائت نو و جدید از اسلام داشت، کتاب‌های برجا مانده از او نشان دهنده این است که تاکید وی بر عقلانیت و منطق و دوری از خرافات، جهل، جزم‌گرایی، سستی و رخوت دلالت بر همین نکته می‌کند که مهدی بازرگان با استنباطی مدرن از دین به دنبال راه حل برای مشکلات جامعه بود.

دوره سوم روشن‌فکری در ایران متعلق به دکتر علی شریعتی است؛ به نوعی می‌توان گفت شریعتی اسطوره روشن‌فکری دینی محسوب می‌شود، اسطوره از حیث تاثیرگذاری بر جامعه خویش. قدرت نطق و نفوذ بالای کلام شریعتی خود را در رگ‌های مخاطبان‌ش به جوشش در می‌آورد و توانایی بالای این متفکر در ارتباط برقرار کردن با مردم را به رخ دیگران می‌کشد. هرچند برخی شریعتی را پیچیده‌ترین متفکر دینی و عقیدتی در یک قرن اخیر دانسته‌اند؛ اما مختصراً می‌توان گفت شریعتی هم با نظام سرمایه‌داری و استعمار غریبان مخالف بود و هم با روحانیت سنت‌زده‌ای که قرائت و تفسیر دین را در انحصار خود می‌پنداشت. از همین رو می‌توان وی را در زمره روشن‌فکران سوسیال قلمداد کرد. شریعتی اسلام منهای روحانیت را مطرح کرد و از شیعه یک حزب ایدئولوژیک ساخت، او معانی کلماتی همچون شهادت، انتظار، جهاد، مستضعفین، حسین، یزید، زینب، روحانیت و ... را در تفکر اسلامی تغییر داد و بی‌محبا از عنصری به نام «آزادی» دفاع کرد.

بدین ترتیب غالب فقه‌های دوران صفوی با رویکرد توجیهی نسبت به فقه فرصت نظریه‌سازی و نگاه اخلاقی نسبت به دین را از دست دادند، تا سال‌ها بعد روشن‌فکران در پی نقد اخلاقی سنت دینی برآیند.

روشن‌فکری دینی در ایران به لحاظ تاریخی به چهار دوره تقسیم می‌شود. نخستین جرقه‌های این نوع از دین‌ورزی در آرا و افکار مرحوم سید جمال‌الدین اسدآبادی پدیدار شد. جمله معروف وی که می‌گوید به غرب رفتم مسلمان ندیدم ولی اسلام دیدم؛ به شرق آمدم مسلمان زیاد دیدم ولی اسلام ندیدم به خوبی نشان می‌دهد وی انحراف جامع مسلمین را انذار می‌دهد. سید جمال در مجموع جزء شخصیت‌های چند پهلوی تاریخ معاصر ایران محسوب می‌شود، که تحلیل آرا و افکار او به طور خلاصه چندان ممکن نیست. برخی او را پدر روشن‌فکری دینی نامیده‌اند و برخی دیگر همچون علیرضا پناهیان به صراحت توهین به وی را روا می‌دانند. برخی معتقدند او سطحی‌نگر و به منافع ملی بی‌توجه بوده است و عده دیگری نیز او را شایسته تقدیر دانسته‌اند. شهید مطهری سید جمال را سلسله جنبان نهضت‌های اسلامی قرن اخیر می‌داند و هادی خسروشاهی او را دعوت‌کننده به وحدت میان ایران و افغانستان در مقابل دشمن مشترک و استعمار انگلیس دانسته است.

سید جمال‌الدین اسدآبادی مورد مخالفت و غضب سه گروه عمده قرار داشت؛ تحت طبقه حاکمان که تغییرات مورد علاقه سید جمال را به ضرر خود می‌دانستند و خود را بازنده اصلی این تفکرات می‌پنداشتند. اساساً روشن‌فکر از لحاظ سیاسی با دستگاه حاکمیت موافقت آنچنانی ندارد و عموم حاکمان با روشن‌فکرین زمان خود عناد و مشکل داشتند؛ سید جمال هم از این قاعده مستثنی نبود و از لحاظ سیاسی منتقد حکومت زمانه خویش محسوب می‌شد. گروه دیگری که مخالف افکار سید جمال‌الدین اسدآبادی بودند، سنت‌گرایانی بودند که با هرگونه تغییری در سنت مخالفت می‌کردند و دسته دیگر نیز غرب‌گرایانی بودند که مدرنیسم غربی را تنها راهکار مشکلات می‌دانستند.

سید جمال جزء نخستین افرادی بود که از آیات برای تغییرات سیاسی استفاده کرد و آیه «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» (رعد ۱۱) را دعوت به جنبش و کوشش با هدف ایجاد دگرگونی اجتماعی و سیاسی تفسیر کرد.

زندگی شخصی وی با واژه‌ای به نام سفر عجین شده است؛ هند، عراق، ایران، افغانستان، مصر، عثمانی، انگلستان، فرانسه، روسیه و آلمان از جمله کشورهایی بودند که وی به آنها سفر کرده‌است. اما این سفرها تفریحی و توریستی نبوده‌اند بلکه به قصد تحصیل و تحقیق و یا تحمل تبعید و در پی اجبار استبداد داخلی و استعمار خارجی ایجاد شده است. به هر حال مخالفین وی اگرچه از طیف‌های متنوع و مختلفی هستند، اما کمتر تاثیر وی در اندیشه‌ورزی دینی

وی را می‌توان اصلی‌ترین چهره‌ای دانست که در جذب دانشگاهیان و تحصیل‌کردگان جامعه برای مخالفت با رژیم شاه نقش داشت و توانست روشنفکران زیادی را با خود همراه کند. شریعتی هم تاوان مخالفت با حکومت را به سختی پرداخت و سال‌ها عمر خود را در زندان سپری کرد، اما عمر وی کوتاه بود و تجربه حکومت دینی پس از انقلاب را پیدا نکرد. پس از شریعتی روشن‌فکران شاهد یک خلاء کاریزماتیک شدند، که شاید این نکته را بتوان جزء مهم‌ترین ضعف‌های روشن‌فکران دوران کنونی دانست. این که چرا روشن‌فکری در حال حاضر با بحران مخاطب رو به رو شده است؟

بعد از انقلاب و مخصوصاً با پایان یافتن جنگ هشت ساله دوره چهارم روشن‌فکری آغاز می‌شود. چهره‌هایی همچون محمد مجتهد شبستری، محسن کدیور، ابوالقاسم فنایی، آرش نراقی و تا حدودی مصطفی ملکیان را از جمله روشن‌فکران این دوران می‌توان نامید. اما بدون شک مهم‌ترین چهره روشن‌فکری دینی در حال حاضر دکتر عبدالکریم سروش می‌باشد. سروش که از فیلسوفان صاحب نام حال حاضر است جزء سرسخت‌ترین منتقدین قرائت فقیهانه از اسلام است و مدافع پولورالیسم دینی، دموکراسی، سیاست و تنوع معرفت دینی، تلقی اخلاقی از دین و... می‌باشد. او با نگارش کتاب‌هایی همچون بسط تجربه نبوی، قبض و بسط تئوریک شریعت، صراط‌های مستقیم، اخلاق خدایان و... طرح نوعی در ادبیات و گفت‌وگوهای دینی در انداخته است و با به چالش کشیدن بنیادگرایی اسلامی، تأویل جدیدی از اسلام ارائه داده است. او بین دین و معرفت دین تمایز قائل است و معرفت دینی را وابسته و متأثر از معرفت بشری می‌داند. معتقد به تاریخی بودن دین اسلام است و تمامی استنباط‌های تاریخی از اسلام را معروض به خطا می‌پندارد. او از نگاه قدرت‌زده به اسلام و حکومت دینی انتقاد می‌کند و معتقد است اساساً با قدرت نمی‌توان ایمان و عشق ایجاد کرد.

سروش از طرفی جدایی دین از سیاست را هم نمی‌پذیرد و می‌گوید این امر به طور مطلق امکان‌پذیر نیست. دکتر سروش همچنان این گزاره که می‌گوید دین یک امر شخصی است را زیر سوال می‌برد و می‌گوید: چه طور وقتی چیزی به نام مسجد در دین وجود دارد دین را امری شخصی می‌توان نامید؟ این که دین امری شخصی است درست مانند آن است که بگوییم علم هم یک امر شخصی است مانند تمام روشن‌فکران پیشین سروش هم سر مخالفت و عناد با حاکمیت را داشته است و چه در زمان حضور در دانشگاه‌ها و مجامع داخلی و چه اکنون که در خارج از کشور است بارها و بارها انتقادهایش را بیان کرده و البته پاسخ‌هایی را هم از دیگر متفکرین دریافت کرده است.

در هر صورت این خلاصه‌ای بود از سیر تاریخی پدیده‌ای به نام روشن‌فکری دینی در کشورمان. پدیده‌ای

که اگرچه در اثر شکاف بین آمد؛ اما نه به دنبال قشری کردن است و نه دستاوردهای جهان بلکه در پی دیالوگ مستمر بین تا از این ارتباط و پل زدن بین برای مسائل و مشکلات کنونی سیاسی روشن‌فکران همیشه حاکمیت قرار گرفته‌اند، اما می‌مانند که راه جدیدی پیش چراغ‌هایی قرمز!



حجب دیندارانه و حجب غیر دیندارانه

حسین ملک
ادوار انجمن اسلام

ریشه اختلاف در فهم اسلام

۱- این که باور به اصول دین اسلام (خاصه توحید) از شروط اساسی مسلمان شدن افراد است، تقریباً موضوعی اجماعی است؛ باور به خدا و پیامبرش و... که باید تحقیقی و غیر تقلیدی باشد.

اما اختلاف مبنایی در فهم دین که دو کهکشان عظیم ایمانی-کارکردی متضاد را می‌سازد، در پاسخ به این سوال نمایان می‌شود: «باور به خدا و اصل توحید باعث چه تبعات و الزاماتی در زندگی برای فرد می‌شود؟» درحقیقت رابطه مفروض بین «اعتقاد به توحید» و «نوع سبک زندگی» پاسخ‌های متفاوت به این سوال را ایجاد می‌کند. برای روشن شدن بحث به دو رابطه متضاد و رقیب اشاره می‌شود که دو کهکشان عظیم در بُعد ایمانی بر ساخته آن دو است:

اول: رابطه مکانیکی

اعتقاد به توحید فقط ضرورت یک سبک زندگی را تجویز می‌کند، سبک زندگی‌ای که از منابع دیگر استخراج می‌شود؛ فردی که به توحید اعتقاد پیدا می‌کند یکی از اعتقاداتش نیز باید این باشد که مجموعه‌ای از احکام و بایدها و نبایدها را عمل کند. این اعتقاد به شکل طولی رخ می‌دهد یعنی باور به خدا و پیامبرش و... باعث می‌شود او معتقد باشد باید احکام ابلاغی خدا که از طریق پیامبر و... می‌آید را انجام دهد. ولی نفس اعتقاد به خدا در این احکام و کیفیت اجراء آنها تأثیر ندارد.

دوم: رابطه ارگانیکی (طبیعی)

یعنی چارچوب رفتاری و سبک زندگی فرد موحد را نتیجه طبیعی اعتقادش بدانیم، مثل رابطه‌ای که بین دستگاه‌های مختلف بدن برقرار است یا با تسامح، رابطه‌ای که بین چرخاندن کلید و باز شدن در وجود دارد؛ باور فرد به وجود خدا و نظریه توحید، نگرشی را در جای‌جای زندگی او ایجاد می‌کند که همه چیز را از این دریچه می‌فهمد و می‌بیند. این نگاه مبنایی برایش افق‌سازی می‌کند و تمام باورها و اعمال روزمره‌اش را متحول می‌سازد و مقید می‌کند.

باور به توحید مسئله کوچکی نیست. اگر به معنای آن

دقیق نگریسته شود، زلزله‌ای سترگ در جان انسان ایجاد می‌کند؛ اینکه انسان معتقد به وجود خدایی باشد که آن را سرچشمه تمام خوبی‌ها و ذات قابل پرستش معرفه و قابل شناسایی (اله: ذات قابل پرستش، ال معرفه + اله = الله) می‌داند و درعین حال وجود هرگونه ذات قابل پرستش دیگری را رد و در نتیجه قدرت رساندن سود و ضرر از طرف هر چیز دیگر را نفی می‌کند. این موقعیت به این معنی است که عملش را وابسته به سود مادی و لذت بیشتر نمی‌داند، بلکه معیاری والا تر در دست دارد و آن درست و غلط و اخلاقی بودن و غیر اخلاقی بودن آن عمل، فارغ از منفعت دنیایی «خودش» است. در این نگاه هر عمل و برطرف کردن هر نیازی چونان وسیله‌ای ست که از آن پرسشگری می‌شود که آیا بدون در نظر گرفتن لذت و منافع شخصی فرد کار خوبی تلقی می‌شود؟ نکته مهم این است که در منظومه و نگاه توحیدی رفتاری که اخلاقی نباشد ولو اینکه لذت و منفعت دنیوی فرد را تأمین کند، به انسان سود نمی‌رساند و انجامش به صرفه نخواهد بود.

همذات و برپایه این دو نگاه در بُعد ایمانی، دو نگاه مبنایی دیگر در بُعد کارکردی ایجاد می‌شود. نگاه‌هایی که در واقع دو جواب متفاوت به این سوال است که «برای بسط دینداری در جامعه چه باید کرد؟»:

اول: تقدم بستر اجتماعی بر انتخاب شخصی

آنچه حیاتی و ضروری فرض می‌شود بستری است که در جامعه وجود دارد و رفتار فرد در جامعه را تعیین می‌کند. اصالت با این بستر است و نقش آن در رفتار فرد، اساسی دانسته می‌شود چرا که آن را مسیر ارتکاب یا عدم ارتکاب گناه می‌دانند. در نتیجه اساس یا حداقل یکی از کاراترین راه‌ها برای ترویج دین، ایجاد فضای دینی مناسب در جامعه دانسته می‌شود.

دوم: تقدم انتخاب شخص بر بستر اجتماعی

در این نگاه آنچه عملی دینی انگاشته می‌شود رفتاری بر مبنای انتخاب آزادانه‌ی فرد است. در نتیجه یگانه ترین راه برای ترویج دین (با معنای ایمانی دوم که عمل دینی را پیش از هر چیز متکی بر باور و اعتقاد به توحید می‌داند)

انتخاب و اقناع فرد دانسته می‌شود چرا که باور، مسئله ای نه قابل استحصال است و نه از اساس می‌توان آن را به کسی تحمیل کرد. اولین شرط باور، داشتن اختیار آزادانه است که تنها با اقناع حاصل می‌شود. چنانچه در صدر اسلام مرسوم بوده و مانند دینداران معاصر پیامبر.

۲- تولید دین حقیقی از بستر کهکشان دوم:

می‌توان ادعا کرد که کهکشان ایمانی-کارکردی دوم، اصل شکل‌گیری یک دین حقیقی را می‌سازد. به این معنا که بدون آن از اساس دینی وجود ندارد؛ رفتارها و اعمال ظاهری دینی فرد اگر با ایمان آگاهانه به اصول دین نباشد و آن‌ها را تقویت نکند، لزوماً اعمالی دینی تلقی نمی‌شوند. صرفاً در حد اعمال و مناسکی ظاهری کارکرد دارند و با کالبدی بدون جان مواجه خواهیم شد. این سخن حتی در جای‌جای فقه نیز نمود دارد مانند حکمی که براساس آن اگر نمازگزار معتقد نباشد که اذکار نماز از جانب خداست، نمازش باطل است، یا احکامی که یکی از شروط اصلی پذیرفتن عبادات را نیت خالصانه انجام آن برای «قرب» به خدا می‌داند.

منابع و راه‌های استخراج فروعات و نوع سبک زندگی دینی مسئله‌ای مناقشه‌آمیز در قرائت‌های مختلف دینی است که بررسی آن‌ها می‌تواند موضوع نوشتاری مستقل باشد، اما اینکه در هر صورت و با هر منبعی کهکشان دوم

بستر حقیقی دینداری واقعی است، ادعای نگارنده است.

در این چارچوب، دین بیش و پیش از هر چیز گشودگی اصل توحید در جان آدمی است. تجلی این اعتقاد و نظریه در نگرش انسان، یک فرد را مسلمان می‌کند و در نتیجه مقید به منظومه‌ای باوری و کرداری می‌شود. می‌توان ادعا کرد هر حکم شرعی دارای جانی است و آن جان، منبعث از گشودگی توحید در آدمی که شرط لازم عمل دینی است.

۳- بسط دین بر پایه کهکشان ایمانی-کارکردی اول در طول تاریخ:

به دلایل مختلف تاریخی، اجتماعی و اقتصادی دین در طول تاریخ در رَحم کهکشان ایمانی-کارکردی اول شکل گرفت و بارور شد. دلایل مختلفی می‌توان برای آن برشمرد، از قبیل اینکه چون در این کهکشان، دین به مسئله‌ای قابل ارزیابی، مصداقی و وابسته به انجام اعمالی مشخص تبدیل می‌شد، در نتیجه قابلیت می‌یافت با نظام‌های طبقه‌ای گره خورد و می‌توانست منافع اقتصادی و اجتماعی را ایجاد کند. یا اینکه این کهکشان دین را ساده می‌کرد و در عمل از سختی‌های گشودگی توحید در درون انسان بی‌نیاز؛ گشودگی‌ای که حاصل عدم بهره‌مندی داوطلبانه از لذت‌هایی است که آدمی آن را متضاد با اخلاق و انسانیت می‌داند یا با ظلم بر دیگری محقق می‌شود. شاید انسان‌ها در درونشان میلی نداشتند به پیروی از چنین دینی که



این تهدید، فرصتی طلایی ساخت و آن ترویج حجاب در بستر کهکشان دوم است؛ نگارنده معتقد است آنچه حجاب را مسئله‌ای دینی می‌کند نگاه به آن در بستر کهکشان ایمانی-کارکردی دوم است، آنچه که آن را «حجاب دیندارانه» می‌نامد.

در این نگاه، حکم حجاب جانی دارد و این جان رابطه‌ای درهم‌تنیده با گشودگی اصول دین (خاصه باور عمیق به توحید).

نگاه جنسی صرف به دیگران که گویی آن‌ها خالی از انسانیت‌اند و صرفاً با ویژگی‌های جنسی‌شان ارزیابی می‌شوند، یکی از مصادیق نگاه خداگونه به نیاز و لذت جنسی‌ست. انگاره‌ای که در نگاه توحیدی به کل نفی می‌شود. وجود نگاه انسانی و متعهدانه که نه فقط به دنبال برطرف کردن نیاز جنسی خود باشد بلکه سایر شئون انسانی او را در نظر بگیرد، به عنوان یک دوست صادق یاری‌ده و مدد رسان باشد و از هر گونه دروغ و ظلم و فریب در چنین روابطی پرهیز کند، مصداق نگاه توحیدی به چگونگی برطرف کردن نیاز جنسی است.

فردی که نگرش توحید در جانش ریشه می‌دواند و از آن دریچه جهان را می‌فهمد، به‌طور عمیق بسط نگاه انسانی و نه جنسی به دیگران را ضرورت زندگی خود می‌داند. این که مصداق چنین مختصاتی از زندگی در پوشش چیست و چگونه باید آن را یافت، موضوعی اختلاف‌انگیز در قرائت‌های مختلف از دین است که این نوشته قصد ورود به آن را ندارد اما اساس حکم حجاب، گشودگی توحید در جان آدمی دانسته می‌شود که نتیجه طبیعی و نه تحمیلی آن بسط نگاه انسانی بدون محوریت قرار دادن نیاز و لذت جنسی در اندیشه و رفتارهاست. چیزی که جان حکم حجاب است، چونان که در تمامی آیات مربوط هم به آن اشاره شده است؛ افراد در جامعه نگاهی انسانی به هم داشته باشند و به عنوان یک ابزار جنسی به یکدیگر نگاه نکنند.

در بعد کارکردی نیز در این کهکشان یگانه راه ترویج حجاب، اقناع و بسط باور توحید در جان آدمیان است و راه دیگری نه تنها از اساس وجود ندارد بلکه دینی نیز نیست، چرا که اساس نمود حجاب «باور» افق ساز به توحید است. مصادیقی نیز که به‌عنوان حجاب تعریف می‌شود اگر از روی ترس، تحمیل و بدون اعتقاد به اصول دین رخ دهد عملی دینی قلمداد نخواهد شد.

در روزگار ما که فردیت با سرعتی شگرف در حال پیشروی است، تنها راه ما برای بسط نمودهای دینداری از جمله حجاب تکیه بر کهکشان دوم است. نگاهی که در جهان امروز با تلاش و همت و بیان درست می‌تواند رشد کند زیرا بر اندیشه و اخلاق و انتخاب آزادانه آدمیان تکیه دارد و نه چون کهکشان اول که بر مناسک اجتماعی استوار است و در جامعه قبیله‌وار کارا.

نیاز به مراقبه هرروزه دارد یا دلایل دیگر...

مهم ترین دلیل اما «کارا» بودن آن است؛ این کهکشان توانست باعث ترویج دین شود و با ابزار قدرتمند خود جامعه دینداران را (در چارچوب نظری خودش) هم گسترده هم عمیق کند، از نمود اجتماعی دین پاسداری انجام دهد و آن را به یکی از مهم‌ترین شئون عرصه جامعه بدل سازد. بافت قبیله‌محور جامعه در آن سال‌ها، مهمترین امکان برای این موفقیت بود؛ چه اینکه بزرگترین ابزار این کهکشان یعنی رفتار معین و مصداقی با بزرگترین ویژگی جامعه قبیله‌وار یعنی مناسک و سنن اجتماعی می‌توانست پیوند بخورد. ویژگی مهم چنین جوامعی این است که مصلحت و هویت اجتماعی به انتخاب و هویت فرد مسلط است. درواقع چنین دینی می‌تواند به مناسک و سنن اجتماعی به بهترین شکل ممکن زلف گره بزند و به کمک این ابزارهای قدرتمند تبدیل به یکی از قوی‌ترین شئون فرهنگی جامعه شود و در نتیجه خود را از دل سالیان بسیار و در هر بستری حفظ کند و قدرتمندتر شود.

۴- مسئله‌ی حجاب به‌عنوان یک نمود دینی:

شرح جزئی هر کدام از موضوعات مطرح شده، می‌تواند موضوع مقالاتی مستقل باشد اما با چنین چارچوب نظری‌ای مسئله حجاب به عنوان یک نمود دینی بررسی می‌شود.

۴-۱- حجاب در بستر کهکشان ایمانی-کارکردی اول:

نمود حجاب به‌طور تاریخی و به‌دلایلی که رفت، در بستر کهکشان اول فهم شده است، یعنی رفتارهایی قابل استحصال در جامعه که می‌توان آن‌ها را سنجید و عمل دینی یا غیر دینی نامید. و در عین حال بستر اجتماعی را به‌عنوان مهم‌ترین روش برای بسط یا عدم بسط آن قلمداد کرد.

فارغ از ادعای غیر دینی بودن آن اما ادعای نگارنده این است که این نگرش در دوران معاصر دیگر «کارا» نیست. چراکه مهمترین عامل موفقیتش یعنی وجود جامعه‌ای قبیله‌وار با سرعت بسیار زیاد در حال تغییر به جامعه‌ای فردمحور است. جامعه‌ای که هویت فرد به شئون اجتماعی تسلط دارد. رسوخ فردیت با سرعت زیاد کنونی این نوع نگاه که نگارنده آن را «حجاب غیر دیندارانه» می‌خواند، را ناکارا کرده چرا که سنت و مناسک محکم اجتماعی‌ای که بر تصمیم شخصی مسلط باشد و با گره زدن حجاب به آن بتوان آن را حفظ کرد، یا دیگر اساساً وجود ندارد یا در حال فرو ریختن است.

۴-۲- ترویج حجاب در بستر کهکشان دوم:

این تغییر اتفاقاً فرصتی مغتنم است اگر آن را قدر بنهیم و زمان را جامعه‌شناسانه درک کنیم، می‌توان از

بازرگان، نسل امروز

امیر حسین داوودآبادی
مهندس متالوژی ۹۴

مقام نخست وزیری دولت موقت انقلاب، پذیرش بالاترین مقام سیاسی در زندگی بازرگان است که بررسی عملکرد وی در این مقام می‌تواند اثر جدی افکار دینی وی در حوزه عمل را نمایان کند. پس از استعفاء، دوران خانه نشینی و انزوا برای بازرگان نیست و فعالیت فرهنگی تا آخرین لحظات عمر برای وی ادامه می‌یابد؛ تا آن‌جا که نگارش «خدا و آخرت، هدف بعثت انبیاء» در ایام پایانی زندگی وی، نظریه‌ای بدیع را متناسب با فضای سیاسی و دینی کشور ارائه می‌دهد. [۴] در نسل جوان امروز که بسیاری از آنان سال‌ها پس از بازرگان به دنیا آمده‌اند همچنان از اندیشه‌های مذهبی وی تغذیه کرده و در صحنه سیاست او را به عنوان الگویی برای خود متصور می‌شوند، هرچند سطح مطالعه و پژوهش در این نسل در دید کلی وضعیت خوبی ندارد، اما در بین آن گروه که اهل این موضوع هستند به خصوص فعالان دانشجویی، تفکر بازرگان جایگاه مخصوصی دارد که به ویژگی‌هایی که به این مسئله منجر شده‌اند می‌پردازیم.

نگاه نو به دین

هرچند فقه سنتی محاسن و ویژگی‌های مثبت خاص خود را دارد، اما به تنهایی پاسخگوی نیازهای فکری نسل جدید نیست. روش تحقیق و مطالعه بازرگان روشی خاصی است که منجر به نگاهی نو در حوزه دین گشته است، این مسئله در آثار مختلف وی هویداست. در روش بازرگان، قرآن محور اصلی همه مطالعات است و از آن‌جا که قرآن کتابی برای همه نسل‌هاست می‌بایست پاسخگوی نیازهای جدید بشر نیز باشد؛ پس لازم است بسیاری از مسائل جدید و مفاهیم مدرنیته با مفاهیم قرآنی تطبیق یابند. این امر منجر به کشف اندیشه‌های مترقی اسلام برای همه نسل‌ها می‌شود و الهی بودن آیات وحی را برای ما بیشتر نمایان می‌سازد، چراکه نشان می‌دهد چگونه آموزه‌های دینی ما پاسخگوی پرسش‌ها و مشکلات جدید هستند. البته ذکر این نکته ضروری است که طبق نظر مهندس بازرگان منظور از این آموزه‌ها، بیان مسائل مربوط به هدایت است نه اظهار نظر در هر زمینه و حوزه‌ای. [۵] نکته دیگر در نوع نگاه بازرگان به دین، نگاهی علمی و نظام‌مند است؛ یعنی آن‌چنان که دانشمندان با روشی نظام‌مند، به دنبال کشف رموز مادی هستی هستند، برای کشف رموز معنوی هستی نیز به روشی مشخص و حساب

مهندس مهدی بازرگان از پیشگامان نهضت نواندیشی دینی در ایران بوده و پس از سال‌ها همچنان به عنوان یک الگوی فکری و عملی برای نسل جوان مطرح است. حرکت فکری بازرگان شامل ویژگی‌هایی بود که او را برای چند نسل ماندگار کرده و اثرگذاری خود را از دست نداده است. این ویژگی‌ها، بازرگان را از دیگر نواندیشان و روشنفکران مذهبی متمایز و به نحوی پایه‌گذار روشی مخصوص در فهم و شناخت مسائل دینی کرده است. پایه و اساس همه این ویژگی‌های فکری و عملی، درک عمیق وی از قرآن است که همین فعالیت‌های بازرگان در زمینه‌های قرآنی نیز منحصر به فرد و قابل تأمل است. در این نوشتار می‌خواهیم به دلایل اثرگذاری و ماندگاری نظریات بازرگان برای نسل امروز، در حوزه‌های اندیشه و عمل بپردازیم.

مقدمه

حرکت اصلاح دینی در ایران در طی دو قرن اخیر شکل گرفته و همچنان مراحل رشد خود را طی می‌کند. دهه بیست و خروج رضاشاه، زمینه بروز و تبلیغ عقاید و افکار گوناگون بود. در این برهه سرنوشت‌ساز مهندس بازرگان حرکت فرهنگی خود را آغاز می‌کند و این در حالی است که او هنوز وارد فعالیت سیاسی نشده است. تألیف کتب، تأسیس نهادهای و انجمن‌ها، سخنرانی‌ها به خصوص در بین دانشجویان و... محور اصلی این فعالیت‌هاست. افکار و نتایج تحقیقات بازرگان از همان ابتدا مورد توجه است، چراکه به نظر می‌رسد خلأیی که فقه سنتی قادر به پر کردن آن نیست، با این افکار قابل حل است؛ خلأیی که سبب روی آوردن جوانان به مارکسیسم شده بود. نماد مهم فعالیت‌های بازرگان در این حوزه تألیف کتاب «راه طی شده» است که مورد توجه روحانیت نیز قرار می‌گیرد. [۱] روی کار آمدن دولت دکتر مصدق و ورود مهندس بازرگان به عرصه سیاست، مرحله به ثمر رساندن تئوری‌های فکری وی در مقام عمل است. اوائل دهه چهل، تأسیس نهضت آزادی ایران به عنوان نهادی سیاسی ولی براساس همان تفکرات دینی صورت می‌گیرد. تألیف کتاب «سیر تحول قرآن» نمونه بارزی از تفکر دینی بازرگان در حین فعالیت سیاسی در این دهه است، کتابی که در زندان ولی با ارزش علمی بالا، به اذعان دیگر متفکران، نگاشته شده است. [۲] این اثر با روشی علمی و ریاضی به برخی پرسش‌ها درباره اثبات الهی بودن وحی و قرآن و ترتیب نسبتاً دقیق آیات پاسخ می‌دهد. [۳] در سال‌های بعد تصدی

استبداد را زودتر از دیگران و در قالب دین و اسلام تشخیص می‌دهد و از همان ابتدا انتقادات خود را نسبت به آن‌ها اعلام می‌کند. نهضت آزادی ایران که بازرگان دبیرکلی آن‌را تا دم مرگ بر عهده داشت در جزوهای اعلام می‌دارد: «از نظر اجتماعی و سیاسی، ولایت مطلقه فقیه چیزی جز خودکامگی و استبداد دینی و دولتی نبوده، موجب محو آزادی و شخصیت و استقلال می‌گردد.» [۹] این اظهارات تا به امروز سبب شدیدترین فشارها از سوی حاکمیت بر ادامه‌دهندگان راه بازرگان گشته است. بازرگان معتقد بود: «در حقیقت اثر و نظر اسلام استغنا از حکومت و حاکم است و نفی رهبری و سلطنت یا خودکامگی است که یک نوع شرک می‌باشد. [...] خداوند بر طبق نصوص مکرر قرآن نخواسته است رسول مأمور او سر سوزنی در رسالت و دعوت خود از حدود تذکر و انذار و ابلاغ پا فراتر گذارده و خود را موکل و مسیطر بر مردم و مسئول ایمان و اعمال آنان بداند. پس به طریق اولی نمی‌خواهد هیچ فرد مؤمن، خواه عامی و خواه از خواص یا از داعیان خلافت و ولایت و وراثت پیامبران و پیشوایان، به اسم تبلیغ و تحمیل دین و حتی دفاع از آن به کسی فشار وارد

آورد، تا چه رسد به اجرای دین و واداشتن مردم به عبادت خدا.» [۱۰] و آنچنان که از جملات مذکور برمی‌آید، این اعتقاد به آزادی نه تحت تأثیر سکولاریسم خارجی که برگرفته از افکار و نتیجه مستقیم تحقیقات و مطالعات دینی وی بوده است.

سیاست ورزی

شده نیازمندیم. منظور از این روش علمی تنها آن‌چه در «سیر تحول قرآن» آمده نیست، بلکه در شناخت مفاهیمی مثل مطهرات، وحی، کار، آزادی و... با نگاهی عقلانی و مطابق با عقل عمومی بشر در قرن امروز به پژوهش و مطالعه پرداخته و به نتایج جدیدی دست یافته است. وی معتقد است: «(اتخاذ این طریقه یعنی دعوت به مشاهده و استفاده از محسوسات نه تنها در زمان نزول قرآن در محیط عربستان کاملاً تازگی داشت، بلکه بعدها نیز که در میان مسلمین دانشمندان بزرگ پیدا شدند و باب بحث و تحقیق در زمینه دین باز شد، علمای وقت آن را درک نکردند و استدلال‌های خشک بی اساس معقول و طریقه فلسفه یونان را برای اثبات اصول دین اختیار نمودند. طبیعت و محسوسات را کنار گذاشته، صحبت از واجب الوجود و حادث و قدیم و ذات و عرض و به طور کلی الفاظ و مباحثی که ابداً قرآن وارد آنها نشده است، کردند. متأسفانه هنوز هم علمای ما دست از این حرف‌ها برنمی‌دارند و پی علوم طبیعی و تماس مستقیم با حقایق دنیا نمی‌روند.» [۶] بازرگان در فرهنگ دینی جامعه ما برای تبیین سازگاری علم و دین شیوه‌ای را پیش گرفت که پیگیران دیگری هم یافت، اما وسعت تلاش فکری او و شناخت مستقیم و بی‌واسطه‌اش از علوم طبیعی جدید، کار او را از همگنان و پیروانش متمایز ساخته است. [۷]

آزادی‌خواهی و دموکراسی

محور اصلی بسیاری از تألیفات مهندس بازرگان آزادی و مبارزه با ظلم و استبداد است. این ویژگی وی که در بعد عملی زندگی مهندس بازرگان، پیش و پس از انقلاب، به وضوح قابل مشاهده است نیز برخاسته از عقاید دینی وی است، تا آن‌جا که در سخن مشهور خود می‌گوید: «(در محیط استبدادزده خدا پرستیده نمی‌شود. اساس استبداد بر دعوی مشارکت در صفات و حقوق الوهیت دارد و از این رو طاغوت‌پرستی نوعی شرک‌پرستی به حساب می‌آید. هدف اصلی استبداد، کشتن و از میان بردن احساس مسئولیت و امید است. مردم در محیط استبداد نه تنها اسم و صفات خدا را نمی‌شنوند و نمی‌شناسند، بلکه دست او را نیز در کارها نمی‌بینند و حضور خداوند در اذهان مردم استبدادزده فراموش و نزدیک به انکار می‌شود.» [۸] با چنین نگاهی آزادی برای بازرگان چنان اهمیتی می‌یابد که در سالهای نخست پس از انقلاب از سوی دیگران و حتی نزدیکان خود به لیبرال بودن متهم می‌شود! اما بازرگان پیش و پس از انقلاب با هرگونه از نشانه‌ها و ظواهر استبداد فارغ از هر نوع گرایشی مخالفت می‌کند. در سال‌های پس از انقلاب بازرگان نشانه‌های



و بسیاری مخالفان پیشین او از نظرات تند قبلی خود عبور کرده و زبان به تحسین وی گشودند. در هرحال ویژگی‌ها ذکرشده، مسائلی هستند که از مهم‌ترین دغدغه‌های نسل جوان امروز هستند: دین و دنیای جدید، رابطه دین و علم، آزادی و استبداد، تساهل و مدارا، صلح خواهی، حق طلبی و... همه با پرسش‌های بسیار در ذهن نسل امروز ایران نقش بسته که پاسخ آن‌ها را شاید بتوان در آثار و عملکرد بازرگان جست و جو کرد.

(۱) خشت خام، قسمت یازدهم، مصاحبه حسین دهباشی با لطف‌الله میثمی

(۲) مجموعه آثار ۳۴، دکتر علی شریعتی، ۴۵-۴۶

(۳) سیر تحول قرآن تحولی بنیادین در قرآن شناسی، سید محمد مهدی جعفری، بینات، شماره ۱۱

(۴) خدا و آخرت هدف بعثت انبیاء، مهدی بازرگان، کیان، شماره ۲۸

(۵) همان

(۶) راه طی شده، مجموعه آثار ۱، مهدی بازرگان، ص ۹۵

(۷) بازرگان و مسئله علم و دین، آرش نراقی، کیان، شماره ۲۳

(۸) جلد چهارم اسناد نهضت آزادی ایران (۴۴-۱۳۴۰)، مدافعات مهندس بازرگان در دادگاه تجدید نظر

(۹) تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه، نهضت آزادی ایران، ۳۰ دی ۱۳۶۶

(۱۰) خدا و آخرت هدف بعثت انبیاء، مهدی بازرگان، کیان، شماره ۲۸

(۱۱) إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ، السنن الکبری، احمد بن حسین بیهقی، ج ۱۰، ص ۳۲۳

(۱۲) بقره آیات ۱۲۹ و ۱۵۱؛ آل عمران آیه ۱۶۴؛ جمعه آیه ۲

اگر به سخن پیامبر اسلام گوش فرادهیم که می‌فرمایند: ((به راستی من برای به کمال رساندن مکارم اخلاق مبعوث شده‌ام)) [۱۱] و با توجه به بسیاری آیات دیگر قرآن می‌توان اخلاق و تزکیه را از مهم‌ترین اهداف بعثت انبیاء به شمار آوریم. [۱۲] بنابراین اگر شخصی همچون مهندس بازرگان در زمینه‌های تفکر دینی فعالیت بسیار دارد، می‌بایست در صحنه عمل نیز اخلاقمدار بوده و تابع همان شریعت باشد تا ثمره عملی نظریات او قابل قبول باشد. زندگی سیاسی بازرگان در قامت نخست وزیر دولت موقت و دیگر مناصب، برای ما قابل مشاهده و بررسی است که نشان می‌دهد بازرگان تا چه حد در سیاست پایبند به مسائل اخلاقی بوده و عملکردش تا چه اندازه تابع آموزه‌های دینی بوده است. سه ویژگی اصلی در عملکرد سیاسی بازرگان دیده می‌شود که نشان می‌دهد او تا چه اندازه به مسائل اخلاقی و دینی پایبند بوده است: گفت و گو و مشورت، صلح طلبی و حق‌گرایی

بازرگان در مواقع مختلف در دوران نخست وزیری با گروه‌های مختلف وارد گفت و گو می‌شود و مشورت را بر تمامیت‌خواهی ترجیح می‌دهد. این پدیده که در موارد مختلف همچون هیئت اعزامی به سندج یا شورای مشورتی وزارت خارجه (به سرپرستی دکتر ابراهیم یزدی) اتفاق می‌افتد تا آن‌جا پیش می‌رود که از سوی مخالفان تندرو به سازشکاری متهم می‌گردد. همچنین او تا جای ممکن مخالف جنگ و خواهان این مذاکره در ابعاد مختلف داخلی تا بین المللی است. مذاکرات الجزایر از جمله این تلاش‌هاست که سبب هزینه‌های بسیار تا سال‌ها برای مذاکره کنندگان (مهدی بازرگان، ابراهیم یزدی و مصطفی چمران) می‌گردد. مخالفت با تسخیر سفارت امریکا و سرآغاز یک مناقشه طولانی و هزینه‌زا برای ملت ایران نیز از جمله مثال‌های سیاست‌ورزی خردمندانه بازرگان است. البته این صلح طلبی به معنای سازش و انفعال نیست چراکه بازرگان در کارنامه خود ریاست هیئت خلع ید از شرکت نفت ایران و انگلیس را همراه دارد. بازرگان اهل مصلحت اندیشی نیست و حق را می‌گوید، هر چند به ضررش باشد. لذا در دوران تصدی ریاست دولت موقت برای حفظ سمت خود به هر قیمتی تلاش نمی‌کند و تنها بیان و عمل به حقیقت برای او اهمیت دارد، هرچند سبب هزینه‌های بسیار برای او و اطرافیانش گردد.

نتیجه

تمام تلاش بازرگان در طول زندگی‌اش کشف و بیان حقیقت بود. مسلماً آن‌چه در این نوشتار ذکر شد بیان کامل ویژگی‌های فکری و عملی بازرگان نیست اما تلاش شده تا نشان داده شود چه ویژگی‌هایی بازرگان و تفکر او را برای نسل دغدغه‌مند امروز جذاب می‌کند. بازرگان در حالی دولت موقت را ترک کرد که شدیدترین حمله‌ها و توهین‌ها علیه او و همراهانش در تریبون‌های مختلف نماز جمعه، احزاب، رسانه‌ها و... شکل گرفته بود و جو عمومی او را فردی خائن و بی‌کفایت نشان می‌داد؛ ولی چند دهه پس از او شاهد الگو قرار گرفتنش در گروه‌های مختلف ایران هستیم؛ تا آن‌جا که برخی او را پدر معنوی جنبش دانشجویی ایران نامیده‌اند

روشنفکر در بنسبت

نقدی بر روند جریان های روشنفکری ایران

علیرضا قضاوی

مهندس بروت ۹۴

چنانچه به شدت نیز تحت تأثیر قرار داده است. یکبار در قرون هجده و نوزده، جهان شاهد تحولات شگرفی بود و ما در خوابی سنگین بودیم، و ما زمانی کوشیدیم تا به نظام اندیشگی متناسب با این تغییر و تحولات دست یابیم که جهان بار دیگر امروز شاهد تحولات عمیق و ریشه‌ای دیگری است. در میان ما موج‌های گوناگون نهضت‌های اصلاح مذهبی آخرین مقاومت‌ها را در برابر عالم مدرن صورت داده‌اند، لیکن دولت‌شان مستعجل بوده است. اگر در دهه‌های گذشته و در فضای مدرنیته متقدم این جنبش‌ها چند صباحی بر روند حرکت اجتماعی و فرهنگی تأثیرگذار بوده‌اند، امروز هیچ قلب و اندیشه‌ای را گرم نمی‌کنند. همه چیز رنگ و بوی این جهانی می‌دهد. موضع ما امروز نسبت به طبیعت و جهان روشن و واضح نیست، چون خودمان هم نمی‌دانیم با محیط این جهانی خود چه می‌خواهیم بکنیم. هنوز نظام باورهای دقیق خود را در رابطه با عالم مدرن به وجود نیاورده‌ایم که جهان وارد عرصه دیگری شده است.

با این مقدمه نسبتاً مفصل که در واقع تصویری از موقعیت کنونی ماست و با توسل به واقعیت‌های اجتماعی سعی دارم تا آنچه به عقیده‌ی من بن بست روشنفکری در ایران است را بیان سازم. در واقع بن بست جریانی که طلایه دار روشنفکری است. چه روشنفکری طیف مشروطه چه روشنفکری رنسانسی و بالاخره روشنفکری دینی. به جهت محدود بودن فضا ناچارم مطالب را در چهارچوب تیترهایی بیان کنم؛ تیترهایی که میتوانند پرسش باشند یا چالش و یا دهانه‌ای برای تفکر بیشتر.

۱- نحله‌ی روشنفکری در ایران مانند بسیاری ایده‌های دیگر سعی دارد تعریفی دقیق از خود ارائه ندهد درواقع آنقدر گستره بزرگ است که همه روشنفکر اند و آنقدر گستره کوچک است که کمتر کسی خود را به عنوان مثال روشنفکر دینی میداند ختا خود نواندیشان دینی. در واقع تمایز و تفاوتی ساختاری میان روشنفکر دینی و غیر دینی محسوس نیست. چه آنکه روشنفکر دینی درصدد دینی مالی(!) اندیشه‌های مدرن است یا مشغول پخت آشی با

در دو سده گذشته، ما گرفتار یک وضعیت شتر — گاو — پلنگی شدیم که تا به امروز اسیر آنیم و هنوز نتوانسته‌ایم از آن رهایی یابیم؛ یعنی بریده از سنت و نپیوسته به فرهنگ، تفکر و تمدن مدرن؛ انسانی معلق در میان زمین و آسمان، جامعه‌ای نه دنیایی نه اخروی، آواره و سرگردان در برهوت بی‌اندیشگی؛ انسانی که برج و باروهای ستبر باورها و اعتقادات کهنسال و دیرینه‌اش بر سرش آوار شده و او هنوز نتوانسته است از زیر بار سنگین این آوارها برهد و نظام اندیشگی مناسبی را جانشین سازد و همه تلاش‌های سیاسی و ایدئولوژیک و اصلاحات دینی و شبه دینی‌اش نیز تنها بر تناقض‌ها و تعارض‌هایش افزوده است و راه برون‌شدی از این وضعیت را نیز به او نشان نداده است. امروز، یعنی در این سه دهه اخیر، وضعیت ما به مراتب بغرنج‌تر شده است. ما وارد جهانی شده‌ایم که منابع معنابخش و هویت‌بخش به زندگی، هم‌چون ملیت، ایدئولوژی و ... در معانی گذشته‌شان، به پایان رسیده‌اند. در جامعه ما، پروژه روشنفکری دینی — در هر شکل آن، چه در شکل اسلام ایدئولوژیک شریعتی و چه در شکل اسلام ابژه‌شده معرفت‌شناسانه و هرمنوتیکی سروش و مجتهد شبستری، چه در شکل تئولوژی بازسازی‌شده کدیور و چه در شکل سایکولوژیسیسم (قول به اصالت روان‌شناسی) و تحلیل‌ها و تقلیل‌های روان‌شناختی ملکیان از باورهای دینی — در دورانی خواهان دفاع از ارزش‌های مدرن است که این ارزش‌ها نیز فرو ریخته‌اند. اگر از قرن هجده تا دهه‌های پایانی قرن بیستم پدیده روشنفکری بر اساس جهان‌بینی و ارزش‌های جنبش روشنگری، ارزش‌هایی چون اعتقاد به راسیونالیسم، تجربه‌گرایی، سکولاریسم، اعتقاد به اصل پیشرفت یا به‌طور کلی باور به آرمان‌های مدرنیته تعریف می‌شد، در دوران ما؛ یعنی از دهه‌های پایانی قرن بیستم به این سو و در شرایط یا وضعیتی که از آن به شرایط یا وضعیت پست‌مدرن یاد می‌شود، به دنبال بدبینی و ناباوری و اتخاذ نگاه انتقادی نسبت به آرمان‌های مدرنیته و انکار مطلق بودن روایت مدرنیته از انسان و جهان و از فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، تعاریف روشنفکری، برخلاف گذشته، دقیقاً با نقد ارزش‌ها و جهان‌بینی حاصل از نهضت روشنگری و آرمان‌های دوران مدرن پیوند خورده است. بی‌تردید، این تحولات نمی‌تواند جامعه ما را تحت تأثیر قرار ندهد،

رشته ی ایدئولوژی و لوبیای مولانا و.. فلذا در مرحله ی اول گویا نمیدانیم وقتی از روشنفکری سخن میگوییم از چه میگوییم؟ و میان روشنفکری دینی و غیر دینی چه تمایزی و تقارنی است. به نظر میرسد نوعی مشترک لفظی مانند شیر (سلطان جنگل) و شیر (والف آب) در میان است. هر دو شیرند اما این کجا و آن کجا؟ در واقع آن گونه که خود پیشوایان این نوع اندیشه ها همچون ابراهیم یزدی بیان میکنند روشنفکری دینی عبارتست از سازگار ساختن دین با مدرنیته یا مدرن کردن دین. با همین تعریف انواع تضاد ها و تناقضات و پرسش ها شروع میشود. اولاً در جهانی که در ارزشهای مدرنیته ترک های عظیم نشسته و به شدت ایده های مدرن که اکثراً ناشی از اثرپذیری از جریان چپ و مارکسیسم فرهنگی است چگونه میتوان مدرن شدن را هدف متعالی قرار داد و فراتر از آن چگونه میتوان مغرورانه و اراده گرایانه سخن از مدرن کردن گفت؟ ایده ایده ای بسیار اراده گرا و آمرانه است و ایده پرداز در فضایی کاملاً سیاسی این ایده را پرورش میدهد. چراکه هر نوع ایده آمرانه باید در فضای قدرت سیاسی اجرا شود. پس به همین خاطر است که اندیشه هایی به مانند روشنفکری دینی در دنیای امروز بیشتر تحت تاثیر رسانه های خود هستند که اندک زنده مانده دارند و در غیر اینصورت به سرعت به فراموشی سپرده میشوند. در واقع بیش از آنکه روشنفکری دینی امری علمی باشد امری سیاسی و سیاست زده است.

۲- با پذیرش همان تعریف قبل، طرفداران اندیشه روشنفکری دینی میگویند میخواهند دین را نجات دهند. سوال اینجاست که چگونه دینی که مدعی نجات بشریت است را انسان های با اراده و توان ناچیزی چون شما نجات میدهند؟ در واقع با به اصطلاح مدرن سازی چه چیز از خود دین میماند؟ و اصلاً خود دین چیست؟ دین به چه معناست؟ این پرسش اخیر، پرسشی که به نظر میرسد اصلی ترین و ابتدایی ترین پرسش است هنوز هم در اندیشه پیشروان این نگاه مغفول مانده و بعضاً به جمله ی این ها هم پرسش های جدیدی است بسنده میکنند! با این حال میتوان مشخصه هایی از دینی که منظور نظر آنان است یافت. در واقع دین برای کثیری از آنان فقط اخلاق است. برای برخی ایدئولوژی و برای باقی آنان فقه یا موضوع بررسی. اما آیا دین هر کدام از آنان یا برخی از آنهاست؟ مثلاً هر کس موضوع پژوهشش دین مسخیت است مسیحی است؟ یا هر کس فقه میداند مسلمانی است؟ به نظر میرسد اصل دین هیچ یک نیست و به این پرسش که اصل دین اسلام یا به شکل کلی دین چیست؟ پاسخی ساده انگارانه ندارد.

۳- اما پرسشی که وجود دارد آن است که با اصلاح دین به

شیوه ای که به مدرن بودن نزدیک شود چه جایگاهی برای معنا دارید؟ عملاً با این دنیایی کردن دین و با وارد ساختن مبانی معرفتی زمینی به امری اسمانی چه از آن باقی میماند؟ نیچه نیز پیش بینی کرد در دنیایی که روشنفکران از آن به عنوان قبله ی آمال یاد میکنند خدا مرده است اما خدای نیچه خدای توحیدی نبود. خدای نیچه معنا بود. معنا این یگانه روح هستی بخش چه جایگزینی از جنس پیچ و مهره دارد که بتوان مدرنش ساخت؟ در واقع چه جایی برای معنا در دین امروزی شده و دین تهی شده از سنت دارید؟

۴- پروژه روشنفکران همواره پروژه ای مونولوگ است آنان همان نظام منبر و مرید و مراد را از سنت گرفته و ادامه میدهند. همان شخصیت پرستی و جمود که مانع تفکر انتقادی و البته تسهیل گر راه اهالی سیاست است. نمونه آن را هم در دفتر انجمن اسلامی های اصلاحات زده دانشگاه ها فراوان میبینیم. فضاهای روشنفکری ایرانی چون انجمن اسلامی ها ادامه متکلم ها هستند، در واقع فضایی برای جمع شدن تک شکل ها؛ تک گویی با ذات فلسفه و تفکر نقاد در تضاد است، آیا بهتر نبود تا پروژه ی روشنفکران به جای مونولوگ بر مبنای بحث شکل میگرفت؟ در فضایی که شرح داده شد مدام گفته میشود چه چیز را بگو و چه چیز را نگو حال آنکه شان فلسفه آزادی است، خط قرمزی در تفکر نیست. مرز تفکر مرز مفهومی است. به نظر میرسد پروژه فلسفی نمیخواهد کسی را قانع کند و پایان فلسفه آغاز انقلاب است. همانگونه که در فرانسه و روسیه همین امر محقق شد. در واقع ناآگاهی فیلسوفان است که باعث میشود تا به جای آنکه پرسش ها در مفهوم حل شوند در نزاع حل شوند! این نزاع گاهی در قلم های مسجع و فحش های قافیه دار رخ میدهد و گاه در برهم زدن سخنرانی ها و کتابها و گاه در وقوع جنگ

در واقع پروژه هایی باید گسترش یابد تا شور انقلابی و شور مدنی را به جای عربده ی دهان به برخورد اندیشه سوق دهد که در پروژه های فکری کنونی چنین نیست.

۵- در واقع باید برگردیم به شکل گیری فلسفه ایرانی، فلسفه بر مبنای شکل گیری یک «من» است. این «من» باید در نقطه ای بایستد و از آن نقطه به جهان بنگرد، و کنش ها و تاریخ و.. ی خودش را شرح داده و با آگاهی از سرگذشت جهان، منطقی بنویسد. من ایرانی غیر از من مدرن یا من سنتی یک من خاص است و مختصات من هایی که شرح داده میشود مختصات من امروزی نیست. من هایی هستند که متعلق آنان یک طیف خاص حامی مدرنیته است و دسته ای از من ها مرتبط با من سنتی است. به نظر میرسد من کنونی ایرانی، یک من ایستاده در بین این دوتاریخ (نه سنتی و نه مدرن) است. بسیار ساده اندیشانه است که

دردتدوین این نوشتار ؛ بعضا از گفتار ها و نقد های دکتر محمدعلی مرادی و دکتر بیژن عبدالکریمی تاثیر پذیرفتم که ذکر نام آنان در اینجا خالی از لطف نیست.

با مقایسه با رنسانس من ایرانی را من قرون وسطا یا من روشنگری بدانیم. و از آن سمت هم ناممکن است که من ایرانی را مستقل از من های دیگر بدانیم.

۶-امتناع اندیشه امکان ندارد. ما همواره در حال اندیشه ایم. حتا جنگ نیز یک اندیشه است و در جنگ هم میاندیشیم. اما روشنفکران ما نتوانسته اند راهی برای تبدیل ساخت عمل به نظر بیابند. کودتای ۳۲ تبدیل به فلسفه نشده، ۸۸ تبدیل به فلسفه نشده، ناآرامی آبان ماه تبدیل به فلسفه نشده و.... مثلا در جمع روشنفکران ایران چهره هایی مانند فراستخواه در موضوع صلح همواره از جنگ هایی در اروپا سخن میگویند، اما کمتر کسی راجع به دهه ۶۰ سخن میگوید.

۷-دستگاه فعلی حوزه های علمیه و روحانیت نیز به مانند روشنفکران جوابگوی چالش های امروزه نیست، ما اتفاق های مختلف و تجارب زیستمان را که بخشی ناشی از اعتراض و بخشی ناشی از پرسش مداوم و... است را در حوزه فلسفه نکاویده ایم. و نتوانسته ایم تجارب خود را به پاره ای اندیشه بدل سازیم. بحران موجود در ایران فقط بحران سیاسی نیست، بلکه از ترافیک و معماری و محیط زیست تا رابطه دختر و پسر این جامعه درگیر بحران است. بحران در نظریه حل میشود ولی ما فاقد ظرفیت تحلیل بحران هستیم. اندیشه ای که نه اندیشه به مثابه پرسش بلکه اندیشه به مثابه دستگاه فکری و متافیزیکی باشد نتوانسته ایم خلق کنیم. کنشگران در این مسیر ناموفقند چراکه خود را در سطح سلبریتی پایین آورده و سوار موج میشوند و میگویند بیاییم در این باره سخن بگوییم. اما سوال اینجا است که چگونه سخن بگوییم ولی اینگونه به عنوان یک استاد دانشگاه سطحی سخن نرانیم. مثلا وقتی چهره ای مثل محسن رنانی میگوید ای کاش مصدق زاده نمیشد، اما این جمله ابتر و نامفهوم است ایشان باید توضیح دهد چگونه فراموشی امکانپذیر است؟

فلذا نیاز است تا متناسب با فرهنگ خود به شکلی مفهومی و ساختار مند فکر کنیم و بتوان نوعی دستگاه فکری منحصر به فرد بسازیم. پروژه ای که در واقع با اندیشه ای جز فضاهای شواف و دسته ساختن ها و عوامگرایی هایی که سلبریتی ساز و اندیشه سوزند کاملاً راهی جدا داشته و مبنایش شناخت منحصر به فرد خود و جامعه خود باشد، وقایع را در دستگاهی فکری حل کند و راه حل را در اندیشه و نه در اراده معطوف به قدرت بیاید.

استاد احمد عابدینی: قرآن به صورت تدریجی و به تخصیص به حقوق زنان پرداخته

مردان نیز هست. مثال دیگر این امتیاز در بیعت کردن زنان با پیامبر نمود پیدا می‌کند که در واقع جایگاه اجتماعی نیز برای زن در نظر گرفته می‌شود و در امور اجتماع خود سهیم می‌شود. یا در سوره توبه آیه ۷۱ می‌توان برداشت کرد که زنان حتی در مقام ولی و سرپرست جامعه نیز می‌توانند قرار بگیرند.

در سوره نسا به ادامه حقوق زنان پرداخته شده که می‌توان به حق ارث به صورت تمام و کمال اشاره کرد. اما مهم ترین آیه این سوره آیه ۳۴ است که در نگاه اول به مدیر بودن مردان بر زنان اشاره دارد. در واشکافی دلیل این گزاره باید به این نکته توجه کرد که از نظر دیدگاه استاد عابدینی خداوند می‌فرماید زیرا بعضی از شما بر بعضی از شما برتری دارند نه اینکه بعضی از مردان بر بعضی از زنان برتری دارند.

گذشته از حقوقی که در قرآن برای زنان در نظر گرفته شده در سراسر قرآن داستانی از زنان پاکدامن و همچنین پادشاه زن نیز مطرح شده است که نشان می‌دهد. حداقل در بحث مصداقی قرآن همواره زنان را نیکو سرشت‌تر از مردان می‌داند و این در وصف حضرت مریم نیز بیان شده است که از مردان برای خدمت در معبد برتر بوده است.

ولی درعین اینکه قرآن به بحث حقوق زنان توجه بسیاری داشت و در زمان پیامبر زنان دارای ارزش و جایگاه اجتماعی بودند این مهم در زمان خلفای بنی امیه و بنی عباس فرو گذاشته شد. آنچه امروز به عنوان قانون اسلامی در جامعه جاریست در واقع برخاسته از قوانین و سننی است که از روزگار خلفای بعد از پیامبر بر ما رسیده است نه راه و روش خداوند و پیامبرش که حتی به حق ولایت زن نیز اشاره کرده‌اند.

اما ایرادی که از سوی برخی از حامیان حقوق مردان وارد است آن است که با این حجم از حقوق که بر زن روا داشته شده و این حجم از وظایف که بر دوش مرد در زندگی مشترک نهاده شده است آیا کفه عدالت به سمتی سنگینی نخواهد کرد؟

جواب آن است که با این همه حقوق هنوز هم تساوی برقرار نشده است زیرا که مردان همچنان از نظر جسمی قوی تر از زنان هستند و مصداق آن در زندگی مشترک است. دلیل نفقه، صدق یا مهریه آن است که زن در زندگی به دلیل تسلیم و سرشت نیکو داشتن دنبال زندگی کردن است. ولی مرد شاید به دنبال همسری دیگر باشد. زندگی مشترک بگونه‌ایست که زن و مرد مکمل یکدیگرند. به طوریکه اگر زن ضعیف روحی و جسمی است در مقابلش حقوقی برای زن تعریف شده است و اگر مرد قوی جسمی است وظایفی برای او تعیین شده است که در واقع زن و شوهر یکدیگر باشند. ولی این به این معنا نیست که اسلام با تساوی مخالف است. یعنی اگر زن و مرد هردو تمایل به کار کردن داشته باشند یا هردو هزینه زندگی بدهند این امر مخالف اسلام نیست.

حقوق زنان در اسلام و درجه اهمیت به این جنس در این دین همواره مورد بحث و جدل بوده است. در این میان قرآن کتاب آسمانی مسلمانان به عنوان معیاری برای قضاوت اسلام درباره زنان مورد اهمیت قرار دارد. بسیاری از صاحب‌نامان حوزه تفکر در این باب تجسس‌ها و تحقیق‌ها انجام داده‌اند که گروهی از آنان قرآن را عامل و ابزاری برای برقراری برابری جنسیت می‌دانند و گروهی دیگر آیات آن را منشا تبعیض.

در این میان استاد احمد عابدینی خود را صاحب اندیشه و دیدگاهی نو در این زمینه می‌داند که در این نوشته، به بیان آن می‌پردازیم.

استاد احمد عابدینی معتقد است قرآن به صورت تدریجی به بیان و تخصیص حقوق به زنان پرداخته است. به طوری که در اولین مرحله خداوند با توجه به قتل رساندن دختران در سرزمین حجاز با نزول آیاتی، اعراب را از کشتن دختران و حتی پسران خود به هر بهانه‌ای منع کرده است و به عاملان وعده پسرش و عذاب داده است. در ادامه نزول آیات خداوند در سوره نحل ناراحت شدن و خجالت کشیدن پدران از تولد دختر را ظلمی می‌داند که با شدید ترین عذاب‌ها مواخذة خواهد کرد.

بدین ترتیب در این آیات خداوند با آداب و رسوم جاهلی که فرهنگی عاری از تفکر و اندیشه بود به مقابله پرداخته است و تبعیض در بدو تولد فرزندان را ناصواب، عملی مذموم و ظلم برشمرده است.

دربخشی از آیات سوره بقره به مسئله نیاز مردان به زنان پرداخته شده است و زنان به مثابه زمین کشت مردان در نظر گرفته شده‌اند البته نه بگونه‌ای توهین آمیز؛ چرا که استاد احمد عابدینی معتقدند دلیل این گونه لحن سخن گفتن به زبان عرب جاهلی است و نه تخفیف مقام زن. در ادامه آیات این سوره بحث حدود مطرح می‌شود. در نگاه استاد عابدینی در هیچ جای قرآن حد به معنای شلاق زدن نیست؛ بلکه حد به معنای رعایت حدود و حقوق دیگران است. در این آیات خداوند به حق طلاق زنان و این امر که زنان بازپچه مردان نیستند اشاره دارد و در جایی از این آیات اگر درجه‌ای برای مرد در نظر گرفته شده درجه به معنای عمومی آن نیست بلکه درجه در بخشش است. چرا که مردان دارای پول و ثروت هستند و راه بخشش و فضل برای آنان هموارتر است.

اما نکته‌ای که قابل توجه است لحن این آیات در سوره بقره مردانه است. ما حقوقی که برای زنان در فاصله آیات ۲۲۰ الی ۲۴۳ قائل می‌شود مثال زدنیست.

در خلال آیاتی که منحصر برای احقاق حقوق زن نازل شده است عباراتی مانند مسلمین مسلمات، مومنین مومنات و اوذکر و اونثی در تعداد کثیری از آیات دیده می‌شود. در جامعه‌ای که زن در ذلت و خفت قرار داشته؛ در هر عملی از نظر قرآن هم‌رده مرد قرار می‌گیرد که در نظر استاد عابدینی نمونه جالب و بارز تخصیص حقی برابر مرد به زن است. البته این عبارات برای تلقین برابر بودن زن و مرد به

استاد محسن عمیق: فلسفه اصلی حجاب، امنیت و مصونیت اجتماعی است

در اسلام مفهوم امروزی حجاب در کالبد دو واژه بیان شده است: دهد؟

این آیه در اواخر عمر پیامبر نازل شده است پس اشاره به مقام پیامبر در جامعه به عنوان حاکم را دارد. به همین دلیل یکی از وظایف حکومت اسلامی رواج حجاب است. همچنین در قرآن بیان شده که نماز را بپا دارید تا از فحشا و منکرات کاسته شود. قرآن در این جا به تأثیرات نماز در عفت اجتماعی اشاره می کند و چون نماز از اصول دین است پس حجاب یا همان عفت اجتماعی از الزامات دین به شمار می آید که حکومت در ادامه بپا داشتن نماز باید به آن نیز بپردازد.

یکی از مطالبات مردم از حکومت تأمین امنیت است که در تمام جوامع وجود دارد. امنیت را در تمام حوزه ها می توانید تعریف کنید. حجاب را یکی از راهکارهای تأمین امنیت می توان دانست و نبود آن باعث بی امنیتی و خطر می شود. برای مثال مصر یک کشور اسلامی بود که پیش از کشف حجاب ده زن از صد زن مورد تجاوز قرار می گرفتند ولی پس از آن در نود و پنج درصد زنانی که کشف حجاب کرده بودند مورد تجاوز قرار گرفته اند.

تمام آیاتی که به حجاب اشاره می کنند در اواخر زندگی پیامبر فروفرستاده شدند.

فلسفه اصلی حجاب امنیت و مصونیت اجتماعی است.

مهمترین چیزی که عفت نگه می دارد کانون خانواده است.

حکم به این مهمی پیشنهاد نیست و دستوری نیست.

• جلیاب: همان چادر امروزی ما

• صدر: پوششی که هم برای مرد هست و هم برای زن

خود واژه حجاب در قرآن به معنای پرده در آیه زیر آمده است:

وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ

که در خصوص صحبت کردن با زنان پیامبر از ورای پرده، سخن می گوید.

قرآن حجاب امروزی را با مفهوم عفت اجتماعی یکی دانسته و هر جا که خواسته از حجاب سخن بگوید به عفت اجتماعی اشاره کرده است.

آیات قرآن درباره ی حجاب (عفت اجتماعی) را به این صورت می توان تقسیم بندی کرد:

• آیات خود نگهدارنده: برای داشتن مصونیت اجتماعی حجاب را رعایت کنند.

یکی از این آیات این است:

وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُן مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَ لَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ... وَ لَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يَخْفَيْنَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

ما در قرآن و اسلام تفاوتی بین زنان مسلمان و زنان مؤمن (مؤمنات) نداریم. پس این آیه برای تمام زنان مسلمان صدق می کند و همه آنان باید رعایت کنند.

حتی می توان پا را فراتر گذاشت و مؤمنات در ساختار اجتماعی (اسلامی) را مورد اشاره ی این آیه دانست. پس زنان اهل کتاب هم باید از این دستور دینی پیروی کنند. حتی در جوامع لیبرال دموکراتیک اگر پنجاه درصد و یک نفر قانونی را وضع کنند دیگر افراد باید از آنان پیروی کنند.

یکی از وقایع این است که اگر قانونی در جوامع به رأی گذاشته شود و تصویب گردد افراد مخالف آن قانون هم باید آن قانون را رعایت کنند. در ساختار حکومت الهی همه مردم پذیرفته اند که قانون های خدا (اسلام) اجرا بشوند. مردم نمی توانند در این حکومت اصل (اسلام) را بخواهند. پس قانون های خدا یکی پس از دیگری اجرا می شود. قانون های خدا دل خواهی نیست و همه آن ها در یک مجموعه هستند.

یکی از شنوندگان: آیا این اختیار برخورد حکومت اسلامی را می

