



مروری بر تاریخ اصلاح دینی در ایران معاصر

حسن یوسفی اشکوری

مروری بر تاریخ اصلاح دینی در ایران معاصر

حسن یوسفی اشکوری

زمستان ۱۴۰۱

فهرست مطالب

مقدمه ۱۵

بخش اول - مدخل

درآمد	۲۱
معرفی چند منبع برای ارجاع علاقه‌مندان	۲۲
تعریف اجمالی «اصلاح» در تاریخ و ادب اسلامی	۲۳
ادوار اصلاحی در تاریخ اسلام	۲۴
جریان‌شناسی اصلاح دینی در ایران معاصر	۲۵
اسلام سنتی	۲۵
اسلام سنت‌گرا	۲۵
اسلام بنیادگرا	۲۶
اسلام نوگرا	۲۶
پیوست	۲۸
شش تذکر ضروری	۲۸
تعاریف اجمالی سه اصطلاح	۲۹
ده عنوان برای تمایزگذاری بین سه جریان	۳۰

بخش دوم - سید جمال‌الدین اسدآبادی

درآمد	۳۵
فصل اول: معرفی چند منبع در شناخت سید	۳۶
فصل دوم: زندگی نامه و فهرست آثار	۳۹
فصل سوم: بررسی چند اتهام	۴۶
فصل چهارم: سید جمال‌الدین سلسله جنیان جنبش‌های اسلامی معاصر	۵۲
فصل پنجم: آموزه‌های سید جمال در دو بُعد فکری و سیاسی	۵۵
۱ و ۲- تنویر عقول و تطهیر نفوس	۵۵
۳- خرافه‌زدایی از ساحت دین	۵۷
۴- توجه به علم و فلسفه و فلسفه علم	۵۸
۵- نجات اسلام پیش از نجات مسلمین	۶۰
۶- تأکید روی اجتهاد	۶۱
۷- بازگشت به خود	۶۱
الف - اتحاد اسلام	۶۲
ب - استعمارستیزی	۶۵
ج - استبدادستیزی	۶۶

بخش سوم - شیخ هادی نجم‌آبادی

درآمد	۶۷
فصل اول: زندگی نامه	۶۷
فصل دوم: هویت اعتقادی شیخ هادی	۷۰
فصل سوم: معرفی کتاب تحریرالعقلاء	۷۳
فصل چهارم: اصول فکری و آموزشی شیخ هادی	۷۴
۱- توحید و شرک	۷۴
۲- عقل	۷۵
۳- ضرورت آگاه کردن مردم	۷۶
۴- دلیل خواهی و ترک تقلید	۷۶
۵- مبارزه با خرافات و غُلُو	۷۷
۶- اصلاح اخلاق عمومی	۷۸
۷- بازگشت به اصول ادیان توحیدی و تحقق وحدت ادیان	۷۹
۸- بازگشت به اسلام واقعی	۷۹
۹- نقد و نفی متولیان ادیان	۸۰
۱۰- کوشش برای آسایش و عدالت و رفاه خلق	۸۱
تکمله	۸۲

بخش چهارم - شریعت سنگلجی

درآمد	۸۵
فصل اول: زندگی نامه	۸۵
فصل دوم: آموزه‌های مهم شریعت	۸۷
فصل سوم: چگونگی و چرایی پیدایی خرافات در اسلام	۹۰
فصل چهارم: معرفی یک کتاب و چند نکته ضروری	۹۱
فصل پنجم: نقد شریعت سنگلجی به وسیله سنت‌گرایان قدیم و جدید	۹۴

بخش پنجم - اسدالله مامقانی

درآمد	۹۵
فصل اول: زندگی نامه	۹۵
فصل دوم: بررسی آثار و افکار	۹۷
الف. مسلک الامام فی سلامه الاسلام	۹۷
ب. دین و شئون و طرز حکومت در مذهب شیعه	۱۰۱
محورهای مهم کتاب دین و شئون	۱۰۲

بخش ششم - فرید تنکابنی

درآمد	۱۰۷
فصل نخست: زندگی نامه	۱۰۸
فصل دوم: گزیده مطالب کتاب اسلام و رجعت	۱۰۹
فصل سوم: بازتاب دغدغه‌های مصلحان در آن زمان	۱۱۰
الف. علم و عقل و دین	۱۱۱
ب. تحلیلی متناسب آن روزگار از عوامل انحطاط مسلمانان	۱۱۱
فصل چهارم: امتیازات کتاب	۱۱۲
فصل پنجم: موضوع رجعت	۱۱۲
واپسین سخن: تحلیل تاریخی	۱۱۴

بخش هفتم - حکمی زاده و پرسش از «اسرار هزار ساله»

درآمد	۱۱۵
فصل اول: زندگی نامه	۱۱۵
فصل دوم: فعالیت فرهنگی اصلاحی حکمی زاده و گزیده کتاب «اسرار هزار ساله»	۱۱۸

بخش هشتم - احمد کسروی و نقد دینی او

درآمد	۱۲۷
فصل نخست- زندگی نامه	۱۲۷
فصل دوم: آثار	۱۲۸
فصل سوم: سرانديشه ها	۱۲۹
۱- جدال عقل و علم با نصوص دینی	۱۳۰
۲- خرافه زدایی از ساحت اسلام	۱۳۰
۳- ایرانگرایی و اصلاحاتی برای ایران مدرن	۱۳۲
۴- بدبینی نسبت به برخی از دستاوردهای جدی غربی	۱۳۳
۵- نقد مداوم دستگاه روحانیت و علمای دینی	۱۳۳
۶- دفاع از مشروطه و نفی نظام دینی اولی الامر و خلافت مذهبی	۱۳۴
فصل چهارم: چهار نکته اساسی (نوعی نگاه انتقادی)	۱۳۴
تکمله	۱۳۸

بخش نهم - سید اسدالله خرقانی

درآمد	۱۳۹
فصل اول: زندگی نامه	۱۳۹
فصل دوم: آثار	۱۴۳

فصل سوم: افکار و آموزه‌ها	۱۴۴
الف. دغدغه انحطاط مسلمانان و بیان علل انحطاط	۱۴۴
ب. اندیشه‌های سیاسی	۱۴۶
ج. قرآن‌گرایی	۱۵۳
تکمله	۱۵۳

بخش دهم - شیخ محمد خالصی‌زاده

درآمد	۱۵۵
فصل اول: زندگی‌نامه	۱۵۵
فصل دوم: فهرست آثار	۱۵۷
فصل سوم: آموزه‌ها و اندیشه‌ها	۱۵۹
۱- خرافه‌زدایی از ساحت دین و البته بیشتر تشیع	۱۶۰
۲- تلاش برای آشتی سنت و تجدد و ایجاد پیوند بین آن دو	۱۶۰
۳- تلاش برای موجه‌سازی علمی اسلام و احکام دینی	۱۶۱
۴- تلاش برای تبلیغ اسلام سیاسی	۱۶۱
۵- باور به وجوب نماز جمعه	۱۶۲
۶- کوشش برای ایجاد وحدت اسلامی	۱۶۲
۷- تلاش برای نهادسازی‌های فرهنگی - سیاسی و مدنی	۱۶۳
منابع	۱۶۴

بخش یازدهم - سید علی اکبر برقی

درآمد	۱۶۵
الف. زندگی‌نامه	۱۶۵
ب. فعالیت فرهنگی و آثار	۱۶۶
ج. فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی	۱۶۷
د. جمع‌بندی	۱۶۸

بخش دوازدهم - سید ابوالفضل برقی

درآمد	۱۷۱
الف. آشنایی شخصی	۱۷۱
ب. زندگی‌نامه	۱۷۳
ب. افکار و آثار	۱۷۴
ج. نقش فکری و سیاسی	۱۷۶

بخش سیزدهم - یوسف شعار تبریزی

درآمد	۱۷۹
فصل اول: زندگی نامه	۱۷۹
فصل دوم: عقاید اصلاحی	۱۸۰
فصل سوم: آثار	۱۸۲
فصل چهارم: تحلیل و بیان دو نکته	۱۸۳

بخش چهاردهم - حیدرعلی قلمداران

درآمد	۱۸۵
فصل اول: زندگی نامه	۱۸۵
فصل دوم: بررسی افکار و آثار	۱۸۶
فصل سوم: تأثیر و تأثر قلمداران	۱۸۹
منابع	۱۹۰

بخش پانزدهم - سید محمدجواد غروی اصفهانی

درآمد	۱۹۱
فصل اول: زندگی نامه	۱۹۱
فصل دوم: آثار	۱۹۲
فصل سوم: نقش دینی و اجتماعی غروی	۱۹۳
فصل چهارم: اصول فکری و اصلاحی غروی	۱۹۷
۱- بازگشت به قرآن	۱۹۷
۲- خرافه‌زدایی از ساحت دین	۱۹۷
۳- احیای برخی سنت‌های از یاد رفته دینی	۱۹۸
۴- ایجاد سازگاری بین دین و عقل و علم	۱۹۸
منابع مورد استفاده	۲۰۰

بخش شانزدهم - سید مصطفی حسینی طباطبایی

درآمد	۲۰۱
فصل اول: زندگی نامه	۲۰۱
فصل دوم: آثار	۲۰۳
فصل سوم: تحلیلی از آموزه‌های اصلاحی طباطبایی	۲۰۵
محوریت قرآن و توحید	۲۰۵
نقد و پالایش حدیث	۲۰۶
خرافه‌زدایی و مبارزه با انواع غلو	۲۰۶

۲۰۷.....	تأکید ویژه روی وجوب عینی نماز جمعه
۲۰۸.....	معقول سازی سنتها و گزاره های دینی
۲۰۹.....	فصل چهارم: نقاط قوت طباطبایی
۲۰۹.....	مهارت در لغت و زبان عربی
۲۱۰.....	دانش دینی و اطلاعات گسترده
۲۱۰.....	آشنایی نسبی با برخی از تحقیقات غربیان
۲۱۱.....	فعالیت های فکری و قلمی مستمر
۲۱۲.....	منابع

بخش هفدهم - شیخ نعمت الله صالحی نجف آبادی

۲۱۳.....	درآمد
۲۱۳.....	فصل اول: زندگی نامه
۲۱۵.....	فصل دوم: فهرست آثار
۲۱۶.....	فصل سوم: تحلیل کلی آثار و افکار صالحی نجف آبادی
۲۱۷.....	الف. تاریخ اسلام
۲۲۳.....	ب. علم الحدیث
۲۲۵.....	ج. اجتهادهای فقهی
۲۲۶.....	د. اجتهادهای تفسیری
۲۲۷.....	ه. کلام
۲۳۰.....	فصل چهارم: ویژگی های شخصی
۲۳۱.....	منابع

بخش هجدهم - شیخ محمد صادقی تهرانی

۲۳۳.....	درآمد
۲۳۴.....	فصل اول: زندگی نامه
۲۳۶.....	فصل دوم: فهرست آثار
۲۳۷.....	فصل سوم: محورهای مهم و کلی اصلاحی
۲۳۸.....	الف. تکیه بسیار بر اعتبار قرآن
۲۴۰.....	ب. فقه استدلالی
۲۴۲.....	ج. معقول سازی و عصری کردن احکام فقهی
۲۴۴.....	د. مجادله های اعتقادی و فکری با رقیبان
۲۴۶.....	فصل چهارم: برخی آرای فقهی - سیاسی صادقی تهرانی
۲۴۶.....	نخست. دیدگاه های فقهی
۲۴۷.....	دوم. دیدگاه های سیاسی

۲۴۹	فصل پنجم: جمع‌بندی
۲۵۰	منابع

بخش نوزدهم - زمینه‌های اجتماعی برآمدن جریان اصلاح دینی مدرن و دانشگاهی

۲۵۱	درآمد
۲۵۲	مقدمه‌ای در روش
۲۵۳	الف. زمینه مشروطیت
۲۵۴	ب. سه واکنش منفی به اصلاحات رضاشاهی در فضای پس از شهریور بیست
۲۶۱	واپسین نکته

بخش بیستم - مهندس مهدی بازرگان

۲۶۳	درآمد
۲۶۴	فصل اول: ادوار زندگی
۲۶۵	فصل دوم: آثار بازرگان با تفکیک موضوعی
۲۶۶	الف: آثار دینی - علمی (دین‌شناسی و قرآن پژوهی)
۲۶۸	ب: آثار دینی - اجتماعی و سیاسی
۲۶۹	فصل سوم: افکار و آموزه‌های اصلاحی بازرگان
۲۶۹	یکم. سازگاری علم و دین
۲۷۲	دوم. بازگشت به قرآن
۲۷۲	سوم. توحیدمحوری
۲۷۳	چهارم. دوری از خرافات مذهبی
۲۷۴	پنجم. اولویت در تحول درونی فردی و اجتماعی
۲۷۷	ششم. تأکید بر هویت ایرانی - اسلامی
۲۷۸	فصل چهارم: تأثیرات اجتماعی
۲۷۸	الف. فعالیت‌های فکری و علمی از طریق گفتار و نوشتار
۲۷۹	ب. نهادسازی‌ها
۲۸۳	فصل پنجم: نقدها
۲۸۶	فصل ششم: مهم‌ترین ویژگی‌های بازرگان
۲۸۶	تذکر یک نکته

بخش بیست و یکم - سید محمود علایی طالقانی

۲۸۷	درآمد
۲۸۸	فصل نخست: مروری کوتاه بر زندگی نامه طالقانی
۲۸۹	فصل دوم: تألیفات و آثار

فصل سوم: استادان و سرچشمه‌های فکری طالقانی	۲۹۰
فصل چهارم: اندیشه‌ها و محورهای مهم اجتماعی - دینی - سیاسی طالقانی	۲۹۲
۱- پیگیری شعار بازگشت به قرآن	۲۹۳
۲- توحیدمحوری و خرافه زدایی	۲۹۵
۳- اعتقاد به وجوب نماز جمعه	۲۹۸
۴- سازگاری دین و علم و عقل	۲۹۸
۵- تقدّم تحولات فرهنگی بر تغییرات اجتماعی	۲۹۹
۶- مقاومت در برابر استبداد و تحقق حاکمیت ملت وفق الگوی مشروطه	۳۰۰
۷- محوریت عدالت و آزادی و نفی هر نوع سلطه مذهبی و طبقاتی	۳۰۱
فصل پنجم: تأثیرات اجتماعی	۳۰۶
۱- سخنرانی	۳۰۷
۲- نویسندگی	۳۰۸
۳- مبارزات سیاسی پایدار علیه استبداد داخلی و استعمار خارجی	۳۰۸
۴- اثرگذاری عملی از طریق خلق نیکو	۳۱۱
فصل ششم: نقدها	۳۱۳
منابع	۳۱۶

بخش بیست و دوم - خداپرستان سوسیالیست و نمایندگان

درآمد	۳۱۷
فصل اول: مروری کوتاه بر تاریخچه نهضت خداپرستان سوسیالیست	۳۱۸
فصل دوم: مروری بر ریشه‌های تاریخی و تبارشناسی جریان چپ اسلامی	۳۲۲
فصل سوم: محورهای عام اصلاح‌طلبی این نهضت	۳۲۴
۱- تکیه بر تقدم تحولات فرهنگی بر تحولات اجتماعی و سیاسی	۳۲۴
۲- تلفیق ارزش‌های اخلاقی و معنویت دینی با تجدد، عدالت اجتماعی، آزادی، دموکراسی و رهایی از هر نوع ماتریالیسم و ماده‌گرایی	۳۲۴
۳- تقویت و رشد علمی جامعه	۳۲۶
۴- خرافه‌زدایی از ساحت دین و نقد همزمان سنت و وجوهی از جهان جدید غربی	۳۲۶
۵- تکیه بر ملیت و هویت ایرانی و مبارزه با هر نوع استعمار و استیلای خارجی	۳۲۷
فصل چهارم: آثار قلمی و فکری-آموزشی خداپرستان	۳۲۸
فصل پنجم: جاما - دکتر کاظم سامی و دکتر نظام الدین قهاری	۳۲۹
فصل ششم: جنبش مسلمانان مبارز و دکتر حبیب‌الله پیمان	۳۳۳
الف. زندگی‌نامه حبیب‌الله پیمان	۳۳۳
ب. آثار پیمان	۳۳۹
ج. اصول فکری پیمان	۳۴۱

۳۴۱	یکم. تأکید بر مواضع ضد طبقاتی با محوریت رهایی توده‌ها از هر نوع ستم و تبعیض.....
۳۴۲	دوم. دین‌مداری حول توحید و خداپرستی، اخلاق و عدالت.....
۳۴۲	سوم. خرافه‌زدایی از ساحت دین.....
۳۴۲	چهارم. مقاومت در برابر استبداد دینی حاکم و آموزه‌های سنتی حوزوی.....
۳۴۳	پنجم. فعالیت سیاسی تشکیلاتی و جمعی.....
۳۴۳	ششم. حفظ استقلال و هویت ملی و مخالفت با هر نوع دخالت خارجی.....
۳۴۳	هفتم. نقد و نقادی نحله نواندیشی دینی چند دهه اخیر ایران.....
۳۴۴	د. نقدها.....
۳۴۴	منابع.....

بخش بیست و سوم - کانون نشر حقایق اسلامی مشهد و شریعتی‌ها

۳۴۵	درآمد.....
۳۴۶	فصل اول: تاریخچه کانون نشر حقایق اسلامی مشهد.....
۳۵۰	فصل دوم: معرفی اجمالی دو شخصیت اثرگذار کانون.....
۳۵۵	فصل سوم: علی شریعتی و اندیشه‌هایش.....
۳۵۵	الف. زندگی نامه.....
۳۶۱	ب. آموزگاران اثرگذار بر شریعتی.....
۳۶۲	ج. آثار.....
۳۶۵	د. آموزه‌ها و اندیشه‌ها.....
۳۶۶	۱- بازسازی پدیدارشناسانه و تفسیری-تأویلی متون، تاریخ و شخصیت‌های اسلامی آغازین.....
۳۶۷	۲- تأکید بر کلیدواژه «هجرت».....
۳۶۸	۳- پیکرسازی ایدئولوژیک.....
۳۶۹	۴- تقدم ایدئولوژی بر فرهنگ.....
۳۷۰	۵- فهم و تفسیر اسلام بر اساس آخرین دستاوردهای فکری و فلسفی مدرن.....
۳۷۱	۶- بازیابی هویت ملی.....
۳۷۲	۷- سوسیالیسم اسلامی.....
۳۷۴	۸- نقد همزمان سنت و مدرنیته و تلاش برای بدیل‌سازی.....
۳۷۶	۹- پیشنهاد «عرفان، برابری و آزادی».....
۳۷۶	۱۰- توجه به جنسیت و رهایی زنان.....
۳۷۷	۱۱- برنهاده مذهب علیه مذهب.....
۳۷۸	۱۲- سازگاری تسنن نبوی و تشیع علوی.....
۳۷۹	۱۳- پیشنهادهای تازه در روش شناخت اسلام.....
۳۸۰	۱۴- تقدم انسان و آگاهی او بر هر چیز دیگر.....
۳۸۱	ه. نقدها.....
۳۹۰	و. اثرگذاری اجتماعی شریعتی.....

بخش بیست و چهارم - احمد مفتی‌زاده و جماعت دعوت و اصلاح

درآمد	۳۹۷
فصل اول: زندگی نامه	۳۹۸
فصل دوم: آثار	۴۰۰
فصل سوم: اصول و مبانی اصلاح‌طلبی مفتی‌زاده	۴۰۲
۱- احیای اسلام اجتماعی و سیاسی	۴۰۲
۲- حکومت اسلامی	۴۰۲
۳- تأکید بنیادین روی اصل شورا	۴۰۴
۴- تمایز اساسی بین دین و مذهب	۴۰۵
۵- برابری طلبی	۴۰۷
۶- تکیه بر عنصر اجتهاد	۴۰۸
۷- ایران‌گرایی	۴۰۸
تکمله. معرفی اجمالی جماعت دعوت و اصلاح	۴۰۹

بخش بیست و پنجم - محمدرضا حکیمی

درآمد	۴۱۳
فصل اول: زندگی نامه حکیمی	۴۱۴
فصل دوم: فهرست آثار	۴۱۵
فصل سوم: اثرگذاری‌های فرهنگی حکیمی	۴۱۶
۱- گرایش رادیکال شیعی انقلابی	۴۱۷
۲- گرایش به مبارزه با ظلم و ظالم و حمایت از فرودستان و محرومان	۴۱۷
۳- تتبع گسترده در متون کهن اسلامی - شیعی	۴۲۰
۴- کتاب‌شناسی	۴۲۱
۵- ادبیات نیرومند و اثرگذار	۴۲۱
۱. تبلیغ اسلام شیعی انقلابی با ادبیات پاریسی و نافذ	۴۲۳
۲. معرفی چهره‌های برجسته شیعی معاصر با گرایش‌های کم و بیش نوگرایانه	۴۲۵
۳. نقد اندیشه‌ها و آداب و سنن مسلمانی و برخی رویکردهای عالمان دین	۴۲۶
۴. تلاش برای تحقق پروژه تفکیک	۴۲۷
تکمله (ماجرای وصیت‌نامه شریعتی به حکیمی در باره آثارش)	۴۲۸
منابع	۴۳۲

بخش بیست و ششم - سید ابوالحسن بنی‌صدر

درآمد	۴۳۳
-------	-----

۴۳۴	فصل اول: زندگی نامه
۴۳۵	فصل دوم: فهرست آثار
۴۳۷	فصل سوم: اثرگذاری فکری و اجتماعی بنی صدر
۴۴۱	فصل چهارم: محورهای فکری بنی صدر
۴۴۱	۱- توحید
۴۴۳	۲- عدالت اجتماعی
۴۴۳	۳- نقد همزمان شناخت شناسی سنتی و مدرن مارکسی
۴۴۴	۴- طرح «حق» در تقابل با «قدرت»
۴۴۵	۵- ملت‌گرایی حول اندیشه‌ی ایرانی با نماد مصدق

بخش بیست هفتم - نهضت آزادی ایران (جنبش نوین اسلامی)

۴۴۷	درآمد
۴۴۸	فصل اول: تاریخچه نهضت آزادی و چرایی تأسیس آن
۴۵۱	فصل دوم: اندیشه‌ها و ایدئولوژی نهضت آزادی
۴۵۳	فصل سوم: ادوار فعالیت‌های نهضت آزادی
۴۵۵	فصل چهارم: شخصیت‌های فکری اثرگذار در نهضت آزادی
۴۵۵	۱- یدالله سجایی (۱۲۸۴-۱۳۸۱)
۴۵۶	۲- ابراهیم یزدی (۱۳۱۰-۱۳۹۶)
۴۵۷	۳- عبدالعلی بازرگان (۱۳۲۲)
۴۵۸	۴- سید علی اصغر غروی (۱۳۲۵)
۴۵۸	۵- مصطفی چمران (۱۳۱۱-۱۳۶۰)
۴۵۹	۶- احمد صدر حاج سیدجوادی (۱۲۹۶-۱۳۹۲)

بخش بیست و هشتم - سازمان مجاهدین خلق ایران

۴۶۱	درآمد
۴۶۲	فصل اول: تاریخچه‌ی سازمان مجاهدین
۴۶۴	فصل دوم: آثار فکری مهم سازمان
۴۶۵	۱ - راه انبیاء راه بشر
۴۶۶	۲ - شناخت
۴۶۶	۳ - تکامل
۴۶۶	۴ - امام حسین یا راه حسین (سیمای یک مسلمان)
۴۶۷	فصل سوم: تأثیرات فکری و سیاسی مجاهدین خلق
۴۷۰	فصل چهارم: نقدهای مطرح شده بر اندیشه و عمل مجاهدین
۴۷۲	منابع

بخش بیست و نهم - نگاهی به تحولات اصلاحی در حوزه علمیه قم و نمایندگان

- درآمد ۴۷۳
- الف. تحولات اصلاحی و مصادیق اصلاحات حوزوی ۴۷۴
- ۱- اصلاحات در متون درسی ۴۷۵
- ۲- استفاده از زبان خارجی و یا آشنایی با برخی علوم جدید ۴۷۶
- ۳- استفاده از مطبوعات به مثابه نهاد تبلیغی جدید ۴۷۹
- ۴- تقریب مذهبی ۴۸۲
- ۵- تمرکز مرجعیت و پیشنهاد تشکیل شورای فتوا ۴۸۳
- ب. شخصیت‌های روحانی تأثیرگذار در قلمرو اصلاحات دینی حوزوی ۴۸۵
- ۱- سید محمدحسین طباطبایی تبریزی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ خورشیدی) ۴۸۶
- ۲- مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ خورشیدی) ۴۹۳
- ۳- محمدتقی جعفری تبریزی (۱۳۰۴-۱۳۷۷) ۵۰۶
- ۴- علی تهرانی (۱۳۰۵-۱۴۰۱) ۵۰۸
- ۵- علی گلزاده غفوری (۱۳۰۲-۱۳۸۸) ۵۱۱
- ۶- سیدمحمد حسینی بهشتی (۱۳۰۷-۱۳۶۰) ۵۱۳
- ۷- محمد مفتاح (۱۳۰۷-۱۳۵۸) ۵۱۶
- ۸- محمدجواد حجتی کرمانی (۱۳۱۱-) ۵۱۷
- ۹- سید عبدالکریم هاشمی نژاد (۱۳۱۱-۱۳۶۰) ۵۱۷
- ۱۰- محمدجواد باهنر (۱۳۱۲-۱۳۶۰) ۵۱۸
- ۱۱- سید عبدالرضا حجازی (۱۳۱۲-۱۳۶۲) ۵۱۹
- ۱۲- اکبر هاشمی رفسنجانی (۱۳۱۳-۱۳۹۵) ۵۲۰
- ۱۳- محمد مجتهد شبستری (۱۳۱۵-) ۵۲۱
- ۱۴- علی حجتی کرمانی (۱۳۱۶-۱۳۷۹) ۵۲۲
- ۱۵- سید هادی خسروشاهی (۱۳۱۷-۱۳۹۸) ۵۲۴
- ۱۶- سید علی حسینی خامنه‌ای (۱۳۱۸-) ۵۲۵
- تکمله ۵۲۸

مقدمه

آنچه در این مجموعه آمده است سلسله گفتارهایی است که در حدود چهار سال (۱۳۹۷ تا ۱۴۰۰ خورشیدی) در یک جلسه حضوری در کلن آلمان و پس از شیوع بیماری کرونا و تعطیلی هر نوع تجمعی به شکل مجازی ایراد شده و تقریباً همزمان مکتوب شده و در «سایت ندای آزادی» و نیز در وبسایت شخصی ام انتشار یافته است. البته فایل صوتی و تصویری آن نیز در همان جاها منتشر شده‌اند. گفتنی این که طرح این موضوع نیز از یک سو به مناسبت پانصدمین سال جنبش دینی - اجتماعی لوتر در آلمان و از سوی دیگر پایان قرن چهاردهم هجری خورشیدی در وطن خودمان بوده است.

در این دیباچه به چند نکته ضروری به اجمال اشاره می‌کنم:

یکم. وقتی مطالب و مقالات این مجموعه را مرور می‌کردم، با این پرسش مواجه شدم که با این حجم از افکار و آموزه‌های روشنگر و خرافه‌زدا و کم و بیش نوآورانه و تا حدودی منطبق با تجدد و مقتضیات زمان و با این تعداد شخصیت‌های فکری اثرگذار (که البته پرشماری در این مجموعه نیامده‌اند) در این بیش از یک قرن در ایران و به ویژه در جامعه مذهبی، چگونه و چرا نظامی چون «جمهوری اسلامی» ایجاد شد و مدل ولایت آن هم از نوع مطلقه‌اش، حداقل بخش اصلی و مهم آن افکار و آثار را بر باد داد و جامعه را به روزگاران قبل و در بهترین حالت به عصر ماقبل اصلاح دینی بازگرداند؟ گره کار در کجاست؟ قاعدتاً نمی‌بایست چنین سرنوشتی فرجام چنان روندی می‌بود.

ایران در پایان قرن سیزدهم خورشیدی با رخداد مشروطیت در ۱۲۸۵ و تدوین نخستین قانون اساسی در غرب آسیا آن هم با پیشگامی و حمایت قاطع بخشی از عالمان و واعظان و مجتهدان بلندپایه ایران و عراق، پیشگام جنبش‌های آزادیخواهانه و الگوی توسعه سیاسی شمرده می‌شد. چگونه شد که حدود هفتاد سال بعد، انقلابی با پسوند اسلامی رخ داد و باز با پیشگامی علمای شیعی نظامی بنیان نهاده شد و قانون اساسی تازه‌ای نوشته شد که حداقل در اصولی، ارتجاعی‌تر از قانون اساسی پیشین بوده و جامعه را با شتاب به عقب بازگرداند؟ به گونه‌ای که اکنون حتی شماری از همان مؤسسان نظام

اسلامی - انقلابی از آن قانون اساسی عبور کرده و همراه با اکثریت قریب به اتفاق مردم ایران اعم از مذهبی و غیر مذهبی در اندیشه انقلابی تازه‌اند و بر آن شده‌اند تا به کلی از نظام جمهوری اسلامی بریده و نظامی به کلی تازه و متفاوت بنیان نهند.

باید اذعان کرد غولی که از چراغ جادوی سنت‌گرایی خارج شد و به بنیادگرایی جزم‌اندیش و خشن تبدیل شد، برآمده از بخشی از همان عالمان مذهبی ظاهراً نوگرای دهه چهل و پنجاه بوده (رخدادی که نوگرایان نواندیش آن دوران عمدتاً از آن غافل بوده‌اند) ولی به هر حال واقعیت این است که محصول انقلاب ۵۷ در قالب جمهوری اسلامی و قانون اساسی آن هرچند التقاطی از جهان سنت‌زده و جهان مدرن است اما در نهایت نه تنها نسبتی با آثار و افکار غالب نوگرایان مصلح ندارد بلکه در تعارض با آن افکار و آموزه‌هاست. مروری بر افکار بخش اصلی مصلحان مطرح شده در این مجموعه به روشنی مثبت این مدعاست.

اکنون و در این مجال در مقام تحلیل و پاسخ به این پرسش ستر نبوده و نیستم و فقط می‌خواهم به روی دیگر سکه توجه کنم و بپرسم که اگر این همه نوآوری و اندیشه‌ها و اقدامات خالصانه و مصلحانه پیشین نبود، چه اتفاق می‌افتاد؟ می‌توان گمانه زنی کرد و گفت اگر چنان جنبش‌ها و اندیشه‌های بیدارگرانه‌ای رخ نداده بود، وضعیت اکنون به مراتب بدتر و فاجعه بارتر می‌بود. اگر از این منظر به رخدادها بنگریم، منطقاً می‌باید به فایده‌مندی آن همه تکاپوها و کوشش‌های مجدانه باور داشت. می‌دانم که پرسش جدی‌تر از آن است که بتوان به این نکته‌های هرچند درست بسنده کرد و قانع شد. ولی به هر تقدیر به جد باور دارم که آن همه تلاش و جد و جهدهای فکری پیشین بی‌ثمر نبوده و نیست. حتی آثار و برکات یک قرن کوشش را اکنون نیز می‌توان در جای جای ایران ملاحظه کرد. این که در طول این بیش از چهار دهه تفاسیر مختلف اسلامی و حتی فقهی در ایران قوت گرفته و نحله‌های مختلف مذهبی با رویکردهای معرفتی و حتی سیاسی پدید آمده و حتی در مقام نقد و پالایش فکری و عملی نظام جمهوری اسلامی و رهبرانش برآمده است (اصلاح طلبان پس از دوم خرداد ۱۳۷۶)، مستقیم و غیر مستقیم محصول همان تکاپوهای اسلاف است. حتی نواندیشی‌های چهار دهه اخیر در ایران، به رغم فاصله‌های درست و نادرستی که از اسلاف خود گرفته است، در نهایت وامدار پیشگامان اثرگذار خود بوده است. بدین ترتیب گزاف نیست گفته شود که اگر زمینه‌های مساعد و آماده پیشین نبود، چنین خیزش‌های نظری و عملی نیز رخ نمی‌داد.

با این همه به گمانم دوران جمهوری اسلامی در واقع یک میان پرده خواهد بود و تجارب شکسته خورده نظام ولایی ضد اصلاح البته به نحو معکوس به سود روند اصلاح دینی در آینده به روند استعلایی اصلاح به نحو جدی تر و عمیق تر منتهی می شود. از همین الان به روشنی می بینیم که در تداوم روند گذشته، شاخه های مصلحانه بار دیگر شکفته و شکوفا خواهد شد.

دوم. چنین می نماید که در شرایط کنونی انتشار این مجموعه در فرمت کاغذی مرسوم ممکن نیست، ناگزیر به منظور فایده رسانی احتمالی به علاقه مندان، این نوشتارها به صورت مجازی منتشر می شود. فایل پی دی اف آن نیز در وب سایت زیتون و وب سایت شخصی و کانال تلگرامی شخصی بارگذاری می شود.

سوم. به ضرورت برخی مطالبی که پیش از این انتشار یافته اند در این مجموعه حذف شده و برخی مطالب نیز کوتاه تر شده است. هرچند باید گفت که در مقابل برخی نکات نیز به ضرورت افزوده شده و در نهایت بر حجم کتاب افزوده است.

چهارم. قابل ذکر است که در آغاز سه جلسه در باره جنبش پروتستانی لوتریانی و مؤلفه های محوری پروتستانتیسم مسیحی مورد بحث قرار گرفت ولی مکتوب نشد و از این رو در این مجموعه نیز حضور ندارد.

پنجم. نکته قابل ذکر دیگر این است که در آغاز قرار بر این بود که سلسله مصلحان را تا زمان حاضر ادامه دهیم ولی در عمل انصراف حاصل شد. زیرا کسانی که پس از انقلاب ایران یعنی در حدود نیم قرن اخیر به عرصه آمده و کم و بیش در این مسیر اثرگذار بوده اند، هنوز زنده اند و کارنامه ی فکری شان ادامه دارد و از این رو، از یک سو در وضعیت فعلی نمی توان گزارش جامعی از افکار و آثارشان ارائه داد و از سوی دیگر، وجوهی از افکار و آموزه های چند چهره شاخص آن (از جمله جنابان شبستری و بیشتر سروش) بسیار پر مناقشه اند و نمی توان به اجمال برگزار کرد و هر نوع تفصیل نیز بر تعداد جلسات و حجم نوشتار (و اکنون کتاب) می افزود. در نهایت تصمیم بر آن شد که حداقل تا اطلاع ثانوی از پرداختن به این شخصیت ها چشم بپوشیم. شاید وقتی دیگر. برای رفع هر نوع سوء تفاهم بیفزاییم که در این میان سه تن از زندگان در این فهرست قرار گرفته اند: محمدرضا حکیمی، مصطفی حسینی طباطبایی و ابوالحسن بنی صدر. این سه تن نیز بخش اصلی فعالیت های خود را در پیش از انقلاب ایران انجام داده اند. با این همه اکنون که این

مجموعه در یک جا منتشر می‌شود دو تن از جهان رفته و در گذشته‌اند. یعنی مرحومان حکیمی و بنی‌صدر. فقط جناب طباطبایی در قید حیات است که عمرش دراز باد.

ششم. لازم به یادآوری است که مطالب ارائه شده در این مجموعه برآمده از یک پژوهش وافی به مقصود نیست. می‌توان گفت محتوای گفتارها عمدتاً محصول اطلاعات و دانسته‌های موجود گوینده / نویسنده است. با این همه در حد امکان و به ضرورت، به برخی منابع عمدتاً دم دستی در حد اطلاعات زندگی‌نامه‌ای مراجعه شده است. در حد ممکن نیز از آثار شخصیت‌ها مستقیماً استفاده شده است. مطالب ارائه شده و موجود در این سلسله گفتار/نوشتارها، حداقلی است و در عین حال بخش اطلاعات شخصی و تجارب گوینده / نویسنده، شاید برای علاقه‌مندان و مخاطبان مفید باشد. بیفزایم که دیدگاه‌های شخصی نیز در باب مسائل و موضوعات مختلف در قلمرو مباحث دینی و اصلاح‌طلبی اسلامی، به مناسبت‌های مختلف امکان بروز و ظهور یافته است. تجربه زیسته‌ام در طول بیش از شصت سال و در محدوده آشنایی کتابی و یا شخصی با برخی شخصیت‌های مطرح شده در این سلسله، در این گفتارها به گونه‌ای بازیابی شده است. گفتنی است که منابع محدود نیز در متن و یا در پایان هر بخش آمده‌اند.

هفتم. این نیز گفتنی است که عناوین و القاب (که متأسفانه در کشور ما بسیار رایج است و در حد افراط مورد استفاده قرار می‌گیرد) در این مداخل عمدتاً حذف شده‌اند. از عناوینی چون استاد، آیت‌الله، دکتر، مهندس، علامه و مانند آن‌ها بسیار کم و به ضرورت استفاده شده است. اگر در مواردی هم به کار رفته، به این دلیل بوده که چنان با نام فرد پیوند یافته که در کاربردشان «جزء‌الکلمه» شمرده می‌شوند. نیز برخی عناوین چنان بوده‌اند که حذف آن‌ها ممکن بود خواننده را دچار اشتباه کند و یا احتمال داشت تخفیف و حتی توهین تلقی شود. از باب نمونه، حذف عنوان «علامه» از نام سید محمدحسین طباطبایی و یا حذف عنوان «آیت‌الله» از نام سید حسین طباطبایی بروجردی و یا عنوان «مهندس» از نام مهدی بازرگان می‌تواند چنین شبهاتی و یا مشکلاتی ایجاد کند. واقعیت این است که اکنون نام طباطبایی بدون پیشوند «علامه» و یا بروجردی بدون «آیت‌الله» و حتی مهدی بازرگان بدون «مهندس» به سادگی شناخته نمی‌شوند. نیز برخی از این افراد مدعی مرجعیت دینی (مرجع تقلید) بوده و دارای رساله عملیه برای مقلدانشان بوده‌اند. در هر حال گاه این عناوین محض نشان دادن تخصص و جایگاه تخصصی و اجتماعی‌شان بوده و یا به دلیل شهرت‌شان به همان عناوین و القاب بوده است و یا نادیده

گرفتن‌شان احتمالا می‌توانسته توهین و تخفیف‌شان (حداقل در نظر علاقه‌مندان) بشود. در هر حال اصل بر حذف القاب در حد ممکن بوده است. امیدوارم این توضیحات راه هر نوع برداشت نادرستی را بر خوانندگان ببندد.

هشتم. نکته بس مهم دیگر آن است که تاریخ اصلاح دینی و یا به طور کلی تجدد در ایران بدون پرداختن به اصلاح دینی نحله‌ها و جریان‌های دیگر مذهبی در ایران معاصر ناقص و ابتر است. از جمله آن‌ها می‌توان به تحولات فکری و مذهبی نحله اسلامی اسماعیلیه به ویژه در دوران آقاخان چهارم (کریم) و نیز تحولات مهمی که در جریان اسلامی شیخیه رخ داد و منتهی به ظهور باب و بهاء‌الله البته بعدتر در شاخه‌های مختلف و حتی متضاد شد اشاره کرد. جریان بهائیت در سطوح مختلف در ایجاد زمینه‌های ذهنی و عینی جنبش مشروطه‌خواهی ایران نقش داشته است. قابل ذکر این که متفکری مسلمان مانند محمد اقبال لاهوری، متفکری که برخی چهره‌های نامدار مصلحان مسلمان قرن اخیر (از جمله دکتر علی شریعتی) وامدار او هستند، در کتاب بازسازی فکر دینی خود به نقش مثبت جنبش بهایی در تحولات فکری و دینی ایران معاصر اشاره کرده است. هر چند در چند ترجمه این کتاب به پارسی، این قسمت حذف شده ولی اخیراً خوشبختانه مترجم دیگری (محمد مسعود نوروزی) در ترجمه‌ای که از این کتاب با عنوان «تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام» منتشر کرده این قسمت را هم آورده است. بیفزایم که اقبال، به رغم مواجهه مثبت با بهائیت در کتاب بازسازی، بعدتر در چند جا با این جریان برخورد منفی کرده و ظاهراً در اندیشه اصلاح و تکمیل نظریه پیشین خود بوده است. بنگرید به کتاب «سخنرانی‌ها، مقالات و نامه‌های علامه اقبال لاهوری» ترجمه محمد مسعود نوروزی.

نهم. در متن عناوین کتاب‌ها و یا نام نهادهای مذهبی یا اجتماعی سیاه تر و در واقع برجسته شده است تا بیشتر دیده شوند. نیز باید یادآوری کرد تا آنجا که ممکن بوده است تاریخ مرگ افراد و شخصیت‌ها (و در فصل آخر به تناسب مقام سال روز تولد نیز) ذکر شده و در کنارش خورشیدی، قمری و در موارد محدودی میلادی آمده تا خوانندگان با حداقل اطلاعات در مورد افراد مورد اشاره آشنا شوند. البته تا آنجا که ممکن بوده تاریخ‌های معاصر به خورشیدی نوشته شده‌اند و از این رو تاریخ‌های قمری به ضرورت و گریز ناپذیر بوده است.

دهم. این مجموعه به وسیله ویراستار حرفه‌ای ویرایش نشده است و از این رو به احتمال زیاد دارای اشکالاتی مانند اغلاط تایپی و یا رسم الخطی است. از این بابت از خوانندگان پیشاپیش پوزش می‌خواهم. با این حال امیدوارم اگر روزی قرار بر انتشار رسمی و معمول این مجموعه باشد، با ویراست دقیق‌تر و پاکیزه‌تری عرضه شود.

اسفند ۱۴۰۱ خورشیدی / مارس ۲۰۲۳ میلادی

بن - آلمان

حسن یوسفی اشکوری

بخش اول

مدخل

درآمد

طبق برنامه‌ریزی و پیش‌بینی‌ها، قرار است تاریخ حدود بیش از یک قرن اخیر اصلاح دینی ایران و نیز موضوعات محوری و شخصیت‌های اثرگذار این جریان تا مقطع کنونی مورد بحث و گفتگو قرار گیرد. از آنجا که این تاریخ دارای عرض و طول و عمق زیادی است و در این گفتارهای محدود امکان طرح تمام آنها وجود ندارد، ناگزیر مروری خواهد بود بر این تاریخ و موضوعات و تحولات متنوع آن. هدف نیز دو چیز بیش نیست. نخست، آشنایی نسبی و اجمالی و در حد امکان مستند از آنچه بر تاریخ نواندیشی دینی و یا رفرم مذهبی در ایران معاصر گذشته؛ و دوم، بهره‌گیری از تجارب گذشتگان برای شناخت حال و انتخاب گزینه‌های مناسب در آینده دور و نزدیک. به ویژه این آشنایی برای نسل جوان و به طور کلی ایرانیان زیر پنجاه سال از تاریخ فکری و اجتماعی و دینی معاصر، یک ضرورت فوری است. نسلی که به ویژه یک تحول و تجربه بزرگ و تعیین کننده یعنی وقوع انقلاب اسلامی و حکومت دینی را از سرگذرانده است، به این اطلاعات به شدت نیازمند است. این انقلاب، به هر تقدیر، از جهاتی برآمد تکاپوهای فکری و عملی و مبارزات مذهبی پیش از مشروطه به بعد است و از این رو، اصلاحگران مسلمان در نیک و بد آن سهیم‌اند.

گفته‌اند «گذشته چراغ راه آینده است» و ما هم در حد بضاعت خود، تلاش می‌کنیم از گذشته‌های مثبت و منفی، چراغی فراراه آینده بسازیم.

معرفی چند منبع برای ارجاع علاقه‌مندان

در مورد اصلاح دینی در جهان اسلام منابع و مأخذ به زبان‌های پارسی و عربی و برخی زبان‌های اروپایی پر شمار است و قطعا مشتاقان و اهل تحقیق و مطالعه از آن‌ها اطلاع دارند و یا می‌توانند به راحتی اطلاع پیدا کنند. به ویژه اکنون با وجود اینترنت و امکان یافتن هر نوع مطلب مورد نیاز در شبکه‌های مجازی، این گونه امور آسان شده و برای هر جستجوگری تحقیق راحت‌تر از گذشته است.

در اینجا از باب نمونه چند منبع را معرفی می‌کنم. این منابع، هرچند تا حدودی قدیمی‌اند، ولی مهم بوده و فکر می‌کنم برای شما هم مفید تواند بود:

*مقاله «ISLAH» در «دایره‌المعارف اسلام» (چاپ لیدن ۱۹۷۳). این مقاله تحت عنوان «نهضت بیدارگری در جهان اسلام» به دست سید محمد مهدی جعفری ترجمه و در سال ۱۳۶۲ به وسیله شرکت سهامی انتشار منتشر شده است. البته مترجم با افزودن مصلحان ایرانی بسی کتاب را غنی‌تر کرده و بر حجم آن افزوده است. احتمال دارد این مقاله دارای ویرایش تازه نیز باشد.

*مدخل «اصلاح‌طلبی» در جلد نهم دایره‌المعارف بزرگ اسلامی. این مقاله مفصل است و نویسندگان متعدد (از جمله خود من) فصول مختلف آن را نگاشته‌اند.

*مدخل «اصلاح و اصلاحگران» در جلد دوم دایره‌المعارف تشیع. به قلم محمد مهدی جعفری.

*کتاب «زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث» اثر احمد امین مصری که به وسیله من ترجمه و با عنوان «تجددگرایان مسلمان در عصر جدید» به سال ۱۳۷۳ به وسیله علمی فرهنگی در تهران انتشار یافته است. در این کتاب زندگی‌نامه و افکار و آثار ده تن از مصلحان مشهور در صد و پنجاه سال اخیر در جهان اسلام مورد بررسی قرار گرفته است. این ده تن عبارت‌اند از: محمد بن عبدالوهاب، مدحت پاشا، سید جمال الدین اسدآبادی

[افغانی]، سید احمدخان هندی، سید امیرعلی هندی، خیرالدین پاشا تونسلی، علی پاشا مبارک، عبدالله ندیم، سید عبدالرحمان کواکبی و محمد عبده. بیفزایم در ترجمه پارسی آن مقاله محمدبن عبدالوهاب به اصرار ناشر حذف شده است.

تعریف اجمالی «اصلاح» در تاریخ و ادب اسلامی

بد نیست در آغاز در باب تعریف اصلاح، شرحی بیاید تا روشن باشد در باره چه صحبت می‌کنیم.

ماده «صلح» با مشتقات آن در قالب «اصلاح»، «مصلح»، «مصلحین» و «مصلحون» بارها و در ارتباط با موضوعات مختلف در قرآن به کار رفته است (بنگرید به آیات ۲۲۰ و ۲۲۸ سوره بقره؛ آیات ۳۵ و ۱۱۴ سوره نساء؛ آیات ۵۶، ۸۵ و ۱۷۰ سوره اعراف؛ آیات ۸۸ و ۱۱۷ سوره هود و آیه ۱۹ سوره قصص. در این میان آیه ۸۸ هود مثال زدنی است. در این آیه، هود نبی، می‌گوید: «... ان أريد الاصلاح ماستطعت..». یعنی در حد توانم قصدی جز اصلاح ندارم.

به لحاظ اصطلاحی، «اصلاح» و «فساد» دوگانه‌ای را تشکیل می‌دهند. از آنجا که در دوگانه‌ها (مانند دوگانه شب و روز و یا نور و ظلمت و...)، از باب «تُعرف الاشياء باضدادها»، فهم معنای یکی موجب فهم مفهوم متناقض آن می‌شود، می‌توان گفت «فساد» در عرف و ادب دینی و در زبان عربی و پارسی، به معنای زوال و نابودی و تباهی چیزی است. مانند این که می‌گوییم فلان میوه فاسد شده است. در میوه‌ها (و دیگر گیاهان و حیوانات)، یک نیروی حیاتی وجود دارد که موجب حیات و رشد و بالندگی و سلامت آن‌ها و در نهایت عامل بقایشان است. با عنایت به معنای فساد، معنا و مفهوم صلاح نیز روشن است. صلاح نیز یعنی سلامت و واجد نیروی حیات و زندگی و بقا.

دوگانه صلاح و فساد در ادب دینی و قرآنی، با اصلاحات پیامبرانه پیوند مفهومی و عملی دارد. این که هود نبی می‌گوید هدف و غایتی جز اصلاح ندارم، این در واقع یکی از ابعاد فلسفه نبوت را آشکار می‌کند. به عبارت دیگر در ذهن و زبان قرآنی و اسلامی، تمام پیامبران الهی و ابراهیمی، مصلح اخلاقی و اجتماعی بوده‌اند. البته این نوع اصلاحگری در سلسله پیامبران، ابعاد مختلفی دارد که در یک جمع‌بندی می‌توان گفت اصلاحگری عبارت

است از اصلاحات در ذهن و عین و در اندیشه و عمل و یا در اخلاق و فرهنگ و معیشت و زندگی مردم.

حال در ارتباط با موضوع گفتار ما، باید گفت فرض مسئله این است که در طول تاریخ، همواره فسادهایی در فهم آموزه‌های دینی و یا در عمل و نحوه زیست مؤمنان پدید می‌آید و کسانی در مقام اصلاح و تحت عنوان مصلح، به فسادزایی از ذهنیت و عمل این مؤمنان، همت می‌کنند.

ادوار اصلاحی در تاریخ اسلام

اگر اصلاح به معنای «بهبودسازی» حال و احوال مسلمانان و انطباق فهم‌ها و احکام شرعی با مقتضیات زمان باشد، تاریخ اسلام حتی یک روز از بهبودسازی و تلاش‌های فسادزدا و اصلاحی تهی نبوده است.

برای نشان دادن دوره‌بندی اصلاح دینی در جهان اسلام، می‌توان به تحولات تمدنی با معیار پیشرفت و پسرفت استناد کرد. بیفزاییم مراد از «پیشرفت» لزوماً به معنای قرن نوزدهمی آن نیست. مراد تحولات پارادایمی در نظر و عمل است که رو به جلو و ترقی باشد.

از این منظر، می‌توان گفت مسلمانان تا کنون دو دوره را طی کرده و اکنون در مراحل آغازین دوره سوم قرار دارند. این سه دوره عبارت‌اند از:

دوره شکل‌گیری و اعتلای تمدن اسلامی (قرن اول تا ششم)

دوره انحطاط (قرن ششم تا نیمه قرن دوم سیزدهم هجری)

دوره بازخیزی (نیمه دوم قرن سیزدهم هجری تا کنون)

از آنجا که این تحولات به شکلی با مواجهه با غرب مسیحی نیز ارتباط دارد، می‌توان گفت ما تا کنون سه بار و در سه موقعیت متفاوت با مغرب زمین روبرو شده ایم:

موقعیت نخست: از اواخر قرن اول تا قرن نهم هجری (از فتح اندلس و اسپانیا در سال ۹۴ هجری در غرب جهان اسلام و تشکیل خلافت اسلامی نوع اموی تا تجربه دوران ملوک الطوائفی در اسپانیا و در نهایت سقوط آخرین پایگاه مسلمانان در اسپانیا).

موقعیت دوم: حمله عثمانی‌ها به اروپا در سده هفدهم میلادی (حدود قرن دهم هجری) و تهدید اروپا و حتی تسخیر بخش‌هایی قابل توجه از سرزمین اروپا.

موقعیت سوم: نیمه دوم قرن سیزدهم هجری / نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی که با آشنایی مسلمانان با مغرب زمین و آغاز جنبش‌های ضد استعماری آغاز می‌شود و در سیر این تحولات جریان اصلاح دینی در بخشی از متفکران مسلمان شکل می‌گیرد.

جریان‌شناسی اصلاح دینی در ایران معاصر

در این دیباچه صرفاً فهرستی از یک طبقه‌بندی خیلی عام و کلی، به انگیزه تمایزگذاری بین جریان‌های مختلف اسلامی، عرضه می‌شود و البته به تدریج این عناوین و مفاهیم وضوح بیشتری پیدا می‌کنند.

می‌توان چهار نوع و یا چهار جریان اسلامی معاصر را با نشانه‌ها و مؤلفه‌های مشخص از هم متمایز کرد و بازشناخت:

اسلام سنتی

دینداری بر طبق عادت و میراث / شعائر محور / غیر سیاسی / بی‌تفاوت نسبت به پدیده تجدد و اگر مخالفتی هست معمولاً به ستیزه علنی منتهی نمی‌شود. اکثریت قاطع مسلمانان از جمله غالب علمای دینی در این گروه قرار دارند.

اسلام سنتگرا

دینداری ایدئولوژیک / ضد تجدد / غیر سیاسی (حداقل به طور مستقیم) / فقه محور و در همان حال عرفان و اخلاق محور (یا اخلاق عرفانی و صوفیانه). در حال حاضر سید حسین نصر از نمادهای این جریان است. این جریان در اقلیت ضعیف قرار دارد.

اسلام بنیادگرا

دینداری ایدئولوژیک / ضد تجدد / به شدت سیاسی (و انقلابی) / معتقد به تشکیل حکومت اسلامی (حکومت شرعی) / اعمال قدرت و شریعت به زور و قوه قهریه / غرب ستیز / بازگشت به سنت سلف صالح (تلفیق اسلام سنتی شریعت محور با اقتدار سیاسی). در گذشته جریان وهابیت با وجود دیگر مؤلفه ها، در باب تشکیل حکومت و آن هم با توسل به زور، چندان اصرار نداشت ولی در دو دهه اخیر با ظهور طالبان و داعش، نماد تمام عیار بنیادگرایی اسلامی هستند. هرچند این جریان‌ها غالباً مستقیم و رسمی وهابی شمرده نمی‌شوند ولی به شدت تحت تأثیر آن قرار دارند. اخوان المسلمین (به رغم گرایشات متنوع داخلی آن) در مجموع مصداق چنین رویکردی است. اغلب علمای شیعی سیاسی و انقلابی باورمند به حکومت اسلامی با مدل ولایت فقیه نیز این گونه‌اند. امروز تمام جریان‌های سیاسی و جهادی جهان اسلام علی قدر مراتبهم در این جریان تعریف می‌شوند. هرچند در هر جریانی طبق معمول تندرو و کندرو و معتدل قابل مشاهده است. این جریان در قیاس با اکثریت قاطع مسلمانان در اقلیت‌اند ولی اقلیتی قوی.

اسلام نوگرا

شاید بتوان این نوع اسلام را، که در قیاس با دیگران متأخر است، چنین تعریف کرد: دینداری نواندیشانه و انتقادی در اشکال مختلف. این وجه ممیز اصلی این نحله با نحله‌های دیگر است. اما این جریان اصلی در دو قرن اخیر خود را در دو جریان فرعی نشان داده است و شاید با تسامح بتوان این دو جریان را چنین نامگذاری کرد:

نوگرایان سنتی: مؤلفه‌های اصلی این نحله را می‌توان چنین بر شمرد: عقل‌گرایی (البته عقل سنتی - ارسطویی -) / خرافه زدایی از ساحت دین با سه محور عقل و توحید و قرآن / بی‌تفاوت نسبت به تجدد هرچند نه لزوماً مخالف. این جریان در باب خرافه زدایی از جریان وهابیت آغازین اثر پذیرفته است. شخصیت‌هایی چون شیخ هادی نجم‌آبادی، شریعت سگلجی، حیدرعلی قلمداران، مصطفی حسینی طباطبایی در حال حاضر از نمادهای این جریان‌اند. احمد کسروی اول نیز در همین جریان تعریف می‌شود.

نواندیشان مصلح: عقلگرایی علم محور و مدرن / خرافه زدایی از ساحت دین با سه محور توحید و قرآن و خرد مدرن / رویکرد سیاسی و فرهنگی معطوف به تغییرات اجتماعی

(و نه لزوما سیاسی و حکومتی) / مواجهه تعاملی و انتقادی با غرب / نقد همزمان سنت و تجدد و قدرت (و در مقاطعی بدیل سازی) / ضد استبداد / ضد استعمار.

کسانی چون سیدجمال الدین اسدآبادی، میرزا ابوالحسن خان فروغی، مهندس بازرگان، آیت‌الله طالقانی، محمد نخشب، دکتر شریعتی، دکتر پیمان، محمد حنیف نژاد، و اخیرا دکتر عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری و نیز جریان انجمن‌های اسلامی در دهه سی تا مقطع انقلاب، خداپرستان سوسیالیست، نهضت آزادی ایران، مجاهدین اولیه و ده‌ها جریان دیگر در این طیف قرار می‌گیرند. البته این افراد و یا نحله‌ها، هر یک با دیگری تفاوت‌های مهم دارد که بعدها روشن خواهد شد. نیز بخشی از روحانیان در گذشته و حال هستند که پایی در سنت و تجدد دارند و در مجموع به جریان نواندیشی نزدیک‌اند. مانند مطهری در دوران پیش از انقلاب و دکتر داود فیرحی و حجه الاسلام محمدعلی ایازی در حال حاضر...

این دو نحله در مجموع در اقلیت‌اند ولی اثرگذارند و احتمالا نقش و اثرگذاری‌شان بیشتر خواهد شد.

بیفزاییم که اولاً این فهرست‌ها و مؤلفه‌ها کامل نیست و فعلا برای پیش‌آشنایی تقدیم شده و ثانيا در بررسی این جریان‌ها این مفاهیم روشن‌تر و مستندتر ارائه می‌شود. ضمناً مباحث بعدی ما حول این دو جریان نوگرایی اخیر است. هرچند ناگزیر به طور مقایسه‌ای به نحله‌های دیگر نیز اشاره خواهد شد.

واپسین گفتنی این که محض اطلاع بیشتر خوانندگان متن گزارش یک سخنرانی اینجانب نیز به عنوان پیوست این قسمت خواهد آمد. این متن به سهم خود می‌تواند مفاهیم را دقیق‌تر و شفاف‌تر کند و زمینه‌های روشن‌گری بیشتری را فراهم آورد.

پیوست

اینک متن سخنرانی من در دانشگاه یوسی ال ای لس آنجلس که در تاریخ ۲۰ دی ماه ۱۳۸۸ / ۱۰ ژانویه ۲۰۰۹ ایراد شده و خلاصه ی آن پیش از این منتشر شده است. این گزارش اجمالی می تواند تا حدودی در جهت تبیین افکار و آموزه های مصلحان معاصر و اشتراکات و افتراقاتشان مفید باشد. عنوان این گفتار / نوشتار چنین است: «مقدمه ای بر بررسی تطبیقی برخی آموزه های سه جریان اسلامی معاصر: سنتگرایی، بنیادگرایی و نوگرایی».

شش تذکر ضروری

- ۱- این گفتار در حد طرح موضوع است برای یک کار گسترده و مستند در حوزه جریان شناسی جنبش های اسلامی معاصر و از این رو می توان آن را صرفا فهرستی و عناوینی از یک متن مفصل و پژوهشی دانست.
- ۲- مستندات این دعاوی گفته ها و آثار مکتوب شمار قابل توجهی از گویندگان و نویسندگان مسلمان از حدود ۱۵۰ سال پیش تا کنون است.
- ۳- در میان سخنگویان جریان های مختلف می توان آرای خاص دید که با دیگر آرای خود او و یا آرای همتایان و همفکرانش در تعارض باشد. از این رو در این طبقه بندی گرایش عمومی افراد و یا جریان ها مورد توجه بوده است نه افکار و آرای ویژه این یا آن که می تواند با برخی آرای دیگر خود او و یا دیگر همفکرانش در تعارض باشد.
- ۴- در این گفتار نمی خواهم داوری کنم و صرفا توصیف و گزارش پژوهشگرانه مورد نظر است و اگر داوری صورت بگیرد تصادفی است و به هر حال می توان آن را داخل پرانتز شمرد و نادیده اش گرفت.
- ۵- در درون هریک از این جریان ها شاخه های فرعی نیز دیده می شوند که قابل توجه اند و هر کدام از آنها با دیگران در همان جریان متمایزند. از جمله سه جریان معمول تندرو و کندرو و میانه رو در هر جریانی قابل تشخیص اند.

۶- معیار داوری در این طبقه‌بندی و یا تعاریف و تمایزگذاری رویکرد جریان‌ها به سه مقوله مهم دین، سیاست و مدرنیته است.

تعاریف اجمالی سه اصطلاح

در آغاز برای ورود به بحث از سه اصطلاح سنتگرایی و بنیادگرایی و نوگرایی تعریف اجمالی ارائه می‌دهم:

سنتگرایی (ترادیسوئالیسم): در جریان سنتگرا اسلام به مثابه یک سنت و میراث با محوریت شریعت است که بدون هیچگونه نقدی جدی نسبت به این میراث و فرهنگ موروثی پذیرفته می‌شود. این جریان ایدئولوژیکمان نافی مدرنیته است و اساسا غیرسیاسی است و اگر گاه دخالتی در امر سیاست می‌کند، از سر اضطرار و موردی است و استمرار ندارد. (اکثریت مسلمانان و عالمان دین در این گروه بزرگ قرار می‌گیرند. گرچه می‌توان اینان را بیشتر سنتی دانست تا سنتگرا). اینان غالبا فقه محورند ولی برخی نیز اخلاق محور و یا عرفان محورند. مانند دکتر حسین نصر که نماد سنتگرایی معاصر است و عمدتا به اخلاق و تصوف تکیه دارند تا فقه و شریعت.

بنیادگرایی (فاندامنتالیسم): در این جریان نیز اسلام به مثابه یک سنت و میراث است که بدون نقدی جدی پذیرفته می‌شود. این جریان نیز به شدت نافی مدرنیته است ولی به رغم جریان سنتگرا از وظایف دینی و سیاسی خود می‌داند که بر ضد غرب مدرن و آثار آن مانند استعمار جهاد کند. از این رو این جریان به شدت سیاسی است (اغلب روحانیان سیاسی در نیم اخیر و وجه غالب انقلاب ایران و جنبش‌های سیاسی جهان اسلام مانند اخوان المسلمین و دیگر گروه‌های جهادی در این گروه قرار می‌گیرند. البته برخی تندرو هستند و بعضی میانه رو. در مورد عالمان مشروطه خواه باید گفت که اینان عموما سنتی بودند که در مقطعی به ضرورت سیاسی شدند ولی از نظر فکری به جریان نوگرایان نزدیک شدند و از این رو وضعیت خاص دارند.

نوغرایی که بهتر است بگوییم نواندیشی: در این طایفه اسلام به مثابه یک ایمان یا یک مکتب و اصول کلی برای زیستن در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تفسیر می‌شود. پروژه کلان این جریان، که به آن مصلحان مسلمان نیز می‌گویند، نقد همزمان سنت دینی و

مدرنتیه است و برآنند تا اسلام را مدرن کنند نه اسلامی کردن مدرنتیه. نقش اساسی آنان اندیشه ورزی و نظریه پردازی در ساحت دین و جامعه است اما اندیشه‌هایی معطوف به تغییرات اجتماعی. از این رو به صورت گریزناپذیری غالباً دستی نیز در سیاست دارند (از سیدجمال الدین اسدآبادی، سید احمدخان، محمدعبد، محمد اقبال، فضل الرحمان تا در ایران ابوالحسن خان فروغی و بازرگان و شریعتی و اخیراً شبستری و سروش در این طیف جای دارند. در این میان مرتضی مطهری گرچه افکار نوگرایانه داشت و همین طور بنیادگرایانه اما در مجموع پای در سنت داشت و از این رو او را در شمار سنتگرایان می‌دانم).

ده عنوان برای تمایزگذاری بین سه جریان

ده عنوان را، که امروز بیشتر مورد بحث و مناقشه و پرسش هستند، انتخاب کرده‌ام و دیدگاه‌های جریان‌های یاد شده را در هر مورد به اختصار می‌آورم:

دین: در تفسیر سنتگرایانه و بنیادگرایانه، دین مجموعه‌ای از گزاره‌ها و اوامر و نواهی وحیانی و فراتاریخی و جاودانه است که از جانب خداوند برای سعادت دینا و آخرت آدمی نازل شده و مؤمنان مکلفند بی‌چون و چرا بدان عمل کنند. البته سنتگراها و بنیادگراها در انتظار از دین و محدوده نقش دین در زندگی متفاوت می‌اندیشند. از جمله سنتگراها عمدتاً به آخرت توجه دارند و بنیادگراها به نقش دنیوی و سیاسی دین بیشتر اهمیت می‌دهند. در واقع دین برای بنیادگرایان بیشتر ایدئولوژی دنیوی است تا از آن طریق به اقتدار سیاسی دست یابند و لذا تأسیس خلافت در سالیان پس از زوال خلافت عثمانی در اهل سنت و تأسیس حکومت اسلامی با مدل ولایت فقیه شیعی هدفی بنیادین است.

اما نواندیشان نیز گرچه دین را مجموعه‌ای از گزاره‌های وحیانی می‌دانند اما دین شناسی متفاوتی دارند و دین شناسی آنان به طور کلی به همتایانشان متفاوت و در موارد زیادی متعارض است. از جمله می‌توان اشاره کرد که:

اولاً در این دین شناسی دین امری تاریخی و زمانمند و مکانمند است؛ ثانیاً فهم دین از خود دین جدا است؛ ثالثاً با تمایز نهادن بین ذاتیات و عرضیات دین اولی را جاودانه و

دومی را در برخی موارد بلاموضوع می‌شمارند و یا تابع شرایط زمان و در نتیجه تحول پذیر می‌دانند.

حکومت دینی: در شیعه سنت‌گراها به حکومت دینی یا شرعی در زمان غیبت اعتقاد ندارند و حتی تأسیس آن را شرعاً حرام می‌دانند و از این رو عملاً سکولارند چرا که در این صورت راهی جز تن دادن به نظام‌های عرفی و بشری ندارند. اما اکثر بنیادگراهای شیعی به حکومت شرعی - فقهی حول ولایت فقیه باور دارند که البته، به رغم سوابق اندیشه ولایت فقیه در برخی حوزه‌های اجتماعی، طرحی جدید در اندیشه کلامی شیعه به شمار می‌آید.

امانواندیشان مسلمان اساساً به حکومت شرعی باور ندارند. اینان امر حکومت را از قلمرو شرع خارج کرده و در نهایت به حکومت عرفی (سکولار) اعتقاد دارند.

عدالت: سنت‌گراها و بنیادگراها، عدالت را مفهوماً و مصداقاً در چهارچوب دین تفسیر می‌کنند و لذا در این دیدگاه عدل دینی مقبول است و در نتیجه در عصر غیبت عملاً فقه و فقیهان‌اند که عدل را تفسیر می‌کنند و مصادیق آن را نشان می‌دهند.

اما نواندیشان با گرایش نواعترالی و عقلی و غیر فقهی، عدل را فرادینی و مقدم بر دین می‌دانند و تفسیر و مصادیق عدالت را زمانی - مکانی می‌شمارند و در نهایت دین را عادلانه می‌فهمند نه عدالت را بر بنیاد دین.

نیز دو گروه یاد شده، انسان را در خدمت دین می‌دانند و نواندیشان دین را در خدمت انسان. مانند اسلام انقلابی و انقلاب اسلامی که در سالیان پیش از انقلاب ایران مطرح بود و شریعتی سخنگوی اسلام انقلابی بود و مطهری با آن مخالف بود و خود را سخنگوی انقلاب اسلامی می‌دانست.

عقل: در سنت‌گرایی و بنیادگرایی، البته عقل مطلوب است اما نقش اساسی عقل کمک به فهم خدا و دین و متون و منابع دینی و انکشاف مراد شارع است و لذا از «عقلانیت دینی» سخن گفته می‌شود و در قلمرو احکام شرعی نیز فقط در اموری که دین و شرع ساکت است، عقل می‌تواند البته در صورت عدم تعارض با اصول و فروع دین و به طور کلی در حوزه مباحات و به تعبیری «منطقه الفراغ» حکمی صادر کند.

اما نواندیشان عموماً به عقلانیت مدرن (عقل خودبنیاد یا عقل انتقادی) تکیه می‌کنند و به هر حال دین را بر بنیاد «عقل زمانه» فهم و تفسیر می‌کنند.

آزادی: سنتگراها و بنیادگراها، اساساً با آزادی به معنای کنونی آن (آزادی فکر، آزادی عقیده، آزادی حکومت، آزادی مشارکت سیاسی، آزادی احزاب و مطبوعات و...) باور ندارند و آن را در تعارض با دین می‌دانند و از این رو با آزادی و لوازم گریزناپذیر آن دشمنی می‌کنند.

اما نواندیشان عموماً در عین رویکرد انتقادی به برخی از وجوه آثار آزادی‌های موجود غربی، اصل دین را نه تنها ناسازگار با مؤلفه‌های آزادی‌های مدرن نمی‌دانند بلکه آزادی را روح و جوهر خداپرستی و دین‌ورزی می‌شمارند. اینان دینداری را صرفاً در فضای کاملاً آزاد ممکن می‌دانند و می‌گویند به تعبیر مهندس بازرگان در محیط استبدادی خدا پرستیده نمی‌شود.

غرب و مدرنیته: سنتگراها، بسیاری از دستاوردهای دنیای مدرن را ذاتاً با دینداری و شریعت‌مداری ناسازگار می‌بینند اما در عمل خود را به هر تقدیر با آن هماهنگ می‌کنند و عملاً ضدیتی با آن نشان نمی‌دهند. اما بنیادگراها نظراً و عملاً ضدغرب و جهان‌مدرن‌اند و می‌پندارند دین‌ورزی با دنیای مدرن قابل جمع نیست و فراتر از آن غرب مسیحی مدرن را ادامه صلیبی‌گری و استعمارگر می‌شمارند که در اندیشه نابودی اسلام و تضعیف مسلمانان است.

اما نواندیشان مسلمان ضمن رویکرد انتقادی به برخی مبانی فلسفی یا لوازم عملی مدرنیته، در مجموع آن را دستاورد بشریت (نه لزوماً غربی) می‌شمارند و آن را مرحله‌ای متحول و متکامل از تاریخ تمدن می‌دانند و در نهایت از آن استقبال می‌کنند. البته اینان نیز غالباً نافی استعمار و هر نوع سلطه بیگانه بر جوامع اسلامی‌اند.

شریعت: سنتگراها و بنیادگراها، دین و شریعت را مترادف یا حداقل دو جزء جدایی‌ناپذیر می‌دانند آنان بر اجرای آن اصرار می‌ورزند.

اما نواندیشان غالباً بین دین و شریعت تفاوت قایل می‌شوند و دین را به مثابه مجموعه‌ای منسجم از گزاره‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ثابت می‌دانند اما شریعت را به مثابه یک سلسله احکام فردی یا اجتماعی عین دین نمی‌شمارند و احکام

اجتماعی شریعت را قابل اجتهاد و انطباق با شرایط زمان و مکان و در نهایت تغییر پذیر می‌دانند. به طور کلی از منظر اینان احکام اجتماعی اسلام از آغاز برای همیشه و برای همه زمان‌ها و مکان‌ها نبوده است.

اجتهاد: سنت‌گراها و بنیادگرایان شیعی، اجتهاد در فروع و نواندیشان اجتهاد در اصول و فروع را پذیرفته‌اند. هر چند در جریان‌های سنتی در عمل نه اجتهاد جدی انجام می‌شود و نه اصولاً متد اجتهادی در حال حاضر چندان توانا و فعال است تا بتواند گرهی بگشاید. اما نوگرایان با تأکید بر ضرورت اجتهاد در اصول و فروع تأکید دارند که عقل و علم زمانه و مقتضیان زمان و مکان در اجتهاد آزاد نواندیشانه جایگاه و نقش مهمی دارد.

وحی و قرآن: در تفسیر سنت‌گراها و بنیادگراها، وحی ملفوظ یعنی قرآن، کلام الهی است و مقدس و فراتاریخی و نقدناپذیر و اطاعت بی‌چون و چرا از اوامر و نواهی آن لازمه دینداری و زیست مؤمنانه است.

اما در تفسیر نواندیشان، قرآن کلام یا پیام الهی است اما تاریخمند و ناگزیر زمانمند و مکانمند است و به ضرورت «تنزیل» قابل تفاسیر متکثر است و نقدپذیر و آزمون پذیر. این البته با مقدس و الهی بودن قرآن مغایر نیست. البته اخیراً نظریه‌ای مطرح شده است که قرآن را کلام خداوند نمی‌داند بلکه آن را کلام محمد می‌شمارد [و نیز تفسیر وحی به مثابه ی رؤیای رسولانه].

زن: سنت‌گراها و بنیادگراها، ضمن تکریم از جنس مؤنث، در مجموع نگاه منفی به جنسیت و نقش اجتماعی زن دارند و این البته به اقتضای محافظه‌کاری و بینش دینی سنتی آنان است و لذا با برابری حقوقی و منزلتی زن و مرد مخالفند.

اما نواندیشان عموماً از نظر انسانی بین زن و مرد تمایز قایل نیستند و با تکیه بر تغییر پذیری احکام اجتماعی اسلام مساوات حقوقی را می‌پذیرند. هر چند اغلب نواندیشان مسلمان تا کنون نظر روشن و روشنگری در این باب اظهار نکرده‌اند.

با توحه به این گزارش توصیفی می‌توان گفت تنها جریان اسلامی معاصر که به طور اساسی در مقام حل تعارض دین و مدرنیته و دستاوردهای جهان مدرن چون آزادی، دموکراسی، حقوق بشر و عدالت و... برآمده و در این زمینه تلاش می‌کند، جریان اصلاح

یا نواندیشی دینی است. به نظر می‌رسد تنها این جریان اخیر است که می‌تواند به خروج جوامع اسلامی از بن بست عقب ماندگی کمک کند

بخش دوم

سید جمال‌الدین اسدآبادی

درآمد

مروری بر جریان اصلاح دینی معاصر ایران را با سید جمال‌الدین اسدآبادی آغاز می‌کنیم. زیرا زندگی و افکار و آموزه‌ها و کارنامه سیاسی و اجتماعی او از سه جهت اهمیت دارد. اولاً، سید به گفته ی تمام پژوهشگران تاریخ اصلاح و مصلحان دینی، آغازگر تمام جریان‌های متنوع و مختلف جنبش‌های اسلامی صد و پنجاه سال اخیر در جهان اسلام است. ثانیاً، جایگاه و نقش سید در تاریخ دینی و سیاسی تحول خواهانه ایران معاصر بسیار مهم است و قولی است که جملگی برآنند. هرچند می‌توان گفت شهرت و اثرگذاری سید فراتر از دین و دیانت به معنای متعارف آن است. ثالثاً، سید جمال به طور اخص پدر معنوی نواندیشی دینی و یا همان اصلاح فکری دینی در ایران معاصر شمرده می‌شود. با توجه به این ملاحظات است که نخستین بخش را به زندگی و افکار او اختصاص می‌دهیم. به دلیل طولانی بودن مبحث و این نوشتار، موضوع سید در دو قسمت ارائه می‌شود.

از آنجا که از یک سو نقش آغازگر مهم است و افکار و اندیشه‌های مصلحان بعدی در ایران (و جهان اسلام) مستقیم و غیر مستقیم تحت تأثیر شخصیت و اندیشه‌های سید جمال است و از سوی دیگر موضوعات مهم و قابل توجه در آموزه‌های وی گسترده است، ناگزیر مبحث مربوط به سید طولانی‌تر از حد انتظار خواهد بود. مطالب ارائه شده در این دو قسمت در سه جلسه و طی سه گفتار ارائه شده است.

سر فصل‌های این گفتارها ذیل این عناوین خواهد بود:

فصل اول: معرفی چند منبع در شناخت سید جمال

فصل دوم: زندگی نامه و فهرست آثار

فصل سوم: بررسی چند اتهام

فصل چهارم: سید جمال الدین سلسله جنبان جنبش‌های اسلامی معاصر

فصل پنجم: آموزه‌های سید در دو بُعد فکری و سیاسی

فصل اول: معرفی چند منبع در شناخت سید

در باره زندگی، شخصیت، افکار و آموزه‌های سید جمال از همان آغاز تا کنون مقالات و کتاب‌ها و گزارش‌های فراوانی نوشته شده و با مقداری تلاش و تحقیق اغلب آن‌ها قابل دسترسی‌اند. به ویژه اکنون که اینترنت در اختیار است و با جستجو در این شبکه جهانی و سهل الوصول، می‌توان به بخش قابل توجهی از این منابع و آثار دست یافت. احتمالاً بیشترین منابع به پارسی و بعد عربی است ولی در زبان‌های اروپایی (از جمله انگلیسی) نیز در این باره منابع مهمی وجود دارد.

این منابع سه گونه‌اند: نوشته‌ها و آثار قلمی و گفتاری خود سید، کتاب‌ها و مقالات دیگران در باره او و نیز در مقالات و کتاب‌هایی که در باره شخصیت‌های سیاسی و فکری روزگار او در جهان عرب و ایران نوشته شده در مورد سید نیز مطالب قابل توجهی آمده است. به طور کلی می‌توان گفت در بررسی تاریخ تحولات دینی و فکری و سیاسی صد و پنجاه سال اخیر ایران و جهان عرب و اسلام، به وفور در باره سید و فعالیت‌ها و افکار او سخن رفته است.

در زبان‌های اروپایی تا آنجا که من به یاد می‌آورم، دو محقق در باره سید جمال الدین پژوهشگرانه آثاری پدید آورده‌اند: نیکی. کدی (زاده ۱۹۳۰ میلادی) و نیز حامد الگار (زاده ۱۹۴۰ میلادی) در آمریکا. کدی در این مورد صاحب نظر است و برخی از نویسندگان آمریکایی و اروپایی تحت تأثیر او هستند. وی البته نظر منتقدانه‌ای در باره سید دارد. الگار، که مسلمان شده و گرایش صوفیانه دارد، نیز کم و بیش تحت تأثیر کدی است.

نمی‌دانم الگار اثر جداگانه‌ای در باره سید دارد یا نه ولی او کتابی در باره ملکم خان (ناظم الدوله) دارد و در آنجا به تفصیل در باره سید هم سخن گفته است. این کتاب در اواسط دهه شصت به پارسی ترجمه و به وسیله شرکت سهامی انتشار منتشر شده است. در مقاله اسلام‌فرنگی و ترجمه آن به وسیله سید محمدمهدی جعفری تحت عنوان «**نهضت بیدارگری در جهان اسلام**» (که قبلاً از آن یاد شد) نیز بحث مفصلی در باره سید آمده است. اصولاً در تمام مقالات و یا نوشته‌هایی با عنوان «اصلاح دینی» و مشابه آن در دایره‌المعارف‌ها و یا کتاب‌ها در باره سید مطالب قابل توجهی بازتاب یافته است.

گفتنی است که در زمان انتشار کتاب ملکم خان من دبیر هیئت تحریریه شرکت انتشار بودم. از آنجا که دوستان هیئت تحریریه به ریاست مرحوم مهندس سحابی با دیدگاه الگار در باره سید جمال موافق نبودند، تصویب کردند که نقدی به وسیله من بر کتاب نوشته شود و من نیز آن را عملی کردم. در زمانی که کتاب برای چاپ آماده می‌شد، الگار به ایران آمد. آقای عنایت اتحاد یکی از اعضای هیئت تحریریه انتشار الگار را به منزل خود دعوت کرد. ضیافت شامی بود. من و سحابی نیز رفتیم. در آنجا ماجرای نقدنوشته من بر آرای وی در باره سید جمال مطرح شد و اعلام کردیم که قرار است نقد همراه کتاب منتشر شود. الگار در تأیید و یا رد نقدهای من چیزی نگفت ولی با انتشار آن همراه کتاب خود مخالفت کرد. ما هم پذیرفتیم و این نقد بعدها به شکل دیگری منتشر شد.

در جهان عرب و اسلام آثار زیادی در باره سید عرضه شده چه به صورت مستقل و چه به صورت ضمنی در متن پژوهش‌های دیگر. شاید یکی از مهم‌ترین این آثار کتاب «**زعماء الإصلاح فی العصرالحديث**» اثر احمد امین مصری است. البته این کتاب در باره ده تن از کسانی است که در قلمرو اندیشه و عمل در شمار مصلحان مسلمان شناخته شده‌اند، که یکی از آنان سید جمال الدین است. مقاله مربوط به سید مفصل‌ترین است. این نوشتار هم دارای اطلاعات دست اول در باره سید است و هم ادیبانه نگاشته شده و از این رو خواندنی و جذاب است. اطلاعات دست اول هم مربوط می‌شود به حدود هشت سال اقامت سید در مصر. سید کمتر در جایی می‌ماند ولی به هر دلیل او حدود هشت سال در قاهره زیست. احمد امین که خود مصری است و سید را به خوبی می‌شناسد، اطلاعات مفیدی در این باب عرضه کرده است. کتاب **زعماء الإصلاح** به وسیله من ترجمه و در سال ۱۳۷۳ به وسیله علمی فرهنگی در تهران منتشر شده است.

نویسنده مصری دیگر نام محمد عمّاره است که کتابی دارد به نام «مسلمون ثوار» (مسلمانان انقلابی). در این کتاب نیز بخشی به سید جمال اختصاص یافته است. البته عمّاره کتابی دارد با عنوان «الاعمال الکامله لجمال الدین الافغانی» که من ندیده‌ام.

کتاب مهم دیگر زندگی نامه سید به وسیله خواهر زاده او لطف الله جمالی است. عنوان دقیق آن را الان به یاد نمی‌آورم.

از آثار قدیمی‌تر کتاب «سید جمال الدین اسدآبادی و اندیشه‌های او» به قلم مرتضی مدرس چهاردهی است.

کتاب «سید جمال الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین» اثر سید محمد محیط طباطبای نیز مهم است. از آنجا که محیط طباطبایی تاریخ نگار است و در این رشته صاحب نام و معتبر، این اثر از جایگاه علمی مهمی برخوردار است.

سید غلامرضا سعیدی (نویسنده و مترجم نام آشنای معاصر) نیز نوشته‌ها و مقالات زیادی (تألیف و ترجمه) در باره سید دارد.

از نویسندگان پرتلاش در این عرصه سید هادی خسروشاهی است. او که از شیفتگان سید است، هم مقالاتی در این زمین دارد و هم در طول حدود شصت سال در انتشار آثار سید و یا درباره سید نقش فعالی در ایران داشته است.

از منابع مهم کتاب صدر واثقی است تحت عنوان «سید جمال الدین حسینی پایه گذار نهضت‌های اسلامی» که در دهه چهل منتشر شده است.

از کسانی که در معرفی سید جمال در ایران سهم بزرگی دارد دکتر علی شریعتی است. هرچند او کتابی و مقاله‌ای در این باره ندارد ولی در جاهای مختلف در گفتارها و نوشتارهایش به سید و افکار و نقش او در بیداری مسلمانان پرداخته است. از آنجا که در دهه چهل و بیشتر پنجاه گفتارها و نوشتارهای شریعتی بسیار پر مخاطب بوده و برد گسترده‌ای در افشار جوان و کتاب خوان ایران داشته است، سید جمال از این طریق به خوبی شناخته و معرفی شد.

بالاخره کتاب «درای قافله - هفت مقاله در آثار و افکار سید جمال الدین اسدآبادی-» به قلم من است که در سال ۱۳۷۶ در تهران به وسیله انتشارات «چاپخش» منتشر

شده است. در این مجموعه همان مقالات نقدی بر الگار و نیز ترجمه مقاله احمد امین بازنشر شده‌اند. در مقالات این مجموعه از مقاله محمد عماره بسیار استفاده شده است.

فصل دوم: زندگی نامه و فهرست آثار

در اینجا گذری بسیار فشرده بر تاریخ زندگی سید خواهیم داشت. بگویم که من فعلا هیچ منبع مکتوب (کتاب و مقاله) در باره سید جمال در اختیار ندارم (حتی نوشته‌های خودم نیز در اختیار نیست)؛ آنچه می‌گویم یا در جستجوهای الکترونیکی به دست آورده‌ام و یا محفوظات و معلومات دیرین است و به هر حال مسئولیت گفته‌هایم با من است.

سید در سال ۱۲۵۴ هجری قمری (آبان ۱۲۱۷ شمسی) در اسدآباد همدان زاده شد (هرچند عده‌ای او را افغانستانی می‌دانند که به زودی در باره آن صحبت خواهیم کرد). نام پدرش سید صفدر بوده است. آغاز تحصیلاتش در همدان بود. بعد به قزوین آمد و سپس به تهران رفت و سرانجام برای تحصیل عالی معمول آن روزگار به نجف عزیمت کرد. لطف الله جمالی خواهر زاده سید شرح حال او و تبار و خانواده‌اش را در اسدآباد همدان نوشته است. چهار سال در درس مجتهد بزرگ و نامدار شیعی شیخ مرتضی انصاری (درگذشته ۱۲۸۱ قمری) شرکت کرد. پس از آن برای سفر به هندوستان به ایران بازگشت و آنگاه به هند رفت. این نخستین سفر او در خارج از مرزهای ایران و عراق بود. سید مدتی در هند ماندگار شد. این سفر در زندگی و سیر و سیورورت افکار و شخصیتش اثری مهم نهاد. زیست در هندوستان سید را با دنیای جدید آشنا کرد. در آن زمان شبه قاره هندوستان مستعمره بریتانیا بود. در این قاره سید با زندگی و مشکلات مسلمانان تحت سلطه استعمار آشنایی یافت. در مجموع هم آشنایی با دولت استعماری بریتانیا و در کنار آن اطلاع نسبی از فرهنگ و علوم و فنون غربی و نیز اطلاع از مسلمانان هندوستان زندگی و شخصیت سید جمال را دچار تحول کرد. این اقامت سرآغاز سفرهای بی‌پایان و مداوم سید به اقطار مختلف جهان شد و از جمله چند بار به هند سفر کرد.

در یک سفر به هند «مجله شفیق» را به دو زبان اردو و پارسی منتشر کرد.

خلاق‌ترین و اثرگذارترین سفر سید سفر به مصر و اقامت هشت ساله در این کشور بوده است. چنان که گفته شد احمدامین (درگذشته ۱۳۷۳ قمری) در کتاب خود (زعماء

الاصلاح) در این باب به تفصیل گزارش کرده است. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت سید در این دوران چند کار مهم انجام داد:

تدریس فلسفه در الازهر (تا آن زمان گویا درس فلسفه در الازهر سنت نبوده است).

تشکیل جلسات فکری و علمی با اهل نظر (عالمان و روشنفکران مصری).

حضور شبانه در یک قهوه‌خانه در قاهره و گفتگو با خواص و عام. احمد امین می‌گوید سید در آن قهوه‌خانه حضور می‌یافت. دور او را انبوهی از علاقه‌مندان از جوانان و دانشجویان و روزنامه‌نگاران می‌گرفتند و با او به بحث و گفتگو می‌پرداختند. در میان آنان از هر فرقه و مذهب و گرایشی یافت می‌شد. سید اصولاً سخنور توانایی‌ی بود. سخانش جذاب بود و سحرکننده. افراد را به شدت تحت تأثیر قرار می‌داد. او تا صبح سیگار می‌کشید و سخن می‌گفت. صبح هم پول چای‌اش را می‌داد و می‌رفت.

مورخان نوشته‌اند که در این دوران نسلی از روزنامه‌نگاران آزاد و خلاق تربیت شده و بعدها نقشی ماندگار در مطبوعات مصر بر جای نهادند. کسانی مانند ادیب اسحاق (درگذشته ۱۸۸۵ میلادی) و یا یعقوب صنوع یهودی (درگذشته ۱۹۱۲ میلادی). گفته‌اند سید جمال ادبیات مصر را متحول کرد. نثر پر تکلف سنتی و درباری و اشرافی به نثری ساده و مردمی متحول شد. درست همان گونه که در ایران پیش از مشروطه و پس از آن روی داد. البته تحول ادبی در ایران کمتر از سید جمال اثر پذیرفته است. زیرا که او مستمرا در ایران حضور نداشت.

کار دیگر سید در مصر تأسیس «حزب الوطنی» بود. این حزب سیاسی ملی‌گرا منشاء تحریکات زیادی بر علیه استعمار انگلیس شد. به سرعت از نفوذ سیاسی و بازرگانی و بریتانیا و نیز از قلمرو نفوذ و اثرگذاری مسیونرهای تبشیری در مصر کاست. در روزگار استیلای استعمار غربی، تبشیرهای مذهبی غالباً یکی از ابزارهای نفوذ سلطه‌گری‌های استعماری شمرده می‌شد.

از اقدامات دیگر سید جمال در قاهره، عضویت در «لژ کوب شرق» بود که یک محفل ماسونی بود. بعداً در این باره مستقلاً سخن خواهیم گفت.

مجموعه فعالیت‌های سید در حدی تأثیرگذار بود که در نهایت با اعمال فشار انگلیسی‌ها، توفیق پاشا فرمان داد تا سید به کانال سوئز برود و از آنجا عازم ایران شود

(شاید همین موضوع یکی از نشانه‌های ایرانی بودن سید جمال‌الدین باشد). اما سید از آنجا به هندوستان رفت. پس از خروج وی، جنبش استقلال‌طلبی مصریان به رهبری سعد زُغلول پاشا رخ داد که البته سرکوب شد. گفتنی است که در آن روزگاران مصر عملاً مستعمره بود و انگلیسی‌ها در عمل فرمانروای مصر بودند.

در هند سید با افکار سید احمدخان آشنا شد. دریافت که احمدخان دیدگاه‌های شدید علم‌گرایانه نسبت به دین و آموزه‌های اسلامی و قرآنی دارد. این رویکرد به شدت مورد اعتراض سید قرار گرفت. کتاب «رد نیچریه یا ده‌ریگری» را در رد و نقد افکار احمدخان نوشت. نیز مقاله‌ای با عنوان «تفسیر مفسر» در نقد افکار احمدخان نگاشت. لازم است بگوییم که در مجموع رویکرد این دو شخصیت به دین و علم چندان فرق نداشت و حداقل بدان شدت نبود که احمدخان متهم به ده‌ریگری یا تلویحا الحاد شود. قابل تأمل این که خود سید هم بعدتر در استانبول به دلیل ارائه مطالبی مشابه به ارتداد متهم شد. به نظر می‌رسد دلیل اصلی مخالفت همان گرایش و حتی همکاری احمدخان با انگلیسی‌ها بوده و نه صرفاً مسائل اعتقادی و اختلاف فکری و تفسیری.

سید پس از مدتی از هند به فرانسه رفت. در آنجا محمد عبده (طلبه جوانی که در مصر مرید سید شده بود) به استادش پیوست. عبده در پی شورش مصر اخراج شده بود. در پاریس نشریه «العروه الوثقی» را به زبان عربی منتشر کردند. املا از سید بود و انشا از عبده. ظاهراً دلیل آن بوده که عبده عرب و عربی دان توانا و ادیب بوده و سید در هر حال عرب و عربی دان در حد عبده نبوده است.

سید در این میان سفرهای مختلف به جاهای مختلف از جمله استانبول و روسیه کرده و در هر جا فعالیت‌هایی انجام داد.

آخرین سفر سید به ایران در سال ۱۳۰۹ قمری رخ داد. پیش از آن سید در اروپا (مونخ آلمان) با ناصرالدین شاه دیداری داشته است. در این دیدار سید برای تغییر و بهبود اوضاع ایران به پادشاه پیشنهادهایی داده بود. شاه نیز (که در این زمان پس از چند سفر به فرنگ تا حدودی متمایل به اصلاحات شده بود) استقبال کرد و از او خواست که به تهران بیاید و به او کمک کند. ورود سید به تهران به گرمی پذیرفته شد. شاه و رجال سیاسی و حکومتی از سید استقبال کردند. سید در این زمان در اوج شهرت و محبوبیت بود.

در یک دیدار سید به پادشاه گفت برای هر نوع پیشرفت و ایجاد تغییر نیاز به قانون است. قانون خواهی در آن دوران و بعدها بیشتر مورد توجه رجال اصلاح طلب ایران بود. میرزا ملکم خان (درگذشته ۱۲۸۷ خورشیدی) (دوست سید جمال) نشریه «قانون» را منتشر می کرد. اولین شماره آن در اول رجب سال ۱۳۰۷ قمری در لندن منتشر شده و اکنون ۴۱ شماره آن در دست است. البته به گفته خود ملکم حدود پنجاه شماره انتشار یافته است. مستشارالدوله کتاب «یک کلمه» را منتشر کرده بود که مراد کلمه قانون بود. این کتاب بار اول در سال ۱۲۸۷ چاپ شده و چاپ بعدی در سال ۱۳۰۵ و بعدا بارها تجدید چاپ شده است. شاه به سید گفت پیشنهادهای خود را مکتوب کند و به او عرضه نماید. سید نیز متنی تهیه کرد و به عرض شاه رساند. اما شاه از رؤیت این متن به شدت برآشت. دلیل این آشفتگی و اعتراض نیز آن بود که در متن پیشنهادی وظایف پادشاه محدود به اموری خاص و در عمل محدود شده بود. هرچند این البته به مقتضای قانون مندی به معنای جدید بود ولی شاه خودکامه نمی توانست چنین چیزی را قبول و حتی تصور کند. متن پیشنهادی سید را (که ظاهرا متن آن موجود نیست) نخستین قانون اساسی ایران دانسته اند.

در هر حال این ماجرا منشاء اختلافات عمیق بین پادشاه و سید جمال شد. به ویژه که این بار سید نیز، برخلاف انتظار، کوتاه نیامد و به شدت از مواضع خود دفاع کرد. سرانجام سید مورد غضب شاه قرار گرفت و رابطه آن دو تیره و بعد قطع شد. اما سید که در این زمان مهمان حاج امین الضرب (بازرگان مشهور و اثرگذار تهران) بود، خانه میزبان را تبدیل کرد به محل دیدارها و گفتگوهای سیاسی و مرتب تویحانه خود را متوجه دربار و شخص پادشاه می کرد. سخنان آتشین و اثرگذار سید در کنار سخنوری های وی، موجب شعله ورتر شدن دامنه اختلافات می شد.

در نهایت سید احساس خطر کرد و احتمال برخورد با او در میان آمد. از این رو وی به حضرت عبدالعظیم در شهر ری متحصن شد. تحصن در مکانهای مقدس مذهبی، سنتی دیرینه در ایران بود. چنان که بعدها علمای مشروطه خواه نیز دو بار به عبدالعظیم پناه برده و متحصن شدند و در نهایت استبداد را وادار به عقب نشینی کرده و فرمان مشروطیت را از مظفرالدین شاه گرفتند.

این روند بر اختلافات افزود. سرانجام به فرمان شاه سید را به زور از بست عبدالعظیم خارج و سوار استری کرده و او را تحت الحفظ تا مرز خانقین (عراق کنونی) بردند.

این را در همینجا بگویم که هرچند شماری از تاریخ نگاران و یا تحلیلگران گفته‌اند تحریکات روس فیل‌ها و آنگولفیل‌ها پراکنده در دربار و در حول پادشاه در این نقارها نقش مهم و یا یگانه‌ای داشته‌اند ولی به گمانم نمی‌توان تمام مشکلات را بر گردن خارجی‌ها انداخت؛ با توجه به مجموعه شرایط و احوال زمانه و حتی تاریخ ایران، می‌توان با اطمینان گفت مشکل اصلی استبداد دیرین و شناخته شده ایرانی عامل اصلی این تضادها و اختلافات بوده است. هرچند به احتمال زیاد دست بیگانگان نیز در کار بود است.

سید در آنجا نخستین اقدامی که انجام داد نامه نگاری به میرزای شیرازی مجتهد و عالم پر نفوذ شیعی در سامرا بود. در آن زمان ماجرای تنباکو به شدت مطرح شده بود. مدتی قبل امتیاز انحصاری توتون و تنباکوی ایران به یک کمپانی انگلیسی واگذار شده بود. این رخداد به تدریج موجب ناخرسندی و اعتراض شماری از بازرگانان و واسطگان این تجارت پر سود شد و در نهایت تبدیل به یک جنبش اعتراضی گسترده شد. تاجران، که همواره از ابزارهای دینی و روحانی برای مقاصد اقتصادی و گاه سیاسی خود سود می‌جستند، این بار نیز به عالمان دینی در ایران و عراق متوسل شدند تا از این طریق شاه را به عقب نشینی وادارند و آب رفته را به جوی بازگردانند. در نهایت نیز موفق شدند میرزای شیرازی و در پی آن اغلب عالمان دینی را به تحریم استعمال توتون و تنباکو وادار کنند و شاه را به فسخ قرارداد وادارند (هرچند این پیروزی در نهایت چندان به سود ایران نبود). فتوای تحریم تنباکو به وسیله میرزای شیرازی به قدر کافی شهرت دارد. سید نامه‌ای پر شور به میرزا حسن شیرازی نوشت و در آن به شدت از شاه ایران انتقاد کرد و از او خواست از این فرصت استفاده کرده شاه ظالم را تکفیر و مسلمانان را از ستم و تعدی او نجات دهند. البته ظاهراً میرزا هرگز به نامه سید واکنش نشان نداد و حداقل پاسخی داده نشد.

سید از عراق به لندن رفت و در آنجا مدتی نشریه عربی زبان «ضیاء الخاقین» را منتشر کرد (نور شرق یا نور ناامیدان).

سرانجام سید به استانبول رسید و مهمان سلطان عثمانی شد. به گفته‌ای سلطان عبدالحمید (درگذشته ۱۹۱۸ میلادی) او را به استانبول فراخواند. سلطان عثمانی از او به

گرمی استقبال کرد. بی‌تردید او می‌خواست از نفوذ و اعتبار سید به سود اهداف خود بهره بگیرد. از جمله سید ایرانی را بر ضد رقیب دیرینه خود یعنی شاه ایران به کار بگیرد. از قضا سید نیز همین‌گونه بود یعنی او هم می‌خواست از رقابت و دشمنی دو رقیب به سود اهداف خود بهره ببرد. از این رو سید در استانبول دو هدف مشخص را پی گرفت. از یک سو مبارزات سیاسی و رادیکال‌ش علیه شاه ایران و اتابک را پی گرفت و از سوی دیگر در نظر داشت که ایده قدیمی «اتحاد اسلام» خود را حول محور سلطان عثمانی و با حمایت او محقق کند.

در این اوان شماری از آزادیخواهان ایرانی در استانبول جمع شده بودند. از آنجا که در آن زمان هر نوع فعالیت آزادیخواهانه بر ضد استبداد سلطنتی در داخل کشور پرهزینه و تا حدودی ناممکن بود، ناگزیر فعالیت‌های مختلف (مانند انتشار روزنامه‌ها در خارج و انتقال به داخل و یا دیدارها و گفتگوها) در خارج از کشور (از جمله در هند و روسیه و بیشتر در عثمانی) در جریان بود. وقتی سید به استانبول آمد، افراد زیادی حول او جمع شدند. سید نیز توپخانه‌اش را بر ضد ناصرالدین شاه فعال کرد. چهار تن از یاران سید در این دوره نامبردار شده‌اند: میرزا رضا کرمانی (درگذشته ۱۲۷۵ خورشیدی)، میرزا حسن خان خبیرالملک، میرزا آقاخان کرمانی و شیخ احمد روحی. شهرت این چهار تن نیز بدان دلیل است که میرزا رضا بعدتر به ایران آمد و شاه ایران را کشت و سه تن دیگر نیز به دلیل اعمال فشارهای دربار ایران به ایران تحویل داده شده و به دست محمدعلیشاه ولیعهد و مستقر در تبریز به سال ۱۳۱۴ قمری شکل فجیعی به قتل آمدند. البته میرزا آقاخان کرمانی از نویسندگان صاحب نام آن دوره هم هست و دارای آثار مهمی است. این نیز گفته شده که میرزا آقاخان و روحی بابی و ازلی بوده‌اند. برخی از اسلام‌گراها و آن هم با معیارهای سنتی به سید ایراد گرفته و می‌گیرند که چرا چنین افرادی پیرامون او بوده‌اند ولی باید توجه داشت که سید آگاه‌تر و آزاده‌تر از آن بود که به چنین مرزبندی‌هایی ملتزم باشد. او گرچه فردی دین‌باور بوده ولی دینداری او همراه با آزادگی و احترام به آزادی بوده است. از سوی دیگر، برای او در آن زمان معیار آزادیخواهی و مبارزه بر ضد استبداد و استعمار اصل بوده و نه این دین و آن مذهب و این فرقه و آن فرقه. داستان میرزارضای کرمانی نیز شهره است. بازجویی‌ها او از اسناد مهم این دوره است.

در اینجا نکته قابل ذکر این است که آیا میرزا رضا از سوی سید برای کشتن شاه ایران مأموریت داشته است؟ پاسخ دقیق این پرسش از نظر تاریخ نگاران روشن نیست اما ظاهراً

دو نکته روشن است. یکی این که انتقادهای تند و پرشور سید از شاه ایران در میرزا رضا بی تأثیر نبوده و دوم این که سید از اقدام او خرسند بوده و اظهار خوشحالی کرده است. نوشته‌اند وقتی سید جنازه میرزا را بر بالای دار دید این بیت را بر خواند: «علو فی الحیات و فی الممات / لحق انت احدى المعجزات» (در زندگی و در مرگ بالایی [بزرگواری] / حقیقتا تو یکی از معجزاتی). برخی با باور به این که سید فرمان ترور شاه را داده بود، او را مورد انتقاد قرار داده‌اند.

سرانجام سید در سال ۱۳۱۴ (۱۲۷۵ خورشیدی) در استانبول درگذشت. علت مرگ را ابتلا به بیماری سرطان فک اعلام کرده‌اند. در عین حال شهرت دارد که به فرمان سلطان عثمانی و البته به خواست دولت ایران سید را مسموم کرده و کشته‌اند. پس از قتل ناصرالدین شاه، فضا برای سید به شدت نامساعد شده بود. سلطان عثمانی نیز در تنگنا قرار داشت. گفته‌اند روز بروز بر محدودیت‌های سید افزوده می‌شد. سلطان عثمانی، نه می‌توانست سید را آزاد بگذارد (به ویژه خود او نیز از او دل خوشی نداشت) و نه شرایط به گونه‌ای بود که بتواند شخصیتی چون سید جمال را رسماً تحویل ایران دهد.

پیکر سید در استانبول دفن شد. اما بعدها در سال ۱۳۱۱ خورشیدی با درخواست دولت افغانستان کالبد او به این کشور منتقل شد و در دانشگاه کابل مدفون گردید. محمدظاهر شاه آرامگاهی با شکوه بر مزار سید بنا نهاد. روشن است دلیل این اقدام نیز شهرت افغانستانی بودن سید است.

اما آثار سید جمال:

آثار سید و یا به نام او بسیار است و چنان که گفته شد، این آثار از منابع دست اول برای شناخت سید جمال‌اند. اغلب آثار منسوب به سید سخنرانی‌ها و یا املاهای اوست که عبده و یا دیگران به عربی و یا اردو نوشته‌اند. شماری نیز به قلم خود اوست. بسیاری از این آثار از همان زمان تا بعد به صورت رساله و کتاب و مقاله جداگانه و غالباً بارها چاپ و منتشر شده‌اند. اما سال‌ها پیش به مناسبت صدمین سال درگذشت سید (۱۳۷۵) کنگره‌ای در تهران تشکیل شد و به این مناسبت مجموعه آثار سید و نیز اسناد مربوط به او بازنشر شده‌اند. اغلب این مجموعه شامل شماری از آثار سید هستند. این مجموعه عبارت‌اند:

رسائل فی الفلسفه والعرفان (شش رساله - عمدتاً به وسیله سید تحریر شده‌اند).

نامه‌ها و اسناد سیاسی - تاریخی (پنجاه نامه و سند تاریخی به زبانهای فارسی، عربی و ترکی).

مجموعه رسائل و مقالات (شامل سی رساله و مقاله - بخشی نگارش سید است و بخشی نیز تقریر دیدگاههای اوست به قلم دیگران).

الرسائل والمقالات (شامل بیست و دو مقاله و رساله به زبان عربی).

تاریخ ایران و افغان (تألیف سید). البته در جایی از کتاب «تتمه البیان فی تاریخ الافغان» یاد شده که نمی‌دانم همان کتاب است و یا اثری جداگانه است. تاریخ ایران و افغان فارسی است و دومی نامش عربی است ولی احتمال دارد دومی ترجمه متن پارسی به عربی باشد.

به گمانم مهم‌ترین آثار سید از منظر افکار و آموزه‌های سیاسی، همان عروه‌الوثقی است و از منظر نواندیشی دینی کتاب «مقالات جمالیه» و نیز تا حدودی «رد نیچریه». این سه اثر در این مجموعه‌ها بازنشر شده‌اند.

سید زبان فارسی و عربی و اردو می‌دانست و کمی هم با زبان فرانسه آشنا بود.

فصل سوم: بررسی چند اتهام

از آنجا که زندگی و شخصیت و افکار و آموزه‌های عموم بزرگان دین و علم و به ویژه سیاست مورد توجه مردم و دوستان و دشمنان است، زندگی و افعال و افکار این بزرگان نیز از زمان خودشان تا روزگاران بعد مورد توجه و تأمل بوده و هست و از این رو مخالفان و موافقان در این زمینه‌ها سخن گفته و می‌گویند. سید جمال‌الدین نیز یکی از این شخصیت‌های پرحاشیه و پرمناقشه است.

در مورد زندگی و افکار و آموزه‌های سید موضوعات مناقشه برانگیز کم نبوده و نیست ولی در اینجا به سه نکته مهم‌تر اشاره می‌شود: ابهام در ملیت سید، ابهام در مذهب او و در نهایت عضویتش در یک لژ ماسونی در قاهره. در باب هر یک شرح کوتاهی خواهد آمد.

در باب ملیت سید، ابهام وجود دارد؛ ایرانیاست و یا افغانستانی؟ ظاهراً منشاء این ابهام خود اوست که به نظر می‌رسد عامدانه بدان دامن می‌زده است. او گاه و بیشتر در کشورهای

عربی خود را افغانی معرفی کرده و با این عنوان امضا کرده و گاه رخت افغانی بر تن می‌کرده است. بر این اساس در منابع عربی عمدتاً او را افغانی [افغانستانی] دانسته‌اند.

واقعیت این است که امروز از ورای بیش از یک قرن و نیم تعیین زادگاه سید جمال کار دشواری است و مانند امور اختلافی دیگر نمی‌توان نظری قاطع و جزمی و نهایی ارائه داد. حامیان هریک از دو نظریه، برای مستند کردن نظریه مختار خود، به دلایل و یا شواهد و قراینی متوسل و یا متمسک شده و می‌شوند و اغلب این شواهد نیز قابل توجه‌اند و درخور اعتنا. محققانی که او را افغانی دانسته‌اند معمولاً زادگاه او را «اسعدآباد» افغانستان می‌دانند و در مجموع شواهدی مبنی بر ملیت افغانی او ارائه می‌دهند. از جمله این هاست ادعای رسمی دولت افغانستان و انتقال جسد وی به کابل و دفن او در دانشگاه کابل و وجود مزار او در همانجا. اما پژوهشگرانی که سید را ایرانی می‌دانند ادله و شواهد بیشتر و به گمانم قانع‌کننده‌تری برای مدلل کردن مدعای خود ارائه داده و می‌دهند. شما می‌توانید در منابع مربوط به سید در این باب ادله و قراین و شواهد را ملاحظه کنید. از جمله آن هاست: تنظیم زندگی‌نامه سید و تعیین خاندان و تبارنامه او با ذکر جزئیات در اسدآباد همدان به وسیله خواهرزاده سید و شماری دیگر از پژوهشگران. این که سید از مصر به ایران تبعید می‌شود خود قرینه دیگری برای اثبات این مدعاست. این که سید شاه ایران و به ویژه علمای شیعی ایران و عراق را با آن ادبیات و زبان مورد خطاب قرار می‌دهد، باز قرینه دیگری است بر ایرانی و شیعی بودنش. اصولاً می‌توان گفت اگر سید ایرانی نبود، چنان موقعیتی در ایران و پایتخت آن یعنی تهران نمی‌توانسته داشته باشد.

اما این که چرا او ملیت خود را نهان می‌کرده، به برخی از افکار و سیاست‌های سید باز می‌گردد. او در واخر پروژه «اتحاد اسلام» را پیش می‌برد و این پروژه آنتی تز سیاست‌های استعماری بریتانیای کبیر در آن زمان بوده و حصول موفقیت در این راه الزاماتی داشته است. سید تلاش می‌کرد در برابر تکاپوهای استعماری در جهت تضعیف و احتمالاً فروپاشی عثمانی؛ نظامی که در آن زمان به هر حال نماد وحدت سیاسی جهان اسلام شمرده می‌شد، عموم مسلمانان را با هر ملیت و مذهبی به اتحاد و همبستگی سیاسی فرابخواند. او البته مدتی تلاش کرد شاه ایران نماد این اتحاد باشد ولی موفق نشد و در نهایت به سلطان عبدالحمید در استانبول امید بست. روشن است که اعلام ملیت پرچمدار تر اتحاد اسلام و به ویژه تأکید بر آن، به پروژه سیاسی او آسیب می‌رساند. متأسفانه اخیراً افرادی (ظاهراً تحت عنوان ملیت خواهی و ایران خواهی) سید را از این منظر مورد انتقاد و حتی هتک

قرار داده و عنوان «بی وطن» را به عنوان دشنام سیاسی در باره او به کار برده‌اند. ضمن این که اساسا ملیت (ناسیونالیسم) نوین در آن زمان به درستی شکل نگرفته و اهمیت ملی‌گرایانه اخیر را پیدا نکرده بود. در این باره بعدا صحبت خواهد شد.

داستان مذهب سید نیز همین گونه است. از نظر من شیعی بودن سید قطعی است. حضورش در درس شیخ انصاری (ملقب به شیخ اعظم) در نجف گواه ایرانی و شیعی بودن اوست. ولی او عمدا مذهب خود را نهان می‌کرده تا حداقل دشمن مکار و آگاه به مجادلات و احیانا کینه‌های فرقه‌ای در تاریخ اسلام، از آن برای تضعیف و شکست پروژه همبستگی اسلامی استفاده نکند و نتواند مسمانان را به جان هم بیندازد و در این میان به هدف نهایی خود جامه عمل پوشد. ضمن این که در عالم نظر و عقیده، اساس دینداری ذیل همان اسلام متحقق بود و برای بزرگانی چون سید جمال و بسیاری دیگر برجسب‌های فرقه‌ای نه تنها مطلوب نبود بلکه مضر هم شمرده می‌شد. مثلا در تاریخ ما مولوی (درگذشته ۶۷۲ قمری) و حافظ (درگذشته ۷۹۲ قمری) و سعدی (درگذشته ۶۹۰ قمری) و اقبال لاهوری (درگذشته ۱۹۳۸ میلادی) آیا شیعه بودند یا سنی؟ همین پرسش درباره شخصیت‌هایی چون بازرگان و شریعتی و امروز سروش و شبستری نیز قابل طرح است. برای اینان آنچه مهم و حداقل مهم‌تر بوده و هست، اصالت دین و تجلی حقیقت و در نهایت رستگاری اخلاقی مؤمنان و نیز تجدید تمدن معنوی جهان اسلام است و در این میان دامن زدن به جدال‌های مذهبی و جنگ‌های فرقه‌ای نه تنها مفید نبوده که مضر هم هست. این که می‌بینیم سید در جامه‌های مختلف و در سیماهای متنوع و ملی و مذهبی رنگارنگ ظاهر می‌شود، در این چهارچوب قابل فهم و تفسیر است. گاه در لباس ایرانی و با عمامه مشکی سادات شیعی و گاه در شمایل افغانه و گاه در کشورهای عربی در رخت علمای سنی و یا پاشاهای عثمانی و حتی گاه با لباس اروپایی و با پایپون. این شمایل پردازی‌ها عامدانه بوده و برای تحقق اهدافی معین انجام می‌شده است.

با این حال برخی از افراد (از جمله نیکی کدی و الگار) سید را در مسلمانی لابلالی و بی‌مبالات دانسته‌اند و شماری نیز شیعه بودنش را به چالش کشیده‌اند. واقعیت این است که امروز نمی‌دانیم سید جمال دقیقا چه اندازه مقید به قیودات و آداب دینی سنتی بوده ولی آنچه قطعی می‌نماید حداقل بخشی از این تردیدافکنی‌ها و حتی ایرادگرفتن‌ها، یا برآمده از اغراض سیاسی رقیبان و یا دشمنان بوده و یا برآمده از سوء برداشت‌ها و بدفهمی‌های سخنان گاه نامتعارف او در محافل سنتی. از باب نمونه زمانی که سید در

استانبول نبوت را به «صنعت» تعبیر کرد، این سخن او جنجالی برپا نمود و علمای سنتی اندیش را تا پای تکفیر سید کشانید. شگفت این که امروز سند سست دینی سید در نزد منتقدانش، عمدتاً همین نوع روایات تاریخی است.

نباید از یاد برد که در تاریخ اسلام و از جمله در تاریخ اصلاح دینی معاصر، تقریباً هیچ شخصیت فکری مصلح و نوآور نبوده و نیست که با اتهام بددینی و یا بی‌دینی مواجه نشده باشد (گزارش‌های بعدی حول شمار زیادی مصلحان مسلمان ایرانی که از این پس خواهد آمد گواه این مدعاست). سید جمال خود یکی از اینان است و این نشان می‌دهد که داستان چیز دیگری است و انگیزه‌های نهان و آشکار دیگری در کار است. به ویژه که اتهام بی‌دینی سید، حتی از ناحیه انگلیسی‌ها، هم مطرح شده است. تجارب مکرر نشان می‌دهد که سخنان نو و گاه ساختارشکنانه نواندیشان از یک سو و آزاداندیشی‌های ورافرقه‌ای این شخصیت‌ها از سوی دیگر، موجب سوء تفاهمات و یا گاه بهانه‌ای به دست بدخواهان داده تا آگاهانه و عامدانه نواندیشان تابوشکن را متهم به بددینی و یا بی‌دینی کنند. جزمیت دیرپای حاکم بر جهان اسلام، موجب شده تا اندیشمندان آزاداندیش در اشکال مختلف و از جمله در باورمندی به فلسفه به زندقه و کفر و الحاد متهم شوند. بسیار معنادار است که، با توجه به این سنت سیئه در تاریخ اسلام، وقتی پرفسور رنان فرانسوی با سید دیدار کرد و با وی در باره رابطه دین و علم سخن گفت، چنان شیفته دانش و نبوغ سید شد که با شگفتی گفت: من در او سیمای آن ملحد بزرگ (بوعلی) را دیدم! بوعلی و کمتر فیلسوفی در تاریخ اسلام است که صرفاً به دلیل آرای فلسفی‌اش به بددینی و کفر متهم نشده باشد. ابوحامد غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» بوعلی را تکفیر کرد.

در هر حال سید وضعیت اندوهبار خود را یک بار چنین توصیف کرده است: «نه کافر به خود می‌خواند و نه مسلم از خود می‌داند. از مسجد مطرود و از دیر مردود. حیران شده‌ام که به کدام آویزم و با کدام به مجادله برخیزم».

گفتنی این که آنچه در باره ملیت و مذهب سید گفته شد، صرفاً به انگیزه طرح امور تاریخی و مورد مناقشه و اعلام نظر شخصی در این میان بوده و گرنه برای من ایرانی و افغانی و یا شیعه و سنی بودن سید جمال‌الدین، تفاوت چندانی نمی‌کند. همان گونه که امروز اقبال لاهوری، همان اندازه هندی است که پاکستانی و بعد برای ما بیشتر ایرانی

است. این گونه شخصیت ها، جهان وطن اند و مرز و بومشان همان جاهایی است که فهمیده شده و احیانا اثرگذار می شوند.

اما در مورد اتهام ماسونی سید. در این باره پژوهشگران به تفصیل سخن گفته اند. ظاهرا مسلم می نماید که سید زمانی که در قاهره بود به عضویت «لژ کوبک الشرق» وابسته به بریتانیا در آمده و در آن محفل تا رتبه استادی نیز بالا آمده بود. اسماعیل رائین در کتاب سه جلدی «فراموشخانه و فراماسونری در ایران» در این باب سخن گفته و تصویر سید را در جامه ویژه ماسونی آورده است. این امر موجب تفاسیر مختلف در باره سید شده و کسانی (از جمله فردیدی ها در ایران) از این منظر سید جمال را مورد اتهام قرار داده و از او با عنوان منفی ماسون یاد کرده اند تا در نهایت افکار او را تخطئه کرده و بی اعتبار سازند. اما چند نکته در این باره قابل ذکر است:

یکم. تاریخچه طولانی و پر رمز و راز فراماسونری جهان نشان می دهد که اغلب رجال مهم و معتبر جهان و از جمله در شرق و در ایران عصر قاجار و حتی پهلوی، بیش و کم با محافل ماسونی مرتبط بوده و یا به عضویت رسمی در آنها در آمده بودند. از سید محمد طباطبایی مجتهد و پسرش آقا صادق طباطبایی در عصر مشروطه گرفته تا دکتر مصدق در عصر پهلوی. از این رو به صرف ارتباط و یا عضویت در نهادهای ماسونی، به خودی خود، حاوی هیچ اتهامی نیست. آنچه مهم و معیار است مجموعه شخصیت و افکار و آثار وجودی افراد است. نمره نهایی و جامع است که کارنامه او را موفق و یا ناموفق نشان می دهد.

دوم. بررسی علل گرایش عموم نواندیشان و آزادیخواهان ایرانی در آن زمان به لژهای ماسونی، نشان می دهد که همان اهداف اعلام شده و رسمی این نهادها بوده است که موجبات جذب و جلب اینان را فراهم می آورده است. در جریان های مختلف ماسونی چند آموزه و سنت وجود داشت که جذاب بود و هیچ آزادیخواهی نمی توانست با آنها مخالف باشد: باور اساسی به خداوند، سوگند به کتاب مقدس هر دین، اهتمام به حفظ آزادی و اختیار و کرامت آدمی، اخلاقی گرایی و... این قواعد از شروط عضویت در محافل ماسونی بوده است. ایدئولوژی اعلام شده لژها (اعم از غربی و غیر غربی و ایرانی) در واقع مبیین نوعی انسان گرایی (به تعبیر عصر قاجار «آدمیت» که ملهم از اومانیزم در قرن پانزدهم میلادی بوده است) بوده و نیز با هر نوع فرقه گرایی دینی جداکننده آدمیان مخالفت

می‌کرده‌اند و این دو در قرون اخیر و در جهانی که از اختلافات مذهبی و جنگ‌های دینی خسته بوده‌اند، بسیار جذاب بوده است. جریان ماسونی جذابیت مهم دیگری هم داشت و آن تبلیغ اندیشه جهان وطنی بود که شاید تحت تأثیر اندیشه «شهروند جهانی» کانت بوده است. از این رو این اندیشه‌های مهم از تمام آزادیخواهان جهان و بیشتر شرق عقب افتاده و گرفتار انواع بدبختی و اختلاف و جنگ و درگیری‌های فرساینده دلبری می‌کرد. با توجه به چنین زمینه‌هایی بوده است که اغلب شخصیت‌های آزاده و آزادیخواه و حتی ضد استعمار در خاورمیانه عربی و اسلامی، بر آن شدند تا از طریق لژهای ماسونی به اهداف خود جامه عمل بپوشانند.

سوم. منابع گواهند که سید جمال برای مدت کوتاهی عضو لژ کوکب شرق در مصر بوده ولی وقتی که قرار بود به عنوان استاد اعظم سخنرانی کند با ارسال نامه‌ای به لژ از آن انصراف داد و از عضویت خارج شد. وی در آن نامه مهم هم دلیل عضویتش را اعلام می‌کند و هم انگیزه خروج و استعفايش را. او سخنی به این مضمون دارد که ما به شوق آزادی آمده بودیم ولی حال می‌بینیم که ما را به جای آزادی به بندگی و بردگی ارباب قدرت دعوت می‌کنند. او حتی در آن نامه آشکارا از سیاست‌های استعماری انگلیس انتقاد کرد. ارجاع به متن استعفانامه سید حاوی حقایق بسیاری است و هر شبهه‌ای را در این باب برطرف می‌کند. قابل توجه این که پس از این استعفا و آن نامه بوده که ژنرال لاسل انگلیسی (فرمانده بریتانیایی حاکم بر مصر) سید را متهم به بی‌دینی می‌کند.

چهارم. تردیدی وجود ندارد که قدرت‌های استعماری در چند قرن اخیر، در رقابت با هم و یا برای اسارت بیشتر مردمان مستعمرات، غالباً از همین نهادهای ماسونی و به طور خاص از آموزه‌های غالباً درست و انسانی و اخلاقی آن‌ها، بهره برده‌اند وای بسا لژها ساخته و پرداخته قدرت‌های استعماری غربی بوده‌اند. از بریتانیای کبیر کهن گرفته تا فرانسه رقیب در عصر ناپلئون و پس از آن و تا آمریکای جوان و نوظهور در قرن بیستم. اما استفاده ابزاری از یک نهاد و یا اندیشه چیزی است و واقعیت امر و حقیقت نفس الامری اندیشه و فکری چیز دیگر. از قضا در تاریخ از مقدس‌ترین پدیده یعنی دین و از جمله دین اسلام و یا تشیع بیشترین سوء استفاده شده است. مگر در همین قرن بیستم از اسلام و تشیع کم سوء استفاده شده است؟ امروز مگر از دموکراسی و حقوق بشر در سطح جهان استفاده ابزاری نشده و نمی‌شود؟

با توجه به این ملاحظات می‌توان قاطعانه گفت که سید هیچ خلاقی مرتکب نشده بلکه از قضا این تلاش نشانه خوبی برای اثبات احساس مسئولیت وی در قبال مردم و جامعه زمان خود بوده است. استفاده عام و دشنام گونه از «ماسون» و ماسونی نباید رهن عقل و استدلال و انصاف شود. چه کسی می‌تواند در سلامت اخلاقی و انصاف و آزادیخواهی طباطبایی مجتهد (در گذشته ۱۲۹۹ هجری قمری) (یکی از دو رهبر عالی و دینی مشروطه به تعبیر کسروی «سیدین سندین») تردید کند؟ این در حالی است که او نیز مدتی عضویت یکی از محافل ماسونی را در تهران داشته است.

با این حال نهایت آن است که بگوییم سید در تشخیص خود دچار اشتباه شده، بسیار خوب! اگر چنین اعترافی کفایت می‌کند، می‌توان به عنوان آخرین استدلال بدان تمسک جست. بدین ترتیب، آیا می‌توان پایان ماجرا را اعلام کرد؟^۱

فصل چهارم: سید جمال‌الدین سلسله جنبان جنبش‌های اسلامی معاصر

مروری کوتاه بر تاریخ جنبش‌های اسلامی معاصر در تمام اقطار جهان اسلام، گواه است که این جنبش بیش و کم تحت تأثیر افکار و آموزه‌ها و حتی شخصیت فردی سید جمال قرار داشته‌اند. بسیاری از رهبران و بنیادگذاران جنبش‌ها و سازمان‌ها و یا احزاب اسلامی در ایران و خاورمیانه عربی و شمال آفریقا و شبه قاره هند و حتی خاور دور و آسیای میانه، مستقیم و غیر مستقیم خود را وامدار مکتب سید می‌دانند.

اگر این جریان‌ها را در دو شاخه بزرگ و اصلی بنیادگرایی و نوگرایی اسلامی تقسیم کنیم، سید جمال سلسله جنبان هر دو جریان است. همین جا بگوییم تعبیر «سلسله جنبان» از مرتضی مطهری است که البته من تعبیر «درای قافله» (زنگ کاروان) را برای سید به کار برده‌ام. در سلسله بنیادگرایان می‌توان به حسن البنا (در گذشته ۱۹۴۹ میلادی) بنیانگذار «اخوان المسلمین» اشاره کرد که این نهاد در سال ۱۹۲۸ در اسکندریه مصر به دست بنا تأسیس شد. او بسیار تحت تأثیر افکار و آموزه‌ها و شخصیت سید جمال قرار داشت. وی در گفتارها و نوشتارهایش (که بیشتر در کتاب «رسائل الشيخ حسن البنا» بازتاب یافته است) پیوسته به این منبع لایزال ارجاع می‌دهد. در سلسله نواندیشان و

۱. در کتاب «درای قافله...» در این باب به تفصیل سخن گفته‌ام.

مصلحان می‌توان به شخصیت مهم و اثرگذار و به یک معنا مؤسس محمد اقبال لاهوری اشاره کرد. اقبال هم در کتاب «احیای فکری دینی» و بیشتر در «کلیات فارسی اقبال لاهوری» بارها و بارها به مناسبت به پیشگامی و آموزگاری سید جمال اشاره و استناد کرده است. بیت «سیدالسادات مولانا جمال / زنده از گفتار او سنگ و سفال»، خود به تنهایی از این اثرگذاری پرده بر می‌دارد.^۲ افزون بر اثرگذاری افکار سید بر شخصیتی چون محمد عبده (درگذشته ۱۹۰۵ میلادی)، می‌توان رد پای اندیشه‌های او را در شکیب ارسلان (درگذشته ۱۹۴۶ میلادی) و عبدالرحمان کواکبی (درگذشته ۱۹۰۲ میلادی) و بسیاری دیگر دید. فرزند اقبال یعنی جاوید اقبال در کتاب مهم «جاویدان اقبال» (کتابی چهار جلدی که در باره پدرش نوشته) در باره نقش سید جمال در شبه قاره و تأثیرپذیری متفکران هندی از او به تفصیل سخن گفته است.

از آنجا که (به ویژه در زمان حیات سید) در شخصیت و تفکر و اعمال سید سیاست و مبارزات سیاسی بر ضد استعمار و گاه استبداد غلبه داشت، عموماً جریان‌هایی که اخیراً به عنوان بنیادگرا می‌شناسیم (قابل توجه این که این تعبیر و اصولاً این گونه تقسیم بندی‌ها در آن زمان وجود نداشت و معنای محصلی هم نداشت) تحت تأثیر سید بوده‌اند. به ویژه غرب ستیزی سید (البته مراد ستیزه با غرب سیاسی و استعماری است و نه لزوماً غرب فرهنگی و تمدنی) و نیز نابگرایی اسلامی حول اصولی چون بازگشت به اسلام و بازگشت به قرآن و نیز اندیشه احیای اقتدار و وحدت عام دینی مسلمانان در برابر مغرب زمین استعماری، آموزه‌های مهمی بودند که در جریان‌های احیاگری و پیرایشگری دینی و نیز تحکیم اسلام سیاسی اثر نهاد. اما چیزی که در تقویت این تحلیل بسیار اثر نهاده، دیدگاه‌های شماری از غربیانی است که سید را پدر فکری جنبش‌های بنیادگرایانه جهان اسلام در قرن بیستم دانسته و بر آن اصرار ورزیده‌اند. برخی حتی خشونت‌های رایج در روش‌های عملی بنیادگرایان خشونت‌گرا را به نوعی ملهم از آموزه‌های سید دانسته‌اند که به گمانم چنین نیست و حداقل در این زمینه مبالغه صورت گرفته است. اگر ترور ناصرالدین شاه (درگذشته ۱۲۷۵ خورشیدی) را مستقیماً به فرمان سید بدانیم، شاید بتوان چنین تحلیلی را به واقعیت نزدیک دانست ولی آن نیز ثابت نیست.

۲. در باب شناخت شخصیت و اندیشه‌های اقبال لاهوری بنگرید به کتاب «هستی‌شناسی اقبال لاهوری» اثر اینحان‌ب که در تابستان ۱۴۰۱ در قالب پی‌دی‌اف و الکترونیکی منتشر شده است.

با این حال گویند سید خود در اواخر عمر به سترونی فعالیت‌های رادیکال سیاسی خود پی برده و بدان اذعان کرده بود. سندی در دست است که این مدعا را ثابت می‌کند. آورده‌اند او از بابعالی به یکی از دوستانش در تهران نوشته است: «افسوس می‌خورم که کشته‌های خود را ندرودیم... ای کاش من تمام افکار خود را در مزرعه مستعد افکار ملت کاشته بودم. چه خوش بود تخم‌های بارور و مفید خود را در زمین شوره زار سلطنت فاسد نمی‌کردم. آنچه در آن [مزرعه] کاشتم به ثمر رسید و هرچه در این کویر [کویر سلطنت و نخبگان حکومتی] غرس نمودم فاسد گردید».

با توجه به همین تجربه است که کسانی چون اقبال و شریعتی، که عمدتاً به انقلاب فکری و تقدم منطقی آن بر هر نوع انقلاب دیگر تأکید داشتند، سید را مورد نقد قرار داده و در واقع همان سخن سید را به گونه‌ای تکرار کرده‌اند. با این حال باید توجه داشت افراد و شخصیت‌ها و زمان‌ها و موقعیت‌ها تقریباً قیاس ناپذیرند و نمی‌توان برای همه حکم واحدی صادر کرد. وانگهی، در عالم واقع، اگر سید از چنان تجارب پر بار سیاسی برخوردار نبود یعنی از چنان پشتوانه و شهرت برآمده از آن بی‌بهره بود و صرفاً یک نویسنده و یا سخنران و نظریه پرداز شمرده می‌شد، آیا می‌توانست از چنان اثرگذاری در افکار عمومی و از جمله نخبگان فرهنگی و جوانان و روشنفکران برخوردار باشد؟ چنان که همین سخن در باره منتقدان یعنی اقبال و شریعتی نیز صدق می‌کند. درست است که این دو در حد سید درگیر مجادلات سیاسی نبودند و با دربارها و سلاطین نیز ارتباطی نداشتند ولی در عالم عمل به شدت درگیر تحولات جاری سیاسی هم بودند و اگر چنین پشتوانه‌ای در میان نبود، از قدرت اثرگذاری اجتماعی‌شان به شدت کاسته می‌شد.

در هر حال امروز که به میراث فکری و فرهنگی سید توجه می‌کنیم، آشکارا می‌بینیم که بعد فکری و روشنفکری و مصلحانه او غلبه دارد و حداقل این بعد مهم‌تر است و آموختنی‌تر. در ایران معاصر کمتر کسی است از چشمه فکری سید ننوشیده باشد. تقریباً تمام آزادیخواهان مشروطه آفرین (که من در جایی از آنان تحت عنوان «مشروطه سازان فرهنگی» یاد کرده‌ام) به نوعی شاگرد و اثرپذیرفته از سید بوده‌اند. مانند شیخ هادی نجم‌آبادی، سید محمد طباطبایی مجتهد، میرزا آقاخان کرمانی، زین‌العابدین مراغه‌ای (درگذشته ۱۳۲۸ قمری)، طالبوف تبریزی (درگذشته ۱۲۸۹ خورشیدی)، ملک المتکلمین (درگذشته ۱۲۸۷ خورشیدی)، سید جمال واعظ اصفهانی (درگذشته ۱۳۲۶ قمری) و... اما اقبال، که نشان می‌دهد شناختی عمیق از شخصیت و اندیشه‌ها و آرمان‌ها

و نقش سید جمال در جهان اسلام دارد، به گمانم درست‌ترین و دقیق‌ترین بیان را در باره جایگاه تاریخی او دارد. او گفته است:

«مسلمانان امروز باید کل دستگاه اسلام را بدون این که کاملاً از گذشته منتزع شود، مروری دوباره کنند... ولی آن کس که اهمیت و سنگینی این وظیفه را تمام دریافت، سید جمال‌الدین بود که ژرف نگری او در تاریخ فکر و سیاست اسلامی، با تجربه و وسعش از آدمیان و اطوار و آرایشان، او را در حلقه اتصال زنده‌ای میان گذشته و آینده ساخته است...»^۳

فصل پنجم: آموزه‌های سید جمال در بُعد فکری و سیاسی

پیش از هرچیز لازم است به این نکته توجه دهم که هرچند سید به عنوان مجتهد و عالم دینی متعارف شناخته شده نیست ولی مجموعه‌ای از شواهد و قراین نشان می‌دهد که سید حداقل در حد اجتهاد (ولو مجتهد متجزی) تبحر علمی داشته است. همان حضور پنج ساله در درس خارج مجتهدی چون شیخ مرتضی انصاری خود گواه این مدعاست. همین‌طور حضور سید در درس عرفان و اخلاق عالمی چون ملاحسین قلی همدانی (درگذشته ۱۳۱۱ قمری) نشان می‌دهد که او در اخلاق و عرفان نیز تعلیم دیده و استاد دیده بود. با این حال انگیزه‌ها و اهداف بلند فکری و سیاسی سید، او را در مسیری قرار داد که عملاً از این حوزه‌ها فاصله گرفت و در قلمرو عالمان دینی متعارف تعریف نشد و بی‌تردید اثرگذاری و آوازه تاریخی او نیز معلول و محصول همین نقش متفاوت است و گرنه مجتهد سنتی کم‌نداشته و نداریم.

در بعد فکری می‌توان به این آموزه‌ها اشاره کرد:

۱ و ۲- تنویر عقول و تطهیر نفوس

هرچند دو اصل یاد شده هریک عنوانی مستقل است ولی به دلیل پیوند مفهومی و تنگاتنگ آن دو اصل را با هم مطرح می‌کنم. به ویژه که سید جمال نیز آن دو را در چند جا با هم به کار برده به گونه‌ای که دوگانه‌ای ساخته است.

۳. بقایی (ماکان)، محمد، بازسازی اندیشه اسلامی (ترجمه دیگری از احیای فکر دینی اقبال)، ص ۱۷۵.

مراد از «تنویر عقول» نورانیت عقل و خرد آدمی است که به «منورالفکری» در عصر مشروطه و به «روشنفکری» در دوران ما ترجمه شدنی است. البته می‌دانیم که اهمیت تعقل و خردمندی و به طور انضمامی نورانیت فکر برآمده از پدیده رنسانس و اومانیسم قرن پانزدهم به بعد است. رنسانس و اومانیسم (یا انسانگرایی و به تعبیری اصالت بشر) در واقع واکنشی بود به انگیزه اعتبار بخشیدن به انسان و عقل و عقلانیت و توان اراده و قدرت انتخاب او در برابر ایمان‌گرایی مطلق و به یک معنا استهلاک تمام توان و ظرفیت آدمی در پدیده‌ای به نام دین و مذهب و از آنجا که دیانت با نمایندگی انحصاری کلیسا و پدران روحانی متعین بود اومانیسم نیز عملاً در تقابل و با تعارض دین و ارباب کلیسا قرار گرفت. هرچند عموم اومانیست‌های اولیه و حتی تا قرن هجدهم خود دینی و دیندار بوده‌اند ولی در نهایت در مقاطعی اومانیسم بی‌خدا و حداقل ضد مسیحیت و به طور کلی ضد دیانت در غرب غلبه یافت.

در شرق نیز اندیشه اومانیستی و در ذیل آن بها دادن بیشتر به تعقل و خردمندی اهمیت زیادی پیدا کرد. از جمله متفکران و مصلحان مسلمان گویی به انکشاف تازه‌ای رسیده و از عقلانیت دفاع کرده و در برابر به خرافه زدایی اهتمام کرده‌اند. مصلحان تلاش وافر کرده‌اند تا نشان دهند که اسلام دین عقل و خرد است. سید جمال یکی از پیشگامان عقلگرایی مدرن جوامع اسلامی است. چنان که خواهیم دید، در پی آن تقریباً تمام مصلحان از تز خردگرایی علی در سطوح مختلف دفاع کرده و می‌کنند.

در هر حال مراد از تنویر عقل اهتمام به عقل‌گرایی و روشنگری و روشنفکری و روشن‌نگری است. در این اندیشه، اساس جهان جدید و دین‌ورزی و خرافه زدایی با معیار تعقل و روشن‌نگری ممکن می‌شود و لاغیر.

«تطهیر نفوس» در اندیشه سید جمال اهتمام به اخلاق‌گرایی و طهارت اخلاقی و پاکیزگی روانی است. نفس را می‌توان به روان نیز تعبیر کرد. این اندیشه برآمده از تحلیل تاریخی سید جمال بود که اعتقاد داشت مسلمانان از دیرباز به انحطاط اخلاقی دچار شده‌اند و برای احیای مجد و عظمت خود در جهان جدید محتاج پیرایشگری اخلاقی‌اند. به ویژه سید روی ذلت و زبونی و در نتیجه ذلت‌پذیری عموم مسلمانان بسیار تأکید می‌کرد و در مقابل برای احیای عزت‌پذیری و عظمت خواهی و حتی اقتدارگرایی سیاسی

و تمدنی مسلمانان اصرار می‌کرد (آموزه‌ای که اقبال تحت عنوان «خوی غلامی» یاد می‌کرد و برای خروج مسلمانان از این خوی منفی آموزه‌های ارائه می‌داد).

او در یکی از سخنرانی‌هایش در تهران به نحو جدلی استدلال می‌کرد که خداوند فرموده است که «لله العزه و لرسوله و للمؤمنین» (سوره منافقون آیه ۸) آنگاه می‌گفت آیا امروز شما عزیز هستید؟! می‌افزود: اگر بگویید عزیز هستید، دروغ گفته‌اید و اگر قبول کنید که ذلیل هستید، آیا وعده خداوند دروغ است و یا ایراد در شماست؟ او نتیجه می‌گرفت وعده خداوند راست است ولی ایراد در خود ماست یعنی چون ایمان مان را از دست داده ایم و منطبق با توصیه خداوند عمل نکرده ایم، گرفتار زبونی و ذلت شده‌ایم. شاید این اندیشه در اشعار پارسی اقبال لاهوری بیشترین بازتاب را یافته است. از جمله در دوبیتی زیر:

فقیران تا به مسجد صف کشیدند	گریبان شهنشهان دیدند
درون سینه تا این آتش افسرد	مسلمانان به درگاهان خزیدند

با توجه با مفروضات اعتقادی و نظری سید جمال است که هم تنویر عقول معنای روشنی پیدا می‌کند و هم تطهیر نفوس. البته تعبیر «طهارت» در قلمرو اخلاق در گذشته نیز سابقه داشته و از جمله می‌توان به کتاب مهم «طهاره الاعراق» ابن مسکویه (۴۲۱ قمری) رازی اشاره کرد.

۳- خرافه زدایی از ساحت دین

چنان که گفته شد، به طور انضمامی و بالملازمه، خرافه زدایی به طور کلی و از جمله از ساحت دیانت و دینداری و عقاید و آداب آن، با انسانگرایی و عقلانیت ملازمه منطقی و عملی دارد. زیرا هر چیزی که در تعارض با عقل و خرد آدمی قرار بگیرد، زودنی است زیرا ضدیت با عقلانیت اخلاقاً مذموم است و منطقی نامعقول و شرعاً نیز نامشروع و فروندهانی.

«خرافه» از ریشه «خرف» است و به معنای فاسد شدن است و در ارتباط به پدیده عقل به معنای ضدیت با هر نوع عقلانیت است. وقتی گفته می‌شود «پیرمرد خرفت» یعنی مرد پیری که به دلیل پیری و فرسودگی تن و روان، دچار فساد و تباهی عقل شده و یا

عقلش را از دست داده است. از این رو خرافه زدایی در قلمرو دین و دیانت، به معنای عقاید و آداب و آموزه‌های ضد عقلی و یا خردستیزی است.

میراث خرافه زدایی در دین اسلام، در قرن اخیر از اهمیت زیادی برخوردار است و در نظام ترجیحی تمام مصلحان از هر دو گروه نوگرایان سنتی و یا نواندیشان روشنفکر و مدرن بسیار برجسته است. از جمله دوست و همفکر سید جمال شیخ هادی نجم آبادی کتابی دارد تحت عنوان «**تحریرا العقلاء**» که به زودی در باره آن سخن خواهیم گفت.

۴ - توجه به علم و فلسفه و فلسفه علم

گرچه علم و فلسفه و فلسفه علم سه عنوان جداگانه‌اند ولی یکی به دلیل تجانس و دیگری برای صرفه جویی در وقت ذیل یک عنوان مطرح می‌شوند.

قابل ذکر است که علم و فلسفه و نیز فلسفه علم هر سه زیر مجموعه همان عقلانیت شمرده می‌شوند. البته همان گونه که اصل اعتقاد و اعتماد به عقل فی‌الجمله و در سطح عام بسیار دیرینه‌تر از جهان جدید است، هیچ یک از سه گانه یاد شده نیز جدید نیستند؛ با این حال علم و فلسفه و به ویژه فلسفه علم در جهان جدید (جهان پس از اومانیزم) معنا و گستره و کاربردهای کاملاً متفاوتی یافته‌اند.

یکی از چالش‌های جدید برای مسلمانان و از جمله مصلحان، پرسش از نحوه مواجهه با علم و فلسفه مدرن بوده است. البته مسلمانان از همان آغاز با علم (به ویژه علوم تجربی) نه تنها مخالف نبوده بلکه خود در تولید و گسترش علوم سهم مهمی داشته‌اند ولی با فلسفه و بیشتر با فلسفه یونانی چالش داشته و عموم عالمان و فقیهان و محدثان و متکلمان در تعارض با فلسفه بوده‌اند. بسیاری از فیلسوفان و اهل فلسفه تکفیر شدند. آقای دکتر دینانی در کتاب سه جلدی «**ماجراهای فکر فلسفی در اسلام**» به خوبی تاریخ پر اندوه زندگی فیلسوفان مسلمان و فلسفه را بازگو کرده است. در تاریخ جدید، علم و فلسفه غربی گاه از موضع سوء ظن به غرب و استعمار مورد طعن و طرد گرفت. عموم سنت‌گرایان و یا بنیادگرایان به طور کلی همان گونه که با عقل مدرن به دشمنی برخاسته با دستاوردهای آن از جمله علم و فلسفه نیز به ضدیت برخاسته و این نوع امور را در تعارض با دینداری و نیز خلاف مصالح مسلمانان تفسیر کردند.

عموم مصلحان از جمله سید جمال نه تنها با علم و فلسفه مخالفت نکردند بلکه تلاش کردند از یک سو به لحاظ نظری موجهات دینی برای آن‌ها دست و پا کنند و از سوی دیگر کوشیدند مؤمنان را قانع کنند تا به جای طرد و یا قهر با علوم و فنون و فلسفه به آموزش آن‌ها و توانمندسازی خود اهتمام کنند. او خود در الازهر، که از گذشته تا کنون با فلسفه میانه‌ای ندارد، چند سال به تدریس فلسفه همت کرد؛ اقدامی که بی‌سابقه بود و نوعی تابوشکنی به حساب می‌آمد. سید در برابر کسانی که از علم دینی و یا علم شرقی و غربی سخن می‌گفتند، هوشمندانه سخنی گفت که هنوز هم شاه بیت غزل مبحث دین و علم است و عمیقا راهگشا. او در کتاب «مقالات جمالیه» گفته بود علم بی‌وطن است، علم غربی و شرقی نمی‌شناسد، هر جا که امکان رشد علم فراهم شود، همانجا خواهد رویید. این سخن هم در باره علوم طبیعی و تجربی صادق است و هم در باره علوم انسانی که هنوز هم به شدت مورد چالش در جهان اسلام و بیشتر در ایران جمهوری اسلامی است. اما در این میان سید در مقالات جمالیه، به فلسفه علم هم توجهی خاص دارد. فلسفه علم عمدتاً در همین نیم قرن اخیر اهمیت زیادی یافته و در گذشته چندان برجسته نبوده است. توجه سید به فلسفه علم در حدود یک قرن و نیم قبل واقعاً نشان از نبوغ او از یک سو و اطلاع وی از ماهیت و اطوار علم و فلسفه مغرب زین دارد. سید سخنی به این مضمون دارد که در باره اشیاء و پدیده‌ها باید پیش از هر چیز از علل آن‌ها پرسید و مثلاً دانست که چرا چنان شده و چنان نشده است. او مثال می‌زند وقتی چراغ لامپا در برابر ما می‌سوزد و ناگهان خاموش می‌شود، باید بدانیم چرا خاموش شده است و حال آن که امروز عموم ما چرایی آن را نمی‌دانیم. سخن دقیق و عمیقی است. اگر قبول کنیم علم از چگونگی پدیده‌ها پرده بر می‌دارد و فلسفه از چرایی آن‌ها، معنای فلسفه علم وضوح بیشتری پیدا می‌کند. بدین ترتیب، هم اهمیت فلسفه آشکار می‌شود (به ویژه فلسفه مدرن و بازسازی شده غربی و نه لزوماً فلسفه مدرسی و تحول نیافته سنتی منسوب به اسلام) و هم اهمیت فلسفه علم و ضرورت آن برای تمدن‌سازی نوین مسلمانان در جهان جدید آشکارتر می‌شود.

با این حال، سید با علم‌گرایی و حتی عقل‌گرایی افراطی و یک سو به ویژه در قلمرو شناخت دینی به شدت مخالف بوده است. نمونه آن مخالفت شدید او با دیدگاه‌های علم زده سید احمدخان هندی بوده که در رساله «تیجریه یا رد دهریگری» به روشنی بیان کرده است. پیش از این در فصل زندگی نامه سید، بدان اشارتی شد. به طور کلی سید با

دیدگاه تفاسیر متون و منابع دینی صرفاً در چهارچوب مبانی و معیارهای علوم تجربی قرن نوزدهمی مخالف بوده است و این را بارها بیان کرده است.

۵ - نجات اسلام پیش از نجات مسلمین

سید جمله‌ای دارد که مهم است و به ویژه در زمان ما از اهمیت بیشتری برخوردار شده است. او گفته است برای نجات مسلمانان، اول باید اسلام را نجات داد. معنای محصل آن چیست؟

در چهارچوب مبانی و مفروضات سید جمال، اگر قرار باشد دینداری و مسلمانی موجب رهایی مسلمانان از عوامل عقب ماندگی گردد، اول باید ذهن و زبان و ادب مسلمانان از هر نوع عوامل منفی و بازدارنده و سست کننده پیراسته شود. چرا که افکار و ذهنیت‌ها مستقیم و غیر مستقیم در افعال و اطوار ما نقش ایفا می‌کنند. از منظر سید، همان اصول پیشگفته (تنویر عقول، تطهیر نفوس، خرافه زدایی از ساحت دین، علم و فلسفه‌گرایی) و اصول پس گفته (اجتهاد و تحول درون‌زا) می‌توانند چنین رهاش را فراهم کنند. این اندیشه در واقع بازگویی دعوی شریعتی است که «هر انقلابی قبل از آگاهی فاجعه است». البته گفتن ندارد که هر نوع آگاهی در قلمرو دین و دین شناخت نیست ولی آگاهی‌های دینی در قلمرو دین شناسی مصلحانه محوری‌ترین آموزه است.

نکته دیگر آن است که مراد از نجات اسلام، رهایی از زندان قرون و پیرایش آن از انواع خرافه هاست و مراد از نجات مسلمانان، رهایی از عقل ماندگی اجتماعی و تمدنی است. این را به این دلیل گفتم که نوعی دور متبادر نشود. در واقع رهایی فکری و معرفتی لزوماً به خروج از عقب ماندگی تمدنی منتهی نمی‌شود؛ چرا که تمدن و انحطاط تمدنی به عوامل عینی و ذهنی پیچیده و متنوعی بستگی دارد و از این رو رهایی سیاسی و تمدنی و اجتماعی فقط معلول آگاهی نیست.

البته این تفسیر و تحلیل من از سخن سید است و با استناد به آرای وی در باب اسلام و تاریخ اسلام و بازخیزی دوباره و عوامل انحطاط و پیشنهادهایی برای تجدید حیات دینی و اخلاقی و مدنی او، چنین تحلیلی ارائه داده‌ام و فکر نمی‌کنم دور از صواب باشد. با این حال، باید توجه داشت که نباید در میزان نقش عوامل ذهنی در تحولات عینی مبالغه کرد. من خود شخصا براین باورم که تحولات پیش از آن که در افکار رخ دهد، در واقعیت‌ها

و عینیت‌ها رخ خواهد داد. در عین حال نباید از نقش تحولات فکری و اهمیت آن‌ها در تغییرات اجتماعی غافل بود و از این منظر، آموزه سید جمال مهم است و درخور توجه.

۶- تأکید روی اجتهاد

در روزگار جدید سید جمال نخستین کسی است که روی اصل اجتهاد تأکید بسیار کرده است.

می‌دانیم که اصل «اجتهاد» از مهم‌ترین و از قضا از اولین مفاهیمی است که هم‌زمان اسلام است. پیامبر خود اجتهاد می‌کرده و پس از او خلفای راشدین خود را مجتهد دانسته و با اجتهاد مشکلات حقوقی و سیاسی و اجتماعی را حل می‌کردند. بعدتر اجتهاد و سلسله مجتهدان پیدا شده و علم اجتهاد را رونق داده‌اند. فقه و اجتهاد در تاریخ اسلام چندان اهمیت داشته که برخی به حق تمدن اسلامی را تمدن فقه محور شمرده‌اند. در اهل سنت اجتهاد در چهار مکتب فقهی محدود شد ولی در تشیع (به دلایلی) باب اجتهاد بازمانده هرچند در عمل چندان تحول مهمی حداقل در دوران جدید رخ نداده و نمی‌دهد.

از سید جمال به بعد، تمام مصلحان بر این گمان بوده‌اند که برای بازفهمی متون و منابع دینی، باید اجتهاد را احیا کرد. اقبال در کتاب بازسازی خود فصلی دارد تحت عنوان «اجتهاد موتور حرکت ساختمان اسلام». اخیراً شریعتی نیز روی این اصل اصرار فراوان داشته است. اما باید به تأکید گفت که صرفاً اجتهاد فقهی یعنی استنباط حکم شرعی در قلمرو احکام تکلیفی مؤمنان مورد نظر نیست بلکه بیشتر مراد بیشتر اجتهاد در اصول است و اجتهاد در اصول بدان معناست که به تعبیر اقبال در کل دستگاه مسلمانی مان تجدید نظر کنیم و گرنه اجتهادهای سنتی رایج در چهارچوب قواعد علم اصول معمول و ادله شرعی مرسوم راه به جایی نمی‌برد. تجربه چهل ساله نظام فقهی جمهوری اسلامی گواه این مدعاست. هرچند که به هر تقدیر همان اجتهاد سنتی حوزوی نیز در جای خود و در حد معینی مفید و راهگشاست و نمی‌توان از آن چشم پوشید.

۷- بازگشت به خود

عموم مسلمانان و بیشتر سنتگرایان و بنیادگرایان بر این باور بوده و هستند که غربیان و به طور خاص استعمار و استعمارگران تنها عامل و یا مهم‌ترین عامل ذلت و عقب ماندگی ما هستند. اما سید بر این نظر بود که از قضا کرم از خودِ درخت است و باید درد و درمان

را در درون خودمان جستجو کنیم. استناد او به آیه ۱۱ سور رعد بود: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی ینقضوا ما بانفسهم». سید، البته تحت تأثیر انسانگرایی اراده‌گرایانه جدید، بر خلاف مفسران سنتی، آیه را چنین معنا و تفسیر کرده است: خداوند سرنوشت ملتی را تغییر نمی‌دهد مگر آن که خود سرنوشت خود را تغییر دهند. با توجه به واقعیت‌های حاکم بر شرایط صد سال قابل بر جهان و جهان اسلام، این تفسیر سید به زودی در نزد عموم متفکران و مصلحان مسلمان پذیرفته شده و مقبولیت یافت و اکنون در میراث مکتوب آنان قابل مشاهده است.

اقبال در دو بیتی زیر همین ترجمه را بازگو کرده است:

خدا آن ملتی را سروری داد که تقدیرش به دست خویش بنوشت
به آن ملت سر و کاری ندارد که دهقانش برای دیگری کشت

متأسفانه هنوز هم در قرن بیست و یکم غالب مسلمانان سلفی اندیش و بنیادگرا این سراندیشه سید را قبول نکرده‌اند. به همین دلیل است که این نوع مسلمانان برآند با کوتاه کردن دست‌های استعمارگران غربی و جهانی، به رهایی و اقتدار و عزت برسند و اگر بتوانند مجد و عظمت از دست رفته را به دست بیاورند. اعلان جهاد علیه غرب و به راه انداختن دریای خون تحت عنوان جهاد با کفار و مانند آن، برآمده از چنین تفکری است. اما مصلحان نواندیش، ضمن اذعان به واقعیت استعمار در گذشته و سلطه‌گری‌های دول غربی در حال حاضر و لزوم مبارزه با آن، بر این باورند که عامل اصلی عقب ماندگی و سستی ما در درون خودمان است و بدون وقوع یک انقلاب فکری و اخلاقی و فرهنگی عظیم و عمیق درونی، نمی‌توان راهی به رهایی جست. وانگهی، غرب نیز بدون تجهیز به جهازات تمدن چون علم و فن و فلسفه و ادبیات و هنر و سیاست، توان چیرگی بر جهان نمی‌یافت. از این رو بر فرض توانستیم سلطه‌های نظامی و یا سیاسی استعمارگران را برداریم، این قطعا به معنای تحقق تمدن تازه و بازیابی مجد و عظمت دیرین نیست. اصولا تمدن و قدرت از دست رفته را نمی‌توان به دست آورد. از گذشته می‌توان آموخت ولی هیچ مرحله‌ای از گشته و گذشتگان عینا تکرار نمی‌شود.

اما آموزه‌های سیاسی سید جمال را می‌توان چنین برشمرد:

الف - اتحاد اسلام

پیش از این گفته شد که یکی از اهداف محوری سید جمال طرح «اتحاد اسلام» بوده است که از آن تحت عنوان «پان اسلامیسم» نیز یاد می‌شود. مانند پان ترکیسم که بعدها ترکان جوان به رهبری مصطفی کمال آتاتورک (در گذشته ۱۹۳۸ میلادی) در ترکیه مطرح شده و یا «پان عربیسم» که در جهان عرب مطرح شد.

مراد از اتحاد اسلام در آن زمان ایجاد وحدت و یا همبستگی بین عموم مسلمانان و در سطح سیاسی همبستگی عموم حول محوری معین به منظور مقابله با استعمار غربی و احیانا شرقی بوده است. این پیشنهاد در چهارچوب اندیشه‌ها و اهداف سید روی دیگر سکه استعمارستیزی بوده و در واقع می‌توان گفت وجه ایجابی ستیز با استعمار به حساب می‌آمده است. قرار بود این اتحاد و همبستگی حول سلطان عبدالحمید عثمانی عملی شود که، به رغم تلاش‌های سید، در نهایت کامیاب نشد.

اما ایده اتحاد اسلام در زمان خودش بسیار جذاب بود و عموم مصلحان و رهبران سیاسی ضد استعماری جهان اسلام را مجذوب خودش کرد. در شبه قاره هند این جنبش برای احیای خلافت در حال زوال عثمانی فعال شد. در ایران عموم رجال فکری و سیاسی عصر ناصری دلبسته آن شدند. از برخی شاهزاده‌های قاجار گرفته تا شمار قابل توجهی از علما و رجال سیاسی و وطن خواه. از سید حسن مدرس (۱۳۱۶ خورشیدی) گرفته تا میرزا کوچک جنگلی (در گذشته ۱۳۰۰ خورشیدی) در گیلان. جنبش جنگل با رهبری حزب اتحاد اسلام پدید آمد. حلقه رهبری مهاجران ایرانی از جمله مدرس در هجرت به عثمانی در جریان جنگ اول با رهبران اتحاد اسلام بود. البته گفتنی است که اهمیت و اثرگذاری این تشکیلات بود که در جنگ اول جهانی عثمانی‌ها و همراه آنها آلمان نازی، که در تقابل با دیگر دولت‌های محور بودند، از ایده اتحاد اسلام برای بسیج نیروهای مسلمان به سود خود استفاده کردند. در تداوم آن، با تلاش‌های برخی عالمان شیعی ایرانی و سنی در الازهر نهاد مهم «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» در قاهره بنا نهاده شد و به موفقیت‌های نیز دست یافت. هرچند با وقوع انقلاب ایران و خیزش بنیادگرایی‌های جهادی و غرب ستیز و حتی مسلمان ستیز اخیر جدید در همه جای جهان اسلام، این طرح نیز شکست خورد و عملاً بی‌ثمر ماند.

اما ایده اتحاد اسلام از گذشته تا کنون گاه موجب بدفهمی و حتی سوء استفاده بوده است. در اینجا مجال بررسی این مبحث مهم نیست ولی به اجمال به چند نکته ضروری اشاره می‌کنم:

یکم. فهم درست چنین ایده و پیشنهادی کاملاً در تخته بند زمان و مکان خودش ممکن خواهد بود. تاریخ را نباید از آخر به اول خواند. واقعیت این است که در قرن نوزدهم میلادی اوج اقتدار و نفوذ نظام سلطه جهانی از طریق چیرگی سیاسی و نظامی و فرهنگی بر کل جهان شرقی و یا غیر غربی بوده و در مقابل مردمان زیسته در مستعمرات و از جمله مسلمانان تحت اسارت‌های پیچیده و مزمن قرار داشتند. این که در آن زمان شخصی و یا طرحی که برای همبستگی سیاسی و حتی حکومتی گروه بزرگ مسلمانان در برابر چیرگی استعمارگران بکوشد، امری بوده است طبیعی و عادی و اساساً در قلمرو سیاست ظاهراً راهی جز این نبوده و حداقل مطرح نشده است.

دوم. مقتضای دفاع از ایده همبستگی مسلمانان حول دو محور دین و سیاست، ایجاب می‌کرد که با هر نوع عوامل تفرقه و جداسازی مخالفت و حتی مبارزه شود. در قرن نوزدهم، اندیشه ملت‌گرایی یا ناسیونالیسم با شکل و شمایل غربی در همه جای جهان از جمله در جوامع مسلمان در حال طرح و گسترش بود. ملت‌گرایی در برابر جهان وطنی دینی و آن هم از نوع عثمانی بوده است. سید جمال و دیگر مصلحان ضد استعمار آن دوران با این نوع ملت‌گرایی به شدت مخالف بوده‌اند و از این رو وطنی‌گری را به معنای ایجاد شکاف و در نتیجه سستی و همبستگی مطلوب مسلمانان می‌دیدند. به ویژه که در آن دوران دول غربی و استعماری آشکارا ایده ناسیونالیستی را برای تضعیف عثمانی به کار می‌بردند. همان گونه که در آغاز پیدایش جنبش وهابی انگلیسی‌ها از آن پرچم ملی‌گرایی عربی درست کردند تا عثمانی‌ها را به چالش بکشند. بی‌تردید هدف نهایی انگلیسی‌ها احیای ناسیونالیسم عربی نبوده است. اقبال لاهوری تحت تأثیر فضای آن روز و از جمله تحت تأثیر اتحاد دینی و سیاسی سید جمال به شدت با ملی‌گرایی مخالفت کرده و در اشعار پارسی خود با دقت آن را تشریح کرده و ادله خود را بیان کرده است. شاید این بیت او برای افاده منظور کفایت کند:

قلب ما هند و عراق و شام نیست / مرز و بوم ما به جز اسلام نیست

سوم. اما امروز شرایط به کلی دگرگون شده است. پس از زوال عثمانی در پایان جنگ جهانی اول (۱۹۲۴)، دیگر ایجاد خلافت و احیای امپراتوری اسلامی نه ممکن است و نه مفید. از این رو عموم مصلحان و از جمله اقبال از زوال عثمانی فاسد و غیر قابل دفاع استقبال کردند. در فضای قرن بیستم از مرده ریگ عثمانی حدود پنجاه کشور با ایده «دولت - ملت» پدید آمده‌اند که هنوز وجود دارند. در آن زمان هنوز وجود خلافت سنتی عثمانی می‌توانست نقطه امیدی باشد ولی پس از آن مطلقاً چنین امکانی نیز از دست رفته است. حتی کسانی چون ملک فاروق (درگذشته ۱۹۶۵ میلادی) در مصر و یا شریف حسین (درگذشته ۱۹۳۱ میلادی) در مکه و حتی اخوان المسلمین نتوانستند خلافتی دیگر تأسیس کنند و شکست خوردند. قرن نوزدهم هنوز روزگار امپراتوری‌ها بوده و اکنون روزگار واحدهای کوچک ملی و عصر دولت - ملت‌های سیاسی و فرهنگی و تمدنی است. در این میان کار سترگ به وسیله ایرانیان انجام شد که به نهضت مشروطه خواهی شناخته شده است. در ۱۱۲ سال قبل (یعنی ۱۲ سال قبل از زوال عثمانی) ایران قانون اساسی نوشت و نسخه اولیه و خام دولت - ملت نوین را بنیاد نهاد. دلیل این توانایی نیز آن بود که ایران شیعی از قلمرو عثمانی بیرون بود و منع اعتقادی و سیاسی برای پذیرش اندیشه ملی مدرن نیز نداشته است. این نکته مهمی است که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد.

با این حال ایجاد وحدت دینی ذیل عنوان «امت واحده» و یا در حوزه سیاست ایجاد اتحادیه‌هایی از دولت‌های مسلمانان و یا اتحادیه‌ای از نهادهای مردم نهاد، صد البته هم ممکن است و هم مفید. اتحادیه اروپا نمونه‌ای از آن است.

ب - استعمارستیزی

در این مورد نیز پیش از این بارها سخن رفته است. در آن دوران اوج استعمار بود وجود مستعمرات در تمام اقطار جهان غیر غربی و در واقع غیر اروپایی و استعمارستیزی نیز در اشکال مختلف وجه مشترک تمام جنبش‌های اسلامی در تمام اقطار جهان اسلام بود.

اما نکته افزودنی آن که دیری است استعمار مشهور قرن نوزدهمی برچیده شده و از این رو مبارزه با استعمار موضوعیت خود را از دست داده است ولی در عین حال امروز یعنی به طور مشخص پس از پایان جنگ دوم و آغاز مناسبات تازه در روابط بین الملل و

ایجاد نظم جهانی تازه، مناسبات سلطه در سطح جهانی و در روابط بین جهان غربی (آمریکای شمالی و اروپا) با جهان غیر غربی نه تنها سلطه برچیده نشده بلکه در اشکال مختلف و به طور پیچیده‌تری حاکمیت یافته است. از این رو، مبارزه با نظام سلطه همچنان موضوعیت دارد و مصلحان مسلمان در قلمرو اندیشه و جامعه و سیاست نمی‌توانند نسبت به آن بی‌تفاوت باشند.

ج - استبدادستیزی

همان گونه که قبلا گفته شد، سید جمال در کنار استعمارستیزی با استبداد نیز در جنگ و چالش بود. هرچند غلبه با ستیز بی‌امان با استعمار بود. دلیلش آن بود که در آن زمان هنوز جهان دو قطبی قلمرو سیاست و جغرافیا را به دو قطب استعمارگر و استعمارزده تقسیم کرده بود و هر مبارزی طبعا در همان نوع قطب‌بندی فعالیت می‌کرد. در قرن نوزدهم میلادی، هنوز چالش استبداد / آزادی قدرتمند نشده بود و از این رو عموما به اهمیت آزادی و حق حاکمیت ملی در قالب ملت - دولت پی نبرده بودند.

با این حال سید به مفهوم آزادی و حاکمیت ملی و نفی استبداد در قالب حکومت فردی آگاه بوده و برای زدودن استبداد و حاکمیت آزادی و رعایت حقوق ملت توجه داشته است. جدال با پادشاه ایران در آخرین سفرش به ایران و تهیه نخستین نسخه قانون اساسی ایران در مقطع حدود پانزده سال پیش از اعلام مشروطیت، گواه این نوع تلاش او و شاهد پیشگامی وی در این امر خطیر است.

بخش سوم

شیخ هادی نجم‌آبادی

درآمد

در سومین قسمت به یکی دیگر از شخصیت‌های دینی و اجتماعی جریان اصلاح دینی در ایران معاصر می‌پردازیم و آن شیخ هادی نجم‌آبادی است. نجم‌آبادی از یاران و در واقع از تأثیرپذیرفتگان سید جمال‌الدین اسدآبادی بوده است. او شخصیتی دینی، اجتماعی و فرهنگی در ایران عصر قاجار و ماقبل مشروطه و از پیشگامان جریان نوگرایی دینی و از مصلحان مسلمان به شمار است. هرچند با سیاست بیگانه نبود ولی شخصیتی فعال در سیاست به شمار نمی‌آمده است. از این منظر، آشنایی با زندگی و شخصیت و افکار او مهم است و آموزنده. در این زمینه چهار فصل خواهیم داشت بدین ترتیب:

فصل نخست: زندگی نامه

فصل دوم: هویت اعتقادی شیخ هادی

فصل سوم: معرفی کوتاه کتاب تحریرالعقلاء

فصل چهارم: اصول فکری و آموزشی شیخ هادی

اینک به ترتیب در باره هر یک گزارشی خواهد آمد.

فصل اول: زندگی نامه

شیخ هادی در سال ۱۲۵۰ قمری در سنگلج تهران زاده شد و در ۱۳۲۰ قمری در تهران درگذشت. ۷۱ سال زیست. در ۱۲ سالگی به نجف رفت و تا ۲۰ سالگی در آنجا

ماند. در سال ۱۲۷۰ به تهران بازگشت. در این زمان ازدواج کرد و بار دیگر برای ادامه تحصیل به نجف بازگشت. در سال ۱۲۸۰ مجدداً به زادگاهش تهران مراجعت کرد. از آن پس در تهران در مسجدی که میرزا عیسی وزیر در خیابان شاپور بنا نهاده بود به امامت جماعت و دیگر امور دینی و اجتماعی مشغول شد. پس از آن دو بار به کربلا رفت که ظاهراً دومی در سال ۱۲۹۴ بوده است. در سال ۱۲۹۰ به حج رفت و حج گزارد. در سال ۱۲۹۱ (و یا ۹۲) سفری به خراسان رفت. در اواخر او به حسن‌آباد منتقل شد و در آنجا سکنی گزید. در آنجا خیابانی به نام شیخ هادی و مسجدی نیز هست به نام خود او یعنی «مسجد شیخ هادی».

شیخ هادی را از مجتهدان درجه اول تهران دانسته‌اند. او سالیان درازی در تهران به امور دینی و اجتماعی و فرهنگی اشتغال داشت. عمری را به پارسایی و قناعت و خدمت به مردم گذراند. گفته‌اند هر روز عصر در بیرون منزل روی زمین می‌نشست و با مردم سخن می‌گفت. از حضور در مجالس و محافل عمومی دوری می‌جست. در بناگذاری بیمارستان و مدرسه تلاش می‌کرد و خود در بنایی بیمارستان وزیری شرکت می‌کرد. جز امامت جماعت، به تدریس و تعلیم، سخنرانی و موعظه، ترافعات مردم، ارتباطات و گفتگوها با افراد مختلف و شخصیت‌های اجتماعی و دینی و اجتماعی و سیاسی اهتمام می‌ورزید. او از این طریق بر بسیاری از جوانان و رجال مدنی و سیاسی زمان خود اثر گذاشت. منابع نشان می‌دهند که در روزگار پیش از مشروطه کمتر فردی فرهنگی و دینی و سیاسی بود که به طور مستقیم در تهران و غیر مستقیم در سراسر کشور از افکار و شخصیت و آموزه‌های شیخ هادی اثر نپذیرفته باشد. از چهره‌های نامدار روزگار پیش از مشروطه می‌توان به محمدخان قزوینی (درگذشته ۱۳۲۸ خورشیدی)، علی اکبر دهخدا (درگذشته ۱۳۳۴ خورشیدی) و ناظم الاسلام کرمانی (درگذشته ۱۲۹۸ خورشیدی) (مؤلف کتاب مهم «تاریخ بیداری ایرانیان») اشاره کرد.

در ویرایش جدید کتاب تحریرالعقلاء به همت دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی دیدگاه شماری از این رجال در باره شیخ هادی آمده است. از جمله در آنجا مطلب زیر از قول محمدخان قزوینی (البته برگرفته از کتاب «انقلاب ایران» اثر ادوارد براون) گزارش شده است:

«مرحوم شیخ هادی نجم‌آبادی یکی از علمای به نام تهران بوده که خدماتی بس گرانبها به جنبش آزادی ایران کرده است؛ هرچند این خدمات در نوع خود با خدمات سید جمال‌الدین یکسان نبود.

او مطلقاً فسادناپذیر بود، هیچگاه دیناری از کسی قبول نمی‌کرد، پسین هر روز جلو درگاه خانه خویش می‌نشسته و مردم را از هر گروه و آیین، رجال دولت، دانشجویان، شاهزادگان، شاعران، از سنی، شیعی، بابی، آمریکاییان، یهود، علی‌اللهی و غیره پذیرفته و با همه آنها با کمال آزادی در مسائل گوناگون بحث می‌نموده است.

با این که او مجتهد بوده، در باطن آزادمنش و روشنفکر نیز بوده است. مردم را به شک می‌انداخته و عقاید موهوم را نابود می‌کرده و آلتی برای بیداری گروه بزرگی از اجتماع بوده که بعدها قهرمان آزادی ایران شدند».

پیش از ادامه سخن، لازم است به دو نکته اشاره کنم. اول این که مضامین به کار رفته در این متن در باره شیخ هادی به تفاریق در منابع و اسناد مختلف این دوره آمده است. دوم این که، متن قزوینی برگرفته از ترجمه کتاب ادوارد براون است و از این رو برخی لغات و تعبیر و اصطلاحات امروزی است که به مقتضای ترجمه انجام شده است. مانند دانشجویان که در آن زمان دانشجو به معنای مصطلح امروزی وجود نداشته و ظاهراً طلاب به دانشجویان ترجمه شده است که البته مضموناً درست است. نیز اصطلاح روشنفکر در آن روزگار مصطلح نبوده و در آن زمان تعبیر «منورالفکر» رایج بوده است.

در هر حال همین چند جمله گزارش شخصیتی چون محمد قزوینی گویای شخصیت و نقش فکری و اجتماعی و فرهنگی نجم‌آبادی است و از این رو نیاز به بازگویی دیگر اقوال نیست. ضمن این که آرای شماری دیگر از رجال آن عصر در باره شیخ را می‌توانید در همان ویرایش سیف‌الدین نجم‌آبادی ببینید.

چنان که گفته شد شیخ هادی مستقیماً در سیاست فعال نبود ولی غیر مستقیم اثرگذار بود. در جریان مشورت علمای تهران در باره ماجرای تحریم تنباکو شرکت نکرد ولی مدافع آن بود. چنان که ناظم الاسلام گزارش کرده برای میرزارضای کرمانی (قاتل ناصرالدین شاه) احترام قایل بود و برای او مراسم فاتحه و سالگرد برگزار کرد.

بد نیست در همینجا اشاره شود که همسر شیخ هادی نیز در آن زمان بانویی فرهیخته و فعال در عرصه‌های مختلف و از جمله در عرصه سیاست بوده است و این در عصر قاجار پدیده‌ای کم نظیر به شمار می‌آمده است.

نام این بانو سکینه کندملو بوده و گفته شده از زنان آزادیخواه و فعال اجتماعی بوده است. او عضو انجمن «مخدرات وطن» بود که برنامه‌اش پشتیبانی از تحریم کالاها و وام خارجی بود. او در مجموع فعالیت‌های نیکوکارانه داشت. او از حامیان مشروطه خواهان به شمار می‌آمد. در تظاهرات سال ۱۲۹۰ خورشیدی در اعتراض به اولتیماتوم روسیه در مورد اخراج مورگان شوستر (در گذشته ۱۹۶۰ میلادی) شرکت کرد. در این تظاهرات ۳۰۰ زن نقابدار شرکت کرده بودند. البته این مطلب از کتاب «اختناق ایران» نوشته مورگان شوستر آمریکایی آمده است (این کتاب به پارسی ترجمه شده است). بیفزایم که گزارش بالا از کتاب سیف‌الدین نجم‌آبادی نقل شده است.

فصل دوم: هویت اعتقادی شیخ هادی

مهم‌ترین موضوع محل مناقشه در باره شیخ هادی، موضع اعتقادی اوست. مسئله این است که شیخ را با انواع اتهامات نواخته‌اند. از انحراف در دین و بددینی گرفته تا بی‌دینی و یا بابی و بهایی بودن. این نوع اتهامات از زمان خودش تا کنون در گروه پژوهشگران جریان‌های مختلف مطرح بوده و هست. به ویژه تکفیر شیخ به وسیله برخی از فقیهان و عالمان دینی بر این تردیدها و ابهامات دامن زده است.

در اینجا بدون آن که بخواهم وارد حوزه پژوهشی ماجرا بشوم و به داوری دقیق علمی برسم، اجمالا به بیان چند نکته و ملاحظه بسنده می‌کنم.

یکم. کسانی که با تاریخ تحولات دینی و اجتماعی عصر قاجار آشنایند، به خوبی می‌دانند که در آن زمان تقریباً هیچ نواندیش و آزادیخواهی نبوده که مورد بی‌مهری و یا طعن عالمان دینی و گاه مورد تکفیر قرار نگرفته باشد. از سید جمال بگیرد تا شیخ هادی و میرزا آقا خان کرمانی و میرزا حسن رشدیه (در گذشته ۱۳۲۳ خورشیدی) و... البته می‌دانیم که سنت تکفیر مذهبی سنتی دراز دامن است و از همان روزگاران نخستین تا قرون میانه و بعد در دوران متأخر همواره به عنوان چماقی برای درهم کوبیدن آزاداندیشان

مورد استفاده بوده است. به ویژه بخشی از این مخالفت‌ها و تکفیرها به دلیل نقد دین سنتی و از جمله نقد عالمان دینی بوده است. پس از نقل پاره‌هایی از اقوال شیخ که خواهد آمد، روشن می‌شود که چرا با شیخ هادی مخالفت می‌شده و یا مورد تکفیر قرار می‌گرفته است. در آن دوران کافی بود که به فردی هرچند مؤمن صادق و کاملی برچسب «بابی» و «بهایی» زده شود تا خونش مباح گردد و حداقل از چشم مردم بیفتد. همان گونه که در همین دوران اخیر شاهد بوده ایم که برای بدنام کردن افرادی برچسب «لیبرال» و «التقاطی» و یا «منافق» و «ضد انقلاب» چه اندازه رواج داشته و هنوز هم دارد. البته مراد این نیست که افراد متهم همواره و در تمامی موضوعات درست می‌اندیشیده و یا ایرادی بر آن‌ها وارد نبوده و نیست، بلکه مراد آن است که خروج از چهارچوب‌های سنتی جزمی و متصلّب، همواره با دیوار ستبر سنت اندیشان تندخو و سرکوبگر مواجه شده و می‌شود. این سنت سیئه را در باره نجم‌آبادی به عیان می‌بینیم و در باره دیگر نواندیشان بعدی تا زمان ما نیز به روشنی مشاهده می‌کنیم. بیان احوالات شماری از این افراد پس از این خواهد آمد.

دوم. در این میان، مهم‌ترین اتهام شیخ هادی، بابی یا بهایی بودن اوست. دلیل مهم چنین نسبتی آن بوده که برخی بهاییان نیز او را در گروه خود آورده‌اند. اما شواهد و قراین فراوانی خلاف آن است یعنی او نه تنها بهایی نبوده بلکه مخالف آن بوده و در کتاب *تحریرالعقلاء* این جریان را نقد کرده است. از جمله بنگرید به صفحات ۵۴ تا ۵۸ و ۶۳ تا ۶۷ (چاپ اول کتاب). می‌دانیم که موضوع محوری اختلاف بهاییان با اسلام و مسلمانان مسئله «خاتمیت» است ولی می‌بینیم که شیخ هادی اعتقاد خود را با جمله «پیامبر خاتم» نشان داده است. بنگرید به صفحه ۱۲۱. عین جمله یاد شده به زودی خواهد آمد.

نیز باید دانست که اصولاً شیخ در *تحریرالعقلاء* صریحاً بنیاد اندیشه مذهبی بابیان را مردود دانسته است. وی در بخش عربی *تحریرالعقلاء* (ص ۲۱۰) صریحاً مدعای بابیان در مورد کتاب «بیان» یعنی متن مقدس‌شان را مور انتقاد قرار داده و مردود دانسته است. محض اطلاع می‌گوییم که بابیان تعبیر «بیان» در آیه ۱۹ سوره قیامت را به غلط به کتاب منسوب به محمدعلی باب مرتبط دانسته و معتقدند مراد از بیان در آن آیه همان کتاب است.

در مورد این که نام شیخ در برخی از آثار بهاییان آمده احتمالا بدان دلیل بوده که اصولا بهاییان بسیاری از رجال و شخصیت‌های مذهبی و سیاسی آن روزگار (و احیانا در روزگاران بعدی) را به خود و مذهب خود منتسب کرده و می‌کنند. البته در روزگار اولیه شماری از روحانیان (هرچند نه چندان بلندپایه) رسماً و علناً به بهائیت پیوسته بودند و حتی در شمار مبلغان پرشور بابی و بهایی بوده‌اند ولی در عین حال این گروه احیانا به عمد تلاش می‌کرده‌اند با انتساب برخی از علما و بزرگان شیعه، هم خود را تقویت کنند و هم بر مشروعیت دینی خود بیفزایند. از باب نمونه اینان حتی مجتهد شناخته شده و نامداری چون میرزا حسن شیرازی (درگذشته ۱۲۷۳ خورشیدی) (فتوا دهنده تحریم تنباکو) را بهایی دانسته‌اند. در مورد شیخ هادی نیز به احتمال زیاد چنین بوده است.

سوم. برخی بر این گمانند که شیخ هادی قطعاً بهایی نبوده ولی در باطن بابی بوده یعنی پیرو سید محمد باب (درگذشته ۱۲۲۹ خورشیدی) بوده است. مقاله‌ای مفصل در این مورد خواندم. نویسنده برای مدلل کردن مدعیاتش به انواع مشابهت‌های تفسیری بین برخی گفته‌های شیخ و تفاسیر بابی متمسک شده بود.

از آنجا که شخصا در این زمینه تحقیق نکرده‌ام نمی‌توانم نظر علمی داشته باشم و نغیا و اثباتا چیزی بگویم ولی اولاً مشابهت‌های تفسیری بین برخی آرای شیخ هادی و باب و یا بهاییان اولیه می‌تواند کاملاً تصادفی باشد نه این که شیخ از باب و یا پیروانش اخذ کرده باشد و ثانیاً باب نیز در مجموع مسلمان بوده و حداقل خود را مسلمان می‌دانسته و حتی او خود را رکن رابع و مؤمن شیعه خالص و ناب می‌دانسته است. نکته سوم و مهم‌تر آن که، با فرض بابی بودن، باز شیخ هادی از جرگه مسلمانی خارج نمی‌شود. زیرا می‌دانیم که بابیان از اسلام خارج نشده و از این رو مورد طرد و انکار فرقه بهایی (پیروان میرزا حسینعلی بهاء (درگذشته ۱۲۷۱ خورشیدی) و فرزندش عباس افندری عبدالبهاء (درگذشته ۱۳۰۰ خورشیدی)) قرار گرفته که پس از حدود نیم قرن به کلی از اسلام خارج شده و خود را نیز مسلمان نمی‌دانند.

چهارم. نکته دیگر آن است که فرضا برخی افکار و یا آرای دینی و تفسیری شیخ هادی (و هر کس دیگری) با آرای بهاییان و یا بابیان کاملاً منطبق باشد، باز این به خودی خود، دلیل نمی‌شود که او بهایی و یا بابی بوده باشد. در چنین موارد مهمی، ادله اثباتی کافی و قانع‌کننده لازم است. همان گونه بخش قابل توجهی از اندیشه‌ها و آموزه‌های دیگر

متفکران و مصلحان مسلمان قبل و بعد از بهاء الله و حتی مشابهات اینان با مصلحان مسیحی و یا یهودی طبیعی است و هرگز به معنای همانندی تقلید یکی از دیگری نبوده و نیست. اصولاً «توارد» همین است. یکی از عوامل این توارد‌ها، پیش فرض‌های یکسان و یا قریب المضمون افراد است و دیگر زمینه‌های اجتماعی و مقتضیات عینی تولید افکار و آموزه‌ها که در همه زمان‌ها و مکان‌ها یکسان عمل می‌کند.

بگذریم که در هر صورت از نقش و اهمیت شخصیت و افکار شیخ هادی نجم‌آبادی در تاریخ تحولات فکری و اجتماعی ایران معاصر و در تاریخ اصلاح دینی قرن اخیر چیزی کاسته نمی‌شود.

فصل سوم: معرفی کتاب *تحریرالعقلاء*

تنها یادگار مکتوب شیخ هادی کتاب مشهور «*تحریرالعقلاء*» است که امروز منبع مهمی برای آشنایی با برخی افکار و آموزه‌های اوست.

ظاهراً شیخ اهل قلم و نوشتن نبوده و حداقل امروز متون قابل ذکری از او باقی نمانده است. کتاب تحریر نیز نوشته‌های پراکنده‌ای است که گویا به مناسبت‌های مختلف و گاه در پاسخ به برخی پرسش‌ها تحریر شده و از آغاز قصد تألیف کتاب در میان نبوده و از این رو بعدها این مکتوبات پراکنده به همت فرزند وی شیخ مرتضی نجم‌آبادی (در گذشته ۱۳۵۳ خورشیدی) جمع آوری شده و تحت عنوان «*تحریرالعقلاء*» انتشار یافته است. کتاب از نظم و انسجام لازم یک تألیف بی‌بهره است. هرچند در ویرایش اخیر تلاش شده با عنوان گذاری موضوعات مهم تا حدودی نظمی بدان داده شود.

کتاب دارای یک بخش اصلی است و در قسمت پایانی دو نامه است که در صدر آن نوشته شده «در جواب یکی از فرق جدید بر حسب خواش جمعی از اصحاب در مقام ردع و تنبّه آنان مرقوم فرموده اند». چنان که از برخی شواهد و گفته‌ها بر می‌آید، این دو نامه در نقد و رد جریان بهائیت بوده است. اما در این به اصطلاح نامه، خیلی کلی و پوشیده، عمدتاً به مسائل عرفانی و فلسفی و اخلاقی پرداخته شده است. با توجه به این دقیقه که جریان باب و بهاء از نظر تاریخی و تبار از درون جریان عرفان‌گرای شیخیه بیرون آمده‌اند، پرداختن شیخ هادی به اسن موضوعات گواه روشنی است بر این نظر که نامه‌ها در ارتباط با این دو نحله تحریر شده‌اند. قابل ذکر این که در ویرایش جدید این دو

نوشته دیده نمی‌شود. پس از آن دو قطعه به زبان عربی آمده که البته بخش‌هایی هم به پارسی است. این قسمت‌ها به صورت دعا و نیایش است.

تحریر دارای پیشگفتاری است به قلم میرزا ابوالحسن خان فروغی (درگذشته ۱۳۳۸ خورشیدی) که مفصل است و عموماً به شرح حال برخی از نیاکان و افراد برجسته خاندان نجم‌آبادی پرداخته شده است.^۴

این اثر در سال ۱۳۱۲ به کوشش مرتضی نجم‌آبادی در مطبوعه ارمغان در تهران منتشر شده است. چاپ دوم آن به مناسبت صدمین سال درگذشت شیخ هادی (و برگزاری کنگره‌ای به همین مناسبت در تهران در مرکز مفاخر ملی) در سال ۱۳۷۸ به وسیله وزارت ارشاد در تهران انتشار یافته است. اخیراً ویرایش جدید و کاملاً متفاوتی از دکتر سیف‌الدین نجم‌آبادی (نواده شیخ هادی) آماده شده و در سال ۱۳۸۸ در هامبورگ آلمان انتشار شده است.

فصل چهارم: اصول فکری و آموزشی شیخ هادی

هرچند افکار و آموزه‌های شیخ هادی (مانند دیگر متفکران و صاحب نظران و صاحب اثر) در جاهای مختلف کتاب پراکنده است و شاید تجمیع تمام آنها در یک جا و یا تحت عناوین خاص ممکن نباشد، ولی گریزی نیست که برای فهم روشن‌تر و دقیق‌تر، اساسی‌ترین آموزه‌های او را تجمیع کرده و در قالب یک فهرست ذیل عناوین مشخص و مناسب ارائه دهیم؛ چنان که در باره دیگران نیز چنین کرده و چنین خواهیم کرد.

در اینجا اصول فکری و آموزشی شیخ هادی را از کتاب تحریرالعقلاء استخراج کرده و در ده عنوان چنین فهرست می‌کنیم:

۱- توحید و شرک

چنان که پیش از این چند بار به مناسبت‌هایی گفته‌ام، بنیادی‌ترین محور اصلاح دینی دو جریان نوگرایی سنتی و نواندیشی روشنفکرانه و مدرن مسلمان در ایران معاصر، اصل

۴. ابوالحسن خان فروغی خود از پیشگامان تفکر نوین اسلامی و در بخش مهندس بازرگان در باره او شرح بیشتری خواهد آمد.

«توحید» و در مقابل نفی هر نوع شرک و افکار و اعمال شرک‌آلود بوده است. از این پس نیز این دو محور ایجابی و سلبی را در آموزه‌های تمامی مصلحان می‌بینیم. توحید در این تفکر صرفاً به خدای عددی (مثلاً خدا یک است و دو نیست) محدود نمی‌شود بلکه ابعاد اعتقادی و اجتماعی و سیاسی عمیق و گسترده‌ای پیدا می‌کند. از توحید در عقیده (هستی‌شناختی) گرفته تا توحید در زبان و بعد توحید در عبادت و عبادت نیز از محدوده تنگ پرستش مشخص امور عبادی در نماز و روزه و حج و مانند آن فراتر رفته به توحید در عمل و در نظامات اجتماعی و اقتصادی نیز راه می‌برد. البته در توحیدگرایی جریان نواندیشی مدرن بعد اخیر توحید برجسته‌تر شده است. این نیز گفتنی است که توجه اخیر نوگرایان سنتی از نوع شیخ هادی به توحید و شرک در ایران شیعی، بیشتر تحت تأثیر جریان نوحنبلی سنی (وهابیت و سلفیه) است. توضیحات بعدی در این سلسله گفتارها موضوع را روشن‌تر می‌کند.

در باب توحید به عنوان نمونه به نقل چند جمله کوتاه از کتاب (ص ۲۷) بسنده می‌کنم: «حقیقت شریعت که در این زمان لم یبق منه الا اسم و آن عبارت است از خداپرستی و توحید الهی و متذکر بودن از حق و آنچه در آن آسایش خلق است».

۲- عقل

پس از توحید، عنصر «عقل» در دو جریان اصلی نوگرای سنتی و نواندیشی مدرن بسیار مهم و برجسته و مورد تأکید است و ما از این پس بارها بدان بازخواهیم گشت. عقل کارکردهایی متنوع دارد. از فهم دین و شریعت گرفته تا اجتهاد در اصول و فروع و رهایی از تقلیدگرایی و خرافات و در نهایت ایجاد امنیت و سلامت مدنی و برخورداری از توسعه و پیشرفت. بخش اصلی کتاب تحریر حول اهمیت عقل و خردگرایی است. اصولاً عنوان کتاب خود گویای محتویات آن است: «تحریرالعقلاء» یعنی: آزاد کردن و یا آزاد شدن خردمندان. البته دکتر سیف‌الدین عنوان را به «نگارش خردمندان» ترجمه کرده که درست نمی‌نماید. به ویژه که معنایی روشنی هم ندارد. تحریر در این عنوان به عنوان نگارش و نوشتن نیست.

شیخ می‌گوید: «حقیقت نبوت جلوه و انکشاف و صفاء عقل است» ص ۲۳۳.

در جایی دیگر (ص ۳۲): «پس همیشه از جاده عقل به در نروید و کلمات بزرگان و کتب سماویه را تطبیق بعقل و شرع سابق مسلم نمایید به شرط آن که معنی فرمایشات شرع سابق را بفهمید».

در جایی دیگر (ص ۹۲-۹۳): «... عقل انسان اول پیغمبری است که خداوند در وجود انسان قرار داده... اول باید شخص عاقل کلمات علماء و بزرگان ملت و مذهب خود را تعقل نماید ببیند موافق عقل هست یا از روی هوای نفس صرف است. اگر عقل احتمال صحت آن را داد دلیل آن را بجوید، دلیل قطعی دارد یا دلیلش از روی ظنی و وهمی است یا هیچ دلیلی ندارد».

شیخ در جایی (ص ۷۹) بحثی در باره اعجاز و مفهوم معجزه بودن قرآن دارد. او اعجاز به معنای امور خارق العاده را مردود می‌داند و اعجاز قرآن را در همان «شفاء للناس» می‌داند که در متن قرآن آمده است (سوره نحل آیه ۶۹). در صفحه ۱۸۶ کتاب تصریح می‌کند که: «پس اگر قرآن معجزه باقیه است، چنان که معروف بین المسلمین است، معانی است... پس اگر کلامش را تعقل کردی و به عقلت سنجیدی قبول نما متابعتش کن که متابعت عقل خود نمودی».

۳- ضرورت آگاه کردن مردم

در تحریر بارها در ضرورت بیداری مردم و آگاه کردنشان سخن رفته است. تکیه روی توحید و عقل و خرافه زدایی و دیگر آموزه‌های شیخ جملگی در جهت تنویر عقول و تطهیر نفوس است. اصولاً هر نوع انتخاب و عمل به آگاهی و علم واقعی آدمیان بستگی دارد. از این رو نیازی به نقل مستقیم جمله و یا جملاتی از کتاب نیست.

۴- دلیل خواهی و ترک تقلید

گفتن ندارد که تعقل و دوری از هر نوع خرافه، با دلیل خواهی از هر چیزی و ترک تقلید ملازمه دارد. شیخ در کتاب بارها و به زبانها و بیانهای مختلف این موضوع را بیان کرده است.

او می‌گوید: «این که مردمان از تعقل عاجزند به دلیل این است که دنبال دلیل نرفته اند». به گمان او باید تابع دلیل بود و به مقتضای آن عمل کرد و از نتایج و لوازم تأمل و

استدلال، هرچه که باشد، نباید بیم داشت. به گمان او منشاء عدم تحقیق و آزاداندیشی سه چیز است: وهم، هوی و بیم از دست دادن مقام و موقعیت دینی.

او در جایی می‌نویسد: «عمل به راه دیگر بدون فحص از معارض غلط است. شما می‌گویید به این طریق ظن‌ها داریم در نزد خود، چه دلیل بر حقیقت خود و بطلان دیگران دارید، غیر از آن که از بزرگان خود شنیده اید، کی نزد اهل مذاهب در مقام استفاده رفته اید، اگر هم بروید، به طریق معارضه می‌روید. البته شخصی که در صدد معارضه است، حقیقت مخالف در نظرش جلوه نمی‌کند». در ادامه چنین آمده است: «... و این تواتر که در حق خود ادعا می‌نمایی از برای مدعابه خود، در مقابل تواتر برخلاف آن و ضد آن یا نقیض آن هست، چرا تواتر از این طرف تمام است و از آن طرف ناقص است؟» ص ۲۰-۲۱

او در جایی دیگر (ص ۲۴) پیروی از دین آبا و اجدادی را مصداق تقلید کورانه می‌داند و به نکته مهمی اشاره می‌کند: «یک معنای حب‌الوطن من‌الایمان همین است که ایمان و انقیاد به طریقه و آئینی که در بلد خود داشته است موجب محبوبیت آن بلد می‌شود بالتبع چنانچه خانه و بلد محبوب است و هرچه این نشو و نما زیادتر طول بکشد محبتش بیشتر می‌شود».

۵- مبارزه با خرافات و غُلُو

در یک چهارچوب منطقی و استدلالی، وقتی پای عقل و دلیل خواهی و ترک تقلید به میان بیاید، بالملازمه خرافه زدایی نیز جدی می‌شود و در واقع الزام آور می‌گردد. قبلا خرافه را تعریف کرده‌ام که عبارت است از هر فکر و عقیده و عملی که در تعارض با عقل و استدلال باشد. البته تمام افکار و سنت‌ها از طریق عقل محض قابل تحقیق و اثبات نیست ولی حداقل آن است که هیچ چیزی نباید در تعارض با عقل و به اصطلاح عقل ستیز باشد. در فرهنگ اسلامی غلو خود یکی از مصادیق خردستیزی و از این رو معارض دین و اعتبارات دینی است. غلو یعنی گزافه و خروج از اعتدال و انصاف و حقایق و عقلانیت متعارف.

شیخ در جایی (ص ۴۹-۵۰) می‌گوید: شیعه «تماما به توسل به ائمه اطهار متمسک و محبت و مودت و ایمان به ایشان را باعث نجات خود می‌دانند. بلکه ایمان به خدا و پیغمبر را به ایمان به ایشان و قبول ولایت ایشان می‌دانند و بدون ولایت و محبت ایشان ایمان به خدا و رسول را بی‌فایده می‌دانند و همچنین اعمال صالحه را و به این مضمون اخبار

متکثره از ائمه اطهار و نبی مختار در کتب این فرقه و سایر فرق مأثور و مسطور است و در صدد تکثیر و تنقیح این مطالب برآمده روز به روز زیاد نمودند و به جهت حب این مطلب هر خبری یا اثری یا رؤیایی که شاهد آن باشد قبول نموده در صدد تنقیح و تصحیح برنیامده بلکه مسلم دانستند و چون روایت متشابهی می‌یافتند، تأویل و توجیه می‌نمودند به طریقی که مطابق با مراد خود نمایند و مؤید معتقدات خود قرار دهند».

در جایی دیگر (ص ۱۳۴-۱۳۵): «و از عذاب الهی خود را به این آسوده و مطمئن نمودی که ولایت و معرفت ائمه کماهو حقه منجی است و الاعمال شخص را نجات نخواهد داد مگر تعزیه و گریستن به حضرت امام حسین و اصحابش و در صدد تعزیت از حلال و حرام برآمدی و اموال فقراء و مستحقین و سایر وجوه که عقل و شرع به حسنش حاکم است باز داشتی صرف در تعزیه داری نمودی به نحوی که عشرش بلکه عشر عشرش صرف در امر راجح عقلی یا شرعی نشدی بلکه غالباً صرف بر محرمات عقلیه و شرعیه شدی...».

در جایی دیگر (ص ۸۶ و ۸۷): «از جمله طریق شرک غلو است هرکس در حق بزرگان دین یا ملائکه مقربین غلو نماید و او را از مرتبه خود بالاتر برد مشرک است... و از جمله طرق شرک اطاعت از علماء و مرشدین سوء زمان است که چون از جانب حق نیست اطاعت شیطان است».

۶- اصلاح اخلاق عمومی

اندیشه و آموزه اصلاح عمومی در سراسر کتاب تحریر پراکنده است. شیخ در جایی (ص ۱۲۱) تصریح می‌کند که «ما در اعمال و اخلاق معیوب هستیم». می‌توان همان دوگانه «تنویر عقول و تطهیر نفوس» سید جمال را در باره شیخ هادی نیز به کار برد. او برای این منظور سه محور را مورد تأکید قرار می‌دهد: خروج از جهل و ورود به آگاهی و دانایی، خروج از وهم و توهمات و ورود به عرصه دانش و واقعیت‌ها و رهایی از تقلید و ورود به عرصه تحقیق و استقلال فکری. شیخ در جایی (ص ۱۸۶) می‌گوید مطلوب پروردگار سه امر است: اول تهذیب اخلاق، دوم معرفت الهی و سیم به جا آوردن اعمال حسنه.

در هر حال تعالی اخلاقی توده‌های مسلمان از آموزه‌های بنیادین و ثابت عموم مصلحان بوده است.

۷- بازگشت به اصول ادیان توحیدی و تحقق وحدت ادیان

ایده وحدت ذاتی و جوهری دینهای توحیدی (و گاه تمام ادیان) در زمان ما جدی‌تر از گذشته مطرح است ولی حداقل در جریان اصلاح دینی معاصر شیخ هادی احتمالاً نخستین فردی است که به صراحت از وحدت جوهری دینها سخن گفته است. البته وحدت ادیان یک بعد معرفتی دارد که شیخ معتقد است که «اساس ادیان همدیگر را تأیید می‌کنند» (ص ۳۴) و یک کارکرد اجتماعی دارد که هدف از طرح و تبلیغ این اندیشه، کاستن از تضادها و تنش‌ها بین پیروان ادیان و ایجاد همگرایی و تقریب ادیان و مذاهب و در نتیجه گسترش رواداری و مداراگری در گروههای دینی بوده و هست. او جداسری‌ها و تضادهای رایج را برآمده از جهالت‌ها و خرافات منسوب به دین و بیش از همه تأمین منافع طبقات روحانی ادیان می‌داند. او این رهبران دینی را «شیاطین زمان» می‌داند که این «مؤتفکات» [جدایی‌ها] را به لباس شریعت درآورده به خلق پوشانده و اسمش را لباس التقوی گذاشته اند» (ص ۳۰). «لباس التقوی» اشارتی است به آیه ۲۶ اعراف.

۸- بازگشت به اسلام واقعی

از مفروضات بنیادین تمام مصلحان این بوده و هست که اسلام تاریخی و مسلمانی متأخر همراه با نوع فهم‌های نامنقح و احیانا خلاف و خرافه و غلو است. از این رو همواره تلاش کرده‌اند با خرافه زدایی و پیرایشگری، اسلام راستین و خالص به طور نسبی را احیا کنند.

شیخ هادی نیز در این مورد از پیشگامان است. توحید و عقل دو معیار مهم این نوع احیاگری است. فراهایی که پیش از این در باب توحید و عقل و خرافه زدایی و ترک تقلید و دیگر موضوعات نقل شد، مستندات همین موضوع نیز می‌توانند بود.

شیخ می‌گوید: «انصافا اگر ما اهل اسلام مثل زمان اول اسلام رفتار نماییم و تاسی به حضرت خاتم چون اتباعش نموده عبادت و عدالت و سیاست و اخلاق پسندیده را چنان که از ایشان مأثور است به کار بریم از اهل ملل به سوی ما راغب خواهند شد پس از رغبت و میل ایشان به استدلال حقیقت اسلام را به ایشان بنماییم. لکن هزار حیف که ما اولاد در اعمال و اخلاق و عدالت و سیاست معیوب هستیم چنان که از وحشیین عالم که اطوار ما را می‌بینند یا می‌شنوند از ما حذر می‌نمایند و دیگران را تحذیر و حق با ایشان است. و ثانیاً اصل دین را پایه‌اش را بر غیر تقلید و ادله نگذاشته ایم نه حالت عقلیه و خلقیه داریم که مردم را مایل به خود نماییم و نه زبان استدلال که به تیغ زبان خلق را به سمت خود

کشیم. جهتش آن که عقل سلیم اصلی را که خدا عطا فرموده به کنار گذاشته ایم و هوی و وهم و اخلاق رذیله را سلاطین قاهره و پیشوایان خود قرار داده ایم...» ص ۱۲۱-۱۲۲

۹- نقد و نفی متولیان ادیان

بدیهی است که محورهای اصلاحی توحیدگرایی و عقل‌گرایی و خرافه‌زدایی و دیگر محورها، بالملازمه با نقد نهاد علما و طبقه روحانی و واعظان دینی ملازمه دارد. چنان که پیش از این به مناسبتی اشارت رفت. شیخ هادی به شدت منتقد افکار و اعمال طبقه علما بود و خود به طور اصولی در سنت و سلوک علمایی نمی‌زیست و بارها و بارها آنان را مورد نقد و حتی نفی قرار داده است. چرا که این طایفه را در تاریخ ادیان حامیان و حاملان خرافات و غلو و پندارهای شرک‌آلود و ضد عدالت و عامل بردگی و خواری و عقب ماندگی مسلمانان می‌دانست و همین امر مهم‌ترین دلیل مخالفت و و تکفیر شیخ به وسیله شماری از همین عالمان بوده است. به چند فراز این آموزه‌های او اشاره می‌کنم.

شیخ در جایی (ص ۱۹۲) در مورد نقش منفی رهبران دینی مسیحیت می‌گوید: «حضرت عیسی را علماء به نزد حاکمش بردند و اصرار به قتلش نمودند... همیشه چنین بوده و هست که کسانی که خود را متدین و رئیس دین می‌دانند به اعتقاد پاس [پاسداری] دین تخریب دین می‌نمودند و از اصل دین و حقیقت آن بی‌خبر و معرض بودند و رئیس دین مردم را منع نموده و می‌نمایند. و عوام کالانعام برخلاف عقل به هوی و وهم و اغراض فاسده خود ایشان را متابعت می‌نمودند...».

در جایی دیگر (ص ۹۲-۹۵) کسانی به نام «صلحاء» [ظاهرا مراد همان مقامات مقدس مذهبی است] را منفی می‌دانند و معتقد است چنین عناوینی جایی در متن دینی درست نداشته و ندارند. او گوید: «کدام یک از انبیاء به لباس صالحین اهل زمان خود بودند... موسی ولید فرعون و چوپان پدر زن خود در مدین [شعیب] بود. عیسی ناپسند اهل زمان خود بود. محمدبن عبدالله مضارب [کارگزار تجاری] خدیجه بود.».

در جایی دیگر (ص ۸۸-۸۹) در باره علمای اسلامی چنین می‌گوید: «... پس شیاطین انسیه همین اشخاص هستند که با خدا راهی ندارند و در لباس ساکنین راه حقد و مردم ایشان را هادی و مرشد می‌دانند نه از روی جهل و ناشناسی بلکه از روی مسامحه و بی‌مبالاتی بلکه غالبا می‌فهمند و می‌دانند که این اشخاص هواپرستند مطیع مولی نیستند و می‌خوانند و می‌شنوند که امام فرموده «من کان مطیعا لمولاه مخالفا لهواه صائنا لنفسه حافظا لدینه فللعوام ان یقلدوه» با وجود این به جهت اغراض نفسانیه خود متابعت و انقیاد

می‌نمایند و ایشان را مرجع و ملجاء در دین خود قرار می‌دهند و ایشان از اینان بهره می‌برند و اینان از ایشان. اگر این گفتگو را در نزد بعضی از این عوام از اهل تدلیس و تبلیس بنمایی فریاد می‌کنند که کافر شدی هرکس به کفش عالم بی‌احترامی نماید بی‌احترامی به خودش نموده و هرکس به عالم بی‌احترامی نماید بی‌احترامی به منوب او [مقامی که او را نماینده خود کرده] نموده پس بی‌احترامی به خدا و پیغمبر شده... در زمان هر پیغمبری و ولی شیاطین انسبه زمان این گونه اشخاص بودند که مردم را مانع از ایمان به انبیاء و اولیاء بلکه مانع بودند از آن که در صدد تفحص برآیند نه آن که مقصر نبودند».

۱۰- کوشش برای آسایش و عدالت و رفاه خلق

شیخ هادی در سلوک اجتماعی خود به شدت دلبسته مردم بود و نظرا و عملا برای رفاه و آسایش توده می‌کوشید. او سخنان بسیاری در این زمینه دارد. به برخی قطعات او اشاره می‌شود:

«... همسایه گرسنه است نعمت‌های گوناگون می‌خوریم به هوای نفس و می‌گوییم حفظ انفس از واجبات است و می‌خوانیم قل من حرم الله زینه‌التی اخرج لعباده والطیبات من الرزق و هکذا...» ص ۱۲۲.

«... و اما از جهت سلطنت و بزرگی دنیوی که خدا به او کرامت فرموده که رفع ظلم و فساد را از خلق نماید چنان بیان قوانین عدالت و سیاست را نموده و در مقام عمل و در مقام عمل خود و اصحابش رفتار نمودند که سلاطین کفر نتوانستند که قانون و طریقه در سیاست قرار دهند که بیش از اسلام خلق را آسوده نمایند». ص ۱۲۸

«... عدل و احسان و مردم داری و رعایت حال ضعفاء و زبردستان و رفع فساد از خلق امری است محبوب و مرضی خدا به حکم عقل و نقل و آثار حسنه براو مترتب می‌شود چه از مسلم باشد و چه از کافر از متدین یا بی‌دین و این شیوه مرضیه از هرکس مطلوب و مرغوب به خصوص از سلاطین و ولایه و حکام که زمام رعیت به دست ایشان و حفظ زبردستان در کف کفایت ایشان است حاکم و سلطان و حکومت نباید در فکر خود باشد و به جهت تحصیل ملاذ نفسانیه خود راضی به صدمه و ضرر رعیت شود یا غافل از رعیت باشد که از نرسیدن او مظلوم شوند بلکه به حکم عقل و نقل باید سلطان اطلاع از حال رعیت خود داشته باشد بدون واسطه یا بواسطه اشخاص بی‌غرض و امین که از حال رعایا به او برسانند». ص ۱۳۷

از لابلای گفتارهای شیخ هادی می‌توان نظریات سیاسی او در باب نوع حکومت و رفتارها و سیاست‌های حاکمان را تا حدودی به دست آورد. او در جایی (ص ۲۲۳) از برتری نظام جمهوری می‌گوید و تصریح می‌کند: «چنان که نقل کرده‌اند طریقه جمهوریّه موجب آسایش خلق می‌باشد». توجه داشته باشید که این سخن حدود یک دهه پیش از مشروطیت گفته شده است. با این حال او بیشتر به محتوا و ماهیت و عملکرد نظام حکومتی نظر دارد. او در جایی (ص ۱۴۱) می‌گوید: «پس سلطنتی که در آن عدالت و سیاست حقّه بوده باشد و به امر الهی و حکم عقل رفتار در آن باشد آن سلطنت الهیه است». او وفق نقلی که از او شد، تصریح کرده مهم عملکردهاست خواه از مؤمن باشد و خواه از کافر و غیر مؤمن.

شیخ هادی بر این نظر است که در اسلام آغازین عملکردها درست بوده و از این رو غیرمسلمانان راغب شده و به اسلام می‌گرویدند و یا در پناه اسلام می‌آمدند و امروز بر عکس شده است:

«... در اوائل اسلام از ملل خارجه چون در تحت حکم اسلام در می‌آمدند و محاسن اسلام و عدالت و نظم اهل اسلام و رفتار ایشان را با خارجه و داخله ملاحظه می‌نمودند راغب به اسلام می‌شدند بلکه در تحت حکم اسلام بودن را خوش‌تر از تبعیت کفار می‌داشتند بلکه خود را از تبعیت کفار خارج می‌نمودند تابع اسلام می‌شدند به جهت عدالت و حسن سیاستی که در اهل اسلام مشاهده می‌نمودند... حال چه شده که کفار بر اهل اسلام در بلاد ایران تفوق و علو جستند و مردم ایران به تبعیت کفار بلکه سکنا در بلاد ایشان را مایل‌تر هستند نیست مگر آن که عدالت در بلاد ایشان بیشتر و خلق در حکومت ایشان آسوده‌تر هستند و اموال و نفوس در تحت حکومت ایشان محفوظ‌تر است. مؤسس دین مبین صاحب شرع و صاحب سلطنت هردو بود و هرگاه پیروی قوانین سیاسیه آن بزرگوار را نمایند رعیت داخله و سکنه خارجه آسوده‌تر و مرفه الحال و با ثروت و بزرگان در عزت و شوکت و علو خواهند بود... و دیگری طمع در دین شما نخواهند نمود و بلکه مایل به دین شما خواهند شد». ص ۱۲۴-۱۲۶

تکمله

در باره شیخ هادی نجم‌آبادی و کتابش گفتارها و نوشتارهای پرشماری در دست است که هر یک از زاویه‌ای (هر چند غالباً تکرار مکررات) به شخصیت و افکار و آرای وی و اهمیت

تحریرالعقلاء نگریسته‌اند. از جمله کتاب شناس مهم معاصر شیخ آقابزرگ تهرانی در کتاب «الذریعه الی تصانیف الشیعه» (جلد ۱، ص ۳۸۷) تحریرالعقلاء را معرفی کرده است. حداقل آن است که شخصیتی رجالی و حدیثی معتبری چون شیخ آقابزرگ نجم‌آبادی را شیعه دانسته است و این مبطل نظریه بابی و یا بهایی بودن اوست.

اما در باب اتهام بابی بودن شیخ سید مقداد نبوی رضوی در این سال‌ها بسیار و مکرر سخن گفته و نوشته است. اندیشه محوری او چنین است که اصولاً جریان اصلاح دینی معاصر ایران برآمده از اندیشه‌های بابی ازلی است که از طریق شیخ هادی نجم‌آبادی به دیگرانی چون شریعت سنگلجی و حتی کسروی و حکمی زاده و بعدتر کسانی چون طالقانی و بازرگان و شریعتی انتقال یافته است. طبق اطلاع او در این سال‌ها مقالات پرشماری نوشته و نیز خود او کتاب دو جلدی «اندیشه اصلاح دین در ایران» را در این عرصه عرضه کرده است.^۵

۵. چاپ چهارم این کتاب در سال ۱۳۹۸ در ۹۷۲ صفحه به وسیله انتشارات شیرازه کتاب ما در تهران منتشر شده است. عناوین دو جلد از این قرار است: بابیان و دعوت اصلاح دین، شیخ هادی نجم‌آبادی: معلم فکر اصلاح دین در عصر قاجار، سید اسدالله خرقانی و «دوران طلایی مشروطیت»، شریعت سنگلجی: معلم فکر اصلاح دینی در عصر پهلوی، دعوت اصلاح دین پس از شریعت سنگلجی، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری. البته در پایان جلد دوم پنج پیوست هم دارد که عناوین آن از این قرار است:

شجره‌نامه فکری داعیان اصلاح دین در ایران، انحطاط توحیدی مسلمانان و ظهور سید علی محمد باب از نگاه ازلیان، نمودهایی از اندیشه اصلاح دینی سید جمال‌الدین افغانی، پیشنهادهای سید اسدالله خرقانی به روزنامه صور اسرافیل و گفتارهایی در نسبت شریعت سنگلجی با اصلاح‌گرایان ایرانی و وهابیان عرب. البته این کتاب اخیراً به دست من رسیده و از این رو هنگام گفتار / نوشتار پیشین از این اثر استفاده نشده است. از سوی دیگر، مطالعه این اثر حجیم و نقد و نقادی آن، خود مستلزم صرف وقت زیاد بوده و من در حال حاضر نه چنان مجالی برای کار دارم و نه ضرورتی در آن نقد نوشته می‌بینم. هدف اصلی من عمدتاً معرفی یک جریان دینی و فکری معاصر ایرانی در شکل حداقلی و مختصر است و چندان در بند نقد و بررسی تمامی اضلاع و ابعاد دیگران (از جمله منتقدان) نبوده و نیستم. با این همه چنین می‌نماید که نویسنده گرچه اطلاعات زیادی را در یک مجموعه گرد آورده است ولی مبانی تحلیلی و تفاسیر و نتیجه‌گیری‌های وی غالباً سست و از منظر خودحق‌پنداری عقیدتی و عمدتاً یک سوپه و گاه مغرضانه است. از منظر ایشان اسلام شیعی امامی با تفاسیر کنونی آن حق مطلق است و هر فکر و نظری دیگر باید با آن معیارها سنجیده و داوری شود. در واقع آقای نبوی رضوی نماینده همان جریان جزم‌اندیش و خرافه‌اندیشی است که مورد انتقاد مصلحانی چون شیخ هادی و شریعت و بسیاری دیگر قرار گرفته است.

همین طور وی کتاب «تاریخ مکتوم» را برای اثبات مدعای اصلی خود انتشار داده است. منابع انتشار مقالات و آثار نبوی رضوی نشان از آن دارد که وی مورد حمایت نهادهای مذهبی سنتی (و احیانا حکومتی) قرار داشته و دارد. دلیل آن نیز روشن است: متهم و بی‌اعتبار کردن مجموعه جریان‌های اصلاح دینی معاصر در دو جریان نوگرایی سنتی و نواندیشی و روشنفکری دانشگاهی آن؛ مدعایی که عموم سنتگرایان به ویژه بنیادگرایان انقلابی اندیش و حکومت محور، همواره در مقام اثبات آن بوده و هستند. گفتن ندارد که حضور فعال مصلحان منتقد دینی در جهان اسلام و در ایران، تا حدود زیادی با مدعیات ایدئولوژیک و با منافع و مصالح مادی و سیاسی آنان در تعارض است

اما در مجموعه مقالات و آثار سید مقداد رضوی، دو مقاله را از طریق جستجوی اینترنتی یافته‌ام که افکار این نویسنده را در باب نجم آبادی و شریعت و اسدالله خرقانی و دیگران بازگو می‌کند:

رویکرد اعتقادی حاج شیخ هادی نجم آبادی در پاسخ به بهاییان، نشریه تاریخ معاصر ایران، سال چهاردهم، شماره ۵۳ و ۵۴، بهار و تابستان ۱۳۸۹.

نگاهی تحلیلی به تکاپوهای فکری شریعت سنگلجی، سید مقداد نبوی رضوی، فصلنامه امامت

در این نوشتار طولانی بخش آغازینش به شیخ هادی پرداخته شده و ادعا این است که شریعت ادامه دهنده راه اصلاحی شیخ هادی است که در نهایت تداوم اساسی بابیت است. قابل تأمل است که در یک سو بهاییانی چون تورج امینی تلاش می‌کنند که شیخ هادی را بابی و یا بهایی معرفی کنند و در نقطه مقابل کسانی چون مقداد نبوی همان ایده را البته از منظر کاملاً متفاوت و از موضع دفاع از کیان اسلام و تشیع دنبال می‌کنند.

با این حال اندک بررسی و تأمل در شبه تحقیقات و شبه استدلال‌های نبوی نشان می‌دهد که توجیهات‌شان به غایت سست و می‌توان گفت مغرضانه و غیر عالمانه است. بی‌اعتبار کردن مجموعه جریان‌های اصلاح دینی، که اساساً در تعارض با جریان‌های اسلام سنتی و حوزوی است، هم شناخته شده است و هم اهداف آن روشن است.

در باره شیخ هادی مقاله کوتاه آقای حسین عسکری در «وبلاگ ساوجبلاغ پژوهشی» نیز خواندنی و مفید می‌نماید.

بخش چهارم

شریعت سنگلجی

درآمد

در این قسمت به زندگی و شخصیت و تفکر و آموزه‌های یکی دیگر از پیشگامان اصلاح دینی معاصر یعنی شریعت سنگلجی می‌پردازیم. این شخصیت پس از شیخ هادی نجم‌آبادی دومین شخصیت از نحلّه نوگرایان دینی سنتی است که به آن اشاره می‌کنیم.

این قسمت چهار فصل خواهد داشت:

فصل اول: زندگی نامه

فصل دوم: آموزه‌های مهم شریعت

فصل سوم: چگونگی و چرایی خرافات در اسلام

فصل چهارم: معرفی یک کتاب و چند نکته ضروری

فصل پنجم: نقد و رد و انکار شریعت سنگلجی به وسیله سنت‌گرایان قدیم و جدید

فصل اول: زندگی نامه

محمد حسن شریعت سنگلجی در سال ۱۲۷۱ خورشیدی در تهران زاده شده و در

سال ۱۳۲۲ خورشیدی در تهران درگذشت.

تحصیلات را نزد پدرش شیخ حسن آغاز کرد. بعد به مدرسه میرزا زکی رفت. دوره نهایی را نزد علمای تهران مانند شیخ عبدالنبی نوری (درگذشته ۱۳۴۳ قمری)، میرزا حسن کرمانشاهی (درگذشته ۱۳۳۶ خورشیدی)، میرزا هاشم اشکوری (درگذشته ۱۲۹۳ خورشیدی) و شیخ فضل‌الله نوری (درگذشته ۱۲۸۸ خورشیدی) آموخت. بعد همراه برادرش علی عازم نجف شد و چهار سال نزد دو تن از فقیهان و مجتهدان نامدار یعنی آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی (درگذشته ۱۳۲۵ خورشیدی) و آقا ضیاء عراقی (درگذشته ۱۳۶۱ قمری) فقه و اصول فرا گرفت.

شریعت حدود دو دهه از علمای نامدار و فعال در تهران بود. فعالیت عمده او فکری، علمی و آموزشی بود. هرچند هرگز در شمار عالمان و مجتهدان درجه اول به شمار نبود ولی برخی او را «آیت‌الله» و حتی «آیت‌الله‌العظمی» خوانده اند؛ القابی که در آن زمان چندان مصطلح نبوده و بعدها به او داده شده است. نیز او را «علامه» و «مصلح کبیر» گفته‌اند. بی‌تردید شریعت تحت تأثیر تعالیم نوگرایان زمان خود از جمله شیخ هادی و اسدالله خرقانی و دیگران بوده است (در باره شیخ هادی سخن گفته‌ام و در باره خرقانی بعداً سخن خواهیم گفت). شریعت اهل قلم بود و سخن و چند اثر از او انتشار یافته است. از جمله آنها عبارت‌اند از:

کلید فهم قرآن

توحید عبادت

البته از کتاب «اسلام و رجعت» نیز یاد کرده‌اند ولی به احتمال زیاد این کتاب اثر یکی از شاگردان ایشان یعنی عبدالوهاب فرید تنکابنی است ولی به هر حال به نام هردو شهرت دارد. به دلیل اهمیت کتاب فرید تنکابنی، جداگانه به آن می‌پردازیم.

اما مهم‌ترین آنها همان کتاب «کلید فهم قرآن» است.

شریعت سنگلجی یکی از چند مصلح دینی و اجتماعی معاصر در عصر رضاشاه است. افراد زیادی در تهران و در سراسر ایران مستقیم و غیر مستقیم تحت تأثیر افکار و آموزه‌های وی بوده‌اند. گرچه مکتب اصلاحی و آموزشی شریعت سنگلجی در تداوم کار شیخ هادی نجم‌آبادی بوده ولی احتمالاً مکتب شریعت اثرگذارتر از شیخ هادی بوده است. شاید یک دلیل آن فراهم‌تر بودن زمینه‌های اجتماعی مکتب شریعت از زمان شیخ هادی در عصر پهلوی اول بوده است.

ظاهراً شریعت چندان به نهادسازی برای ترویج افکار خود توجه نداشته ولی او نهادی به نام «دارالتبلیغ رواق» در تهران بنیاد نهاده بود که پس از او به دست وارثانش اداره می‌شده است.

فصل دوم: آموزه‌های مهم شریعت

می‌توان اصول فکری و آموزشی شریعت را همان اصول فکری شیخ هادی دانست (همان گونه که مصلحان بعدی نیز در اصول مهم با آن دو اشتراک نظر داشته و دارند) با این حال پنج اندیشه و عمل شریعت برجسته اند:

یکم: وحی و قرآن

شریعت از باورمندان و در واقع از پیشگامان شعار «بازگشت به قرآن» بوده است. چنان که پیش از این گفته شد، این اندیشه در آغاز به وسیله سید جمال‌الدین اسدآبادی به صورت یک شعار محوری مطرح شده و بعد حامیان جدی یافته است.

بد نیست چند جمله‌ای از سید جمال در کتاب «مقالات جمالیه» در این باب نقل شود. او به صورت جدلی مورد علاقه‌اش می‌پرسد: «آیا آیات محکمت (قرآن) به زبان دیگر است که ما نباید بفهمیم؟ آیا خداوند به رمز صحبت کرده و خلق را از هدایت به قرآن منع فرموده؟ یا اشارات و کنایاتی است که ما ادراک نمی‌کنیم؟ آیا به زبان عجیب و غریب است که جز پیغمبر کسی نمی‌فهمد؟ استغراالله! قرآن کتاب خداست که برای راهنمایی و هدایت فرستاده و به زبان عربی ساده بنیان فرموده. آنچه خلق را به کار آید در معاد و معاش لازم باشد. و در او ذکر نموده، شفای درد گمراهی و درمان مرض نادانی که هدی و شفاء لما فی الصدور».

این چند جمله در مقدمه کتاب «کلید فهم قرآن» به روشنی محوریت قرآن در دستگاه فکری و دینی و اصلاحی شریعت حکایت می‌کند: «مطالعه قرآن مرا متنبه و آگاه نمود که باید در کتاب خدا تدبّر کرد زیرا فهم دین و عمل به شریعت سیدالمرسلین، موکول است بر تدبّر در آیات قرآنی، و قرآن کتابی است فلسفی و اجتماعی و اخلاقی و حقوقی و نباید به صرف خواندن ظاهر آن قناعت کرد. پس از تدبّر در قرآن به حول و قوه الهی

زنجیر تقالید را پاره کرده، پرده تعصبات و موهومات را دریدم و بارگران خرافات را از دوش انداختم».

دوم: توحید و شرک

دومین محور اندیشه‌های شریعت توحید و تأکید اصولی بر بنیاد یگانگی خداوند در تمام ابعاد آن است. این سراندیشه در کتاب «توحید عبادت» توضیح داده شده است. جان کلام آن است که خداوند به عنوان آفریدگار هستی در آفرینش خود یگانه و بی‌انباز است و در مدیریت هستی نیز تنها و یگانه است. بندگان او نیز باید او را یگانه بدانند و فقط او را ستایش و نیایش کنند و او را منحصرا بپرستند. این نوع توحید را توحید عبادت گویند. «شرک» و انواع آن در تقابل با توحید و یگانه پرستی است که به عنوان نقیض توحید به همان اندازه اهمیت دارد.

برخی از تعبیر و عناوین ایشان در کتاب «توحید عبادت» چنین است:

قطب وحی قرآن توحید در عبادت است

توحید ربوبیت و توحید الوهیت

توحید در علم و گفتار

توحید در عمل و اراده

عبودیت دو گونه است: عبودیت عام و عبودیت خاص

شرک بر دو نوع است: شرک اکبر و شرک اصغر (شرک اکبر شریک قایل شدن برای خداوند در عبادت است و شرک اصغر توسل به انواع خرافات و واسطه هاست که به زودی گفته خواهد شد).

در هر حال انگیزه نویسنده طرح یکتاپرستی و خداپرستی ناب و اصیل و پیراسته از هر نوع شرک و خرافه است.

سوم: عقل و خرافه

سومین محور آموزه‌های اصلاحی شریعت، حُجیت عقل و احتراز از هر نوع خرافه است که عمدتاً ذیل عنوان شرک یاد می‌شود. در واقع دو معیار وحی و عقل معیار تشخیص درست و نادرست باورهای دینی و اسلامی و شیعی شمرده می‌شوند که البته سنت معتبر نبوی نیز به عنوان یک معیار تکمیلی معتبر است و همواره مورد تأکید قرار می‌گیرد.

خرافات در اندیشه شریعت، ذیل همان عنوان «شرک اصغر» تعریف می‌شود. برخی عناوین مصداق خرافات در کتاب توحید عبادت چنین اند:

پوشیدن حلقه یا انگشتر یا نخ و امثال آنها برای رفع بلا و یا دفع بلا، تبرک به درخت و یا سنگ و مانند آن‌ها، ذبح و قربانی برای غیر خدا، نذر برای غیر خدا، دعا و استغاثه برای غیر خدا، تنجیم [باور به نقش ستارگان در زندگی آدمیان]، تطییر و تشأم، تشأم به عطسه (البته تفأل مستحسن هم هست)، غلّو در باره انبیاء و صالحین، نفی واسطه‌گری و شفاعت (البته نوعی شفاعت مشروط وجود دارد)، پرستش مردگان، قبرپرستی، سنگ پرستی، درخت پرستی، سعد و نحس اوقات، طلسم و...

چهارم: صلاّی بازگشت به اسلام عقلانی و بدون خرافه

شریعت در پایان کتاب «توحید عبادت» فراخوان و دعوت اصلاحی خود را چنین بازمی‌گوید:

«...ای مسلمانان چشم باز کنید و از خواب غفلت بیدار شوید! دین حقیقی اسلام را بشناسید، و میان حق و باطل فرق دهید، تا اسلام از میان نرود و به رونق نخستینش بازگردد. چرا مردم از دین خارج نشوند؟ دینی که پر از موهومات و خرافات شده و از آن جز نامی نمانده است؟ مردم از چه راه وارد حقیقت شوند؟ با این شیادان و راهزنانی که در اسلام هست و خود بزرگترین حامی و مروج خرافاتند، مردم به چه وسیله آشنا به حقایق دین و شریعت سیدالمرسلین گردند؟ راه نجات پناه بردن به کتاب خدا و سنت ختمی مرتبت است. اگر مسلمانان این دو مشعل نورانی در دست بگیرند، در این بیابان ظلمانی می‌توانند طی منازل کرده به سعادت برسند، و گرنه گرفتار غولان و شیادان خواهند شد و عاقبت هلاک خواهند گردید».

پنجم: نقد و نفی نهاد علما و چیرگی بلامنازع روحانیان

شریعت نیز مانند شیخ هادی و دیگر مصلحان در هر دو جریان اصلاح دینی معاصر، نه تنها مدافع علما نبوده بلکه از منتقدان جدی این طایفه بوده است. نقادی‌های تند او به رهبران دینی یهود و نصارا و بیشتر علمای اسلامی و نیز به رهبران فکری صوفیانه و به اصطلاح عرفانی در جای جای گفتارهای او به روشنی عیان است. راهزنان و شیادانی که عامل ترویج خرافات‌اند جز عالمان و مبلغان رسمی کسان دیگری نیستند. وی راه‌رهایی

از خرافات دینی را رهایی از آموزه‌ها و افسون‌های روحانیان می‌داند. دلیل مخالفت‌های گسترده علما با این عالم دینی نیز دقیقاً به همین رویکرد انتقادی وی باز می‌گردد.

خود در مقدمه کتاب «کلید فهم قرآن» به این نکته تصریح کرده است:

«... و جهت دیگر دشمنی اقران و ابناء زمان (با من) این بود که خداوند متعال مرا هدایت به شناختن دین فرمود، دیدم در دین خرافاتی پیدا شده است و به قرآن اباطیل و موهوماتی نسبت می‌دهند و در جامعه ما به جای دین اسلام از ادیان باطله و خرافات امم خالیه اصولی و احکامی جایگزین شده است که امتیاز میان اسلام و خرافات داده نمی‌شود هزار گونه شرک و بت پرستی به اسم دین توحید رونق پیدا کرده و هزار قسم بدعت و خرافات به نام سنت پیغمبر رایج شده است و اگر مسلمین به همین طریق پیش بروند و امتیاز میان حقیقت و مجاز داده نمی‌شود، هیچ عاقل درس خوانده‌ای در دین نمی‌ماند». در واقع، به زعم شریعت، فراموش کردن قرآن، سرمنشاء غلوه‌ها و خرافات بوده و هست.

فصل سوم: چگونگی و چرایی پیدایی خرافات در اسلام

این که چگونه و چرا در اسلام ناب و خالص اولیه انبوه خرافات مخالف وحی و عقل پیدا شد، شریعت در همان کتاب «توحید عبادت» شرحی آورده است. اساس دعوی ایشان آن است که چون دشمنان اسلام و منافقان در برابر اسلام و حکومت اسلام شکست خوردند و نتوانستند با شمشیر مقابله کنند، ناگزیر در زیر پوست اسلام خزیده و افکار فاسد و شرک آلود خود را به نام اسلام رواج دادند. بیشترین تأکید ایشان روی عبدالله بن اَبی و کعب الاحبار و به طور کلی جریان یهود است. اینان تلاش کرده‌اند اسلام را به صورت نامعقولی جلوه دهند تا مردم از آن‌ها بیزار شوند. اسلام دین عقل و منطق و فطرت بود. اسلام دین فضیلت و توحید و اخلاق بود. اسلام دین علم و عمل صالح بود. اسلام شریعت انسانیت بود. به بشریت حریت نفس و علم و عقل داد. اسلام قایل به واسطه میان خلق و خالق نبود. اسلام تقلید کورکورانه را حرام کرد. اسلام عمل به ظن را نهی فرمود. در مقابل هر مقصد اسلام حدیثی چند برخلاف آن ساختند. یک رشته از مقالات یهود و نصارا و صابئین و مجوس وارد اسلام گردید. در نتیجه امتیاز جوهری اسلام از میان رفت. یهود و نصارا احبار و رهبان را رب گرفتند و مسلمانان نیز ولی و مرشد را رب گرفتند.

گفتنی است که در این گزارش عبارات غالباً عین جملات مورد استفاده در متن کتاب است.

فصل چهارم: معرفی یک کتاب و چند نکته ضروری

در باره شریعت سنگلجی و افکار و آرای او بسیار گفته و نوشته اند؛ شماری در تأیید و دفاع از او، شماری در مخالفت و رد افکار وی، و البته شماری (بیشتر در دوران اخیر) به انگیزه شناخت و تحلیل و تفسیر علمی بیطرفانه شخصیت و اندیشه‌های شریعت سنگلجی نوشته‌اند.

طبق اطلاع یکی از معتبرترین آثاری که اخیراً در باب شریعت و افکار وی نوشته شده کتابی است از آقای علی رهنما به زبان انگلیسی که در سال ۲۰۱۵ در اروپا منتشر شده است. در معرفی این کتاب مقاله‌ای با عنوان «شریعت سنگلجی و اصلاح دینی» به قلم جويا آروین در اردیبهشت ۱۳۹۶ در سایت زمانه انتشار یافته که حاوی اطلاعات مفیدی است. عنوان کتاب به پارسی چنین است: «اصلاحات شیعی در ایران: زندگی و دیدگاه کلامی شریعت سنگلجی».

در این کتاب در باره تأثیرپذیری شریعت از آموزه‌های پروتستانی و وهابیت و نیز برخی مصلحان عرب سخن رفته است. در مورد نخست گفته شده هیچ شاهد و قرینه‌ای که نشان دهد از افکار کسانی چون لوتر (در گذشته ۱۵۶۴ میلادی) و دیگر مصلحان مسیحی اطلاع داشته وجود ندارد ولی محتمل است که وی از طریق آشنایی با برخی مصلحان عرب به طور غیر مستقیم آشنا شده باشد. شریعت بارها به افکار و آثار کسانی چون محمد عبده و رشیدرضا ارجاع داده است.

اما در مورد اثرپذیری شریعت از اندیشه‌های کسی چون محمدبن عبدالوهاب (در گذشته ۱۷۹۱ میلادی) سخن بسیار گفته شده و به گمانم این اثرپذیری در کسانی چون شیخ هادی نجم آبادی و شریعت و دیگرانی از این دست در جهان شیعی و ایران قطعی می‌نماید ولی علی رهنما در تحقیق خود به نکته مهم و درستی اشاره می‌کند که حائز اهمیت است.

او می‌گوید شاید شریعت تحت تأثیر افکار ابن عبدالوهاب بوده و حتی گفته شده کتاب «توحید عبادت» او چکیده «کتاب التوحید» ابن عبدالوهاب است ولی «جزم‌گرایی، فرقه‌گرایی، خشونت و سختگیری که در آموزه‌های محمدبن عبدالوهاب و در اعمال پیروانش دیده می‌شود در هیچ یک از آثار سنگلجی دیده نمی‌شود».

باز به گفته این محقق، محمدبن عبدالوهاب عموم مسلمانان سنی و شیعی را تکفیر می‌کرد و از این رو جهاد علیه آنان را جایز و گاه واجب می‌دانست. اما در آموزه‌های شریعت هرگز چنین نبوده است. او تفاوت‌های میان تشیع و تسنن و نیز میان اهل کتاب و مسلمانان را به حداقل رساند تا وحدت جوهری ادیان را تقویت کند. اسلام ابن عبدالوهاب اسلامی بود قاطع و جزمی و بدون چون و چرا اطاعت می‌طلبید ولی اسلام شریعت اسلامی بود مداراگر که می‌خواست زیست مادی و معنوی مسلمانان را از طریق دعوت و تبیین و آموزش ارتقا دهد. شریعت مطلقاً اجبار و اعمال زور را در قبول و رد دین مردود می‌دانست. محمدبن عبدالوهاب بر این عقیده بود کسانی که باورمند به اسلام بوده‌اند باید اثبات کنند که مسلمانان واقعی هستند تا بتوانند در حلقه مسلمانان باقی بمانند. نتیجه آن که در نظر محمدبن عبدالوهاب مسلمانان واقعی همان وهابیانند و دیگران چه شیعه و چه سنی اگر توبه نکنند جان و مالشان مباح خواهد بود. این تفاوت مهمی است که عموماً در انتساب جریان اصلاح شیعی ایرانی به جریان وهابیت سنی بدان توجه نمی‌کنند.

نکته قابل ذکر دیگر این است که رهنما در کتاب خود مقایسه‌ای کرده بین احمد کسروی با شریعت سنگلجی و تفاوت‌ها و تعارضات آن دو را بر شمرده است. طبق تحقیق این محقق، به رغم این که کسروی در خرده‌گیری‌هایش در مورد اسلام و تشیع با کسانی چون شریعت همراه و همدل بود، اما به شدت با اندیشه‌های شریعت مخالف بود و بر آن‌ها می‌تاخت. زیرا کسروی اساس اسلام و تشیع را اصلاح‌پذیر نمی‌دانست. از این رو، به گمان او، کار شریعت در نهایت عامل بقا و دوام و قوام اسلام است. به طور کلی کسروی معتقد بود مصلحانی چون سید جمال‌الدین و عبده، به رغم نقدهایی بر مذهب و دین، هدفی جز تقویت دین نداشته‌اند. در هر حال طبق تحلیل رهنما، شریعت معتقد بود اگر مذهب شیعه بازسازی شود، مانع پیشرفت نخواهد بود.

این نیز گفتنی است که گرچه جریان اصلاح دینی کسانی چون شریعت مستقیماً به مسائل سیاسی داخلی و یا استعمار خارجی نمی‌پرداختند ولی در عمل و غالباً غیر مستقیم

به این نوع امور نیز توجه داشتند. از این رو به گفته درست علی رهنما، یکی از اهداف جنبش قرآنی، ایجاد وحدت بین مسلمانان و نیز همبستگی تمام مسلمانان در برابر استعمار بوده است.

مقاله‌ی دیگری با عنوان «شریعت سنگلجی: مصلح کبیر یا رهبر گم شدگان؟» به قلم فاطمه مصلح زاده در تارنمای «نشریه‌ی دورنما» مورخ ۲۸ خرداد ۱۴۰۰ منتشر شده که معرفی فشرده‌ای است از همان کتاب علی رهنما در باره شریعت سنگلجی. معرفی نامه‌ی مفیدی است هرچند ترجمه عنوان کتاب و توضیحات نویسنده با توضیحات آروین تا حدودی متفاوت است. به هر حال مصلح زاده هفت فصل کتاب را با دقت و در حد مختصر و مفید گزارش کرده است. برای آشنایی دقیق‌تر می‌توان به این نوشتار نیز مراجعه کرد. در اینجا بد نیست فراز پایانی مقاله‌ی مصلح زاده را عیناً بیاورم:

«در نهایت می‌توان گفت موضع هم‌دلانه نویسنده با شریعت سنگلجی در سراسر کتاب پیداست اما این هم‌دلی منجر به شعارزدگی نمی‌شود و کتاب پر است از استناد به نوشته‌های سنگلجی یا سخنرانی‌های چاپ شده او در مطبوعات آن زمان. در میان مطالعات به زبان‌های اروپایی، پیش از رهنما، پژوهش‌گران دیگری نیز به بررسی و تحلیل اندیشه‌ها و آثار سنگلجی پرداخته‌اند، از جمله یان ریشار فرانسوی که رهنما در کتابش گاهی به مقاله او ارجاع می‌دهد و با نگاه کلی او در آن مقاله هم‌سوئی دارد. اما در برخی آثار به زبان فارسی تحلیل‌هایی گاه متفاوت با تحلیل کتاب رهنما مطرح شده‌اند و در آن‌ها سنگلجی شخصیتی وهابی یا بابی، یا دست‌کم متأثر از این اندیشه‌ها، معرفی شده است. بر کتاب رهنما همچون سایر آثار دانشگاهی نقدهایی نوشته‌اند و اشکالاتی به آن وارد کرده‌اند؛ از جمله توجه اندک نویسنده به بافت گسترده‌تر اندیشه اصلاحی در جهان اسلام چه در دوره معاصر و چه پیش از آن. با این همه، کتاب رهنما درباره‌ی سنگلجی را می‌توان پژوهشی درخور توجه درباره تاریخ اصلاحات دینی در ایران معاصر تلقی کرد.»

گفتنی است که افکار و آرای شریعت از زوایای مختلف معرفت‌شناختی و یا اجتماعی هرچند مهم است ولی بررسی نقادانه‌ی آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد و اصولاً بنای ما نیز بررسی حداقل کامل این آثار و افکار نیست.

فصل پنجم: نقد شریعت سنگلجی به وسیله سنت‌گرایان قدیم و جدید

در پایان قابل ذکر است که شریعت نیز مانند شیخ هادی نجم‌آبادی و اخلافش همواره مورد نقد و طرد و حتی تکفیر سنت‌گرایان و علمای دینی بوده و هست. از جمله آیت‌الله خمینی (درگذشته ۱۳۶۸ خورشیدی) در کتاب «کشف اسرار» خود، که در نقد کتاب «هزار ساله» حکمی زاده است، به شدت به شریعت تاخته است. نیز در سالیان اخیر شخصی به نام سید مقداد نبوی رضوی در کتاب‌ها و مقالات پرشماری ذیل عنوان تاریخ پژوهشی به رد و انکار کسانی چون شیخ هادی و شریعت و دیگر سخنگویان اصلاح دینی معاصر ایران پرداخته و ادعای محوری او این است که ریشه و نقطه آغاز مفهومی به نام «اصلاح دین» به باب و جریان ازلی و بهایی باز می‌گردد. او نه تنها این دو تن را دیگرانی چون کسروی و طالقانی و بازرگان و شریعتی را نیز ادامه دهنده همان جریان بایی و ازلی می‌شمارد. به زعم او جریان مشروطه‌خواهی نیز برآمده و حداقل تحت تأثیر بابیت است.

در این مورد بنگرید به کتاب «اندیشه‌های اصلاح دین در ایران» (که پیش از این معرفی شد) و مقاله: **نگاهی تحلیلی به تکاپوهای فکری شریعت سنگلجی**، سید مقداد نبوی رضوی، فصلنامه امامت پژوهی، سال اول، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۰ (یافته در جستجوی اینترنتی).

بخش پنجم

اسدالله مامقانی

درآمد

در این قسمت به زندگی و افکار و آرای یکی دیگر از نوگرایان مسلمان و شیعه ایرانی می‌پردازیم؛ صاحب نظری که باید گفت متأسفانه چندان شناخته شده نیست. البته باید افزود که مامقانی عمدتاً در قلمرو اندیشه سیاسی اصلاح‌طلبانه سخن گفته و از این نظر با بسیاری دیگر از مصلحان متمایز است. زیرا اغلب مصلحان نوگرای سنتی عصر رضاشاه در حوزه موضوعات مختلف دینی و کلامی و فقهی و اخلاقی سخن گفته و آرای تازه خود را عرضه کرده و کمتر به موضوعات مهم سیاسی و حتی اجتماعی پرداخته‌اند.

در این نوشتار ذیل این عناوین سخن خواهیم گفت:

فصل اول: زندگی نامه

فصل دوم: بررسی آثار و افکار

فصل اول: زندگی نامه

در منابع در دسترس من در اخبار مربوط با زندگی نامه اسدالله مامقانی اندک تفاوت-هایی دیده می‌شود. اما اجمال این اقوال چنین است:

اسدالله مامقانی (و یا با تلفظ رایج: ممقانی) در سال ۱۲۶۰ خورشیدی در ممقان (حوالی تبریز) زاده شد. او پس از طی دوره مقدماتی تحصیل در ادب پارسی و عربی، به

نجف رفت و در نجف در حلقه یاران و شاگردان آخوند خراسانی در آمد و از این طریق به جنبش مشروطیت پیوست. وی در ایام مشروطه‌خواهی در تبریز نیز فعال بود و به سود این جنبش می‌کوشید. پس از کودتای محمدعلیشاه و چیرگی استبداد صغیر به استانبول رفت. مامقانی در استانبول دست به دو اقدام مهم زد: تحصیل در حقوق و تأسیس «انجمن سعادت» که خود مدتی ریاست آن را بر عهده داشت. انجمن سعادت واسطه‌ای بود بین آزادیخواهان نجف و ایران و نیز با تلاشگران آزادی عثمانی مرتبط بود. کوشش‌های انجمن سعادت و مامقانی موجب دلگرمی و تقویت مشروطه خواهان شد و در گسترش اندیشه‌های آزادیخواهانه نقش مهمی ایفا کرد. گفته شده مامقانی برای آشنایی بیشتر از علم حقوق جدید به پاریس رفت و مدتی در آن شهر به تحقیق و تحصیل در این علم همت گماشت.

مامقانی پس از پایان جنگ جهانی اول به ایران بازگشت و در مسجد سیدالمحققین تبریز به وعظ پرداخت. از آنجا که مامقانی به اجتهادات فقهی نوین شهره بود، در سال ۱۳۰۶ با دعوت علی اکبر داور (در گذشته ۱۳۱۵ خورشیدی) وزیر وقت عدلیه (دادگستری) به مستشاری دیوان عالی برگزیده شد و سالیانی در این مقام ماند. او مدتی بعد با همراهی چند تن دیگر «کلوپ آذربایجان» را تشکیل داد. مامقانی در سال ۲۳۲۳ در کابینه محمد ساعد مراغه‌ای وزیر عدلیه (دادگستری) شد. پس از مدتی کوتاه از کابینه خارج شده و مقام معاون اولی دادستان کل را احراز کرد. در سال ۱۳۲۵ به ریاست شعبه دیوان عالی کشور انتخاب شد. در انتخابات دوره نخست مجلس سنا از تبریز منتخب مردم تبریز شد. وی در دوره پانزدهم از تبریز به وکالت مجلس شورای ملی انتخاب گردید. ظاهراً پس از ۱۳۳۲ (روشن نیست چرا) به انزوای خود خواسته تن داد و تا پایان عمر به تحقیق و مطالعه و تألیف گذراند. سرانجام در سال ۱۳۵۰ خورشیدی درگذشت.

گفتنی این که به گفته احمد کسروی در نوشتار «دولت به ما پاسخ دهد» (ص ۳۳)، یکی از کسانی که پس از انتشار کتاب «شیعه گری» وی خواستار دستگیری و محاکمه و احیاناً مرگ کسروی شده بود، مامقانی بود که در آن زمان مقام قضایی داشت.

گفتنی است که مامقانی به اعتبار کسوت علمایی‌اش در نیمه نخست عمر به «شیخ اسدالله مامقانی» و نیز به «حاجی اسدالله مامقانی» نیز شهره است.

این زندگی نامه برگرفته از مؤخره کتاب «مسلک‌الامام...» و نیز نوشته‌ای در تارنمای «مفاخر و مشاهیر مامقان» است.

فصل دوم: بررسی آثار و افکار

گفته‌اند که اسدالله مامقانی آثار فراوانی دارد ولی ظاهراً دو کتاب از او مانده و یا شهرت یافته است. مامقانی در چهار عرصه فعال بود: در علم فقهت و اجتهاد، در علم حقوق مدرن، در فعالیت‌های سیاسی (البته بیشتر در جوانی) و نیز در مدیریت‌های اجرایی قضایی و دولتمداری. این خصوصیات در کمتر کسی جمع می‌شود و از این رو افکار و آرای دینی و سیاسی او از اهمیت زیادی برخوردار است. اما، چنان که اشاره شد، مامقانی عمدتاً حول اندیشه‌های سیاسی بر بنیاد دیانت نظریه پردازی کرده است و نه در قلمرو گسترده‌تر. البته آرای فقهی و اجتهادی وی نیز با رویکردهای نوگرایانه و مصلحانه در این اندیشه ورزی و نظریه پردازی نقش مهمی ایفا کرده است.

در اینجا می‌کوشم با گزیده کردن دو کتاب مامقانی، به تفکیک، آرای وی را در قلمرو دین و سیاست در ایران شیعی معاصر معرفی کنم. این دو اثر عبارت‌اند از: «مسلك‌الامام فی سلامه‌الاسلام» و «دین و شئون و طرز حکومت در مذهب شیعه». اولی در سال ۱۳۲۸ قمری (تقریباً چهار سال پس از مشروطه اول و یک سال پس از کتاب تنبیه‌الامه نائینی) نوشته شده و دومی هشت سال بعد تألیف شده و انتشار یافته است. در این کتاب با تفصیل بیشتر و با استدلال‌های عمیق‌تر و استوارتری به دفاع از حکومت مشروطه و حق حاکمیت مردم در عصر غیبت پرداخته است. به ترتیب نگارش دو اثر نخست کتاب اول را معرفی می‌کنم.

الف. مسلك‌الامام فی سلامه‌الاسلام

در نسخه‌ای از این کتاب که من در اختیار دارم، چاپ نخست آن در سال ۱۳۶۳ خورشیدی با کوشش صادق سجادی در ۶۰ صفحه به وسیله نشر تاریخ ایران (کتاب سوم از مجموعه رسائل قاجاری) انتشار یافت است (احتمالاً مراد چاپ نخست آن در دوران اخیر است).

محور اساسی این رساله تعریف و تنظیم رابطه سه مفهوم دین، حکومت و روحانیت است. وی مانند آخوند خراسانی (درگذشته ۱۲۹۰ خورشیدی) و دیگر عالمان مشروطه خواه با مفهومی به نام «حکومت اسلامی» و آن هم با زعامت سیاسی علما (سلطنت فقیه) مخالف بوده است. وی در عین حال معتقد است که در عصر غیبت بر مسلمانان واجب

است که حکومت تشکیل دهند. او دو استدلال برای این وجوب ارائه می‌کند: اول، حفظ استقلال اسلامیان و دوم، گسترش اسلام در جهان (مسلک الامام، ص ۱۸-۲۲).

مامقانی در جریان جنبش مشروطیت و تحولات پس از آن به فراست دریافته بود که علما و روحانیون مدعی حکومت یا همان سلطنت فقیه‌اند و تلاش‌هایشان معطوف به قدرت و تسخیر دولت است. از این رو کوشش می‌کند از یک سو مانع سلطنت فقیه شود و از سوی دیگر تکالیف و وظایف دینی و اجتماعی‌شان را به یادشان بیاورد و آنان را در عرصه جامعه و سیاست فعال نگهدارد. وی مسئولیت علما در دفاع و حراست از دین و دینداری را بسیار بزرگ و مهم می‌بیند. او در جایی (ص ۸-۱۱) می‌گوید: «حق هم همین است که علماء حقه اسلام [را] نگه دارند، اساس شریعت و ماب‌القوام اسلامیت هستند و تکلیف مسلمین هم بر این است که علماء را معظم و محترم شمرده و وجود ایشان را مغتنم دانسته و اطاعت آنان را اطاعت از خدا و رسول بدانند... ولی باید بدانیم که مراد کدام علماء [است]... چه کسانی هستند که شارع آنها را وارث انبیاء شمرده و حضرت حجت ایشان را نواب عام تعیین فرموده‌اند.

اول باید بفهمیم که وظیفه نبی و امام... چه بوده تا این که وظیفه نواب ایشان معین گردد... معین است که نبی و امام، خود رئیس قوه اجرائیه و قضائیه بودند... با این مزایا و شرف، دارای هیچ‌گونه امتیاز نبوده و در میان مردم مثل یکی از آنها معاشرت داشته... مرسوم نبود که به هیچ وجه فرقی با مردم داشته باشند».

با این حال مامقانی از یک سو حراست از حریم دین و شریعت را عمومی می‌داند و آن را از انحصار علما خارج می‌کند و از سوی دیگر معتقد است که حکومت از امور عامه است و برای کسی و گروهی از جمله علما حق ویژه وجود ندارد. به گفته او: «آحاد مسلمین هر یک در جای خود خادم شرع و دین، و به مقتضای اسلام و معین دین هستند... همه در عرض همدیگر، خادم و معین و ناصر شریعت‌اند. پس امتیاز اسمی و وصفی برای کسی در میان امت اسلامی وجود ندارد» (ص ۵۰). برای تحکیم این نظریه وی چنین استدلال می‌کند: «حفظ دین و خصوصا در این عصر، منوط به وظایف مختلفه است که وجود یک تن یا بیشتر نمی‌توانند اداره نمایند که تا حافظ دین یا خادم شریعت، بر آن صادق آید» (ص ۴۹).

مامقانی از منظر دیگری نیز حق ویژه انحصاری علما برای حکومت را به چالش می‌کشد و آن ضرورت تخصص و توانایی در امور متنوع و پیچیده کشورداری امروز است و چون در

عمل تجميع چنین تخصص‌های ممکن نیست ضرورتا ولایت فقهی و یا حاکمیت افراد معین ممتنع است. او می‌نویسد: «عالمان اگر بخواهند از وظایف دینی و اخلاقی و تبلیغی خود تجاوز کنند و به امور سیاسی و کشورداری بپردازند، آنگاه باید تمام علوم و فنون عصر را نزد استادان فرنگی بیاموزند. اقتصاد، سیاست، حقوق، تاریخ، قوانین و امور جنگی و... را بدانند» (ص ۲۱-۲۸). این که وی به آموختن نزد فرنگیان اشاره می‌کند، بدان دلیل است که او آگاه بود این تخصص‌ها عمدتا و عملا در فرنگستان وجود دارد و ناگزیر باید از آنان آموخت (پدیده‌ای که هنوز هم کم و بیش حاکم است). او در جای دیگر (ص ۳۶-۳۷) می‌نویسد: «این که علما خود را ولی در زمان غیبت می‌دانند، قطعاً بدون صلاحیت علمی و عملی نمی‌توانند چنین ادعایی داشته باشند».

در واقع، مامقانی با سه امر مفروض انحصار حکومت و فرمانروایی متعین در یک فرد و یا طبقه و صنف در عصر غیبت را نه ممکن می‌داند و نه مفید.

فرض نخست، باور به برابری انسانی و حقوقی تمام آدمیان و مسلمانان است که هم در امر دین و حراست از حریم شریعت همه حق و مسئولیت برابر دارند و هم در امر ملکداری و مدیریت کشور؛ یعنی نفی مطلق «حق ویژه».

فرض دوم، این است که اگر علما مدعی حکومت انحصاری و به تعبیر او ادعای ولایت داشته باشند، ضرورتا باید به تخصص‌های مختلف و پیچیده امروز مجهز باشند و آن هم ناگزیر باید نزد فرنگیان بیاموزند و چنین امری نیز عملا ممتنع است.

فرض سوم، حکومت از امور عامه (به تعبیر امروزی عرصه عمومی) است و از این رو هیچ فردی و یا گروهی و طبقه‌ای حق ویژه ندارد (البته این فرض تصریح نشده ولی از گزاره‌های مختلف اقوال مامقانی این گزاره آشکار است. به ویژه که او پیرو علمای مشروطه‌خواه بود که فتوا داده بودند حکومت در عصر غیبت از آن جمهور است (چنان که در منابعی چون تاریخ بیداری ایرانیان و خاطرات دولت آبادی و در واقعات اتفاقیه در روزگار اثر شریف کاشانی آمده است).

اما در این میان، یکی از سخنان بدیع و مفید و مهم مامقانی در باره مفهوم «سلطان جائر» است. می‌دانیم که در اندیشه سیاسی شیعی، حکومت و به تعبیری سلطنت منحصر از آن معصوم است؛ از نبی اسلام گرفته تا دوازده امام منصوب و منصوص من عندالله. به طور منطقی از این نظریه بنیادین، این نتیجه به دست آمده است که هر نوع ادعایی برای حکومت از ناحیه هر فردی باشد، غصب مقام الهی معصوم است و ستم و جور بر امام

معصوم و حکومت وی. روشن است که در این دستگاه فکری، معنا و مفهوم «جور» لزوماً به معنای ستم و بی‌عدالتی بر مردم و رعایا نیست به دلیل غصب مقام اختصاصی و الهی معصوم ظلم است. فرجام این نظریه آن است که عموم شیعیان امامی هر نوع حکومتی (ولو در عمل عادل‌ترین) را غاصب و ظالم بدانند. اما امامقانی در ایجا تفسیر دیگری از این عقیده سنتی دارد.

امامقانی در کتاب خود (ص ۱۴-۱۸) در این باب به تفصیل سخن گفته و پیامدهای عقیده جائر دانستن هر نوع حکومتی را برشمرده و توضیح داده است که چنین باوری تا کجا موجب ناهنجاری و تفرقه و انحطاط مسلمانان و مردم شده است. او البته حق حکومت انحصاری معصومین را می‌پذیرد ولی نکته مهم آن است که به زعم وی این مسئله فقط محدود و منحصر است به همان عصر معصومین و پس از آن اعتبار ندارد (هرچند - چنان که خواهد آمد - در کتاب دوم خود از همین نظریه نیز عدول می‌کند). یعنی این گونه نیست که هر حکومتی در هر زمانی و تا پایان جهان جائر و تهی از مشروعیت باشد.

موضوع قابل ذکر دیگر تأکید روی اصل اجتهاد است؛ اصلی که از سید جمال به بعد نوگرایان بر آن انگشت تأیید و تأکید نهاده‌اند. او در جایی (ص ۸) می‌گوید: «مسئله اجتهاد، خود یک نکته بزرگی است بسیار مهم و بس نافع. طوری که به اعتقاد بزرگان و دانایان این عصر، این مسئله را سبب احیاء دین اسلام و برتری اسلامیان می‌پندارند».

امامقانی در باره نهاد علما و روحانیت بسیار سخن گفته است. او ضمن طرح انتقادات و ایرادهای زیادی بر علما و مراجع دینی آن روزگار، البته مصلحانه، راهکارهایی نیز ارائه داده است. از جمله وی، ضمن تأکید بر تحکیم اصل اجتهاد در فقاہت، پیشنهاد می‌کند که برای آگاه شدن علما از درد مردم ایران، حوزه‌های علمیه‌شان را در ایران قم و یا مشهد تشکیل دهند. این موضوع در چند جای کتاب (از جمله صفحات: ۳۴، ۳۷، ۵۶-۵۹) آمده است. نیز در صفحات ۳۹-۴۱ پیشنهادهای دیگری ارائه شده است.

نوآوری مهم دیگر امامقانی، تجویز مصرف سهم امام و وجوهات شرعی در امور فرهنگی و علمی و نیز نظامی است. زیرا به نظر وی، «امروز حفظ اسلامیت غیر از قواء حریبه و دارالفنون معظم اسلامی، که در قم یا مشهد تشکیل خواهد شد، امکان پذیر نیست» (ص ۳۳-۳۱). احتمالاً مراد وی آموزش علوم و فنون جدید علما از جمله فنون نظامی بوده است. با توجه به این واقعیت که نظر عموم فقیهان مصارف سهمین (سهم امام و سهم سادات) در اموری معین و عمدتاً مرتبط با حوزه‌های علمیه و طبقه روحانیان است، چنین

تفکری در بیش از یک قرن پیش و آن هم به وسیله یک عالم دینی بسیار مهم و قابل توجه است. برای درک اهمیت آن اشاره می‌کنم که حدود صد سال بعد، آیت‌الله خمینی، که نظام جمهوری اسلامی را معادل با حکومت معصومین می‌دانست و اختیارات حاکم فقیه را مطلقه می‌پنداشت و خود در رأس چنین نظامی دینی و مشروع قرار داشت، تا آخرین لحظه زندگی‌اش حاضر نشد سهمین سنتی وارد بیت المال و خزانه عمومی بشود و او برای خود حساب جداگانه داشت.

آموزه مهم دیگر مامقانی، لزوم تولید ثروت و تقویت بنیه مالی و اقتصادی مسلمانان و کشور اسلامی است. او می‌نویسد: «امروز بقاء دین و ملت بسته به وجود ثروت ملت است و بس» (ص ۱۴). «برای ما مسلمین تحصیل ثروت و تهیه استعداد از اهم واجبات و اولین فریضه اسلامی است و خود جهاد فی سبیل الله است» (ص ۲۰). نیز وی تحصیل علوم و فنون جدید را عاملی ضروری برای سعادت و بقای مسلمانان می‌شمارد: «نمی‌توانیم دین اسلام و استقلال اسلامیان و ملت خودمان را از چنگال این دشمنان اسلام برهانیم الا با نور علم و پرتو معرفت و تأسیس مکاتب و افتتاح مدارس. الا این که از خودمان آدم برسانیم که به کار و درد خودمان بخورد» (ص ۳۸).

نکته دیگر این که مامقانی به شدت ضد استعمار است و در مقابل تلاش می‌کند که مسلمانان و از جمله ایرانیان به استقلال سیاسی و اقتصادی و علمی و فنی برسند. واپسین نکته آن که مامقانی نیز در شمار عالمان و اصلاحگرانی است که خرافه زداست و افکار و سنت‌های غلوآمیز را مورد انتقاد قرار می‌دهد. از جمله در جاهای مختلف کتاب «مسلك الامام» به طور مشخص به برخی کارهای سادات و خادمان حرم و روضه خوان‌ها و مرثیه خوانان و درویش بازی ایراد می‌گیرد. البته در جایی نیز از ملاکان و اعیان ایران در آن زمان انتقاد می‌کند.

ب. دین و شئون و طرز حکومت در مذهب شیعه

این کتاب، که بسیار مفصل‌تر است و با نثری نسبتاً روان نوشته شده، هشت سال پس از کتاب مسلك الامام نوشته شده و، به رغم مطلب تازه و پرجا و مهم، در مجموع شرح و بسط همان آرا و نظریات است. با این همه، این دو کتاب باید با هم خوانده شوند تا اندیشه‌ها و آرای مهم نویسنده نوگرا و مصلح دینی و سیاسی معاصر، بهتر فهم شود.

تا آنجا که من اطلاع دارم و در اختیارم هست، کتاب اخیر دارای دو چاپ و دو مقدمه است. برای آشنایی اجمالی با محتوای کتاب در آغاز فصول و عناوین کلی را می‌آورم: ۱ - بشر؛ ۲ - دوره بربریت؛ ۳ - حس احتیاج؛ ۴ - شروع تمدن؛ ۵ - احتیاج بشر به قانون؛ ۶ - تشکیلات؛ ۷ - حق حاکمیت؛ ۸ - قوانین آسمانی؛ ۹ - تأثیر عادات در ادیان؛ ۱۰ - دین اسلام و محیط آن؛ ۱۱ - غایت دین؛ ۱۲ - نبوت؛ ۱۳ - امامت؛ ۱۴ - اصول دین و مذهب؛ ۱۵ - وجهه حاکمیت در دین و دولت؛ ۱۶ - دین و دولت؛ ۱۷ - حکومت حقه و جائزه؛ ۱۸ - تأثیر جور و عدل سلطان در حکومت؛ ۱۹ - وظیفه مسلمانان در مقابل سلطان جائز؛ ۲۰ - نیابت امام؛ ۲۱ - وظایف مأمورین جزو؛ ۲۲ - شکل حکومت در زمان غیبت؛ ۲۳ - احتیاجات حادثه؛ ۲۴ - اجتهاد و تقلید؛ ۲۵ - روحانیت و ۲۶ - شئون مستحدثه و بدع باطله.

از مجموعه این کتاب (و کتاب مسلک‌الامام) دانسته می‌شود که مامقانی این کتاب‌ها را در دفاع از نظام مشروطه و دموکراسی پارلمانی نوشته است. چنان که روشن است وی، که البته خود یک عالم و سیاستمدار شیعی ایرانی است، در چهارچوب اندیشه‌ها و سنت فکری و اعتقادی شیعی دست به نظریه پردازی زده است؛ نظریاتی که آشکارا برآمده از تجربه مهم مشروطه‌خواهی ایران و الهام گرفته از آرای مجتهدان مشروطه خواه و بیشتر از استادش آخوند خراسانی بوده است

شاید بتوان اصول فکری این شمار عالمان دینی مصلح را در موارد زیر طبقه‌بندی کرد:

یکم. پذیرفتن ضرورت حکومت در عصر غیبت؛

دوم. ضروری شمردن حق جمهور مسلمانان برای حکومت (فتوای علمای سه‌گانه نجف)؛ سوم. مشروعیت بخشیدن به حکومت عرفی و نشانیدن آن بر جای حکومت شرعی و فقهی.

محورهای مهم کتاب دین و شئون

یکم. فلسفه نبوت و امامت. نویسنده با این تعریف از رسالت و قلمرو دین که «غایت دین مرتب و منظم داشتن معاش بشر و رفع احتیاجات آدم است به نظام عالم به واسطه مراعات قواعد و قوانین مذکور» و با بیان این نکته که «نبی را دو جنبه بوده یکی رسالت، یعنی آوردن احکام و دادن تشکیلاتی از روی آن احکام، و دیگری، امامت، یعنی اجرای احکام و ریاست تشکیلاتی که از روی همان احکام تأسیس شده است» (ص ۲۶ به بعد)،

می‌گوید «امامت» برای تحقق هدف «رسالت» و «غایت دین» است و لذا وی حکومت را از امور «حسبیه» می‌شمارد.

دوم. امامت و مقام نیابت امام. مامقانی می‌گوید: «ما تنها در یک نقطه با ایشان [علمای شیعه] موافق هستیم و آن لزوم تعیین امام (ع) است از جانب خدا و پر واضح است که تعیین امام از طرف حق هم منحصر به دوره حضور یعنی حیات و وجود یکی از ائمه اطهار علیهم‌السلام است» (ص ۵۴ به بعد). وی با این نکته، ضمن پذیرفتن اندیشه سنتی امامت شیعی، با توجه به فلسفه و ماهیت و وظیفه‌ای که برای امام و امامت قایل است، اولاً، امامت را منحصر به امامان دوازدهگانه نمی‌داند و ثانیاً، مقام نیابت فقیهان را در عصر غیبت منکر است. در واقع، وی، اندیشه حق حاکمیت انحصاری دوازده امام معین را، که اندیشه سنتی شیعی است، رد می‌کند و هم، اندیشه ولایت فقیهان را، که گروهی از عالمان شیعی آن را برای پر کردن خلاء غیبت امام معصوم طرح کرده و اکنون اهمیت زیادی یافته است، را نادیده می‌گیرد و برای رد آن دو نظریه و اثبات مدعای خود به استدلال‌های عقلی و نقلی متعدد دست می‌زند. او می‌گوید: «برخی علمای شیعه برآنند که در زمان غیبت، مجتهدین عظام قائم مقام امام (ع) خواهند بود و غیر از آن‌ها هر که مقام منبع سلطنت را اشغال کند جائز و تبعیت همچو سلطانی معصیت است». وی به چند حدیث مشهور (مانند مقبوله عمر بن حنظله) اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که این نوع احادیث به هیچوجه ولایت و زمامداری فقیهان را در زمان غیبت اثبات نمی‌کند. او به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن این که «اجتهاد و فقاہت با این همه فضیلت و شرافت، موقع امامت و یا نیابت امام را به شخص تفویض نمی‌کند... این که مسلمانان در زمان غیبت حضور برای این قبیل مسائل [مسائل غیر حکومتی] هم به ائمه اطهار مراجعه می‌کردند به سبب آن بوده است که خود ائمه اعلم مردم بدین مسائل بوده‌اند نه این که از وظائف خاصه امامت بوده مراجعه مردم به امام یا استفتای ایشان از فقها در واقع از قبیل مراجعه جاهل بر عالم است در یک مسئله محتاج الیه...» (ص ۴۳-۶۱).

سوم. حق حاکمیت جمهور مردم. مامقانی با نفی حاکمیت فردی امام و یا سلطان و یا هر شخص دیگر و به طور مشخص رد ولایت فقیه، به پیروی از فتاوی فقیهان بزرگی چون آخوند خراسانی و نائینی، حکومت را در زمان غیبت حق «جمهور مردم» می‌داند. «امامت و نیابت باید از طرف امت به هیئتی واگذار گردد و تا همچو واگذاری و تفویضی به عمل نیامده هیچ فرد و یا هیئتی نمی‌تواند خود را متصدی وظایف امامت و مدیر بالاستحقاق

امور بدانند». وی به استناد آیه «ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر... (سوره آل عمران، آیه ۱۰۴)، معتقد است که در زمان غیبت حکومت باید از آن جمهور باشد و شورایی شود.

چهارم. مفهوم «جائر» بودن حکومت. نظریه مشهور و مهمی که همواره شیعه و مجتهدان شیعی را از دستیابی به حاکمیت سیاسی و حق ادعای انحصاری حکومت برای خود بازداشته است، اعتقاد به حق حاکمیت انحصاری ابدی امامان معصوم و در مقابل جائزیت مطلق هر حکومت در عصر غیبت است. با این که کسانی چون نائینی و پیش از آن به طور غیر مستقیم مفهوم نظریه یاد شده را دگرگون کرده و عملاً آن را نادیده گرفته بودند (به ویژه با حاکمیت ولایت مطلقه در جمهوری اسلامی این اندیشه به کلی منتفی شده است)، اما مامقانی با صراحت و شجاعت و در عین حال با استواری، اندیشه دیرپای شیعی مورد بحث را مورد نقد و واکاوی قرار داده و عواقب عملی این فکر را یادآوری می کند: «بعضی از علمای اسلام در نتیجه سهو و یا خطا دولت را منحصر به وجود نبی و امام و نایب امام شناخته و مابقی را حکومت جور و ناحق معرفی کرده اند و چون عین را از معنا و جزء را از کل تفریق نکرده اند، نااهلی مشخص را به مقام و فساد جزء را مفسد کل دانسته اند. چون حکومت به دست نااهل بیفتد، دولت جائز، سلطه اش ظلم، مامعلاش باطل، تصرفاتش ناروا، مطاوعتش نامشروع، معاونتش اعانت بر ظلم و معصیت بر خداوند است. بنا براین عقیده، نه کسی ولد حلال پدر خود می باشد و نه دیناری وجه حلال پیدا می شود و نه وجبی ملک طلق در روی زمین باقی می ماند (ص ۳۹-۴۰).

مامقانی با ذکر جزئیات و نمونه های مختلف نشان می دهد که «به دلیل وجود و ظهور این باور، چگونه جامعه شیعی اساساً به صورت یک نیروی ضد حکومت و سوء استفاده گر از بیت المال درآمد و مثلاً تلاش می کند به دولت مالیات ندهد، سر دولتیان کلاه بگذارد، احکام و مقررات حکومتی را نادیده بگیرد، از هیچ زمامداری اطاعت نکند و در نهایت به بی نظمی و آشفتگی اجتماعی و اداری دامن بزند. با همین نظریه است که دول حاضر را جور می نامند و دادن مالیات به دست جائز و گرفتن حقوق از آنان را اشکال می کنند، حتی خود سلطان به تیغ نظریه مجتهد مقلدش، خویشان را جائز دانسته و برای این که اقلاً مکان نمازش غصبی نباشد هر سال قصرهای سلطنتی را از مجتهد مقلد خود اجاره می کند... و اشخاصی که در تقدس قدری جلوتر رفته اند، مواجب و مستمری خودشان را سر سال و یا سر ماهی از راه رد مظالم و حیل شرعی دیگر، حلال می گردانند».

اما مامقانی، از آنجا که اساساً حق حاکمیت را از آن جمهور مردم می‌داند و حکومت نبی و امامان را استثنا می‌شمارد، از مفهوم «حکومت جور» و «سلطان جائر» تعریف دیگری ارائه می‌دهد: «بعد از نبی و غیبت امام، حق حاکمیت با هیئت جامعه ملت بوده و در آن وقت، تنها ملت است که می‌تواند این حق خود را به عهده دیگری واگذارد. هر دولتی که تحت این شرایط مذکور از روی تعصب تسلطی پیدا کند، شخص سلطان جائر خواهد بود نه حکومت... در واقع مسئله جائر و یا عادل بودن سلطان، مسئله اهلیت و عدم اهلیت است». با توجه به این تحلیل است که مامقانی نتیجه می‌گیرد: «اطاعت دولت ملی و اسلامی در هر حال فرض و معصیت بدان معصیت به خدا و رسول است. وظائف مأمورین دولت از خرد تا بزرگ مهم‌ترین فرائض و ترک و اخلال کوچک‌ترین آنها بزرگ‌ترین معاصی بوده و ایفای این وظائف از ادای همه واجبات واجب‌تر و اجرا و انجام آنها از جزای خیرات و میراث جزیل‌تر و حقوقی که درخور همان خدمات از دولت می‌گیرند مقدس‌ترین روزی‌ها و مبارک‌ترین نفقات است». البته وی، به دلیل توسعه مفهومی «عدل» و «جور» توجه دارد که «اگر سلطنت در زمان غیبت شورایی نگردد، مسئله جابریت باز به میان خواهد آمد و اشکالاتی که در زمان حضور از جائر بودن سلطانی به اختلاف آراء پیدا شد، در زمان غیبت نیز عیناً تولید می‌شود».

با این که آرای مامقانی به طور کلی و اساسی در تداوم آرای عالمان مشروطه خواه و از جمله نائینی است ولی با آنها و به‌ویژه با اندیشه‌های نائینی تفاوت اساسی هم دارد. تفاوت مهم در این است که نائینی اصل انحصاری حکومت معصوم و جائر ذاتی بودن حاکم غیر معصوم را می‌پذیرد ولی کوشش می‌کند که حکومت عرفی و مشروطه را در حوزه اجرا و تقنین با اذن فقیه مشروعیت ببخشد. اما مامقانی اساساً نه حق انحصاری معصومین را برای همیشه می‌پذیرد و نه جائر بودن ذاتی حاکم و حکومت غیر معصوم را قبول می‌کند؛ نه تنها نمی‌پذیرد بلکه حتی با آن می‌ستیزد و این باور را در تاریخ شیعه شدیداً ویرانگر و فسادآور می‌داند. بدین ترتیب آرای مامقانی به مراتب مدرن‌تر و سازنده‌تر و راهگشا‌تر است.

پنجم. اصلاح روحانیت. با این که مامقانی نیابت فقیهان در عصر غیبت در امر حکومت را شدیداً رد می‌کند و حق ویژه‌ای به لحاظ سیاسی و اجتماعی برای آنان قایل نیست و حتی از دخالت فقیهان در امور حکومتی ناخرسند است، در عین حال، کوشش می‌کند تا این گروه بانفوذاً اجتماعی را به فعالیت سیاسی و تکاپوهای اجتماعی، البته در جهت تحقق

حقیقت و غایات دینی و مبارزه با استبداد و استعمار و تأمین استقلال مملکت اسلامی ایران، تشویق کند. اما او نیز، مانند دیگر مصلحان مسلمان سده اخیر، نهاد روحانیت و طبقه علما و علوم متداول در حوزه‌های علمیه و بسیاری از سنن دینی و روحانی را دارای اشکالات اساسی و جدی بیند و لذا بارها به آن ضعف‌ها اشاره می‌کند و پیشنهادهایی را برای اصلاحات در حوزه‌ها ارائه می‌کند. از جمله پیشنهاد می‌کند که در امور اجتماعی و مملکتی، «کمیسرینی از فقیهان تشکیل شود و «با در نظر گرفتن سعادت ملت» و «مطابق با احتیاجات عصر» از فتاوی علمای متقدم و متأخر و حتی معاصر تفریق کرده به شکل یک قانون مرتب و منظمی افرای کنند و دولت آن را تصویب کرده و به موقع اجرا بگذارد» حتی فقیهان رساله عملیه مشترک منتشر سازند. پیشنهاد دیگر او این است که اصولاً در اجتهاد مبانی و شیوه استنباط حکم و موضوعات فقهی تجدید نظر شود (ص ۵۹-۷۳) در واقع همان که اکنون «اجتهاد در اصول» گفته می‌شود.

ششم. مبارزه با خرافات منسوب به دین. مامقانی، مانند دیگر روشنفکران مسلمان، بارها خرافه‌های منسوب به دین را مورد انتقاد قرار داده و به گمان وی بسیاری از این خرافه‌ها به وسیله روحانیون ابداع شده است. به نظر او مهم‌ترین خرافات از این نوع عبارت‌اند از: «رد مظالم و تبرئه ذمه به عنوان بذل و هبه، تصرف در املاک مجهول المالک، تولیت موقوفات، دخالت در جبايت و صرف بیت‌المال، تصدی امور حسبه و تصرف در اموال ایتام، باز کردن مرافعه، تخصیص اجرای معاملات غیر منقوله، انحصار دادن نماز جمعه و میت، مقصور داشتن تزویج و تطلیق مخدرات به خودشان، ترغیب مردم به ترک دنیا، تحریص خلق به نقل اموات خودشان به مشاهد مقدسه، تحریک عوام به افراط در اجرای مراسم و غیره (ص ۷۶).

یادآوری: گزارش کتاب دین و حکومت برگرفته از مقاله من است در همین مدخل در جلد هفتم «دایره‌المعارف تشیع».

محض اطلاع بیشتر در باب مامقانی و آثار و افکارش بنگرید به: **فقه و سیاست در ایران معاصر**، داود فی‌رحی، تهران، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۹۶، جلد اول.

بخش ششم

فرید تنکابنی

درآمد

در آغاز لازم است که گفته شود که رسول جعفریان در کتاب «جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی» (چاپ ششم، ص ۷۰۷) تصریح می‌کند که کتاب «اسلام و رجعت» اثر شریعت سنگلجی است و حتی شگفت این که او در ادامه می‌آورد فرید تنکابنی کتاب اسلام و رجعت را در رد عقاید شریعت سنگلجی نوشته است که بی‌تردید اشتباه است. در مورد نخست نیز تنها یک احتمال وجود دارد و آن هم این که کتاب شریعت (به هر دلیل) به نام فرید تنکابنی انتشار یافته است.

این قسمت دارای پنج فصل است:

فصل اول: زندگی نامه

فصل دوم: گزیده مطالب کتاب اسلام و رجعت

فصل سوم: بازتاب دغدغه‌های مصلحان مسلمان در آن زمان

فصل چهارم: امتیازات کتاب

فصل پنجم: موضوع رجعت

واپسین سخن: تحلیل تاریخی

فصل نخست: زندگی نامه

عبدالوهاب فرید تنکابنی چندان شناخته شده نیست. همین اندازه دانسته است که وی از شاگردان و از پیروان فکری شریعت سنگلجی بوده و در تهران می‌زیسته است. از سال زادنش چیزی دانسته نیست ولی در سال ۱۳۶۰ درگذشته است. فرید اهل رامسر بوده و با توجه به وابستگی رامسر در گذشته به تنکابن (که پس از عصر رضا شاه به دلایلی به شهسوار تغییر نام داد و پس از انقلاب بار دیگر به همان تنکابن بازگشت) او نیز به تنکابنی نامبردار شده است. خاندانش در رامسر از خانواده‌های اصیل و مرفه بوده و از این رو در زادگاهش نیز خانه و ملک و زندگی مناسبی داشته و در فصولی از سال را در این شهر می‌گذرانده است. در حد اطلاع من پس از انقلاب مدرسه‌ای را هم به نام او کرده‌اند. من او را چند بار در دهه چهل و پنجاه دیده‌ام. پیرمردی عینکی و عصاب‌دست بود و منزوی و روحانیون و تیپ مذهبی مسجدی با او میانه‌ای نداشتند و البته شاید خود او نیز چنین حسی داشته است. یک بار در جمعی از روحانیون منطقه حضور داشت و بین‌شان مباحثه - ای در گرفته بود. البته به یاد ندارم که موضوع مباحث چه بود. فقط به یاد می‌آورم که او مسجدالجواد تهران (که تازه ساخته شده بود) را تقلیدی از کلیسا و به دور از سنت مسجدسازی‌های اسلامی می‌دانست.^۶

در هر حال فرید تنکابنی گرچه شهرت زیادی ندارد ولی افکارش و به ویژه کتابش چندان اهمیت دارد که او را در شمار مصلحان دینی معاصر ایرانی بیاوریم و مستقلاً درباره او سخن بگوییم.

۶. مزید اطلاع می‌توان گفت خواهر فرید تنکابنی همسر سیدمحمد هادی روحانی رانکوهی بوده و از این رو وی دایی سید ضیاءالدین روحانی فرزند ارشد حاج سید هادی (و البته دیگر فرزندان) بوده است. حاج سید هادی پس از پایان تحصیل در قم و تهران به شهر رودسر بازگشت و پس از شهریور ۱۳۲۰ حوزه علمیه این شهر را بنیاد نهاد. وی در سال ۱۳۴۶ در همان شهر درگذشت. من از سال ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۴ در همان حوزه درس خوانده‌ام. پس از او فرزند ارشدش حاج سید ضیاءالدین روحانی به جای پدر مدیریت حوزه رودسر را بر عهده گرفت. آقا ضیاء نویسنده و مترجم بوده و آثاری در قالب مقالات و کتاب منتشر کرده است. وی در سال ۱۳۸۱ در همان شهر درگذشت. اطلاعات خود را در قالب خاطرات در کتاب «گرد آمدو سوار نیامد - یادمانده‌های پیش از انقلاب ایران» (منتشر شده در آلمان به سال ۹۸) از حوزه رودسر و این دو بزرگوار آورده‌ام.

فصل دوم: گزیده مطالب کتاب اسلام و رجعت

کتاب «اسلام و رجعت» هر چند به طور محوری و اساسی به عقیده «رجعت» در سلسله عقاید شیعه می‌پردازد ولی در آن کتاب موضوعات مهم دیگری نیز به مناسبت‌های مختلف و یا حتی بدون تناسب آمده است. مجموعه این موضوعات مفید چنان ظرفیتی دارد که نویسنده را از مصلحان دینی و شیعی ایران معاصر ایران بشماریم.

کتاب در سال ۱۳۰۰ خورشیدی (طبق نقل پایان مقدمه کتاب) در تهران منتشر شده است. در نسخه دیده شده ۲۲۲ صفحه است.

پیش از پرداختن به موضوع اصلی کتاب، فهرست عناوین آن را ذکر می‌کنم تا مخاطبان با محتوا و مضامین کتاب بیشتر آشنا شوند:

دیباچه

اسلام دین فطرت و آئین انسانیت است

آری اسلام دین عقل و فکر است

اسلام «دین وسط» و جامع حقوق روح و جسم و حافظ مصالح دنیا و آخرت است

اسلام دین حکمت است

اسلام دین برهان و حجت است

کنیسه و علم [مراد از کنیسه کلیساست]

اسلام دشمن تقلید و تعصب جاهلانه است

موقعیت حدیث، و تاریخ پیدایش تدوین آن در اسلام

دواعی [انگیزه‌ها] دیگر جعل حدیث

اختلاف در امر خلافت یا خصومت در سیاست

تعصب

اختلاط مسلمین با اجانب و ورود فلسفه در اسلام

- تناسخ ارواح

- مسئله خلود و ابدیت عذاب جهنم

- مسئله قدم و حدوث کلام‌الله

- مسئله قدر: جبر و تفویض و بحث در صفات الله
- بحث در کیفیت معراج
- رجعت
- مسئله تشبیه
- تحریف کتاب الله
- تخریب اسلام و ترویج مذاهب باطله
- تقرب به خلفا و احراز موقعیت در جامعه
- ارتزاق
- ترغیب و ترهیب
- معرفات حدیث مجعول [معیارهای تشخیص احادیث جعلی]
- اقسام حدیث
- رجعت بر خلاف اصل ثابت در عالم کون و سنت قطعیه خداوند است
- رجعیین جز یک دلیل اقامه نکرده‌اند
- اخبار رجعت نه متواتر لفظی است و نه معنوی
- قرآن می‌گوید: مردگان هیچگاه به دنیا بر نمی‌گردند
- خلاصه این بحث
- استدلال سید مرتضی به یک حدیث نبوی و جواب آن
- توضیح معنای شفاعت

فصل سوم: بازتاب دغدغه‌های مصلحان در آن زمان

به نظر می‌رسد کانونی‌ترین موضوع کتاب بازتاب دهنده ی دغدغه‌های مصلحان نوگرای مسلمان ایرانی در حدود صد سال قبل در قلمرو اسلام و شیعه و تجدد است.

مسئله تجدد و یا به عبارتی دقیق‌تر مسئله سازگاری دیانت اسلام و مذهب شیعه با دستاوردهای جهان مدرن غربی، از دغدغه‌های بنیادین تمام مصلحان مسلمان بوده است؛ دغدغه‌ای که هنوز نیز ادامه دارد. چنان‌که پیش از این گفته ام، اصلاحگران مسلمان ایرانی بر دو گروه اند: گروهی نوگرایان سنتی هستند که اینان چندان مستقیم با مسائل سیاسی و اجتماعی و تمدنی درگیر نیستند (هرچند که کسانی چون مامقانی و یا خرقانی) وارد

این حوزه نیز شده اند؛ و گروهی دیگر، ذیل عنوان نواندیشان با صبغه روشنفکری هستند که از آن فراتر رفته و با موضوعات فکری و فلسفی و سیاسی و تمدنی نیز درگیر شده‌اند. فرید تنکابنی نیز چون استادش شریعت در همان چهارچوب فکری و دینی حرکت می‌کرد. با این حال مجموعه مطالب متنوعی که در این کتاب آمده، نشان می‌دهد که نویسنده از پرسش‌های مهم زمانه‌اش در قلمرو اسلام و شیعه و تجدد غافل نبوده است. این رویکرد در دو محور مهم خود را نشان می‌دهد. اول، علم و دین و، دوم، بررسی علل انحطاط مسلمانان. در باره هر یک شرحی کوتاه ارائه می‌شود:

الف. علم و عقل و دین

می‌دانیم که از حدود ۱۵۰ سال قبل و از زمان آشنایی مسلمانان با تمدن و تجدد غربی، دو مسئله بنیادین تعیین نسبت علم و عقل با دین و سنت‌ها و باورهای دینی مسلمانان بیش از پیش مورد توجه و در واقع مورد پرسش بود. یکی از محورهای مهم اصلاحی مصلحان، پاسخی درخور به این پرسش‌های نوین بود. از زمان سید جمال‌الدین تا کنون این پرسش مکرر می‌شود.

فرید تنکابنی تا حدودی روشن‌تر از شریعت به موضوع علم و عقل و دین توجه کرده است. وی جانانه از عقل و عقلانیت و علم (هرچند نه چندان در چهارچوب اندیشه‌های مدرن غربی) دفاع می‌کند و پیوسته به افکار و آموزه‌های خلاف عقل و علم می‌تازد. با این حال او در یک جا متوقف می‌شود و آن تعارض عقل و علم در برابر نصوص قطعی دینی با محوریت قرآن است. از باب نمونه در باب معجزه بحث می‌کند و بسیاری از آنچه بین مؤمنان به خوارق عادات و معجزات شهرت دارد را رد می‌کند ولی در نهایت می‌گوید در برابر خوارق عاداتی چون سخن گفتن عیسی در گهواره و دعوی نبوت وی در آن سن و سال باید تسلیم بود زیرا که این سخن مستقیم و قطعی وحی است.

ب. تحلیلی متناسب آن روزگار از عوامل انحطاط مسلمانان

مسئله علل انحطاط و یا علل عقب‌ماندگی مسلمانان از دغدغه‌های مهم مصلحان بوده و هست. در آن زمان فرض این بود که مسلمانان در مقایسه با غربیان مسیحی از نظر تمدنی یعنی علم و دانش و سیاست عقب مانده‌اند و بر این اساس هریک به فراخور حال تلاش کرده‌اند که به این پرسش پاسخ دهند و راهکارهایی ارائه نمایند. از نظر آنان چند

مشکل اساسی زمینه‌های عقب ماندگی را فراهم کرده‌اند. از جمله آنها ضعف‌های جدی در عقلانیت و علم و در مقابل گسترش خرافات و از یاد بردن قرآن و رسوخ افکار پیروان ادیان خرافی چون یهود و مسیحیت کلیسایی و هندوئیسم و به ویژه توطئه‌های یهودیان و نیز وقوع اختلافات فرقه‌ای و سیاسی و مانند آن‌ها (چنان که قبلاً گفتم ضمن وجود پاره‌ای حقایق در این تحلیل به طور کلی چنین دیدگاهی تاریخی نیست). نیز قابل ذکر است فرید مانند اغلب نوگرایان آن روزگار نسبت به غربیان و به طور خاص مسیحیت آمیخته با استعمار بدبین بوده و گاه در این باب سخن گفته است.

فصل چهارم: امتیازات کتاب

کتاب اسلام و رجعت دارای دو امتیاز است که صرفاً به ذکر عناوین‌شان بسنده می‌کنم:

انسجام نسبی در ساختار و روانی در نوشتار کتاب

استدلالی و فنی بودن بخش مهمی از موضوعات کتاب. به ویژه بخش قابل توجه آن در مورد بررسی احادیث و به طور کلی اطلاعات فنی و علمی مفیدی در قلمرو علم الحدیث است که برای اهل فن بسیار مفید است.

فصل پنجم: موضوع رجعت

چنان که از عنوان کتاب بر می‌آید موضوع محوری کتاب نقد و بررسی عقیده رجعت در اندیشه شیعه است و عملاً نیز بخش اصلی کتاب به این موضوع پرداخته است.

باور به «رجعت» از باورهای سنتی شیعه امامی است و عموم شیعیان بدان باور دارند. مفهوم روشن رجعت عبارت است از: بازگشت تمام و یا شماری از شخصیت‌های صدر اسلام به این جهان و حکومت کردنشان از نبی اسلام تا امام علی و حسن و حسین و البته در این میان در باره امام حسین سخنان زیادی گفته شده و از جمله ادعا شده که امام حسین پس از رجعت حدود چهل هزار سال حکومت می‌کند. البته عقیده بر این است که این رجعت پس از ظهور امام دوازدهم شیعی و پیش از قیامت رخ خواهد داد.

ظاهرا در ادوار گذشته این عقیده رواج بیشتری داشته است. عقیده به رجعت در منابع مختلفی بازتاب یافته و از جمله مجلسی در «حق الیقین» ۱۹۸ روایت در این باب نقل کرده است. فرید در آغاز ذیل یک بحث شبه فلسفی این باور را خلاف قوانین خقلت می‌شمارد و بعد وارد آیات قرآن می‌شود و آن را با نصوص قرآنی معارض می‌بیند و در نهایت با تکیه بر علم‌الحديث و با حوصله تمام یکایک این احادیث را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که این نوع اخبار با معیارهای علم رجال و درایه مردوداند. به نظر فرید حتی یک حدیث سالم و قابل قبول در این باب وجود ندارد.

ظاهرا در آن زمان موضوع رجعت خیلی داغ بوده و مخالفان و موافقان آن در باره آن سخن می‌گفته‌اند و همین طور البته طبق معمول بازار تکفیر هم گرم بود. تا آنجا که شیخ عبدالکریم حائری وارد میدان شد و اعلام کرد هرچند خود به رجعت عقیده دارد ولی عقیده رجعت نه از ضروریات اصول دین است و نه از ضروریات اصول مذهب (پرسش از حائری و پاسخ وی در صفحه ۷۰۷ کتاب جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی رسول جعفریان آمده است). از آنجا که کتاب اسلام و رجعت تا حدود زیادی عالمانه و استدلالی بود و اثرگذار، با مخالفت‌های گسترده علما و حامیان تشیع سنتی مواجه شد.

تا آنجا که من دریافت کرده‌ام چهار نقد بر این کتاب نوشته شده است: «ایمان و رجعت» به قلم میرزا غلام علی بن محمد بن اسماعیل کرمانشاهی؛ «سلاسل‌الحدید علی عنق‌العنید عبدالوهاب فرید» اثر میرزا عبدالرزاق محدث همدانی. این کتاب در سال ۱۳۱۸ در تهران چاپ شده و انتشار یافته است. نیز کتاب «رد بر گم‌شدگان» به قلم سید علینقی فیض‌الاسلام (مترجم نهج البلاغه). نیز گفته شده که یک رساله خطی به قلم سید احمد بن عنایت‌الله حسینی شبیری زنجانی در دست است که در ۱۱۴ برگ در کتابخانه ملک تهران وجود دارد که فرزندش آقا موسی شبیری زنجانی (از مراجع تقلید کنونی در ایران) به این کتابخانه هدیه کرده است. رسول جعفریان نیز در همان منبع پیش گفته، نقدنوشته‌های پر شمار دیگر از جمله به نقل از کتاب «الذریعه» شیخ آقابزرگ تهرانی آورده است.

به رغم رواج عقیده به رجعت در مذهب شیعه و حتی دفاع شخصیتی چون علامه طباطبایی از این عقیده، در پنجاه سال اخیر، تقریبا هیچ بحثی در عرصه عمومی از این عقیده نمی‌شود. افزون بر باورناپذیری چنین عقیده‌ای، احتمالا سیاسی شدن بخش‌هایی

از روحانیت موجب شده تا چنین باوری چندان جدی گرفته نشود و حداقل در شمار دغدغه‌های اصلی روحانیت سیاسی و حکومت محور کنونی نباشد.

گفتنی است که اطلاعات ارائه شده در باره کتاب اسلام و رجعت از مقدمه کتاب استفاده شده است. نسخه دیجیتالی کتاب اسلام و رجعت با تاریخ بازنشر در سال ۱۳۹۴ مورد استفاده بوده است.

واپسین سخن: تحلیل تاریخی

اما از منظر تحلیل تاریخی، می‌توان گفت که، باور به رجعت برآمده از شکست‌های پیاپی و طولانی شیعیان در رقابت با رقیبان اموی و عباسی بوده است. در واقع، چنین باوری شیعیان محروم از قدرت سیاسی و اجتماعی را، با ارجاع به دو پدیده مهم غیبت و ظهور امام دوازدهم از سلسله امامان معین و از خاندانی خاص و بعد بازگشت این امامان و انتقام از دشمنان اهل بیت و از جمله امویان و به طور خاص از قاتلان شهدای کربلا و در پی آن استقرار حکومت این بزرگان و از جمله حکومت چهل هزار ساله امام حسین، به آینده‌ای درخشان و همراه با پیروزی کامل امیدوار می‌کرده است.

دیدگاه مهدویت نیز در اسلام و بیشتر در تشیع، تا حدودی معلول شکست‌های تاریخی مسلمانان ناراضی و منتقد دستگاه خلافت بوده است.

البته باید به تأکید گفت بررسی پژوهشی و استدلالی چنین تحلیلی، محتاج زمان و مجال بیشتری است که هم اکنون نه ممکن است و نه مورد توجه با موضوع مطرح کنونی. از این رو صرفاً به اشارتی بسنده شده است.

بخش هفتم

حکمی زاده و پرسش از «اسرار هزار ساله»

درآمد

یکی از افرادی که در جریان اصلاح دینی معاصر نامی ماندگار یافته است، علی اکبر حکمی زاده است. هرچند عرصه فعالیت‌های فکری و سیاسی او چندان فراخ و گسترده و پایدار نبوده است ولی انتشار رساله‌ای کوتاه و کم حجم از او در اوج فعالیت هایش در اوایل دهه بیست شمسی، او را بلندآوازه کرده به گونه‌ای که بدون اشارتی به این رساله نمی‌توان تاریخ اصلاح فکری دینی در ایران معاصر را نوشت.

در این نوشتار در آغاز زندگی نامه حکمی زاده خواهد آمد و بعد به فعالیت‌های فکری و فرهنگی اصلاحی حکمی زاده و از جمله گزیده رساله «اسرار هزار ساله» وی اشارتی خواهد شد.

عناوین این قسمت چنین است:

فصل اول: زندگی نامه

فصل دوم: فعالیت‌های اصلاحی حکمی زاده و گزیده رساله «اسرار هزار ساله»

فصل اول: زندگی نامه

علی اکبر حکمی زاده (که تاریخ زادنش دانسته نیست) فرزند شیخ مهدی حکمی مشهور به پائین شهری قمی (درگذشته ۱۳۶۰ قمری) است. شیخ مهدی داماد سید ابوالحسن طالقانی (پدر آیت‌الله سید محمود طالقانی) بوده و از این رو سید محمود دایی علی اکبر به شمار بوده است. شیخ مهدی از عالمان معتبر قم در زمان خودش بوده و او چندان معتبر بوده که شیخ عبدالکریم حائری یزدی پس از ورود به قم مدتی در منزل وی ساکن شده بود. افزون بر پیوند خانوادگی، شیخ علی اکبر و سید محمود، آن دو مدتی در مدرسه رضویه قم (مدرسه‌ای که تحت سرپرستی شیخ مهدی اداره می‌شده) به عنوان طلبه هم حجره بوده و به تحصیل مشغول بوده‌اند.

علی اکبر مدتی به آموزش دروس طلبگی و حوزوی اشتغال داشته است (البته روشن نیست سطح دانش حوزوی او چه اندازه بوده است). اما گفته شده که در فصل نخست زندگی فکری اش، طلبه‌ای فعال و پرشور بوده و دستی در وعظ و خطابه و دستی نیز در قلم داشته است. دوران جوانی او، جامعه ایران در حال گذار تند از مرحله‌ای به مرحله دیگر بود. از یک سو در سلطنت رضاشاه پهلوی، سازندگی‌هایی اجتماعی نوگرایانه و اصلاح‌طلبانه‌ای آغاز شده و در حال رشد و توسعه بوده و از سوی دیگر، جامعه مذهبی ایران تا حدودی تحت فشارهای حکومتی بوده و از این رو عموم دینداران و به ویژه طبقه علمای مذهبی غالباً از حکومت آزرده خاطر بودند. پس از تبعید رضاشاه و به سلطنت رسیدن پسرش محمدرضا شاه (درگذشته ۱۳۵۹ خورشیدی) در مقطع پس از شهریور ۱۳۲۰، فضای اجتماعی تازه‌ای ایجاد شده بود. این تازگی فضا از دو جهت بود. یکی این که نقد دوره دیکتاتوری بیست ساله آغاز شده بود و دیگر این که گشایش مذهبی تازه‌ای برای علما و دینداران سنتی پدید آمده بود. علما و واعظان و مداحان بار دیگر به تشکیل و یا گسترش محافل تبلیغی مذهبی روی آورده بودند و در این محافل عمدتاً بر ضد اصلاحات مدرن رضاشاهی سخن گفته می‌شد.

اصلاحگران دینی این دوره از جمله حکمی زاده و طالقانی و دیگران در چنین فضایی رشد کرده و بالیده و تحت تأثیر چنین شرایطی بودند. در آن دوران، محفل مذهبی هفتگی در تهران تشکیل می‌شده که علی اکبر غالباً در آن حضور داشته است. این محفل در منزل حاج عباسقلی بازرگان (پدر مهندس مهدی بازرگان) تشکیل می‌شده و آیت‌الله سید ابوالحسن طالقانی آن را اداره می‌کرده است. البته کسانی چون بازرگان و طالقانی جوان نیز از فعالان آن محفل بوده‌اند.

حکمی زاده در این دوران به عنوان روحانی و واعظ مذهبی فعال و نوگرا و اصلاح طلب شناخته می‌شد. از آنجا که در عصر رضاشاه و تا اواسط دهه بیست خورشیدی سید احمد کسروی از پیشگام‌ترین و فعال‌ترین و در عین حال رادیکال‌ترین مصلح دینی و اجتماعی شناخته می‌شده و ده‌ها اثر از خود در این باب منتشر کرده بود، ظاهراً حکمی زاده نیز (مانند بسیاری دیگر) تحت تأثیر آموزه‌های کسروی قرار گرفته بود. در عین حال نباید در این مورد مبالغه کرد، افکار و آثار حکمی زاده گواه است که او بیشتر تحت تأثیر مصلحانی چون شریعت سنگلجی و یا اسدالله مامقانی (و البته دیگران مصلحان گذشته و حال آن روزگار) قرار داشته است. شاید بتوان گفت این نوع اصلاح طلبی ریشه در جنبش مشروطه خواهی ایران و عالمانی چون طباطبایی و بهبهانی و نائینی و خراسانی و... داشته است و نه لزوماً در افکار شخص معینی و یا به طور خاص کسروی.

حکمی زاده پس از انتشار کتابش در سال ۱۳۲۲، دیگر فعالیت چشمگیری نداشته است. چنان که گفته شده از دهه سی به بعد، در کرج یک مرغداری موفق را اداره می‌کرده است و گفته شده او زمانی به عنوان یک کارشناس در صنعت مرغداری (حتی در جهان) شناخته شده بود. او در آبان ۱۳۶۶ درگذشته است.

این که حکمی زاده چرا با آن همه شور و نشاط و حتی شجاعت در نقد روحانیت و آموزه‌های دینی و شیعی، یکسره این سنت را رها کرد و به کارهای کاملاً متفاوت روی آورد، روشن نیست و شاید (مانند بسیاری دیگر از سلسله مصلحان و نقادان دینی) از یک سو آزرده خاطر شده باشد و از سوی دیگر به یأس و ناامیدی مطلق از تغییر احوال مردمان رسیده باشد. شاید آشنایی بیشتر با سیر زندگی و تغییر احوالات او، این پرسش پاسخی روشن بیابد.

فصل دوم: فعالیت فرهنگی اصلاحی حکمی زاده و گزیده کتاب «اسرار هزار ساله»

همان گونه که گفته شد، علی اکبر حکمی زاده جوان در یک دوره‌ای در قلمرو اندیشه‌های اصلاحی دینی و فرهنگی به شدت فعال و حتی اثرگذار بوده است. از یک سو موقعیت خانوادگی و شخص پدرش به او امکان فراخی برای اثرگذاری داده بود و از سوی دیگر نوگرایی شخصی‌اش در نقد رادیکال نهاد روحانیت و بخش عمده آموزه‌های سنتی مذهبی در آن روزگار نسبتاً مساعد، برای این روحانی جوان زمینه‌های مناسب برای اثرگذاری فراهم آورده بود. ابزار اصلی وی نیز قلم بود و منبر و وعظ و خطابه‌های سنتی و معمول در ایران.

در منابع مختلف (از جمله در کتاب «جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران» اثر رسول جعفریان) به شمار قابل توجهی از گفتارها و نوشتارهای شیخ علی اکبر اشاره شده و برخی از آن‌ها عیناً نقل شده است. وی افکارش را در نشریات آن روزگار مانند پرچم، همایون، آئین اسلام و... انتشار می‌داده است. تدقیق در مضامین و محتوای این نوشتارها، گرایش‌های نوگرایانه و انتقادی و در عین حال مصلحانه حکمی زاده را نشان می‌دهد. در اینجا به گزارش کوتاه جعفریان (همان کتاب پیش گفته، ص ۴۱) از شماری از مقالات و آثار حکمی زاده بسنده می‌کنم:

«... از آن جمله کتاب راه نجات از آفات تمدن عصر حاضر. این کتاب در باره آثار و مضرات دخانیات، انواع افیون‌ها و مشروبات الکلی نوشته شده است. پشت همین کتابچه چند اثر دیگر مؤلف به این شرح معرفی شده است: دستور ازدواج، آئین پاک، حاشیه بر کفایه [مراد کفایه الاصول اثر ملا محمد کاظم خراسانی است که در حوزه‌ها تدریس می‌شود]... این کتاب بیان می‌کند مشکلات و برخی ایرادات کفایه را با مختصرترین عبارت. نگارش در زمینه اصول بهداشتی و تطبیق آن با برخی از احکام مدنظر وی بوده است. یک شماره از نامه ماهانه همایون (در سال ۱۳۱۷) تحت عنوان دین و دنیا... تماماً در باره همین مسائل بهداشتی و تطبیق آن با اسلام و در واقع شبیه چیزی است که بعدها توسط مهندس بازرگان تحت عنوان **مطهرات در اسلام** نوشته شد. همچنین به خاطر حضور وی بود که مقالاتی در باره اصلاح دین، اصلاح منبر و روضه خوانی و نیز مقالاتی در زمینه اتحاد مسلمین از آیت‌الله سید مصطفی خوانساری [در گذشته ۱۳۷۱ خورشیدی] و مرحوم [احسین] بُدلا [در گذشته ۱۳۸۲ خورشیدی] در نشریه همایون چاپ شد». افزون بر آن

ها، یکی از آثار قلمی حکمی زاده نوشتاری است که در سال ۱۳۱۳ در موضوع تاریخ روحانیت در قم تحریر و منتشر شده است. بخشی از این نوشتار، که در صفحات ۳۱-۳۳ کتاب جعفریان آمده، حاوی نکات مفیدی است.

اما بی‌گمان مهم‌ترین و اثرگذارترین اثر حکمی زاده رساله کوتاه او با عنوان «اسرار هزار ساله» است. اهمیت آن چندان است که می‌توان قاطعانه گفت اگر این رساله نبود، نامی از علی اکبر حکمی زاده نیز باقی نمانده بود. زیرا از یک سو این رساله آخرین اثر اوست و در واقع تجمیع افکار و تجارب حدود دو دهه فعالیت پر شور فکری و اصلاح‌طلبی اوست و از سوی دیگر رادیکال‌ترین نقدهای وی در قلمرو دین و تشیع و روحانیت روزگار او را شامل می‌شود. هرچند مضامین این نقدها در حال حاضر تا حدود زیادی عادی می‌نماید ولی در آن زمان بسی ستیزنده و رادیکال و جدی می‌نموده و از این رو با خشم سنگین عالمان دینی و سنتگرایان حوزوی مواجه شده؛ خشمی که هنوز نیز فروکش نکرده است.

اسرار هزارساله در ۱۵ مهرماه سال ۱۳۲۲ همراه با نشریه پرچم منتشر شده است. کتاب شیعیگری کسروی نیز در بهمن ماه همان سال انتشار یافت. ظاهراً این رساله یک بار بیشتر چاپ نشده و شاید بدان دلیل بوده است که به شدت با مخالفت و احتمالاً اقدامات تهدیدکننده و تحدیدکننده علمای دینی بانفوذ مواجه بوده است. به گفته‌ای این رساله ۳۶ صفحه بیش نبوده و به نقلی ۴۹ صفحه و البته می‌توان گمانه زنی کرد که در فرمت‌های اینترنتی تعداد صفحات اندکی کم و یا زیاد شده است. آنچه من از فهرست کتاب نقل می‌کنم، برگرفته از یک گزارش در اینترنت است. البته نسخه کتاب در اینترنت یافت نشد.

نخست اشاره کنم به چگونگی و چرایی پیدایی این رساله. حکمی زاده سیزده پرسش به زعم خود مهم و بنیادین را برای شماری از علما می‌فرستد و از آن‌ها پاسخ طلب می‌کند. اما پس از مدتی انتظار هیچ پاسخی دریافت نمی‌کند. از این رو خود او همان سئوالات را همراه با شرح و بسط لازم در یک رساله منتشر می‌کند. البته پس از انتشار این رساله برخی علما در مقام پاسخگویی بر می‌آیند که به زودی گفته خواهد شد.

اما پیش از گزارش پرسش‌ها اشارتی بکنم به معنا و مفهوم «اسرار هزار ساله». نویسنده در آغاز نوشتار خود در این باب چنین گفته است: «می‌گویند: هر که را اسرار حق آموختند / مهر کردند و زبانش [دهانش] دوختند.

می‌گویم این چگونه اسراری است که تنها به مردمان زودباور و بی‌سواد حق دارید بگویید و نشان دهید ولی پای مردمان دقیق و کنجکاو که به میان می‌آید، انگار جزء اسراری می‌شود که به هیچ کس نباید گفت. اگر سرّ است به هیچ کس نباید گفت و اگر نیست، باری یک بار آن را در چنین مجلسی آشکار کنید».

اما ۱۳ پرسشی که نویسنده خواهان پاسخ‌های روشن و رازگشایی از آن‌ها از سوی علما شده چنین است:

حاجت خواستن از پیغمبر و امام و شفا خواستن از تربت و سجده کردن بر آن و ساختن گنبد و بارگاه‌ها، شرک هستند یا نه؟ اگر هست بگویید و اگر نیست خواهشمند است اول معنای شرک را بیان کنید تا ببینیم آن شرکی که این همه اسلام و قرآن با آن جنگیداند، با این‌ها چه فرقی دارد؟

آیا می‌توانیم به وسیله استخاره یا غیر آن به خدا راه پیدا کنیم و از نیک و بد آینده با خبر شویم یا نه؟ اگر می‌توانیم پس باید از این راه، سودهای خیلی بزرگ مالی و سیاسی و جنگی ببریم و از همه دنیا جلوتر باشیم، پس چرا مطلب، برعکس شده است؟

اگر امامت اصل چهارم از اصول مذهب است و اگر چنانچه مفسرین گفته‌اند، بیشتر آیات قرآن ناظر بر امامت است، چرا خدا چنین اصل مهم را یکبار در قرآن صریح نگفت؟

مزد هرکاری بسته است به کوششی که برای آن کار می‌شود و سودی که از آن به دست می‌آید. پس احادیثی که می‌گویند ثواب یک زیارت یا عزاداری یا مانند آنها برابر است با ثواب هزار پیغمبر و یا شهید (و آن هم شهید بدر) درست است یا نه؟

این که می‌گویند مجتهد در زمان غیبت (غیبت امام زمان) نایب امام است، راست است؟ حدودش چیست؟ آیا حکومت و ولایت نیز در آن هست یا نه؟

اگر روحانی خرج خود را به وسیله کار کردن یا از یک راه ثابت و معین دیگری به دست آورد که در گفتن حقایق آزاد باشد، بهتر است یا مانند امروز خرج خود را بی‌واسطه از توده بگیرد تا ناچار نشود به میل آن‌ها رفتار کند؟

این که می‌گویند دولت، ظلمه است یعنی چه؟ آیا مقصود این است که دولت چون به وظیفه‌اش رفتار نمی‌کند، ظالم است؟ یا مقصود این است که دولت باید به دست مجتهد باشد؟

این که می‌گویند مالیات حرام است یا نه.

آیا بشر حق دارد برای خود قانون وضع کند یا نه؟ اگر دارد آیا اطاعت چنین قانونی واجب است یا نه؟

این مسلم است که هم در قرآن و هم در حدیث ناسخ و منسوخ زیاد است و علت این تغییر هم، البته رعایت اقتضای زمان است. حال در جایی که در یک محیط آن هم در یک زمان کمی، قانون برای رعایت زمان عوض شود، آیا ممکن است در همه روی زمین، تا آخر دنیا عوض نشود؟ بعلاوه این که می‌گویند قوانین اسلام برای همیشه است؟

چنانچه گفته‌اند، این احادیثی که امروز در دست ماست، ظنی است و عقل هم این را نمی‌پذیرد که خدای عادل و قادر، اشرف مخلوقات خود را به چیزی امر کند و راه علم به آن را ببندد.

احادیث بسیاری رسیده که با علم و عقل و زندگی و بلکه گاهی با حسّ نمی‌سازد و در عین حال، سندشان هم صحیح است، مانند احادیث گاو، ماهی، جابلقا... این‌ها را چه باید کرد؟

به نظر شما علت این که امروز، مردم به دین بی‌علاقه شده‌اند، چیست؟

گفتمی است که آقای داود فیرحی در جلد نخست کتاب «فقه و سیاست در ایران معاصر» گزارشی متفاوت از این رساله داده است که البته با گزارش یاد شده تعارضی ندارد.

افزون بر این سئوالات، آقای جعفریان برخی نکات در باره این کتاب و یا سطورری از آن را نقل کرده است که برای اطلاع مخاطبان بدان‌ها اشاره می‌شود.

ایشان در جایی گفته است که حکمی زاده رساله خود را در شش گفتار تنظیم و تدوین کرده است: گفتار یکم: خدا، گفتار دوم: امامت، گفتار سوم: روحانی، گفتار چهارم: حکومت، گفتار پنجم: قانون، گفتار ششم: حدیث.

در جایی دیگر آمده است: «فقها حکومت را از آن خود می‌دانند و در این باره دلیل قانع کننده‌ای ندارند. بعلاوه، نوع حکومتی که اینان مدعی آن هستند، سبب می‌شود که در آن واحد، دهها فقیه چنان ادعایی داشته باشند». «حکمی زاده نظام فقهی - اقتصادی موجود در فقه شیعه را برای اداره جامعه ناکافی دانسته و در این باره مثال‌هایی در ارتباط با مسئله مالیات و مقایسه آن با خمس و زکات آورده است».

مهم‌ترین محورهای نگاه انتقادی حکمی زاده در قلمرو نهاد روحانیت و امامت و اندیشه سیاسی شیعی سنتی و عالمان دین است. او نیز مانند مامقانی به موضوع مهم اندیشه سنتی «سلطان جائر» پرداخته که مهم است.

به نقل جعفریان حکمی زاده در صفحه نخست کتابش نوشته بود: «پیشوایان دینی ما، آنچه تا کنون گفته‌اند و نوشته‌اند، تنها به قاضی رفته‌اند و دیگران هم یا جرأت نداشته‌اند در برابر سخنی بگویند و یا اطلاع... اینک من می‌گویم این چیزی را که شما دین نام نهاده اید، نودو پنج درصدش گمراهی است و برای اثباتش حاضرم».

همان گونه که پیش از این اشاره شد، به رغم این که مضامین مدعیات حکمی زاده چندان تازه نبود و پیش از آن و در همان زمان ورد زبان بسیاری بود (و به تعبیر درست فیرحی - کتاب پیش گفته، ص ۴۷-) پرسش‌های زمانه می‌نمودند، «اسرار هزار ساله»، که دارای عنوان جذاب و تحریک کننده‌ای بود، از یک سو مورد توجه اهل نظر قرار گرفت و از سوی دیگر، به شدت خشم علما را برانگیخت. در همان زمان نقدهای مختلفی در اینجا و آنجا (از جمله در نشریه آئین اسلام) در نقد و رد آرای حکمی زاده و رساله او نوشته شد. خشم و برانگیختگی علما احتمالاً به دو دلیل بود. یکی این که این رساله و مضامین آن نظرها را جلب کرده و در نتیجه اثرگذار به نظر می‌رسید و دیگر این که، نویسنده با خطاب قرار دادن علما، آنان را مستقیماً به چالش کشیده بود. او مستقیماً پاسداران سنت دینی هزار ساله را به پاسخگویی فراخوانده بود. علما دیگر نمی‌توانستند به سادگی از کنار چنین چالشی کم سابقه و یا بی‌سابقه بگذرند. در هر حال آب در لانه مورچگان افتاده بود و می‌بایست کاری می‌کردند. از گزارش‌ها (از جمله گزارش جعفریان) دانسته می‌شود که در حوزه قم جلسات مشورتی چندی تشکیل شد تا در این باره چاره‌ای بیندیشند. گفته شده دو رديه بر این کتاب نوشته شد که یکی را از انتشار منع کردند و دیگری را به دیده قبول نگریسته و منتشر شد. جوابیه نخست به قلم آیت‌الله محمد

خالصی‌زاده بود. عنوان رساله خالصی‌زاده «کشف الاستار در نقد اسرار هزار ساله» بود. این کتاب با این که چاپ شده بود ولی در آن زمان با اعمال فشار مستقیم برخی علمای قم منتشر نشد. دلیل مخالفت علما با انتشار آن این بوده که خالصی‌زاده، از آنجا که خود در آن زمان از منتقدان پاره‌ای از آموزه‌ها و شعائر شیعی بوده، برخی از ایرادهای حکمی زاده به ویژه در نقد روحانیت را پذیرفته و یا با آن‌ها همدلی و همراهی نشان داده بود و این به معنای تقویت دیدگاه‌های نویسندگان اسرار هزار ساله تلقی می‌شد. البته این رساله پس از مدتی با همان عنوان در ۵۶ صفحه به طور رسمی انتشار پیدا کرد.

اما نقدنوشته مورد تأیید علما در قم به قلم سید روح‌الله موسوی خمینی (آیت‌الله خمینی بعدی و رهبر انقلاب اسلامی و بنیانگذار جمهوری اسلامی پسین) بود با عنوان «کشف اسرار» که در بهار سال ۱۳۲۳ منتشر شد. نویسنده در این کتاب با حجم تقریباً هفت برابر نوشته حکمی زاده (بیش از ۳۳۴ صفحه) تلاش کرده بود با تمسک به انواع دستاویزهای نقلی و عقلی، سستی و بی‌اعتباری دعاوی حکمی زاده را نشان دهد. لحن و ادبیات خمینی در این کتاب، عمدتاً جدلی و گاه مغالطه آمیز و تند و همراه با انواع حملات لفظی و گاه همراه با تهمت و توهین و حتی به تلویح متضمن تکفیر طرف مقابل است. جدای از این که پاسخ‌های خمینی چه اندازه قانع کننده و علمی و واقع بینانه است، از این جهت بسیار مهم است که این اثر نخستین متن فکری و فقهی و سیاسی آیت‌الله خمینی است و برای درک و شناخت ایشان و فهم دغدغه‌های وی و تبیین زمینه‌های فکری و سیاسی او بسیار مهم می‌نماید. البته اگر ایشان بعدها به مقام رهبری یک انقلاب بزرگ نرسیده بود و به ویژه اگر پایه گذار نخستین حکومت مذهبی (تئوکراتیک) و آن هم با مدل ولایت مطلقه فقیه نشده بود، احتمالاً این رساله نیز فراموش شده و چندان اهمیتی در بررسی سیر تحولات فکری و سیاسی شیعه متأخر و علمای شیعه و خود او نمی‌داشت.

این نیز گفتمانی است که نقدنوشته خمینی محدود به حکمی زاده و رساله کم حجم او نبود بلکه به دیگر نوگرایان منتقد آن روزگار از جمله شریعت سنگلجی و کسروی (البته بدون ذکر نام) نیز به شدت تاخته است. می‌توان گفت که نویسنده این نقد را بهانه کرده تا دغدغه‌ها و محتویات فکری و سیاسی خود را بیرون بریزد و به ویژه با منتقدان (و بخوانید نوگرایان مصلح زمان خود) به نوعی تسویه حساب کند. اهمیت دیگر کشف اسرار این است که این متن به نوعی مانیفست و چکیده اندیشه‌های علمای سنتی اندیش و سیاست محور و به ویژه ضد تجدد و مخالف اصلاحات پهلوی اول بوده است. این که به

روایت جعفریان این متن محصول تفکرات جمعی از فضلا در حوزه قم بوده است، باز بر اهمیت آن می‌افزاید و نشان می‌دهد که این نوع تفکر در حوزه قم و در میان علمای دینی رواج داشته است.

به رغم این که کشف اسرار خمینی در پیش از انقلاب چاپ شده، ولی ظاهراً به طور جدی خوانده نشده بود و یا چندان مورد توجه قرار نگرفته بود و گرنه می‌توانست در رویکردهای مثبت و منفی مبارزان سیاسی و انقلابیون دهه چهل و پنجاه در قبول و یا عدم قبول رهبری آیت‌الله خمینی در مقام رهبر انقلابی که یکی از شعارهایش «آزادی» بود، اثر مستقیم بگذارد. از شگفتی‌هاست که (طبق اطلاع) این کتاب اکنون در مجموعه آثار رهبر نخستین جمهوری اسلامی قرار ندارد و ظاهراً محتوای این کتاب چندان مورد پسند متولیان رسمی ایشان قرار نگرفته و بدین ترتیب بازنشر آن را به «مصلحت»! ندانسته‌اند. شاید بدان دلیل باشد که خمینی در آن به صراحت، هم از نظام سلطنت و حمایت عالمان دینی از این نهاد دفاع کرده است و هم به تصریح سلطنت فقیه (نه البته اصل ولایت فقیه) را نفی کرده است.

نکته قابل ذکر دیگر این است که حکمی زاده اصلاحات مدنی و سازندگی‌های عصر رضا شاه را مفید و مثبت می‌دانسته و از آن حمایت می‌کرده و در مقابل مجموعه دیدگاه‌های مذهبی علمای سنتی را، علمایی که غالباً به دلیل برخی اقدامات رضا شاه از جمله محدود کردن روحانیت و نیز محدودیت برای محافل عزاداری‌ها و نوع روضه خوانی‌ها و نیز کشف حجاب با او مخالف بودند، مضر و مخرب می‌شمرده است. به ویژه پس از سقوط پهلوی اول و روی کار آمدن «شاه جوان»، حکمی زاده و کسروی و دیگرانی از این دست دریافته بودند که علما برای تسخیر قدرت حکومتی خیز برداشته و در نتیجه دستاوردهای عصر اصلاحات پیشین در معرض تهدید جدی قرار دارد. تحولات اخیر در ایران و حتی در جهان اسلام تا حدود زیادی اهمیت و حتی درستی این دغدغه‌ها را نشان داد.

به نقل جعفریان، این جملات حکمی زاده دیدگاه مثبت او در باره تحولات عصر پهلوی را نشان می‌دهد: «... آیا ایرانیان در زمان رضا شاه آسوده‌تر بودند یا پیش از او؟ آیا ادارات و نظام ایران را رضا شاه خراب کرده یا از پیش خراب بود؟ آیا باعث این ضعف تقوا و ایمان رضا شاه بود و یا علت دیگر داشته؟»

روشن است که این گونه سخن گفتن و مواجهه جدلی، در واقع، واکنشی است به خرده گیری‌های عمدتاً مذهبی و سیاسی شماری از علما و پیروان سنتی اندیش و ضد تجدد آن دوران بر ضد رضا شاه و نفی مطلق تغییرات و تحولات تمدنی آن دوران و گرنه احتمالاً خود او نیز می‌دانسته که این مدعیات تمام افکار و اعمال عصر پهلوی اول را توضیح نمی‌دهد و در واقع تمام ماجرا نیست. در واقع نمی‌توان دوران دیکتاتوری بیست ساله عصر پهلوی اول را در همان چند جمله و یا در موضوعات مشابه آن خلاصه کرد.

سخن آخر آن است که حکمی زاده را تکفیر کرده و گاه به صراحت وی را خارج از دین دانسته‌اند. از جمله رسول جعفریان در جایی (ص ۷۲۱ همان منبع پیش گفته) تصریح می‌کند که حکمی زاده «پای از مذهب بیرون نهاد» ولی بسیار بعید است که چنین باشد و حداقل دلیل روشنی مبنی بر خروج وی از قلمرو دینت اسلام وجود ندارد (و یا من ندیده‌ام). افکار معرفی شده حکمی زاده هیچ یک به خودی خود متضمن کفر و خروج از ایمان نبوده و نیست. به ویژه اگر چنین بود، در سالیان پس از انقلاب و در دوره حاکمیت مطلق آیت‌الله خمینی و حامیانش، به احتمال زیاد، با حکمی زاده برخوردی و شاید مرگی رقم می‌خورد. همان گونه که با کسانی چون علی دشتی و علینقی منزوی (که هر دو متهم به نگارش کتاب بیست و سه سال بودند) برخورد شد و کارشان به زندان کشید.

اطلاعات این نوشتار عمدتاً از کتاب «جریان‌ها و سازمان‌های دینی - سیاسی ایران»، اثر رسول جعفریان، چاپ ششم، سال ۱۳۸۶، چاپ تهران است. گزیده رساله اسرار هزار ساله در جستجوی اینترنتی استفاده شده است. نیز بنگرید به: فقه و سیاست در ایران معاصر، داود فیرحی، تهران، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۹۶، جلد اول.

ضمناً آقای جعفریان کتابی مفرد با عنوان «علی اکبر حکمی زاده در چهار پرده» دارد که در سال ۱۳۹۸ به وسیله نشر مورخ در قم منتشر شده و من بدان دسترسی نداشته‌ام. هر چند گویا گزیده‌ای از آن در همان منبع پیش گفته از ایشان آمده است.

بخش هشتم

احمد کسروی و نقد دینی او

درآمد

بی تردید احمد کسروی یکی از چهره‌های تأثیرگذار دینی معاصر ایران است که از جهات مختلف بر کثیری از مصلحان دینی زمان خودش و پس از خود اثری مستقیم و غیر مستقیم نهاده است. گفتار در باره کسروی را در سه فصل پی می‌گیریم:

فصل اول - زندگی نامه

فصل دوم - آثار

فصل سوم - سراندیشه ها

فصل چهارم - چهار نکته اساسی (نوعی نقد)

فصل نخست: زندگی نامه

کسروی هم زندگی نه چندان بلند اما پر ماجرا و پر فراز و نشیبی داشته و هم دچار تحولات بنیادینی در اندیشه و تفکرات دینی و اجتماعی شده و هم آثار پرشماری به صورت مکتوب بر جای نهاده است. بیان این همه در این مجال نه ممکن است و نه ضرورتی دارد.

زندگی‌نامه او در جاهای مختلف و از جمله در خاطراتش و در زندگی‌نامه‌های خودنوشت او در چند زمینه از جمله در عدلیه (دادگستری) در دست است. او در سال ۱۲۶۹ خورشیدی در تبریز زاده شده و در سال ۱۳۲۴ در تهران کشته شده است. یعنی ۵۵ سال زیسته است. همینجا باید گفت که دریغ که مردی چنین پر دانش و صاحب نظر و صاحب اثر در دانش‌های مختلف و از جمله بسیار پرشور عمری تقریباً کوتاه داشت. بی‌تردید اگر او مثلاً بیست سال بیشتر می‌زیست، می‌توانست آثار مهم دیگری در عرصه‌های تاریخ و تاریخ‌نگاری، حقوق، زبان، نقدهای دینی و اصلاحات اجتماعی و سیاسی به یادگار بگذارد می‌توان گمانه زنی کرد که در عمر درازتر او تحولات مثبت‌تر و خلاق‌تری پدید می‌آمد و چه بسا رادیکالیسم تند وی در برخی زمینه‌ها تعدیل و اصلاح می‌شد.

کسروی در آغاز طلبه شد و سالیانی به تعبیر رایج خودش «رخت ملایی» می‌پوشید. پس از تغییراتی در اندیشه‌هایش از صنف روحانی فاصله گرفت و رخت ملایی از تن بیرون کرد. اما دانش دینی و عربی دانی او تا پایان عمر به کارش آمد. روزنامه نگار شد و چند نشریه (از جمله **پرچم و نامه همایون**) را منتشر کرد. در عدلیه نوین (دادگستری) سالیانی به کار قضاوت و امور قضایی اشتغال پیدا کرد. در نهایت در عدلیه تهران (کاخ دادگستری) به دست برخی عوامل گروه افراطی فدائیان اسلام ترور و کشته شد.

می‌دانیم که کسروی در رشته‌های مختلف طبع آزمایی کرده و دارای آثاری است ولی ما در اینجا صرفاً به نقدهای دینی و اثرگذاری‌های او در این زمینه می‌پردازیم. کسروی در حقوق، زبان‌دانی و زبان‌شناسی (به ویژه در ادبیات عرب و پارسی) و به طور کلی ادبیات، دین‌شناس و نقدهای دینی و تاریخ و تاریخ‌نگاری صاحب تخصص و دارای نظر و اثر است. نثر پارسی کسروی از نمونه‌های درخشان پارسی نویسی معاصر است.

فصل دوم: آثار

آثار کسروی در این زمینه‌ها فراوان است و در منابع مختلف با ذکر جزئیات و به تفکیک از آن‌ها یاد شده است. ما در اینجا جز چند متن عربی او که برای آموزش زبان عربی تألیف شده‌اند، به مهم‌ترین آثار کسروی در دو رشته تاریخ‌نگاری و دین‌شناسی اشاره می‌کنیم:

در تاریخ نگاری:

تاریخ مشروطه

تاریخ هجده ساله آذربایجان (این کتاب در آغاز به زبان عربی تحریر شده و در مجله العرفان بیروت چاپ شده و سپس با تفصیل بیشتر به پارسی در ایران منتشر شده است)

شیخ صفی الدین اردبیلی و تبارش

شهریاران گمنام

تاریخچه شیر و خورشید

تاریخ پانصد ساله خوزستان.

اما در دین شناسی این آثار مهم اند:

آیین (ظاهرا نخستین اثر کسروی در موضوع خودش است که در سال ۱۳۱۱ انتشار

یافته است)

در پیرامون اسلام

ورجاوند بنیاد

صوفی گری

شیعی گری

بهایی گری

راه رستگاری

خدا با ماست.

فصل سوم: سراندریشه‌ها

تنظیم محورهای بنیادین کسروی در یک چهارچوب ساختارمند (با توجه به تنوع گفتارها و اظهار نظرهای مختلف و گاه متضاد وی در زمینه‌های مختلف و در زمان‌های متفاوت) کار دشواری است ولی در عین حال می‌کوشم چنین کار دشواری را انجام دهم. چنین می‌نماید که اندیشه‌های مهم کسروی را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

۱- جدال عقل و علم با نصوص دینی

کسروی به شدت از علم و عقل دفاع می‌کرد (هرچند نه مطلق) و با این دو معیار به نقد بسیاری از سنت‌ها و باورهای اجتماعی و اخلاقی و به ویژه دینی (اسلامی و بیشتر شیعی) رایج در جوامع مذهبی و ایرانی اهتمام می‌کرد. کاری که دیگر مصلحان مسلمان پیش از کسروی و معاصر او و پس از او نیز کم و بیش علی‌قدر مراتبهم بدان اهتمام داشته و دارند. کسروی معتقد بود «کیش و دانش» با هم سازگار نبوده و نیستند و از این رو به شدت با تفاسیر علمی نصوص و گزاره‌های دینی مخالف بود و چنان روشی را بر نمی‌تافت. کاری که پیش از او کسانی چون شریعت سنگلجی و شاگردش فرید تنکابنی (البته به شکل خفیف‌تر و ابتدایی‌تری) انجام می‌دادند و پس از آن به شکل جدی‌تر و تخصصی‌تری با مهندس بازرگان پی گرفته شد و ادامه یافت. فراموش نکنیم که کتاب «مطهرات در اسلام» بازرگان در سال ۱۳۲۲ یعنی دو سال پیش از مرگ کسروی منتشر شده است. این کتاب نمونه روشنی از تلاش برای سازگار کردن کیش و دانش است.

گفتنی است که به گفته مهندس بازرگان یکی از دلایل رویکرد علمی او به دین و احکام اسلامی، به نوعی مقابله با افکار کسروی حول تعارض دین و علم بوده است. بازرگان یک بار در گفتگو با من (که در کتاب «نوگرایی دینی» منتشر شده است) گفت وقتی من از اروپا برگشتم افکار کسروی رواج داشت و او می‌گفت «کیش و دانش» ناسازگارند و من می‌خواستم بگویم چنین نیست البته احتمالاً مراد بازرگان در دهه آخر زندگی کسروی بوده است و گر نه بازرگان در سال ۱۳۰۷ بازگشته بود و در آن زمان هنوز افکار کسروی در باب علم و دین حداقل به شفافیت بعدی نبوده است). آقای علی راهنما نیز در کتاب مربوط به شریعت سنگلجی به دیدگاه وی در باب علم و دین اشاره کرده است.

۲- خرافه زدایی از ساحت اسلام

کسروی، نیز مانند دیگر مصلحان و نوگرایان مسلمان در ایران و در جهان اسلام، بی‌وقفه برای پیرایشگری ساحت اسلام و دیگر دین‌ها و فرقه‌های مذهبی و شبه مذهبی از هر نوع خرافه (یعنی افکار و آموزه‌های خلاف علم و عقل و خیر و نیکخواهی عمومی) می‌کوشید. او چنان که خود بارها تأکید و تصریح کرده است هرگز مخالف اساس دیانت و فایده‌مندی برای ادیان نبوده است. تکیه او بر «دین پاک» بود و می‌گفت دینی درست و درخور عمل است که به نیکخواهی و خیر عمومی مدد رساند. در هر حال وی اساس

دینداری را برای جوامع بشری لازم و مفید می‌دانست. او در نقد اروپاییگری می‌گفت اروپاییان دین را رها کرده‌اند و این به زیانشان تمام شده است.

کسروی از نبی اسلام تحت عنوان «پاکمرد عرب» یاد می‌کرد ولی در نهایت معتقد شده بود که از آن اسلام اولیه چیزی باقی نمانده است. در این چهارچوب و از این منظر بوده است که کسروی با تمام دین‌ها درافتاد چرا که هر یک را به سهم خود در رواج ناعقلیگری و گسترش خرافات و باورهای مضر مقصر می‌شناخت. کتاب‌های شیعه‌گری، صوفی‌گری، بهایی‌گری در این زمینه و در این چهارچوب تحریر شده‌اند. او با شاعران صوفی مسلک و عارف مشرب ایرانی مخالف بود و این نوع اندیشه‌ها را عامل عقب ماندگی فکری و تمدنی ایرانیان می‌دانست. مشهور است که جشن کتابسوزان راه انداخته بود و دیوان حافظ و مانند آن و یا مفاتیح الجنان را در آتش می‌افکند. البته پس از ترور کسروی، فدائیان اسلام برای توجیه قتل او اطلاعیه داده و در آن ادعا کردند که او قرآن سوزی هم می‌کرده که البته دروغ بود و خود او قبلاً نیز این تهمت را تکذیب کرده بود.

از آنجا که از جهاتی کتاب «شیعه‌گری» در نقد افکار و آداب جامعه اغلب شیعی ایران است و نقدهای بنیادبراندازی که نسبت به باورهای شیعی متأخر وارد شده است، فهرست فصل دوم کتاب را (که مهمترین است) در اینجا می‌آورم تا منظر کسروی و نوع نقدهای او بر بنیادهای تشیع روشن شود. هرچند خواندن تمام فصول و شنیدن استدلال‌های نویسنده در این مقولات واقعا شنیدنی و قابل توجه و تأمل است.

کتاب در پنج گفتار بدین ترتیب تنظیم شده است:

گفتار یکم: شیعی‌گری چگونه پیدا شد؟

گفتار دوم: خرده‌هایی که بر شیعی‌گری می‌توان گرفت

گفتار سوم: زیان‌هایی که از این کیش بر می‌خیزد

گفتار چهارم: زورگویی‌هایی که ملایان می‌کنند

گفتار پنجم: آیه‌های ساختگی الولاية و نورین

اما در گفتار دوم تحت عنوان «خرده‌هایی که به شیعی‌گری می‌توان گرفت» در ۱۳

مورد چنین است:

اول. انتخاب خلیفه از جانب خداوند و نه مردم

دوم. اگر اصل اول درست باشد، خلیفه خدا می‌بایست خود را نشان دهد و از هر راه بکوشد تا به خلافت رسیده و رشته کارها را به دست گیرد و توده‌های مسلمان را راه برده و کشورهای اسلامی را از دشمنان نگاهدارد.

سوم. این گفته که «خدا ما را از آب و گل والاتری آفریده» و یا «خدا جهان را برای هستی ما پدید آورده» و یا «کارهای شما به ما نشان داده می‌شود... [این‌ها روایاتی است که در منابع شیعی از قول برخی از امامان شیعی نقل شده است]

چهارم. نشاندن امامان در کنار پیامبران و بلکه بالاتر نشانندنشان

پنجم. شیعیان آن امامان را گرداننده جهان می‌شمارند. «چهارده معصوم» همه کاره‌ی دستگاه خدایند و در گردانیدن جهان یاوران او می‌باشند

ششم. برگزیده پنداشتن شیعیان و از آب و گل والاتری نشان دادن ایشان

هفتم. آن بارگاهها که در مشهد و قم و عبدالعظیم و بغداد و سامره و کربلا و نجف و دیگر شهرهاست و شیعیان به زیارت می‌روند

هشتم. داستان گریه و زاری به کشتگان کربلا... یک داستان بایستی رخ ندهد پس از آن که رخ داده از گریستن چه سود تواند بود؟ یک داستانی را عنوان کردن و بزم‌های سوگواری برپا گردانیدن و گریستن با خرد چه می‌سازد؟

نهم. درباره آن جهان [قیامت]. این جهان بس نکرده از آن جهان میدان دیگری برای گزافه بافی‌های خود باز کرده‌اند.

دهم. نفرین و دشنام در باره یاران پیغمبر که آن را «تبری» نامیده‌اند.

یازدهم. داستان تقیه...

دوازدهم. خوار داشتن قرآن... پیروان شیعه چند بدرفتاری بزرگی با قرآن کرده‌اند...

سیزدهم. در داستان امام ناپیدا سخن فراوانی هست و ایرادهای بسیاری می‌توان گرفت. هفت ایراد مطرح شده است.

۳- ایرانگرایی و اصلاحاتی برای ایران مدرن

کسروی به ایران و تاریخ و فرهنگ ایران دلبستگی بسیار داشت. تحقیقات قابل توجه و تا حدودی جدی و مفیدی که در تاریخ ایران کرده و از جمله در دو کتاب تاریخ مشروطه

و تاریخ هجده ساله آذربایجان از این علاقه و نیز از دغدغه تعالی و سرفرازی ایران معاصر حکایت دارد.

او مانند بسیاری از روشنفکران و اصلاح‌طلبان دینی و سکولار میراث دار انقلاب مشروطیت ایران است و از این رو از اصلاحات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی رضاشاه کم و بیش حمایت می‌کرده است. هرچند شماری با اصلاحات آمرانه و همراه با استبداد چکمه پهلوی مخالف بودند اما در مجموع به طور اساسی با تغییرات تمدنی مدرن موافق و همراه بوده‌اند. چنان که در گذشته به برخی از اصلاح‌طلبان دینی اشاره شد.

کسروی درباره تاریخ کهن و مدرن ایران حرف‌ها دارد. از جمله او، هماهنگ با سیاست رسمی مدرن سازی رضاشاه، از ایران متحد و یکپارچه دفاع می‌کرد. با بازی اقوام و ملیت‌های مختلف و به ویژه با تنوع کیش‌ها مخالف بوده و آن‌ها را عامل اختلاف و تفرقه و در نتیجه عامل پریشانی کشور می‌دانست. او با این که خود ترک بود ولی مردمان کنونی سرزمین‌های آذربایجان را ترک زبان می‌دانست و نه ترک نژاد. همین اندیشه برای او مخالفان و حتی دشمنانی بسیار پدید آورد. در هر حال او مدعی بود: یک کشور، یک خدا، یک دین، یک زبان (فارسی) و...

۴- بدبینی نسبت به برخی از دستاوردهای جدی غربی

با این که کسروی از علوم و فنون جدید غربی دفاع می‌کرد ولی در عین حال منتقد تمدن و تجدد جدید اروپایی هم بود. اگر تعبیر ابداعی آل احمد روا باشد او با «غرب‌زدگی» مخالف بود و آن را بر نمی‌تابید. همان گونه که قبلاً اشاره شد او به حاشیه راندن دین ورزی در مغرب زمین را مضر می‌دانست.

۵- نقد مداوم دستگاه روحانیت و علمای دینی

به تعبیر قدما این «اظهر من الشمس» است که کسروی از منتقدان جدی و استوار و پیگیر نهاد علما و دستگاه روحانیت شیعه در ایران بوده است. این موضوع تقریباً در تمام آثار دین پژوهانه‌اش پر بسامد است و بارها و بارها به صد زبان تکرار شده است. اصولاً جدای از الفاظ و کلام، انگیزه اصلی مخالفت علما با کسروی و حتی به نوعی تکفیرش، ریشه در همین ستیز رادیکال او با علمای دینی بوده است. در دهه چهل از یک روحانی در قم شنیدم که در جلسه‌ای (البته با لحن طنز) می‌گفت کسروی درباره خیلی مسائل

صحبت کرد و خیلی چیزها را انکار کرد ولی وقتی با علما درافتاد کشتنش. به گمانم این سخن حاوی حقیقت بزرگی است. چنان که درباره شریعتی نیز تا حدودی این دعوی درست است.

۶- دفاع از مشروطه و نفی نظام دینی اولی الامر و خلافت مذهبی

کسروی به نوعی فرزند جنبش مشروطه بود و در قیام تبریز با رهبری ستارخان و باقرخان حدود هفده سال داشت. او خود در این جنبش حضور داشت و بخشی از خاطراتش از این رویداد مهم تاریخ معاصر در تاریخ مشروطه و تاریخ هجده ساله بازتاب یافته و این خود بر اعتبار روایات نویسنده می‌افزاید. زیرا او گواه مستقیم برخی از این نوع رویدادها بوده است.

چنان که به زودی به برخی از نوشته‌های کسروی اشاره خواهد شد، او الگوی مشروطه را به عنوان نماد دموکراسی مناسب می‌دانست و مهم‌ترین آسیب دیدگاه سنتی شیعی را تعارض با مشروطیت می‌دانست و از این منظر روحانیت را دشمن مشروطه می‌شمرد.

فصل چهارم: چهار نکته اساسی (نوعی نگاه انتقادی)

واقعیت این است که نقد و بررسی و در واقع آسیب شناسی آثار و افکار کسروی در قلمرو دین شناخت او، هم موضوع مهمی است و هم درخور تأملات و تحقیقات جامع و عالمانه و این همه در این مجال ممکن نخواهد بود. با این حال به تناسب مقال و مجال، به چند نکته به طور ارتجالی اشاره می‌کنم:

یکم. در مجموع بخش عمده افکار و جدال‌های فکری و سیاسی کسروی در کشمکش‌های دوره رضاشاه و از جمله با عرفی‌گرایان و شریعتمداران گذشته است. او از یک سو با علما و دینداران سنتی ستیزه می‌کرد و از سوی دیگر با الحاد و ماده‌گرایی نوین غربی که در آن سال‌ها در ایران باب شده بود مخالف بود و مبارزه می‌کرد. کسروی آگاه بود که چالش علما و شریعتمداران با رضاشاه و اصلاحات او، از موضع ارتجاعی و گذشته‌گرایی است و از این رو او معتقد بود که این نوع مخالفت‌ها به زیان نوسازی ایران است. به ویژه بازگشت آیت‌الله حاج آقا حسین قمی به ایران در مقطع پس از خروج شاه از ایران (شهریور ۱۳۲۰) و قدرت گرفتن روحانیت و تلاش گسترده علما برای خنثی کردن برخی اصلاحات گذشته

و در مقابل اجرای بی‌تنازل فقه و شریعت نگران بود. این از نوشته‌های آخر کسروی به خوبی پیداست. از جمله در همان کتاب شیعی گیری که از آن یاد شد. از این رو نمی‌توان در شناخت کسروی و دغدغه‌های او به این نوع چالش‌ها و مقتضیات زمانه او بی‌اعتنا بود. شناخت درست شخصیت‌ها بدون توجه به درک و شناخت زمانه آنها و دغدغه‌های‌شان ناممکن است.

دوم. چنین می‌نماید که کسروی در نهایت اساس دیانت و اصالت نخستین اسلام و قرآن و اصولاً ضرورت دینداری را برای بشریت انکار نمی‌کرد بلکه به حقیقت آن‌ها اذعان داشت ولی اما وی ادیان تاریخی و از جمله اسلام تاریخی را منکر بود و آن‌ها را برای بشریت مضر می‌دانست. او از نبی اسلام به عنوان «پاکمرد عرب» یاد می‌کرد ولی اعتقاد داشت که امروز دیگر از دین اصیل (و به تعبیر خود او «دین پاک») نشانی نیست. البته تشیع را از اساس جعل و خلاف اسلام و قرآن می‌شمرد.

با این که مجال نقل اقوال مستقیم نیست ولی به عنوان نمونه به چند فاکت از کتاب «پیرامون اسلام» که در سال ۱۳۲۱ منتشر شده اشاره می‌کنم:

«اسلام دو تاست، یکی اسلامی که پاکمرد عرب هزار و سیصد و پنجاه سال پیش بنیاد نهاد و تا قرن‌ها برپا می‌بود و دیگری اسلامی که امروز هست... از آن اسلام چیزی نمانده... این اسلام نام، این دستگاهی که با دست ملایان می‌گردد، نه تنها سودی نمی‌دارد، زیان‌های بزرگی نیز می‌رساند و مایه‌ی بدبختی می‌باشد». پیرامون اسلام، ص ۴-۷

«خرد که گرانمایه‌ترین داده خداست، باید هر کسی آن را نیک شناسد و پیروی کند... ولی مسلمانان این را نمی‌شناسند و ارجی نمی‌گذارند... این جهان همیشه در حال پیشرفت است... پیشرفت یک بند برجسته‌ای از آیین جهان می‌باشد و باید هر زمان نیکی‌های دیگری در آن پیدا شود. ولی مسلمانان وارونه‌ی این را می‌شناسند و در نزد آنان گذشته از اکنون بهتر می‌بوده است» پیرامون اسلام، ص ۸-۹

«... اینها نادانی‌های مشایخ جامع‌الازهر و علمای نجف می‌باشد... امروز اسلامی در میان نیست. آنچه در میان است کیش‌های پراکنده‌ی سنی و شیعی و کریم‌خانی و علی‌اللهی و صوفی و مانند اینهاست... این دستگاه نه تنها اسلام نیست، دین هم نیست، و خود عین بی‌دینی است». پیرامون اسلام، ص ۹

در آخرین نوشته‌های منتشر شده با عنوان «دولت پاسخ دهد»:

«این کیش [شیعی] با خرد ناسازگار است؛ با دانش‌ها ناسازگار است؛ با تاریخ ناسازگار است؛ با خود اسلام ناسازگار است؛ با زندگی ناسازگار است. پس از همه این‌ها، با مشروطه، با زندگی دموکراسی که با خون و فداکاری به دست آورده ایم، ناسازگار است... ما صد ایراد به این کیش می‌داریم، ولی اشکال بزرگ بر سر همان بخش اخیر است، بر سر ناسازگاری با مشروطه است.»

در همان نامه:

از نگاه ملایان و پیروان ایشان، عدلیه خلاف شرع است، نظام وظیفه خلاف شرع است، مالیه خلاف شرع است، دبستان‌ها خلاف شرع است، دانشکده‌ها خلاف شرع است، هرچه بیرون از دستگاه آخوندی و شیعی‌گری است خلاف شرع است، میهن پرستی بت پرستی است، گفتگو از سوسیالیزم به کلی حرام است. اگر بیگانگان به کشور آمدند، چون جلوی روضه خوانی و زیارت را نمی‌گیرند، بسیار بهتر که بیایند.»

سوم. اگر با نگاه امروزی نگاه کنیم، حدقل دو ایراد اساسی بر برخی افکار و آرای او وارد است:

نخست این که کسروی با نوعی نگاه ذات‌گرایانه به پدیده دین و تاریخ تمامی ادیان نظر کرده و دین‌ها و از جمله اسلام و تشیع را مورد نقد و بررسی و داوری قرار داده است. هرچند در زمان کسروی دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه و هرمنوتیک جدید مطرح نبوده ولی حداقل از شخصیت متفکر و زبان‌دان و دقیقی چون کسروی انتظار می‌بود که در این مورد دقیق‌تر و علمی‌تر بنگرد و تحلیل کند.

واقعیت این است که در اسلام جدای از اصول موضوعه دین (مانند توحید و نبوت و معاد و یا احکام مشخص شرعی که توافقی و اجماعی است و قاعدتاً مورد تأیید خود کسروی هم بوده)، دیگر اصول ثابتی نداریم؛ هرچه هست، تفاسیر مسلمانان است از امر کلی و عام دین اسلام. اصولاً پسوند «اسلامی» یعنی اسلام با یای نسبت هیچ نسبتی با دعوت اسلام در آغاز ندارد. هرچه که قرن‌هاست به نام اندیشه و فکر و فرهنگ و آداب او معارف اسلامی می‌شناسیم، فرآورده اندیشه‌های مؤمنان در ادوار بعدی است. درست است که

کسروی بین اسلام اولیه و اسلام بعدی فرق می‌نهد ولی در نهایت تحت عنوان اسلام به نقد و نقادی می‌پردازد و نوعی جزمیت در کارهایش دیده می‌شود.

دوم این که کسروی بدون اعتنا به واقعیت‌های تاریخی و سیر تحول اندیشه‌ها و عقاید، غالباً یک سویه و گاه غیر منصفانه به نقد دینداران و علما می‌رود. می‌توان گفت درست است که شماری و حتی بخش غالب علمای دینی و شیعی همان گونه فکر می‌کردند که او می‌گفت (چنان که هنوز نیز چنین است) ولی این نیز واقعیت عینی تاریخ است که نه تمام مسلمانان چنان می‌اندیشیدند و نه علمای شیعی جملگی آن گونه بودند که او می‌گفت. کسروی خود گواه جنبش مشروطه بود و خود او در تاریخ مشروطه به تفصیل درباره نقش علمای ایران و عراق در پیروزی مشروطیت سخن گفته است، در این صورت، چه جایی برای آن همه کلی‌گویی‌ها و آن همه تندی نسبت به تمام علمای شیعی؟ کسروی در تاریخ مشروطه از تعبیر «سیدین سندین» درباره سید محمد طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی یاد کرده است. او که این همه شیفته مشروطیت است و آن را تنها نسخه حکومتی مطلوب برای ایران می‌داند، بهتر از هر کسی می‌داند که بدون حمایت این علما مشروطیت هرگز به پیروزی نمی‌رسید. از منظر دینی و دینداران علما به مشروطه خواهی مشروعت دادند.

چهارم. واپسین نکته آن است که کسروی مانند برخی دیگر در مواردی در نهایت در دام نوعی رادیکالیسم افراطی و کور سقوط کرد. او عملاً با اغلب جریان‌های مختلف دینی و اجتماعی و فرهنگی و زبانی و قومی درافتاد و این همه در نهایت همه را بر ضد او بسیج کرد. کتاب شیعی‌گری او موجب شد که بخش عمده مقامات دولتی و قضایی (از جمله سید اسدالله مامقانی که قبلاً از او یاد کردیم) بر ضد او وارد کارزار شوند و علیه او اعلام جرم کنند. اگر وی به دست گروه افراطی و متعصب فدائیان اسلام کشته نمی‌شد، به احتمال زیاد در دادگستری محکوم می‌شد و حداقل سال‌ها به زندان می‌افتاد. حتی دور از ذهن نیست گفته شود که ممکن بود به دست افراطی متعصب دیگری کشته می‌شد. آخر این چه اندیشه سترونی است که محققى چون کسروی با بزرگان عرفان و تصوف اسلامی و ایرانی دشمنی کند و حتی کتابسوزان راه بیاندازد؟ این حتی از اندیشه برخی از علمای عرفان ستیز نیز افراطی‌تر و ویرانگرتر است. روزگاری عالم و مجتهد صوفی کش داشتیم حال کسی چون کسروی در قامت بلند منتقد دین و علما نیز کم و بیش بر همان

سبیل سلوک می‌کند. احتمالاً با توجه به چنین خصلتی بود که شریعتی برخی اقدامات کسروی را در دوران پس از شهرپور بیست اشتباه و مضر می‌داند در هر حال مجموعه سیر و سلوک کسروی چنان بود که برای او حامی و یآوری باقی نگذاشت و حتی روشنفکران نیز عموماً با سکوت معنادار خود در قبال قتل او، عملاً بر آن مهر تأیید نهادند.

تکمله

من در دهه چهل (پس از عزیمت به حوزه قم در سال ۱۳۴۴) بسیاری از کتاب‌های کسروی را در کتابخانه حضرت معصومه قم مطالعه کرده‌ام. هرچند الان چیزی خاص و قابل استناد از آن مطالعات به یاد نمی‌آورم. آنچه در این گفتار / نوشتار موارد استناد من بوده عمدتاً از مقدمه و متن کتاب شیعه‌گری کسروی است که آقای محمد امینی تصحیح و منتشر کرده است. به ویژه از مقدمه مفصل آن بسیار استفاده کرده‌ام. این کتاب در سال ۱۳۹۰ / ۲۰۱۱ به وسیله «شرکت کتاب» در آمریکا منتشر شده است.

ضمناً از آخرین نوشته‌های تحقیقی و مفید در مورد کسروی و افکارش، مقاله «احمد کسروی: یک درفش، یک دین، یک زبان» از آقای علیرضا مناف زاده است که در شماره ششم نشریه آزادی اندیشه منتشر شده است. از این نوشته استفاده‌ای نکرده‌ام ولی توصیه می‌کنم که علاقه‌مندان بخوانند.

بخش نهم

سید اسدالله خرقانی

درآمد

یکی دیگر از عالمان دینی و از شخصیت‌هایی که در ایران معاصر در شمار نوگرایان و یا مصلحان دینی و اجتماعی قرار دارد، سید اسدالله خرقانی است.

این قسمت ذیل این عناوین سامان یافته است:

فصل اول: زندگی نامه

فصل دوم: آثار

فصل سوم: افکار و آموزه ها

فصل چهارم: قرآن‌گرایی

فصل اول: زندگی نامه

گزیده زندگی نامه آن است که: سید اسدالله موسوی خرقانی (که نام کاملش سید اسدالله میر سلامی خرقانی و یا خارقانی است) در سال ۱۲۵۴ قمری در خارقان زاده شده شد. خرقان یا خارقان از توابع شهرستان قزوین است.

او پس از تحصیلات ابتدایی معمول آن روزگار، در پانزده سالگی، به قزوین کوچ کرد و در آنجا به تحصیل علوم دینی متداول ادامه داد. در سال ۱۲۷۵-۷۶ قمری به تهران هجرت کرد و در حوزه درس (فلسفه) حکیم میرزا ابوالحسن جلوه (درگذشت ۱۲۹۰

خورشیدی) شرکت کرد و سالیانی در تهران فقه و اصول و فلسفه آموخت. در این دوران، با برخی علوم جدید نیز (که تازه در ایران تا حدودی رواج یافته بود) آشنا شد و زبان فرانسه را آموخت. گفتنی است که در آن روزگار فرانسه تنها زبان رایج فرنگی بود و عمدتاً نخبگان آن را می‌آموختند (البته این که خرقانی چه اندازه به زبان فرانسه تسلط داشته و این که قادر بوده بدان تکلم کند و یا بنویسد، دانسته نیست و جایی ندیدم که به این دقیقه پرداخته باشند).

پس از آن خرقانی به سال ۱۲۸۴ همراه با خانواده به نجف رفت و در حدود بیست و پنج سال در حوزه نجف در درس برخی عالمان و مجتهدان آنجا حضور یافت و علم اجتهاد و فقهت آموخت. در این میان او موفق شد از شاگردان میرزا آخوند خراسانی باشد. در آن مقطع، آخوند محمدکاظم خراسانی، برجسته‌ترین فقیه اصولی نجف به شمار بود. گفته‌اند که خرقانی به اجتهاد رسیده و اجازه اجتهاد یافت. پس از بازگشت به ایران در تهران مقیم شد و عمری را به فعالیت‌های فکری و علمی و فرهنگی و سیاسی اهتمام داشت. وی در سال ۱۳۱۵ خورشیدی در تهران درگذشت و در ابن بابویه کنار مزار استادش میرزای جلوه مدفون شد. گزارش فعالیت‌های علمی و قلمی و سیاسی سید اسدالله زندگی نامه او را کامل خواهد کرد.

استادان. استادانش متعدد بودند ولی گفته‌اند که در ایران او مدتی در حوزه درست شیخ هادی نجم‌آبادی شرکت می‌کرده ولی زمانی که کار مخالفت علما با شیخ بالا گرفت و تا حد تکفیر پیش رفت، سید اسدالله او را ترک کرد و به حوزه درس حکیم جلوه حضور یافت. در عین حال گفته شده او عقل‌گرایی و قرآن‌محوری را از شیخ هادی آموخته بود. افزون بر آن، خرقانی از سید جمال‌الدین اسدآبادی نیز اثر پذیرفته بود و به نقل محیط طباطبایی (در گذشته ۱۳۷۱ خورشیدی) در آخرین سفر سید به ایران و در هنگام بست نشینی سید در عبدالعظیم، به دیدار وی رفته بود.

فعالیت‌های فرهنگی و علمی خرقانی در دو فصل آثار و افکار خواهد آمد ولی در اینجا به مهم‌ترین فعالیت زندگی‌اش یعنی مبارزات سیاسی او اشارتی می‌شود.

خرقانی از عالمان دینی در جنبش مشروطه خواهی بوده است. چنان که گفته شد، او از چند دهه پیش از آغاز مشروطیت، بر خلاف عموم روحانیان و عالمان شیعی، کم و بیش با جهان تازه و با برخی از علوم و فنون نوین غربی آشنا شده بود. او حداقل یک زبان فرنگی (فرانسه) می‌دانست و این در آن روزگار در طایفه علما بی‌سابقه و یا کم سابقه بوده

است. به گفته مهدی ملکزاده (درگذشته ۱۳۳۴ خورشیدی) در تاریخ انقلاب مشروطیت، «خرقانی از علوم جدید بهره‌مند بود و از سیاست جهان و فلسفه نوین اطلاع کامل داشت».

در زمان حضور در نجف با بزرگانی چون ملا محمدکاظم خراسانی آشنا شد که بعدها از رهبران مشروطه‌خواهی به ویژه در مشروطیت دوم بود. او در تهران بسیار فعال بود و در چند انجمن حامیان آزادیخواهی حضوری فعال داشت. برخی از این انجمن‌ها را خود بنیاد نهاده بود (با توجه به نقش انجمن‌های مخفی و نیمه‌مخفی در پیش از مشروطه و پس از آن، نقش کسی چون اسدالله خرقانی مهم‌تر می‌شود). او (مانند اسدالله مامقانی) رابط آزادیخواهان تهران و نجف بود.

خرقانی عضو «انجمن ملی» بود که برنامه آن ایجاد ارتباط بین سیاستمداران، درباریان و شاهزادگان، روشنفکران و حتی دانش آموزان از جمله دارالفنون تهران بود. مجمعی با عنوان «کانون جوانان» تشکیل داد و برنامه آن تلاش برای جذب نظر جوانان و نیز جلب حمایت علمای نجف بود. ملک المتکلمین (درگذشته ۱۲۸۷ خورشیدی) نیز عضو آن بود. گویا خرقانی از سوی همین انجمن به نجف رفت تا علمای این مرکز علمی و دینی مهم را با جنبش آزادیخواهی ایران همراه و هماهنگ کند و گویا کامیاب نیز بوده است. خود او گفته است که من در نجف آیات عظام را با مشروطه‌خواهی آشنا کردم. مدتی در مسجد حاج حسن معمار در اول خیابان آرامنه دروازه قزوین به امامت و تبلیغ اشتغال داشته و گویا مریدان و علاقه‌مندان زیادی هم پیدا کرده بود. نقل است که روزگاری از فعالان «شرکت اسلامی» بود که برای ترویج مصرف کالاهای وطنی تلاش می‌کرد. نیز گفته شده است که اسدالله خرقانی از مخالفان قرارداد و ثوق الدوله (درگذشته ۱۳۲۹ خورشیدی) بود (این قرارداد در سال ۱۲۹۸ خورشیدی / ۱۹۱۹ بین دولتین ایران و بریتانیا بسته شد و منشاء اختلافات سیاسی شدید بین سیاستمداران و مبارزان ملی ایران شد).

خرقانی در مجلس سوم نماینده قزوین در پارلمان بود. فعالیت‌های سیاسی خرقانی تا اوایل سلطنت رضاشاه پهلوی ادامه داشت. او در آغاز با جمهوری خواهی سردار سپه موافق بود ولی بعدتر با آن مخالف شد. البته این به معنای مخالفتش با جمهوری خواهی نبوده بلکه در درگیری با پهلوی با نوع جمهوری خواهی سردار سپه سازگاری نداشت. همان گونه که بسیاری از عالمان سیاسی و غیر سیاسی آن روزگار نیز چنین بودند.

ظاهراً یکی از اختلافات خرقانی با پهلوی، ماجرای حجاب بوده است. گویا سردار سپه در دوران رئیس الوزرای اش، تصمیم داشته برنامه کشف حجاب (یعنی آزادی زنان در انتخاب حجاب خود) را در ایران عملی کند (اگر چنین باشد روشن می‌شود که، بر خلاف

نظریه مشهور، رضاشاه مدت‌ها پیش از سفر به ترکیه در سال ۱۳۱۳ خورشیدی و اثرپذیری از آتاتورک و تحولات ترکیه جدید، سیاست کشف حجاب را در نظر داشته است. گفته‌اند خرقانی، که در آن زمان عالمی معمر و معتبر بوده است، نامه‌ای به رئیس الوزرا نوشت و از او در باره چند موضوع سؤال کرد و جواب خواست و یکی از آن‌ها در باره کشف حجاب بود. نخست وزیر در باره هر یک پاسخی داد ولی در باره کشف حجاب قاطعانه گفت چون مسلمان است، هرگز چنین نخواهد کرد. کتاب خرقانی در باره حجاب، در این زمان نوشته شد است. او در این اثر با قاطعیت از وجوب حجاب شرعی در اسلام و قرآن دفاع کرده و به شدت با کشف حجاب (بخوانید آزادی زنان در انتخاب نوع پوشش خود) مخالفت کرده است. به زعم خرقانی، ضرورت حجاب مورد اتفاق تمام ملل اسلامی است و از این رو تردید در حکم حجاب می‌تواند از «امراض دماغی و اختلالات فکری» باشد.

جدای از ماجرای کشف حجاب، حول برخی مسائل دیگر، اختلافات خرقانی با رضاشاه پهلوی (به ویژه پس از پادشاه شدنش) ادامه یافت و به خشونت نیز کشیده شد. ظاهراً در ادامه مجادله بر سر ماجرای حجاب بود که پهلوی خرقانی را به باد کتک گرفت و بعد او را به رشت و فومنات تبعید کرد. وی مدتی در آن حوالی زندگی کرد. اما پس از بازگشت از تبعید، از سیاست کناره گرفت و یکسره به امور دینی و علمی و فرهنگی و به ویژه قرآن پژوهشی پرداخت. پانزده سال آخر عمرش در این وادی گذشته است.

اگر واقعا خرقانی در سال ۱۲۵۴ قمری زاده شده باشد، در ماجرای مشروطه خواهی حدود هفتاد سال داشته و هنگام مرگ حدود صد ساله بوده است.

در مجموع خرقانی شخصیت جذابی داشته و بسیاری از عالمان دینی سیاسی و مبارز زمان خود را تحت تأثیر قرار داده که بی‌گمان یکی از نامداران آن آیت‌الله سید محمود طالقانی است که در اواخر زندگی خرقانی با او معاصر بوده و به شدت تحت تأثیر افکار و فعالیت‌ها و مبارزات سیاسی خرقانی قرار داشته و بر یکی از آثار مهم خرقانی مقدمه نوشته و آن را منتشر کرده است.

با توجه به افکار و اندیشه‌های دینی و سیاسی خرقانی، به احتمال زیاد مخالفت وی با رضاشاه، از دو منظر بوده است. یکی از موضع دینداری و دفاع از شریعت در برابر سیاست‌های عرفی‌گرا و بعضاً خلاف شرع پهلوی اول، و دیگر، از موضع آزادیخواهی و ضدیت بنیادین با هر نوع استبداد. چنان که خواهد آمد، خرقانی به رغم انتقادهایش به میراث مشروطیت، از میراث مهم آن جنبش یعنی برانداختن هر نوع استبداد دفاع می‌کرده و سیاست‌های استبدادی و دیکتاتوری پهلوی را بر نمی‌تابیده است. همین ویژگی پایدار

خرقانی برای روحانیان جوان و پرشوری چون طالقانی در آن دوران بسیار جذاب و پذیرفتنی می‌آمده است. طالقانی در مقدمه کتاب «محوالموهوم» خرقانی از او با عنوان «علامه مجاهد» یاد کرده است. او می‌نویسد: «مرحوم علامه بزرگ و مجاهد سید اسدالله میر اسلامی خرقانی، مؤلف این کتاب در زمره همان مردان نیرومند و هشیار عالم اسلام بود...». البته طالقانی در همانجا تصریح می‌کند، به رغم این که خرقانی در روزگاری در محفل پدرش سید ابوالحسن طالقانی شرکت می‌کرده است، ولی خود او که در قم درس می‌خوانده، توفیق دیدار خرقانی را نداشته است و بعدها از طریق آثارش با او آشنا شده است.

در اغلب منابع دست اول مشروطیت مانند ملکزاده، دولت آبادی، ناظم الاسلام، خاطرات عین السلطنه و... مطالبی در باره خرقانی آمده است.

فصل دوم: آثار

شانزده اثر از خرقانی معرفی شده که در این قسمت (البته با برخی توضیحات ضروری برای فهم بیشتر مطالب در داخل قلاب) به ذکر فهرست آن آثار بسنده می‌شود:

- ۱- رساله در نقد نصارا [مسیحیان] (کشف الغوایه فی ردالهدایه)
- ۲- رساله در اصول عقاید
- ۳- رساله در تنقید قوانین عدلیه [روشن نیست که مراد عدلیه یا دادگستری عصر رضاشاه است و یا پیش از آن]
- ۴- رساله روح التمدن و هویت الاسلام
- ۵- رد داروئیست‌ها [داروینسیم یا ترانسفورمیسم عبارت است از نظریه تکامل انواع که پس از طرح آن در اروپا و به چالش کشیدن آموزه‌های دینی یهودی - مسیحی در باب خلقت و از جمله نحوه آفرینش انسان، در جهان اسلام و از جمله در ایران نیز، محل مناقشات واقع شد و در چند دهه بعد کسانی مانند علامه طباطبایی از ثبوت انواع (فیکسیسم) دفاع کردند و دکتر یدالله سحابی استاد زمین شناسی و زیست شناسی دانشگاه تهران در کتاب «خلقت انسان» و در آن از تحول انواع (ترانسفورمیسم) دفاع کردند]
- ۶- رساله کثرت و وحدت زواج [در باب تعدد زوجات یا چند همسری]

- ۷- پنج جزوه [در] رد مبلغین نصارا [قابل ذکر است که در آن زمان موضوع اصلی در کشورهای اسلامی مخالفت و حتی رد آموزه‌های دینی مسیحی چندان اهمیت نداشته، بلکه بیشتر مبلغان تبشیری غربی بودند که در کشورهای اسلامی به عنوان مأمور و یا حداقل توجیه کننده سلطه فرهنگی و اقتصادی غربیان شناخته شده بودند و از این رو با انتقادات و مخالفت‌های مسلمانان از جمله مبارزان ضد استعمار مواجه می‌شدند]
- ۸- مختصری [در] مرام جامعه اسلامی
- ۹- رساله در کشف حجاب و وجوب حجاب به حکم عقل و تصریح کتاب و سنت نبوی
- ۱۰- کتاب قضاوت‌ها و شهادت اسلامی
- ۱۱- رساله نبوت خاصه و ابدیت اسلام و حماسه ادیان
- ۱۲- رساله در متشابهات قرآن و حدیث من فسر القرآن، و حماسه علمی و عملی بر تمام علمای نوع بشر از ادیان قدیم و جدید
- ۱۳- برهان الساطع فی اثبات الصانع
- ۱۴- رساله حقوق اسلامی
- ۱۵- رساله در مفهوم و مصداق اولوالامر قرآنی که تا حال از مبتکرات آیات شریفه است
- ۱۶- رساله مقدسه محالوهموم و صحوالمعلوم.

فصل سوم: افکار و آموزه‌ها

در این فصل، که مهم‌ترین فصل اندیشه‌ها و شخصیت اسدالله خرقانی است، ذیل سه عنوان گزارش می‌شود:

الف. دغدغه انحطاط مسلمانان و بیان علل انحطاط

می‌دانیم که یکی از محورهای مهم و مکرر در تاریخ اصلاح دینی در تمام بلاد اسلامی، موضوع «انحطاط مسلمانان» و یا انحطاط جوامع اسلامی بوده است. صورت مسئله این گونه بوده که این مصلحان به این نتیجه رسیده بودند که مسلمانان در روزگار ما (قرن ۱۳ و ۱۴ هجری) در قیاس با مغرب زمین و اروپای مسیحی از نظر تمدنی (علوم و فنون و به ویژه در فنون نظامی) عقب مانده‌اند و این در حالی است که روزگاری ماجرا کاملاً معکوس بوده یعنی غربیان در قیاس با مسلمانان از لحاظ علمی و فنی و تمدنی عقب‌تر بوده و از

مراکز اسلامی می‌آموخته‌اند (قرون نهم تا هفدهم میلادی). هرچند موضوع انحطاط در چند دهه اخیر به قوت گذشته مطرح نمی‌شود ولی هنوز هم تحت عناوین مختلف در جهان اسلام و از جمله در ایران طرح شده و مورد بحث و مناقشه است. سید جمال از جمله آغازگران این مبحث بوده است.

در مباحث قبلی به این موضوع پرداخته ایم و پس از این نیز به آن خواهیم پرداخت. خرقانی نیز در این زمینه سخن گفته است. او مانند دیگران در مواردی به علل انحطاط پرداخته و در مواردی نیز راه مطلوب خود برای خروج از انحطاط را نشان داده است. گفتنی است که عموم مصلحان پیشین (تا حدود پنجاه سال قبل) روی اغلب عوامل انحطاط و نیز در ارائه راه حل‌ها، توافق داشته‌اند.

البته برای آشنایی با دیدگاه‌های خرقانی در این دو زمینه، صد البته محتاج تحقیق کافی و به ویژه مروری بر تمام آثار اوست ولی فعلا چنین امکانی وجود ندارد. پس از مرور چند اثری که در آن‌ها گزارشی از افکار خرقانی آمده است، به اطلاعاتی دست یافته‌ام که در اینجا، بدون هیچ توضیحی، صرفاً محض اطلاع یادداشت می‌کنم.

علل انحطاط:

- ۱- جزم باوری [جزم اندیشی]
 - ۲- تقدیرباوری غلط [این که قید غلط آمده برای آن است که به زعم خرقانی معنا و مفهوم قرآنی «تقدیر» بد فهم شده و باید اصلاح شود]
 - ۳- تقلیدباوری (البته خرقانی بر دو تقلید منفی انگشت نهاده است: تقلید از سنت‌های خودی و تقلید از غرب جدید)
 - ۴- فرقه‌گرایی
 - ۵- اختلافات مذهبی درونی
 - ۶- تمسک به بعد فردی اسلام و ترک ابعاد اجتماعی و سیاسی آن
- به گمان خرقانی آغاز انحطاط پایان، عصر خلفای راشدین و آغاز سلطنت معاویه بوده است.

اما راه حل‌ها:

گرچه خرقانی دو موضوع را از هم تفکیک نکرده است ولی در ذیل همان علت‌ها و بررسی معلول‌ها، به طور ضمنی و گاه به تصریح از راه خروج از این عقب ماندگی‌ها

پرداخته است. واقعیت این است که اگر درد شناخته شود، به طور منطقی و معقول، راه درمان نیز پیدا خواهد شد.

با توجه این ملاحظات، می‌توان گفت که از نظر خرقانی، ترک جزمیت‌گرایی و در واقع آزاداندیشی، ترک تقدیرگرایی و خودباوری و اختیارگرایی دو راه حل برای خروج از انحطاط است. قابل تأمل این که او نیز احتمالا به پیروزی از سید جمال آیه ۱۱ سوره رعد یعنی آیه «ان الله لا یغیر ما بانفسهم حتی یغیروا ما بانفسهم» را بدین معنا می‌داند که به قول اقبال لاهوری: «خدا آن ملتی را سروری داد / که تقدیرش به دست خویش بنوشت». ترک تقلید در امور زندگی و عقلانی نیز از راه‌های خروج از بیماری عقب ماندگی است. البته گفتی است که انتقاد از تقلیدگرایی، عمدتا معطوف است به تقلید در اصل ایمان و قبول دیانت و نیز در امور زندگی که متکی‌اند بر عقلانیت و علم و آگاهی و تدبیر. پیروی از امور خاص شرعی از کارشناسان اهل، البته معقول است و مفید و در عمل نیز گریزناپذیر.

در مورد خرافه‌گرایی نیز همه مصلحان به تفصیل سخن گفته و جملگی آن را یکی از مهم‌ترین درد جوامع اسلامی دانسته و در نتیجه ترک خرافات و توسل به عقل و عقلانیت و استدلال را راه برون رفت از عقب ماندگی دانسته‌اند و خرقانی نیز یکی از این مصلحان است. رها کردن اختلافات دیرین مذهبی و فرقه‌ای نیز از پیشنهادهای اساسی برای جبران عقب ماندگی و ضعف مسلمانان است. از نظر خرقانی و دیگر مصلحان، تمسک به قرآن و قرآن محوری، رمز و راز کامیابی در رفع اختلافات فرقه‌ای و تحقق یگانگی و اتحاد عموم مسلمانان شمرده شده است. همین طور رها کردن اسلام فردی و تمسک به اسلام اجتماعی و سیاسی، راز جبران عقب ماندگی است. چنان که گفته شد، از آنجا که خرقانی خود از یک سو اسلام را اساسا دینی سیاسی و اجتماعی و شاید بتوان گفت انقلابی می‌دانسته و از سوی دیگر خود عمری را در سیاست و مبارزه سپری کرده بود؛ به شدت از اسلام فردگرایانه و شخصی انتقاد می‌کرده و راه نجات را هم در رویکرد به اسلام اجتماعی می‌دانسته و بر آن تأکید فراوان داشت. محورهای مهم خرقانی در کتاب «محوالموهوم»، یکی تأکید روی خرافات مذهبی و بیشتر در تشیع بود و دیگر اصرار بر تمسک به اسلام اجتماعی و سیاسی به مثابه راه خروج مسلمانان از معضل عقب ماندگی. وی به علما هشدار می‌دهد که صرف تمسک به عبادات و تعبد دینی نمی‌توان دین را نگاه داشت.

ب. اندیشه‌های سیاسی

آرای سیاسی خرقانی حول اسلام و سیاست، ظاهرا بیش از هر جایی دگر در دو کتاب وی یعنی «روح التمدن و هویه الاسلام» و بیشتر در کتاب «محوالموهوم و صحوالمعلوم»

بازتاب یافته است. گفته شده است که کتاب اخیر بیشتر بازتاب دهنده افکار نوگرایانه خرقانی است که در سال ۱۳۱۴ نوشته شده و در سال ۱۳۳۹ با همت طالقانی منتشر شده است. این نیز گفته شده است که خرقانی در زمان تألیف کتاب «محوالموهوم» تحت تأثیر اصلاحات عصر رضاشاه قرار داشت.

می‌توان اصول فکری خرقانی در باب اسلام و جامعه و سیاست را چنین طبقه‌بندی کرد:

اعتقاد جدی به اسلام سیاسی و اجتماعی و پیوند گسست ناپذیر دین و دنیا، چنان که پیش از این گفته شد، خرقانی به شدت از اسلام فردگرا و شخصی‌گریزان بود و به اسلام اجتماعی و سیاسی و حتی انقلابی باور داشت. البته چنین رویکردی در آن روزگار، امری ساری و جاری بود. توضیحات بعدی این اندیشه خرقانی را روشن‌تر خواهد کرد.

اعتقاد به حکومت اسلامی. گفته شده که خرقانی نخستین کسی بوده که از عنوان «حکومت اسلامی» استفاده کرده است. در عین حال باید توجه داشت، به رغم این که حداقل از روزگار نخستین صفویه و به طور خاص آرای محقق کرکی (درگذشته ۸۷۰ قمری) در عصر شاه طهماسب اول (درگذشته ۹۸۴ قمری) باور به نمایندگی سلطنت فقیه از جانب امام معصوم غایب مطرح شده و در آرای نائینی نیز به گونه‌ای بازتاب یافته است، تا یک دهه پیش از انقلاب و طرح ولایت فقیه به وسیله آیت‌الله خمینی، هیچ فقیه‌ی اعتقاد به «سلطنت فقیه» نداشت و طبعاً مراد خرقانی نیز از عنوان حکومت اسلامی به معنای کنونی آن و آن هم با مدل ولایت مطلقه نبوده است. او نیز مانند دیگر علما (از جمله عالمان مشروطه خواه) بر این باور بود که حکومت در یک کشور اسلامی و یا مسلمان الزاماً باید تابع مقررات شرعی باشد. البته اصرار او بیش از رأی کسانی چون آخوند خراسانی و یا نائینی بود. عالمان سنتی و حتی سیاسی آن روزگار، حکومت شرعی و به تعبیر امروزی‌تر «حکومت اسلامی» را مطلقاً از آن «معصوم» (پیغمبر و یا امام منصوب و منصوص) می‌دانستند و به همین دلیل نظام سیاسی مدل مشروطه را نیز اسلامی و شرعی به معنای کلامی آن نمی‌دانستند. علمای حامی مشروطه فقط شرط کرده بودند که به تعبیر نائینی «خلاف شرع بین» نشود. اما البته نظریه خرقانی بر رعایت غلیظ‌تر و سنتی احکام شرعی و فقهی متمرکز بوده است.

اعتقاد به جمهوری اسلامی. خرقانی به «جمهوری» و آن هم از نوع اسلامی‌اش باور داشته است. البته در روزگار جنبش مشروطه خواهی در یک بیانیه علمای شیراز نیز به عنوان ترکیبی «جمهوری اسلامی» تصریح شده است. اما خرقانی نیز در همان زمان به جمهوری با پسوند اسلامی اعتقاد داشته است. با این که او در آغاز فعالیت‌های سردار سپه در مقام نخست وزیری با جمهوری خواهی او مخالفت کرده بود، ولی ظاهراً وی تا آخر از جمهوری مطلوب خودش دفاع و تبلیغ می‌کرده است. قید اسلامی برای رعایت و تحقق احکام شرعی به طور کامل بوده است. وفق دیدگاه خرقانی، جمهوری‌های دنیا فقط در نفی و مهار استبداد موفق بوده‌اند ولی در حاکمیت آزادی و مساوات و اخوت (سه شعار مشهور انقلاب فرانسه و سپس در جنبش مشروطیت ایران) موفق نبوده‌اند ولی در حکومت اسلامی در قالب جمهوری اسلامی این هر دو تأمین خواهد شد. او در محوالموهوم از ایده جمهوری و جمهوری اسلامی دفاع می‌کند ولی البته می‌افزاید که «نه صرف انتخاب رئیس جمهور و ترقی مملکت با حفظ اعتقاد به دهریت و مادیت».

این نیز گفتنی است که، به زعم آقای فیرحی، خرقانی برای جانداختن اندیشه جمهوریت ناگزیر در تفاسیر شیعی در باب دو مقوله «غدیر» و «اولوالامر» تجدید نظر می‌کند اما به گمانم عکس آن نیز می‌تواند درست باشد. یعنی چون او چنان دیدگاهی در باب غدیر و اولوالامر داشته، می‌توانسته از مبانی جمهوریت دفاع کند. پس از این در این باب سخن خواهیم گفت.

باور به دموکراسی اسلامی. نیز گفته شده خرقانی برای باور اول در ادبیات سیاسی ایران از عنوان «دموکراسی اسلامی» استفاده کرده است. استفاده از عنوان دموکراسی در ایران (ایران حدود هشتاد سال پیش) قابل توجه است. در آن زمان، هنوز این اصطلاح در کشوری مانند ایران چندان رایج نبوده است. در هر حال به نظر خرقانی دموکراسی کامل و جامع و واقعی در اسلام هست. البته الگوی تاریخی و موفق وی، تحقق دموکراسی واقعی و جامع در همان چهل سال اول بوده و بعدها استبداد زیر جامه دینی حاکم شده است. گفته شده که خرقانی در سال ۱۲۹۹ حزبی با عنوان «حزب دموکرات اسلامی» تأسیس کرد که البته به جایی نرسید. خرقانی در کتاب «روح التمدن» از دموکراسی اسلامی مطلوب خود دفاع کرده است.

ارائه طرح جانشین برای دوگانه استبداد / مشروطه. با این که خرقانی از حامیان مشروطیت ایران بوده و خود حتی از پیشگامان و رهبران آن به شمار می‌رفته است، در روزگار پس از مشروطه از آن فاصله گرفت و در واقع از منتقدان نظام مشروطه شد. احتمال دارد او نیز مانند نائینی از حوادث و دگرذیسی‌های پس از مشروطیت (مانند اختلافات درونی وارثان مشروطه، ضعف حکومت مرکزی، هرج و مرج و ملوک الطوائفی شدن ایران، وقوع جنگ جهانی اول و اشغال ایران و در نهایت برآمدن سلطنت پهلوی و چیرگی استبدادی خشن) ناخرسند و ناامید شده باشد. در هر حال او به این نتیجه رسیده بود که هر چند باید با هر نوع استبداد مقابله کرد و آن را برانداخت ولی نظام مشروطه و یا نوع دموکراسی نوع غربی و فرنگی نیز چاره ساز نیست.

به دلایلی که در چهار بند پیشین گفته شد، مدل بدیل و مطلوب خرقانی همان حکومت اسلامی در قالب جمهوری اسلامی بود که به زعم او دموکراسی ایده آل اسلامی نخستین را محقق می‌کند و به گمان او چنین نظامی به مراتب جامع‌تر و کامل‌تر از دموکراسی مدرن غربی است و با مصالح و منافع و به تعبیر خرقانی «اخلاق ایرانی» سازگارتر است. وی از این منظر مشروطه را نقد و رد می‌کند که به زعم وی مشروطه خواهان دموکراسی کامل و اتم و اکمل اسلام را رها کرده به دموکراسی غربی روی آورده‌اند. خرقانی می‌گوید مشروطه خواهان می‌بایست به قانون مساوات حقوقی و حریت و حکومت ملی اسلامی روی می‌آوردند. این دعوی خرقانی هم شنیدنی است که انقلاب مشروطه در ایران، نظام قدیم را خراب کرد اما به تأسیس نظام جدید هم قادر نشد. زیرا رهبران انقلاب، طرحی از پیش اندیشیده شده و مناسب کشور تدارک ندیده بودند. او مشروطه را انقلابی ناتمام می‌دانست و می‌گفت مشروطیت بیشتر خرابی داشت تا آبادانی. او بر این گمان بوده است که مشروطه «به حکم ناموس قومیت، لازم است که این اساس موافق با اخلاق ایرانی تعدیل بشود و ممیزات ایرانیت در آن محفوظ شود. باید شق ثالثی اختیار کرد و آن عنوان دموکراسی اسلامی است». او در جایی تصریح کرده است که دموکراسی غربی صد سال دیگر به این مرحله نخواهد رسید. پیشنهاد وی برای بدیل سازی بین استبداد و مشروطه، به عنوان راه حل سوم شمرده می‌شد. در واقع طرح او برای خروج از بن بست استبداد / مشروطه بوده است.

بد نیست که دیدگاه خرقانی در باب تعریف استبداد و آزادی نیز دانسته شود. او استبداد را در تقابل اراده فردی و بدون دلیل و رجحان و بدون برابری یک فرد و یا یک

گروه بر دیگران می‌داند و به زعم او آزادی به مثابه نماد و تجلی خرد جمعی و دموکراتیک و قانون است. به نظر وی قانون حقیقت حریت است.

اما شگفت است که خرقانی، در حالی که می‌گوید در «جایی که قرآن ناطق صریح است، توسل به غیر قرآن، مورد ندارد... اجتهاد در برابر نص است»، چگونه ممکن است که قانون به معنای متعارف آن «حقیقت حریت» باشد و مقررات فقهی و شرعی چگونه می‌تواند با آزادی و برابری و مساوات حقوقی مدرن سازگار باشد؟ مراد از قانون چیست؟ جز مقررات شرعی؟ باز قابل تأمل است که خرقانی این همه در باب عدالت و دموکراسی و قانون و آزادی سخن می‌گوید ولی حکومت و رئیس جمهور را صرفاً مجری احکام شریعت می‌داند و وظایف دولت و قوه مقننه را فقط تدوین آئین نامه اداری و آن هم صرفاً در امور عرفی می‌داند. البته او می‌افزاید وظایف حاکم و هیئت حاکمه در یک مجلسی از علمای سنتی و جدید تا یک یکصد نفر تعیین می‌شود و آن را «مجلس کبیر ملی» می‌خواند که البته غیر از مجلس شورای ملی است. گفتن ندارد که چنین تناقضاتی برآمده از تناقضات اساسی و حل نشده در درون جنبش مشروطه و حامل نزاع جهان قدیم و جدید و تعارض بنیادین فقه و شریعت با قانون و آزادی و عدالت به معنای مدرن آنهاست.

با این همه، به نظر می‌رسد دو عامل در دلسردی خرقانی از مشروطیت نقش مهمی ایفا کرده‌اند. اول هرج و مرج پانزده ساله پس از مشروطه و دوم شریعت محوری او. در مورد نخست این جمله وی که «امروز مملکت مشروطه است ولی عملاً استبداد اجتماعی و هرج و مرج»، به خوبی از اندیشه و نظر او پرده بر می‌دارد. در مورد دوم نیز تأکیدات فراوان و غلاظ و شدادش روی اجرای بی‌چون و چرای اسلام و احکام شرعی کاملاً گویاست. او از حکومت‌ها می‌خواهد کاملاً مجری احکام شریعت باشند. وی از این بابت معترض است که «رواج دهری گری و فسق و فجور غربی به صورت قانون درآمد است». وی در «رساله مقدسه قضا و شهادات» تلاش کرده تا نظام حقوقی جدیدی بر مبنای دستوران فقهی - قضایی بنیاد نهد. یکی از اختلافاتش با رضاشاه نیز از همین نظر بوده است. او چندان از اوضاع ناخرسند بوده که حتی پیشگویانه اظهار داشته است که «بشارت می‌دهم که سیاست اسلامی بالاخره در ایران معمول و مجری خواهد شد». وی در جای دیگر هشدار می‌دهد «در صورتی که اسلام از حکومت و دولت جدا شود، خونهای گرم به عرصه گلگون جهاد دینی ریخته فدائیان اسلام برانگیخته می‌شوند». تعبیر «فدائیان اسلام» نیز

قابل توجه است و شاید فدائیان اسلام نواب صفوی از همین اندیشه و یا حتی از همان اصطلاح استفاده باشند.

هرچند در مقام نقد و بررسی دیدگاه‌های خرقانی نبوده و نیستم ولی به اشاره می‌شود گفت که ایده‌های خرقانی تقریباً به طور کامل نیم قرن بعد در ایران عملی شد ولی به نتایجی کاملاً معکوس انجامید. در واقع استقرار حکومت اسلامی و یا جمهوری اسلامی و استفاده از عناوینی چون دموکراسی اسلامی نه تنها نافی استبداد و حتی مجری بی‌چون و چرای شریعت اسلام نشد، بلکه به تعبیر نائینی استبدادی خطرناکتر یعنی استبداد دینی را مستقر کرد و احکام شرع نیز فقط تا آنجا مورد عمل قرار گرفت که ابزار سلطه و سرکوب عده‌ای از طبقه علما باشد.

از آموزه‌های مهم خرقانی دیدگاهش در باره اصطلاح و مفهوم «اولوالامر» است. می‌دانیم که در معنا و به ویژه مصداق اولوالامر در قرآن و در ادبیات اسلامی اختلاف نظری عمیق وجود دارد. به ویژه شیعه با ایجاد نوعی تقدس الهی برای صاحبان امر، مصادیق آن را منحصر امام علی و امامان دوازدهگانه با قید سه عنصر نصب، نص و علم خاص می‌داند و البته اهل سنت این مفهوم را به طور کلی به معنای زمامداران و امیران و اهل حل و عقد (خلفا، پادشاهان، امیران علما و...) می‌داند و از این منظر شمول عام بدان می‌دهد. قابل توجه است که خرقانی در این باب، هم از دیدگاه کلامی و سنتی شیعه به طور کامل فاصله می‌گیرد و در واقع جدا می‌شود و هم از دیدگاه رایج و عام اهل سنت دور می‌شود. او مصداق اولوالامر را صرفاً در مورد خلفای راشدین (ابوبکر، عمر، عثمان و علی) متعین می‌داند و آن را در مورد دیگران نمی‌پذیرد.

دیدگاه خرقانی در باب رویداد و یا نظریه غدیر نیز مهم است و قابل توجه. او مدعی است که استناد شیعیان به رخداد غدیر برای اثبات امامت شیعی کفایت نمی‌کند. او می‌گوید اختلافات پدید آمده در مورد خلافت آغازین امری است شخصی و نه دینی.

نظریه خرقانی در باب میزان تشخیص امور شرعی و عرفی. او مدعی است که برای تشخیص و تمیز امور شرعی از عرفی سه معیار وجود دارد: قرآن، سنت متقنه بین فرق مسلمین و سوم عملیات (رفتار) پیامبر در مدت بیست و سه سال.

از بندهای اول تا پنجم که بگذریم (محورهایی که هرچند به لحاظ بیان تاریخ اندیشه دینی و سیاسی معاصر مهم‌اند و قابل توجه)، ولی بندهای آخرین بسی مهم‌اند. با این که

خرقانی در طول عمر درازش در ایران شیعی تحت عنوان یک عالم دینی معتبر فعالیت دینی و تبلیغی و سیاسی داشته ولی شگفت است که او نه تنها بروز و ظهور شیعی ندارد بلکه سه بند اخیر آشکارا با دیدگاه سنتی و رایج شیعی در تعارض است. او از یک سو او الامر را منحصر در چهار خلیفه نخست می‌داند (خلفایی که سه تایی نخست نه تنها مورد قبول عموم شیعیان نیستند بلکه از نظر اینان مردود و حتی متهم به غضب و عصیان و ظلم اند) و از سوی دیگر و مهم‌تر از آن، غدیر را عملاً رد می‌کند و حال آن که می‌دانیم که حدیث غدیر بنیاد اصلی و اولیه و معتبر معقنات عموم شیعیان از قرون اولیه تا کنون است. به ویژه که خرقانی به صراحت اختلاف بین علی با خلافت ابوبکر و دیگران را برآمده از اختلافات شخصی می‌شمارد. این که وی در مقام ارائه معیارهایی برای تشخیص بین امور عرفی و شرعی، باز هیچ اشارتی به اعتبار سنت (گفتار و رفتار) امامان متعین شیعی نمی‌کند و این نیز مؤید همان مبانی غیر شیعی اوست.

ضمناً مهم است بدانیم که قید «سنت متقنه بین فرق مسلمین» امری ناممکن و حداقل دشواری است. زیرا پیدا کردن امور در عالم واقع از یک سو یافتن اصول سنت اجماعی بسیار نادر خواهد بود و از سوی دیگر تفاسیر و نتیجه‌گیری‌ها به غایت متفاوت و حتی متضاد خواهد بود. با این حال، چنین قیدی، در عمل گامی مهم در تحدید افراطی و بی‌حد و حساب رایج در باب شمرده می‌شود.

واقعا فعالیت عمومی و اثرگذار چنین عالمی در فضای عمومی حدود یک قرن پیش، بسی جای شگفتی است. در جایی نیز ندیده‌ام که او (برخلاف غالب همتایانش) حداقل به طور مستقیم و مشخص مورد اتهام مذهبی و دینی قرار گرفته باشد. قابل تأمل این که در چند منبع مورد استفاده من به این نوع افکار خرقانی پرداخته نشده است. هرچند به تلویح (به ویژه در کتاب داود فی‌رحی) به این دو نظریه خرقانی اشاره شده است. با این همه، گفته شده که خرقانی زمانی در تهران مورد خشم و غضب گروهی از عالمان و حتی سیاستمداران بوده است که احتمالاً به دلیل برخی از همین افکار بوده است.

گفتنی است که اخیراً در نوشته‌ای از عبدالله شهبازی دیدم که خرقانی را در کنار شیخ ابراهیم زنجانی (درگذشته ۱۳۱۳ خورشیدی) فراماسون و در شمار افراطیون عصر مشروطه دانسته و البته چنین اتهامی را در جاهای دیگر ندیده‌ام. با این حال بیفزایم که: اولاً- چنین اتهامی باید به طور مستند ثابت شود و ثانیاً- صرف عضویت (به ویژه اگر موقت

بوده باشد) به خودی خود هیچ اتهامی را ثابت نمی‌کند و در واقع (چنان که در باره سید جمال الدین به تفصیل گفته شد) در آن روزگار به راحتی به هر کس اتهام ماسونی می‌زدند تا او را تخریب کنند و از نفوذ و اثرگذاری‌اش بکاهند.

ج. قرآن‌گرایی

خرقانی ظاهراً در این اواخر (بیست سال آخر زندگی) بیش از پیش به قرآن و آموزش و تفسیر آن و نیز تحقیقاتی حول قرآن اهتمام می‌ورزیده است. در فهرست آثار او حداقل یک عنوان قرآنی وجود دارد. در باب آزادی وی حول قرآن، برخی گزارشات در دست است ولی لازم است که به آثار خود او در این باب مراجعه شود. به احتمال زیاد، قرآن‌گرایی و یا آموزه‌های قرآنی خرقانی به سید محمود طالقانی نیز به میراث رسیده بود. در این مورد نیاز به تحقیق هست.

در هر حال خرقانی یک آموزه مهم و بنیادین در مورد قرآن دارد که قابل توجه است. او توصیه می‌کند که «غیر قرآن هر چه که هست، مسکوت عنه بگذارید تا آن که کلیه عقاید و اصول را از قرآن بیاموزید». این توصیه چندان مهم است که اگر به واقع عملی بشود، تحول بس مهمی در دین‌شناسی عموم مسلمانان پدید خواهد آمد. معنای محصل این دیدگاه آن است که مبنا و معیار دین‌شاخت مؤمنان در مرحله نخست قرآن است و بس و آنگاه نقد و واریسی صحت و سقم برداشتها و تفسیرها حول عقاید و باورها و سنت‌ها قرن است و بس. گفتنی است که قرآن‌گرایی البته محور مشترک تمام مصلحان دینی معاصر (حداقل تا مقطع انقلاب ایران) بوده است.

در پایان گفتنی است که خرقانی نیز طبق معمول از انواع نقد و رد و انکار در مان‌نمانده است. البته این نوع نقد و رد عمدتاً از منظر سنت‌گرایان حوزوی انجام شده است. کسانی مانند سید مقداد نبوی رضوی در سالیان اخیر تلاش وافر کرده‌اند تا خرقانی را در فهرست شخصیت‌های اثرگذاری چون شیخ هادی نجم‌آبادی و شریعت سنگلجی بر شمرده و مجموعه آن‌ها را بابی و یا حداقل تحت تأثیر جریان بابی و بهایی تعریف کرده و در نهایت آنان را بی‌اثر و بی‌اعتبار معرفی کنند. پیش از این دو در گفتار شیخ هادی و شریعت به دیدگاه نبوی رضوی اشاره و استناد شده است.

گفتنی است که داده‌های این گفتار - نوشتار ناگزیر از چهار منبعی که گفته خواهد شد فراهم آمده و باید گفت مستند به تحقیق مستقیم در آثار مکتوب خرقانی نیست. البته منابع مورد استفاده بخش‌هایی از گفتارهای مستقیم و عبارات خود خرقانی را نقل کرده و من نیز عیناً آن‌ها را آورده‌ام. در واقع بخشی از این داده‌های مستقیم با اعتماد به منابع مورد استفاده است و بخشی دیگر تفاسیر نویسندگان منابع مورد استفاده است و البته بخش تفصیلی و تحلیلی و شرح افکار و اندیشه از من است. بیفزایم در این بخش بیشترین استفاده از نوشته آقای دکتر داود فیرحی شده است.

اطلاعات اصلی در این مکتوب از منابع زیر استفاده شده است:

جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی، اثر رسول جعفریان

فقه و سیاست در ایران معاصر، اثر داود فیرحی، جلد دوم، صفحات ۴۹۵-۵۰۳.

مقاله: **صورت‌بندی نیروهای دینی - سیاسی در دوره پهلوی اول**، به قلم سید محسن آل سید غفور، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۵، شماره ۳، پائیز ۱۳۹۴ (جستجو در اینترنت)

گفتنی است که مدخل **سید اسدالله خرقانی** در ویکی‌پدیا نیز مورد استفاده بوده و سه بند آخر فهرست یاد شده از این منبع است. البته در آن نوشته از برخی منابع استفاده شده که علاقه‌مندان برای تحقیق بیشتر می‌توانند بدان‌ها مراجعه کنند. ممکن است مستند بودن اقوال این متن محل تأمل باشد از این رو نیاز به تحقیق بیشتر است.

ضمناً رسول جعفریان اثری مفرد در این باب دارد با عنوان: **«سید اسدالله خرقانی روحانی نوگرای عصر مشروطه و رضاشاه»** که در سال ۱۳۸۲ توسط مرکز اسناد انقلاب اسلامی در تهران منتشر شده است. ضمناً دو اثر خرقانی یعنی «رساله روح التمدن و هوپه الاسلام» و نیز «رساله رد بر کشف حجاب» به پیوست آن منتشر شده‌اند. البته من بدان دسترسی نداشته‌ام.

بخش دهم

شیخ محمد خالصی زاده

درآمد

این بار از شخصیت دیگر در جریان اصلاح دینی (البته در نحله مصلحان سنتی نوگرا و نه لزوما نواندیش) در عراق و ایران یعنی شیخ محمد خالصی زاده یاد می کنیم. او که وفق معیارهای متعارف سنت حوزوی به درستی عنوان «آیت الله» هم دارد، از نام آوران اثرگذار این نحله در عصر پهلوی اول و مدتی نیز در روزگار پهلوی دوم بوده است.

مطالب مربوط به این شخصیت در سه فصل به ترتیب زیر ارائه می شود:

فصل اول – زندگی نامه

فصل دوم – آثار

فصل سوم – آموزه ها و اندیشه های اصلاحی

فصل اول: زندگی نامه

محمد خالصی زاده در سال ۱۲۷۰ خورشیدی / ۱۳۰۸ قمری در کاظمین عراق زاده شد و در سال ۱۳۴۲ خورشیدی / ۱۳۸۳ قمری در بغداد درگذشت و در زادگاهش مدفون گردید.

محمد در عراق تحصیل کرد و در آغاز از پدر و از عموهایش دانش متداول آن زمان آموخت و در سطح عالی از مجتهدان نامداری چون شیخ محمدتقی شیرازی (در گذشته

۱۲۹۹ خورشیدی) و آخوند ملا محمد کاظم خراسانی فقه و اصول فرا گرفت. افزون بر تحصیل در سطح عالی در معارف سنتی حوزه‌های علمی شیعی، گفته شده خالصی‌زاده دستی نیز در علوم نوین مانند ریاضی و علوم طبیعی و طب داشته و به زبان‌های عربی، انگلیسی، فرانسه، فارسی و ترکی مسلط بوده است. اگر این گزارش درست باشد و دقیق، واقعا شگفت است که در حدود یک قرن پیش یک روحانی عراقی به این علوم و یا به چند زبان زنده دنیا مسلط باشد. البته دانسته نیست که در این زبان‌های اروپایی چه اندازه تسلط داشته است و مثلاً می‌توانسته بنویسد. بعید است چنین باشد زیرا که اثری از او به زبان انگلیسی و یا فرانسه ذکر نشده است.

او فرزند آیت‌الله محمد مهدی خالصی (در گذشته ۱۳۴۳ قمری) از عالمان شیعی ایرانی - عراقی و از مبارزان ضد استعماری عراق بوده است. خالصی‌زاده نیز بر سبیل پدر سلوک کرده و در مبارزات سیاسی بر ضد استعمار انگلیس و بعدتر در مبارزات دامنه دار علیه استبداد پهلوی اول و دوم در ایران شرکت فعال داشته است.

جنبش مشهور عالمان عراقی بر ضد انگلستان در سال ۱۳۲۰ قمری با رهبری عالی شیخ محمد تقی شیرازی و عضویت عالمانی چون محمد مهدی خالصی و دیگران پدید آمد و در پی شکست آن در کربلا، دولت انگلیس، که در آن زمان عملاً بر عراق چیره بود و البته قصد خروج نیز داشت، سه تن از رهبران این جنبش ضد خارجی یعنی محمد مهدی خالصی، غروی نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی را به ایران تبعید کرد. خالصی‌زاده نیز همراه پدر و عموهایش در این مبارزه حضوری فعال داشت.

پس از تبعید بزرگان این جنبش، خالصی‌زاده به این مبارزه در داخل عراق ادامه داده و از جمله با سلطنت تحت الحمایه انگلیسی‌ها یعنی سلطنت ملک فیصل جوان (در گذشته ۱۹۵۸ میلادی) و نیز با انتخابات در پیش مخالفت کرد و در پی آن او نیز به ایران تبعید شد. این زمان مصادف بود با پایان جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) و ادامه اشغال کشور و عملاً دوران فترت و ضعف و در واقع انحلال حکومت مرکزی ایران.

زندگی و فعالیت‌های خالصی‌زاده در مدت اقامت در ایران مفصل است و پر ماجرا و در اینجا مجال برای نقل آن‌ها نیست اما اجمال قضیه آن است که او در ایران در چند عرصه فعالیت و در واقع مبارزه می‌کرده است. تکاپوهای سیاسی‌اش بر ضد استعمار خارجی و نیز استبداد داخلی پهلوی‌ها مستمر بود. عرصه دیگر، وی اهل خطابه و کتابت و مطبوعات بود و از این طریق برای انتشار افکار سیاسی و نوگرایانه و گاه ساختارشکنانه دینی‌اش استفاده می‌کرد. او با الحاد و مادیگری و به طور خاص با بهائیت ستیز تبلیغی و آموزشی

بی‌امان داشت. در سخنرانی‌های پرشورش مردم را بر ضد بهاییان تحریک می‌کرد و این تحریکات گاه به خشونت نیز کشیده می‌شد. به همین دلیل (و البته دلایل دیگر) بارها به زندان افتاد و بارها به نواحی مختلف ایران تبعید شد. گفته شده است که خالصی زاده مجموعاً بیست و هفت سال را در زندان و تبعید گذراند. عامل این زندان‌ها و تبعیدها، یا حکومت وقت ایران بود و یا انگیزی‌های صاحب نفوذ که به ویژه پس از پایان جنگ دوم (۱۹۴۵-۱۹۳۹) و اشغال ایران تا مدت‌ها در ایران حضور داشتند.

در پی این تحولات سرانجام در سال ۱۳۲۸ خورشیدی به کاظمین تبعید شد. اما او در عراق نیز به فعالیت‌های سیاسی و البته در این زمان بیشتر فرهنگی‌اش ادامه داد. سرانجام در ۱۳۴۲ در بغداد درگذشت ولی در حجره‌اش (محل تدریس و تعلیم) در کاظمین به خاک سپرده شد.

فصل دوم: فهرست آثار

خالصی زاده اهل سخن و قلم و تألیف بود و از این رو آثار زیادی پدید آورده است. آثار وی عموماً به عربی و پارسی بوده است. نشریاتی چون «اتحاد اسلام» و «نور» (و یا منشور نور) را انتشار داد و خود از نویسندگان آنها بود. در نشریات مختلف نیز مطلب می‌نوشت.

فهرست آثار او طولانی است. در جایی دیدم که این شمار را ۱۲۰ و در جایی دیگر ۸۰ ذکر کرده‌اند. یکی از دلایل این اختلاف قابل توجه آن است که عنوان برخی از تألیفات خالصی زاده در جاهای مختلف متفاوت ذکر شده است. بد نیست گفته شود برخی از آثار عربی خالصی زاده به وسیله حیدرعلی قلمداران (نویسنده‌ای که از مریدان خالصی زاده بوده و البته خود از مصلحان دینی شمرد می‌شود و در جای خود بدان خواهیم پرداخت) به پارسی ترجمه کرده و این ترجمه‌ها غالباً عناوین دیگری پیدا کرده و همین امر موجب شده که برخی چنین آثاری را دو اثر تلقی کنند.

در زیر فهرست آثار محمد خالصی زاده را تا آنجا که توانسته‌ام به دست بیاورم (البته همراه با برخی توضیحات ضروری) نقل می‌کنم:

آیین جاویدان (احکام دین و یا احکام اسلام). عنوان عربی آن «احیاء الشریعه فی مذهب الشیعه» است که به همت قلمداران با عنوان «آیین جاویدان» ترجمه شده است. این اثر به نوعی بر بنیاد فقه مقاصدی («مقاصد الشریعه») است.

اسرار پیدایش شیخیت و بابیت و بهائیت (یا خرافات شیخیت و کفریات ارشادالعوام). روشن است که این اثر در نقد و رد شیخیه و تداوم آن در جنبش باب و بهاست.

مراسله تاریخی آقای خالصی‌زاده به احمد قوام السلطنه نخست وزیر ایران (هرچند تاریخ این مراسم گفته نشده ولی با احتمال قریب به یقین مربوط است به دوره سوم نخست وزیری احمد قوام در سال ۱۳۲۱. ضمناً رؤیت متن مراسم نشان خواهد داد که این متن می‌تواند به عنوان یک تألیف و اثر تلقی شود و یا یک نامه ولو مفصل).

جامعه اسلامی فقط با قوانین اسلامی اداره می‌شود

ارمغان الهی (این اثر ترجمه پارسی متن عربی «الجمعه» خالصی‌زاده است که در موضوع نماز جمعه است و وجوب آن و تحت عنوان یاد شده به دست قلمداران ترجمه شده است).

حقیقت حجاب در اسلام

خدا در طبیعت

دین‌سازی و نشر خرافات در عصر علم و دانش

خواص روزه

راهزنان حقیقت

روح و ریحان

مواعظ اسلامی

مظالم انگلیس در ایران (گفته شده است که خالصی‌زاده در بدو ورود به ایران تلاش سیاسی گسترده‌ای برای رهایی علمای تبعیدی عراق و بازگشت‌شان به عراق انجام داد و در این راه متنی مستند از اقدامات و به تعبیری مظالم دولت انگلستان در ایران تهی کرد و به مقامات دولتی ارائه داد. احتمالاً همین متن است که به صورت جداگانه منتشر شده و در فهرست آثار خالصی‌زاده ذکر شده است).

وحدت اسلامی

معارف اسلامی

معارف محمدی (ترجمه پارسی «المعارف المحمدیه هدی و شفاء» در تفسیر قرآن است و به دست قلمداران که در سال ۱۳۲۳ انتشار یافت است. احتمالاً همین اثر است که در برخی جاها تحت عنوان «تفسیر قرآن» ذکر شده است).

نظام عائله اسلامی (ظاهراً در موضوع نظام خانواده در اسلام است).

کشف الاستار (در نقد رساله «اسرار هزار ساله» حکمی زاده است که در سال ۱۳۲۴ نوشته و منتشر شده و پیش از فصل حکمی زاده از آن یاد شده است).

فلسفه قیام مقدس حسینی (این کتاب را قلمداران از متن عربی ترجمه و منتشر کرده است. دانسته نیست عنوان متن عربی آن چه بوده است. مترجم باید بدان اشاره کرده باشد).

گفتنی است که برخی در فهرست تألیفات خالصی زاده از کتاب **خاطرات او تحت عنوان «آه از این راه»** نیز یاد کرده‌اند که حداقل بر من روشن نیست که خود او آن را نوشته و یا بعدها دیگران آن را تنظیم کرده‌اند.

فصل سوم: آموزه‌ها و اندیشه‌ها

اول بگویم آنچه در این فصل گفته می‌شود، عمدتاً برآمده از گزارش‌های دیگران از زندگی نامه و شخصیت و برخی از گفتارها و نوشتارهای خالصی زاده است و از این رو مطالعه مستقیم آثار مکتوب وی می‌تواند منابع معتبرتر و جامع‌تر باشد که فعلاً در این مجال ممکن نیست. این را بدان جهت گفتم که اولاً مخاطبان توجه داشته باشند این گزارش (مانند اغلب گزارش‌های این سلسله گفتارها و نوشتارها) برآمده از تحقیق کتابخانه‌ای و غالباً غیر مستقیم است و ثانیاً علاقه‌مندان در صورت تمایل می‌توانند خود مستقیماً به آثار این متفکران مراجعه کنند و دانسته‌های خود را تکمیل و احیاناً اصلاح کنند.

همان گونه که در بیان زندگی نامه خالصی زاده آمد، او از عالمان دینی نوگرای مصلح دینی و اجتماعی بود که تحت تأثیر فرهنگ و اندیشه‌های کم و بیش مدرن پس از مشروطه و به ویژه الهام گرفته از تغییرات اصلاحی و اجتماعی دوران رضاشاه پهلوی و پس از آن بود. او (مانند برخی از نوگرایان دینی و روحانی آن روزگار) به طور پارادوکسیکال از یک سو با تغییرات و اصلاحات رضاشاهی مخالف بودند و غالباً نیز با ابزار دین و حفظ حریم دیانت و شریعت به مقابله با تجدد حکومت بر می‌خاستند و از سوی دیگر مستقیم و غیر مستقیم تحت تأثیر همان اصلاحات مدرن (یا شبه مدرن) بودند و این البته از مقتضیات زمان بود و چیزی فراتر از مخالفت سیاسی با رضاشاه و استبداد خشن و یا اصلاحات آمرانه او.

خالصی‌زاده رویکرد بسیار مثبت به دانش و علوم و فنون جدید داشت. این که گفته شده او با ریاضیات و علوم و طب آشنا بود و چند زبان خارجی و اروپایی می‌دانست، گواه این مدعاست.

در این فصل به برخی از اصول فکری و اصلاحی خالصی‌زاده اشاره می‌شود:

۱- خرافه زدایی از ساحت دین و البته بیشتر تشیع

همان گونه که پیش از این بارها گفته شده است محور مشترک و بنیادین سلسله احیاگران و یا اصلاحگران دینی در جهان اسلام و ایران، خرافه زدایی از ساحت دین و قرآن و دیگر آموزه‌ها و سنن و شعائر مذهبی بوده و البته هر یک به یک و یا چند بعد از ابعاد مختلف آن توجه کرده و تلاش کرده‌اند در این قلمرو روشنگری کرده و به زعم خود سیمای واقعی و خالص و اولیه آن‌ها را از گردو و غبار اوهام و پندارهای غلط بزادیند. خالصی‌زاده نیز در همین سنت سلوک کرده و به همین دلیل نام او را در شمار مصلحان و یا به تعبیری «تجدیدنظر طلبان» ذکر کرده‌اند.

از آنجا که خالصی‌زاده عالم دینی بوده و خود را شیعه امامی می‌دانسته و در محیط شیعی ایران و عراق می‌زیسته، ناگزیر بیشتر روی تشیع و عقاید و باورهای مرسوم شیعی امامی متمرکز بوده است. در عین حال به نظر می‌رسد نقدها و روشنگری‌های او عمدتاً حول موضوعاتی چون داستان کربلا و امام حسین و عزاداری و حجاب نهاد و روحانیت و برخی باورهای سنتی و خرافه آمیز مذهبی بوده است و نه اصول موضوعه دینی و شیعی چون امامت و مانند آن‌ها. مخالفت‌های شدید او با نحله‌هایی چون شیخیه و بابیت و بهائیت نیز از همین منظر بوده و در همین قلمرو قابل فهم و تحلیل است. البته او نیز مانند دیگر مصلحان عمدتاً با معیارهای قرآن، عقل و علم دست به خرافه زدایی و به طور کلی ارائه تفاسیر جدی از متون و منابع دینی می‌زده است.

۲- تلاش برای آشتی سنت و تجدد و ایجاد پیوند بین آن دو

می‌دانیم که یکی از محوری‌ترین تکاپوها برای تمام مصلحان و نواندیشان معاصر جهان اسلام، تلاش برای ایجاد سازگاری و آشتی بین سنت و تجدد بوده و در این مقوله نقطه مشترک هر دو جریان اصلی (سنتگرایان نوگرا و نواندیشان مدرن و دانشگاهی) همین محور بوده است. هر چند هر یک عقاید و سلايق خاص خود را داشته و حول همان سلوک می‌کرده است. این تلاش را به نوعی در افکار و آثار سید جمال تا شریعتی و سروش می‌بینیم.

هرچند اقبال و شریعتی بدیل سازی هم می کرده‌اند و کسانی چون شبستری و سروش یا به بدیل سازی اعتقادی ندارند و یا بدان توجه خاصی نمی‌کنند.

۳- تلاش برای موجه سازی علمی اسلام و احکام دینی

موضوع مهمی که به نوعی با اصل سوم پیوند و حتی ملازمه دارد، کوشش برای موجه سازی علمی و عقلی عقاید و سنت‌ها و شعائر مذهبی است. تکیه بر عقل و علم و البته وحی سه عنصر کلیدی در روش شناسی این نوع موجه سازی هاست. گفتنی است که نوگرایان سنتی عمدتاً بر همان عقل سنتی تکیه دارند و نواندیشان مدرن عمدتاً با معیار عقل نقاد مدرن دست به نقد و موجه سازی زده و می‌زنند. علم نیز به ویژه در نحله نوگرایان سنتی غالباً سطحی و کم عمق است و چندان ارتباط معناداری با علوم مدرن غربی ندارد.

در هر حال محمد خالصی زاده در حد خود تلاش می‌کرده آموزه‌ها و احکام شرعی را با مستندات عقلی و علمی متعارف بشری توضیح دهد تا برای جوانان و دانش آموختگان جدید قابل فهم و قابل قبول باشد. از این منظر برخی او را سلف مهندس مهدی بازرگان دانسته‌اند و البته این دو (به ویژه در دوران علم‌گرایی بازرگان) با هم معاصر و همزمان بوده‌اند. گفتن ندارد که علم‌گرایی در قلمرو دین شناخت ایرانی، به پیامدهای نظری و عملی جنبش مشروطه خواهی باز می‌گردد. خالصی زاده و بازرگان دو نماد این جریان دینی - اجتماعی ایران در دهه‌های نخستین قرن چهاردهم هجری خورشیدی‌اند.

آثاری چون خدا در طبیعت، خواص روزه و حقیقت حجاب در اسلام آثار نمونه وار خالصی زاده در این زمینه است.

۴- تلاش برای تبلیغ اسلام سیاسی

یکی از وجوه اصلاح دینی و نیز آشتی سنت و تجدد در ایران معاصر، دفاع از اسلام سیاسی و اجتماعی بوده است. این اندیشه و رویکرد از مشروطه اوج گرفت و پس از شهریور بیست تا حدودی تثبیت شد و تا انقلاب اسلامی ایران در سال ۵۷ کم و بیش مقبول تمامی نحله‌های نواندیشی و نوگرایی دینی در دو شاخه حوزه و دانشگاه بوده است. اصولاً در این دوران حدود هفتاد ساله، باور به اسلام اجتماعی و سیاسی (مانند موجه سازی عقلی و علمی گزاره‌های دینی) مقبولیت عام و تام داشته است. البته در شاخه مدرن و روشنفکری همراه با نوعی اسلام مبارز و رادیکال و انقلابی بوده و شاخه نوگرایان سنتی البته کم و بیش از این نوع اسلام‌گرایی رادیکال فاصله داشته است.

همان گونه که دیدیم کسانی چون مامقانی و به ویژه خرقانی مدافع اسلام سیاسی بودند و این سنت در شخصیتی روحانی والامقامی چون محمد خالصی‌زاده نیز به شدت وجود داشت. تمام آثارش انباشته است از دفاع از اسلام سیاسی و تکیه فراوان بر ابعاد اجتماعی و سیاسی و حتی حکومتی احکام و آموزه‌های دینی و شرعی. او مانند خرقانی از این که ابعاد اجتماعی و سیاسی اسلام مورد کم توجهی قرار گرفته است، شکوه‌ها داشت. خود او نیز عالمی سیاسی بوده و عمری را در عراق و ایران در مسیر مبارزات سیاسی علیه استعمار و استبداد به سر آورده بود.

۵- باور به وجوب نماز جمعه

خالصی‌زاده به وجوب عینی نماز جمعه اعتقاد داشته و با اصرار از آن دفاع می‌کرده و در این باب رساله مفردی با عنوان «الجمعه» نوشته و چنان که گفته شد به همت حیدرعلی قلمداران تحت عنوان «ارمغان الهی» ترجمه و منتشر شده است. احیای نماز جمعه در تشیع و در گروه شیعی امامی، خود یکی از اصول فکری و عملی نوگرایان سنتی (و البته نه نواندیشان مدرن) شمرده شده و می‌شود. نواندیشان احتمالا به دلیل آن که عمدتاً شریعت محور نبوده و نیستند، چندان اعتنایی به این سنت دینی نداشته و ندارند. هرچند طبعا با آن مخالفتی هم نداشته و ندارند. هم اکنون نیز کسانی چون سید مصطفی حسینی طباطبایی در تهران و یا میراثداران دینی آیت‌الله غروی اصفهانی در اصفهان بر انجام فریضه هفتگی جمعه باور داشته و بر آن اصرار می‌ورزند.

۶- کوشش برای ایجاد وحدت اسلامی

یکی از مؤلفه‌های مهم اسلام سیاسی (و نه البته انقلابی معطوف به قدرت و حکومت) و اصلاح دینی در قرن حاضر، تلاش برای ایجاد اتحاد و یا وحدت دینی و سیاسی بین فرق مختلف اسلامی و بیشتر در جریان بزرگ سنی و شیعی است. هرچند انگیزه اصلی آن انگیزه‌های مصلحت جویانه مذهبی است ولی انگیزه سیاسی نیز عملا مهم و پررنگ است.

گفته شد نخستین کسی که در این مورد صلاهی اتحاد اسلام و یگانگی مسلمانان را سر داد، سید جمال الدین اسدآبادی بود. او می‌خواست تمام مسلمانان را در برابر استیلای سیاسی - نظامی و اقتصادی قطب استعماری غربی حاکم بر سرزمین‌های اسلامی متحد کند. هرچند او در این اندیشه موفق نشد ولی این ایده زنده ماند و در قرن چهاردهم هجری / بیستم میلادی، تقریبا تمام نوگرایان و نواندیشان در ابعاد مختلف و به زبان‌های

مختلف از این ایده دفاع و حمایت کرده و گاه عملاً نیز برای تحقق آن تلاش کرده و می‌کنند.

محمد خالصی زاده نیز یکی از این تلاشگران بوده است. او هم در این باب قلم زده (نمونه‌اش رساله وحدت اسلامی) و هم در عمل کوشش‌های زیادی کرده است. گفته شده که او ایده تشکیل حکومت بزرگ اسلامی را دنبال می‌کرده است. از آنجا که خالصی زاده می‌دانست طرف مهم تحقق این اندیشه سنیان هستند و بدون حمایت و اعتقاد آنان چنین طرحی عقیم خواهد بود، بارها به کشورهای اسلامی سفر کرد (از جمله مصر، سوریه، لبنان، حجاز و...) و با عالمان دینی به بحث و تبادل نظر پرداخت تا راهی به سوی یگانگی مسلمانان بگشاید.

۷- تلاش برای نهادسازی‌های فرهنگی - سیاسی و مدنی

در جریان مصلحان دینی معاصر، دو جریان متمایز قابل تشخیص است. یکی نویسندگان و گویندگانی که کاملاً و یا عمدتاً به حوزه اندیشه و نظر توجه داشته و تلاش کرده و می‌کنند تا از طریق گفتار و نوشتار (البته بیشتر گفتار) بر افکار و اندیشه‌ها اثر بگذارند و در مقابل نیز کسانی بوده‌اند که بیشتر به بعد عمل توجه کرده و بر آن بوده‌اند تا از طریق نهادسازی‌های و فعالیت‌های نهادینه شده به تحقق ایده‌ها و طرح‌های دینی و یا اجتماعی و یا سیاسی خود جامه عمل بپوشانند. به عنوان نمونه در جهان اسلام می‌توان به اقدام حسن البنا و تأسیس سازمان «اخوان المسلمین» در سال ۱۹۲۸ اشاره کرد و در ایران شیعی می‌توان از نهادسازی‌های مختلف مهندس بازرگان یاد کرد. البته گفتنی است که در جهان اسلام و ایران به ویژه پس از دهه بیست تا مقطع انقلاب ایران، تحت عناوین مختلف و متنوع، ده‌ها و صدها نهاد فرهنگی و سیاسی به دست انواع مدعیان اصلاح دینی ایجاد شده که در جای خود به پاره‌ای از آنها اشاره خواهد شد.

در هر حال محمد خالصی زاده به این مهم توجهی خاص داشته است. اصولاً او (برخلاف بسیاری از نظریه پردازان اصلاح دینی) شاگردپرور بوده و آگاهانه می‌کوشیده تا جوانان و بیشتر طلاب جوان را دور خود جمع کرده و بر آنان تأثیر بگذارد. این تشخیص او کاملاً درست و منطقی بوده است. زیرا که این دو گروه اجتماعی می‌توانسته‌اند در آن روزگار بر طبقات متنوع اجتماعی و از جمله گروه‌های مذهبی اثر بگذارند. خالصی زاده در هر شهری که بود (غالباً در حالت تبعید) جوانان و طلاب کم سن و سال را گرد می‌آورد و به آنان آموزش می‌داد و آن‌ها به زودی از مبلغان افکار او می‌شدند. به ویژه او در دوران تبعیدش در کاشان در این زمینه اقدامات مهمی انجام داد. این که می‌بینیم در دهه پنجاه دکتر

شریعتی «دانشجویان» و «طلاب جوان» را وصی خود قرار می‌دهد، دقیقاً برآمده از همین درک و تشخیص است. از آنجا که خالصی‌زاده مصلحی سیاسی هم بوده، «جمعیت قربانیان رضاشاه» را در سال ۱۳۲۲ تشکیل داد. هرچند در باره وظایف و عملکردهای این جمعیت چیزی گفته نشده است ولی قاعدتاً می‌بایست از حقوق این قربانیان دفاع می‌کرده است. بیفزاییم که نگاهی به عناوین آثار تألیفی خالصی‌زاده (که در فصل دوم آمد) اصول هفتگانه تلاش‌های نظری و عملی او را تا حدودی روشن می‌کند.

واپسین کلام آن است که خالصی‌زاده نیز مانند دیگر نوگرایان و منتقدان اسلام و تشیع سنتی و رایج، همواره آماج مخالفت‌ها و حتی دشمنی‌ها قرار داشته است. به ویژه که او توانسته بود در اقلشار مختلف سنتی و نوگرا و مدرن اثر بگذارد و حامیانی پرشور پیدا کند. این نوع اثرگذاری‌ها طبعاً بر مخالفت‌ها و دشمنی‌ها می‌افزود. در روزگار او مقالات و کتاب‌هایی در رد و نقد افکار و آثار او نوشته و منتشر شده است. او را «مرموز» و «وابسته» و «وهابی» و «پیرو کسروی» می‌شمردند. از جمله لقبی که به طعن به او داده بودند «مخلوطی زاده» بود که می‌شود معادل «التقاطی» در دهه شصت در ایران جمهوری اسلامی.

منابع:

رسول جعفریان، کتاب: جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران

مدخل: محمد خالصی‌زاده در دانشنامه جهان اسلام

مقاله: شیخ محمد خالصی‌زاده به قلم محمد رجبی در ویکی معروف

مدخل: خالصی‌زاده در ویکی پدیای فارسی و نیز ویکی شیعه

بخش یازدهم

سید علی اکبر برقی

درآمد

در این گفتار از یک شخصیت روحانی و اصلاحی در جریان نوگرایی سنتی ایران معاصر یعنی سید علی اکبر برقی یاد می‌کنم. وی از سلسله سادات مشهور قمی است که در این شهر از دیرباز شناخته شده‌اند. سید علی اکبر در قلمرویی خاص در تاریخ اصلاح دینی معاصر سهم و نقشی ایفا کرده است.

در باره سید علی اکبر ذیل این عناوین یاد می‌شود:

الف. زندگی نامه

ب. فعالیت فرهنگی و آثار

ج. فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی

د. جمع‌بندی

الف. زندگی‌نامه

سید علی اکبر برقی قمی در سال ۱۲۷۸ خورشیدی (سه سال پس از مشروطیت) در قم زاده شد. تحصیلات مقدماتی را در قم آموخت و سپس به نجف رفت و در آنجا در حوزه درس میرزای نائینی (صاحب کتاب مهم «تنبیه الامه») و سید ابوالحسن اصفهانی

حاضر شد و فقه و اصول (دو علم معمول و رایج در حوزه‌های دینی شیعی) را فرا گرفت و از میرزا علی اکبر حکمی یزدی (درگذشته ۱۳۴۴ قمری) منطق، فلسفه و هیئت آموخت. از عالمانی چون میرزا محمد ارباب (درگذشته ۱۳۴۱ قمری)، شیخ عباس قمی (درگذشته ۱۳۱۹ خورشیدی) (محدث مشهور) و شیخ آقابزرگ تهرانی (درگذشته ۱۳۴۸ خورشیدی) (کتاب شناس بزرگ و رجالی نامدار و صاحب اثر مهم «الذریعه الی تصانیف الشیعه») اجازه نقل حدیث گرفت. سپس به قم بازگشت. پس از اقامت شیخ عبدالکریم حائری یزدی (درگذشته ۱۳۱۵ خورشیدی) در قم، برقی از مشاوران ایشان در امور طلاب بوده است. وی در سال ۱۳۶۶ درگذشت.

ب. فعالیت فرهنگی و آثار

سید علی اکبر برقی در دو عرصه فعال بود. یکی در عرصه اندیشه و فرهنگ و قلم و سخنوری و دیگر در عرصه جامعه و تا حدودی سیاست.

سید علی اکبر دستی به قلم داشت و در مطبوعات مقاله می‌نوشت و به یک معنا روزنامه نگار هم بود. در دوره‌ای در مجله مهم «ارمغان» مقاله می‌نوشت. نشریه ادبی «ارمغان» به مدیریت وحید دستگردی (درگذشته ۱۳۲۱ خورشیدی) در فاصله سالهای ۱۲۹۸ تا ۱۳۲۰ (دوره رضاشاه پهلوی) در تهران منتشر می‌شد. گفته شده که یک مقاله سید علی اکبر در ارمغان تحت عنوان «راه نو در جهان شناسی» (ستاره دنباله دار) بوده و بقیه ذیل عنوان کلی «تذکره مبتکران» انتشار یافته‌اند. نیز گفته‌اند او مقالاتی در مجله همایون نوشته است.

اما از چند اثر قلمی برقی نیز یاد شده است:

نامه دانشوران (یا راهنمای دینداران). این کتاب در سال ۱۳۲۰ منتشر شده است. به گفته رسول جعفریان نامه دانشوران «بازبینی در آموزه‌های دینی برای نسل جدید» بود. احتمالاً سلسله مقالات برقی تحت عنوان «تذکره مبتکران» ذیل عنوان نامه دانشوران منتشر شده است.

مه‌رتابان
جلوه حق

دُرَج گهر سیاست نامه حضرت علی

ج. فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی

با این همه، شهرت اصلی سید علی اکبر در فعالیت‌های اجتماعی او بود. در واقع او بیشتر مصلح اجتماعی بود تا فکری و نظری. او در جریان جنگ جهانی دوم بسیار فعال بود و بر ضد جنگ تلاش می‌کرد و مدافع برقراری صلح در ایران و جهان بود. در آن زمان انجمن خیریه‌ای برای کمک به نیازمندان بنیاد نهاد (اقدامی که در همان دوران به وسیله خالصی‌زاده نیز صورت گرفت).

این نوع فعالیت‌های مصلحانه و اجتماعی و سیاسی برقی، مورد توجه حزب توده قرار گرفت. به ویژه که در آن زمان حزب توده ایران نیز (به دلایلی عمدتاً سیاسی) در عرصه صلح خواهی فعال بود. وفق نقلی او از سوی این حزب به کنفرانس صلح وین (و یا پاریس) رفت. با توجه به این که از قبل نیز افکار و منش و روش سید علی اکبر مورد توجه و نقد عموم سنتگرایان و علمای حوزه بود، این اقدام موجب مخالفت شدید علما و دینداران حوزوی بر ضد برقی شد. جنجالی در محافل مذهبی قم پدید آمد. کار به جایی رسید که بین موافقان و مخالفانش زد و خوردی رخ داد. این در سال ۱۳۳۱ در دوران زمامداری دکتر مصدق بود. کار درگیری به آیت‌الله بروجردی کشیده شد. به گفته جعفریان با تلاش آیت‌الله خمینی و پیگیری علما، برقی به شیراز و بعد به یزد تبعید شد (البته دانسته نیست که خمینی در مقام حمایت از برقی بوده و یا برای مجازاتش تلاش می‌کرده است). این تبعید چهارده سال طول کشید. در این صورت برقی باید در سال ۱۳۴۵ از تبعید بازگشته باشد.

از آن پس دیگر از سید علی اکبر برقی خبری نیست. وی حدود بیست سال دیگر زنده بوده اما در جایی یاد نشده که او فعالیت‌های فرهنگی و یا سخنوری و یا سیاسی و اجتماعی داشته است. دلیل این سکوت و انزوای طولانی دقیقاً دانسته نیست ولی می‌تواند از یک سو به دلیل فضای حاد سیاسی در دهه چهل و پنجاه در قم و در حوزه علمیه باشد و از سوی دیگر فضای نامساعد در قم و در کل کشور برای افکار و آرای نوگرایانه و فاصله گرفته از تفکر و سنت رایج دینی، در این انزواگرایی برقی و مانند او مؤثر بوده است. من

خود این دوران را تجربه کرده‌ام. در دهه چهل و پنجاه جریان نوگرایی سنتی برای جوانان و درس خوانده‌ها چندان جذاب و قابل توجه نمی‌نمود. این که او در این سال‌های مهم و پر حادثه حمایتی از آیت‌الله خمینی و به طور کلی از روحانیون مبارز نکرده، معنادار است. او حتی در جریان انقلاب عمومی و فراگیر ۵۷ (که تقریباً عموم علما و جامعه دیندار ایرانی با رویکرد مثبت بدان گرویدند)، ساکت است و در جایی ثبت نشده (و شاید من اطلاع ندارم) که سید علی اکبر برقی از انقلاب و رهبر بلامنازع آن حتی حمایت لفظی کرده باشد. چنان که گفته شد، برقی حدود هفت سال پس از پیروزی انقلاب (۱۳۶۶) در گذشته است.

د. جمع بندی

چنین می‌نماید که برقی مانند دیگر مصلحان فرزند زمانه خود بوده است. او تحت تأثیر فضای فکری و فرهنگی و سیاسی پس از نهضت مشروطیت ایران بود و به ویژه از افکار و آموزه‌های نوگرایان عصر پهلوی و بیشتر پس از شهریور ۱۳۲۰ اثر پذیرفته بود. این جمله رسول جعفریان که او «در همایون مقالاتی می‌نوشت که به تدریج به نوعی مقابله با برخی از آموزه‌های پذیرفته شده منجر شد» تا حدودی وضعیت و نقش سید علی اکبر را بازنمایی می‌کند. گفتنی است که جعفریان سید علی اکبر را در شمار «تجدید نظرطلب طلاب در عقاید شیعه» آورده است.

اجمالاً می‌توان گفت که سید علی اکبر دارای چند خصیصه قابل ذکر بوده است:

یکم. اگر دوران تحصیل و استادان و قلمروهای تحصیل برقی را جدی بدانیم، به احتمال زیاد او مجتهد (دارای قدرت استنباط احکام شرعی) به نحو سنتی بوده و احتمالاً به همین دلیل به وی عنوان «آیت‌الله» نیز داده‌اند. این البته برای یک روحانی نوگرا نقطه قدرت و امتیاز می‌تواند باشد.

دوم. هرچند برای درک و تشخیص افکار و آرای نواندیشانه فاصله گرفته از سنت رایج دینی و حوزوی برقی، از یک سو نیاز به تحقیق بیشتر در منابع مکتوب و احیاناً خاطرات همدوره‌ای‌های او اعم از روحانی و غیر روحانی است و از سوی دیگر باید آثار مکتوب به جا مانده وی با دقت علمی مورد تأمل و بررسی قرار گیرد. لازم است افکار و ایده‌های

نواندیشانه و انتقادی او از منابع معتبر استخراج و مدون شود تا امکان بررسی علمی و همه جانبه افکار و آموزه هایش فراهم شود.

سوم. از زندگی نامه هرچند کوتاه سیدعلی اکبر برقی روشن می شود که او از سه طریق افکار و ایده های خود را دنبال می کرده است: از طریق خطابه و سخنوری، قلم و تحریر مقاله و تألیف کتاب و نیز فعالیت های مدنی و اجتماعی و تا حدودی سیاسی. به ویژه باید به تأکید گفت که سیدعلی اکبر برقی مانند عموم علما و روحانیان خطیب و سخنور بود و از طریق سخنرانی ها بر مخاطبانش و از جمله جوانان و درس خوانده های مدرن آن روز اثر می گذاشت.

چهارم. در پایان بگویم که من پس از ورود به قم در سال ۱۳۴۴ با نام و شخصیت برقی کم و بیش آشنا شدم. برخی آثارش را خوانده ام. از جمله از جزوه کم حجم «دُرَج گُهر» او که ترجمه سخنان کوتاهی از پیامبر اسلام است به کرات استفاده کرده ام. گاه در محافل قم نیز جسته گریخته از او یاد می شد. البته غالباً با طعن و کنایه انتقادی همراه بوده است. از جمله شهرت داشته که او توده ای بوده است. با اطلاعات و دیدگاه های محدود من در آن سال ها، برایم عجیب می نمود که یک روحانی و عالم دین توده ای باشد. به ویژه در آن زمان چنین می پنداشتم که توده ای یعنی کمونیست و طبعاً یک مسلمان و آن هم عالم دینی نمی توانسته کمونیست باشد و از سوی دیگر می پنداشتم هرکسی که گرایش به حزب توده داشته و یا عضو آن بوده لزوماً به معنای کمونیست بودنش هست. با این حال هیچ نمی دانستم که برقی زنده است و چه بسا در همین قم زندگی می کند. در هرحال در آن روزگار (مانند اکنون) متهم کردن یک عالم دین به توده ای و کمونیست بودن، خود در سقوط اجتماعی وی در نظر اهل دیانت کفایت می کرد.

در هرحال سید علی اکبر برقی، به رغم افکار و فعالیت های پیر سروصدایش در حدود شصت - هفتاد سال پیش، چندان شناخته شده نیست و کمتر از او سخن در میان است.

اطلاعات زندگی نامه ای سید علی اکبر برقی برگرفته از تارنمای «مدرسه علمیه خاتم الاوصیاء فاضل آباد» و نیز کتاب «جریان ها و سازمان های مذهبی - سیاسی» اثر رسول جعفریان است.

بخش دوازدهم

سید ابوالفضل برقی

درآمد

سید ابوالفضل برقی یکی دیگر از مصلحان سنت‌گرای حوزوی شمرده می‌شود. مطالب در باره برقی ذیل عناوین زیر خواهد بود:

الف. آشنایی شخصی

ب. زندگی نامه

ج. آثار و افکار

د. نقش فکری و سیاسی

الف. آشنایی شخصی

حدود سال ۱۳۴۳، زمانی که من تازه طلبه شده و در حوزه رودسر درس می‌خواندم، سید روحانی میانسالی به حوزه (مشهور به مدرسه روحانی) در رودسر آمد که نامش سید ابوالفضل برقی (ابن‌الرضا) بود. چند روزی در آن حوالی بود و چند بار هم در مدرسه با ما طلبه‌ها (و در واقع بچه طلبه‌ها) گفت‌وگو کرد. در سالیان بعد نیز چند بار به مدرسه ما آمد و او را دیدم.

از همان نخستین دیدار و آشنایی احساس کردم که حرف‌هایش با حرف‌های دیگران متفاوت است و تازه به نظر می‌آید. دقیق به یاد ندارم که چه می‌گفت اما از برخی افکار دینی رایج و به ویژه آداب و شعائر مذهبی متداول (مانند مرثیه‌خوانی‌ها و روضه‌خوانی‌ها و زنجیرزنی‌ها و...) انتقاد می‌کرد و گاه صریح روحانیان را مورد نقد قرار می‌داد.

این اولین بار بود که چنین سخنانی می‌شنیدم. می‌گفت روحانیان با من مخالف هستند و حکومت هم اجازه نمی‌دهد بعضی از کتاب‌هایم چاپ شود. به ویژه با فلسفه و عرفان مخالف بود و آموزه‌های آن دو نحله را شرک‌آلود و انحراف از دین و موجب سستی ارکان شریعت می‌دانست. می‌گفت کتابی تحت عنوان «**عقل و دین**» نوشته و پنبه فلسفه اسلامی را زده است.

در آن زمان دیوان شعری در دست داشت تحت عنوان «**حافظ شکن**» که ادعا می‌کرد بر رد حافظ و در پاسخ او سروده است. او می‌گفت اجازه نمی‌دهند این دیوان چاپ شود (نمی‌دانم بعدها منتشر شد یا نه). چند بار برخی از سروده‌هایش را برایم خواند. از جمله به یاد می‌آورم که سروده بود: «شاعران کاین جلوه در اوراق و دفتر می‌کنند / چون به خلوت می‌رسند آن کار دیگر می‌کنند». او در واقع با نشان دادن کلمات «شاعران» و اوراق و دفتر» به جای «واعظان» و «محراب و منبر»، شاعران را مورد عتاب و طعن قرار داده بود. تمام هنر شاعری ایشان همین بود.

سالیان بعد که آگاه‌تر شدم، دیدم که چه کار عبث و حتی مبتذلی بود. او در واقع با شاعران ایران، که عموماً شعرشان آمیخته با عرفان و تا حدودی فلسفه است و حداقل غالباً با اصطلاحات عرفانی سروده می‌شوند، سر ستیز داشت و آن‌ها را عامل انحراف می‌دانست. او شاید در این رویکرد از کسروی اثر پذیرفته بود.

از آنجا که من شدیداً به سخنان آقای برقی علاقه‌مند شده بودم و با ولع حرف‌هایش را می‌شنیدم، ایشان هم به من علاقه‌مند شده بود؛ با این که هیچ تناسبی بین من و او نبود. او عالم میانسال و موجهی می‌نمود و من طلبه چهارده - پانزده ساله و بی‌اطلاع و مقدمات‌خوان و هیچ اطلاعی هم از فلسفه و عرفان و شعر و شاعری و شاعران نداشتم. در عین حال شاید انزوا و بی‌کسی برقی، که البته بعدها بدان پی بردم، او را مجبور می‌کرد با من سخن بگوید و شاید هم نور هدایتی در جبین من می‌دید!

بعدها در قم هم گاه آقای برقی را می‌دیدم و بر همان روال معمول در گوشه‌ای (بیشتر در مدرسه حجتیه و یا صحن مسجد اعظم) می‌نشستیم و حرف می‌زدیم. هر چند غالباً می‌شنیدم ولی گاه نیز می‌پرسیدم و یا مناقشه می‌کردم. بعدتر البته بیشتر از برقی خواندم و از افکار و شخصیتش دقیق‌تر آگاه شدم.

ب. زندگی نامه

سید ابوالفضل برقی به سال ۱۲۸۷ خورشیدی (دوازده سال پس از مشروطه) در قم زاده شد و در سال ۱۳۷۰ درگذشته است. او در مدرسه رضویه قم درس خواند. این زمان مصادف بود با مرجعیت شیخ عبدالکریم یزدی در قم و ایران. بعدها در دوران فعالیت‌های آیت‌الله سید ابوالقاسم کاشانی (درگذشته ۱۳۴۰ خورشیدی) به تهران آمد و با حمایت کاشانی در مسجد گذر وزیر به امامت جماعت مشغول شد. در همان دوران (دهه بیست) سالیانی با کاشانی و فائیان اسلام همکاری داشت.

از فعالیت‌های سیاسی برقی در دهه سی تا پیروزی انقلاب ایران در سال ۵۷ نشان خاصی نیست. به احتمال زیاد با جنبش سیاسی روحانیت به رهبری آیت‌الله خمینی در دهه چهل و پنجاه موافق نبوده و یا حداقل انگیزه‌ای برای همراهی نداشته است. این نیز مهم است سید ابوالفضل در این سالها دغدغه‌ای جز فعالیت‌های فرهنگی از طریق سخنوری و تحقیق و نوشتن نداشته و با جدیت دنبال اصلاح فکری دینی (از منظر خود و با روش خود) بوده و از این رو قاعدتاً نمی‌توانسته در جبهه مبارزه و سیاست هم نیز فعال و اثرگذار بوده باشد.

نخستین موضع گیری سیاسی برقی پس از سال ها، انتشار اطلاعیه‌ای در حمایت از انقلاب در سال ۱۳۵۷ بوده است. پس از آن (ظاهراً پس از پیروزی انقلاب) وی دو نامه نیز برای خمینی نوشته و ارسال کرده بود که گویا هر دو بی‌پاسخ ماندند. او در یکی از نامه هایش از رهبر انقلاب خواسته بود مسجدش را، که مدت‌ها پیش از او گرفته بودند، به او بازگردانند و نرتیبی داده شود تا امنیتش تأمین شود. قراین چنین نشان می‌دهد که برقی حتی در سال انقلاب و با نامه نگاری هایش، بیشتر در پی تحقق اهداف دیرینش و ایجاد زمینه‌هایی برای فعالیت‌های فکری خود بوده است تا سیاست. البته پاسخ تلاش‌های او برای کنار آمدن با انقلاب و رهبری و نظام جدید، دستگیری‌های مکرر و زندان و تبعید

بود. مدتی زندانی شد و بعد مدتی در یزد به حالت تبعید زیست. پس از بازگشت از تبعید به تهران، نزد پسرش زندگی می‌کرد و سرانجام در سال ۱۳۷۰ درگذشت و در امام زاده شعیب دفن شد.

ج. افکار و آثار

سید ابوالفضل برقی نیز، مانند همگنانش در سلسله مصلحان دینی و شیعی معاصر، تحت تأثیر فضای فکری و اجتماعی و سیاسی پس از مشروطیت بوده است. او نیز می‌کوشیده است تا در مرحله نخست از ساحت دین و شریعت و به طور خاص مذهب تشیع خرافه زدایی کند و در نهایت نوعی پاک دینی را احیا و یا تبلیغ کند. مخالفت با فلسفه و تصوف و عرفان از محورهای پایدار در اندیشه جریان مصلحان سنتی اندیش و نوگرا بوده و برقی نیز در این زمینه بسیار گفته و نوشته است. او در آغاز کتابی با عنوان «حقیقه‌العرفان» نوشت و در آن صوفی‌گری را مورد نقد و انکار قرار داد که مورد استقبال قرار گرفت. زیرا عموم فقیهان و شریعت‌محوران حوزوی نیز با تصوف و صوفیان چندان میانه‌ای ندارند و عموماً با آن مخالف‌اند. چندی بعد کتاب «عقل و دین» را نوشت که به گفته خودش «آخوندهای یونانی مآب را خوش نیامد». سپس کتاب «درسی از ولایت» را انتشار داد که در آن به تعبیر خودش شرکبات شیعه و صوفیه و شیخیه را برملا کرد.

رسول جعفریان دوران زندگی و فعالیت‌های فکری سید ابوالفضل را به سه دوره تقسیم کرده است:

در دوره نخست، برقی به سراغ برخی از گرایش‌های غیر معمول مانند تصوف و فلسفه می‌رود و آن‌ها را به عنوان خرافه و بدعت مورد نقد و انکار قرار می‌دهد.

در دوره دوم به سراغ برخی از باورهای عامیانه شیعه رفته و اندک اندک از آن‌ها تحت عنوان خرافه یاد می‌کند. در این دوره او می‌کوشد تا نگرشی معتدل از مذهب و آئین شیعه ارائه دهد.

در دوره سوم، وی پارا فراتر گذاشته، اصل تشیع را مورد انتقاد قرار داده و در اوج کار به وهابیت می‌رسد و وهابی می‌شود.

مخالفت با افکار و آرای برقی از مرحله دوم به بعد آغاز می‌شود. به طور مشخص پس از انتشار «درسی از ولایت» حرکت انتقادی بر ضد او شروع شد و به تدریج مقالات و کتاب‌های پرشماری در نقد و رد افکار برقی نوشته و منتشر شدند. او هم البته بارها به منتقدان و مخالفان پاسخ داده است.

اما آثار برقی. برقی کثیرالتألیف بوده است. وی در خاطراتش شمار تألیفاتش را ۷۷ کتاب دانسته است. در اینجا، جز برخی از آثار که از آن‌ها یاد شد، به شماری از آن‌ها اشاره می‌شود:

تراجم رجال در ۱۰ جلد که ظاهراً یک جلد آن چاپ شده است.

احکام القرآن. این اثر به مثابه یک رساله فقهی عملیه است که برگرفته از قرآن است (فقه قرآنی).

مقاله‌ای در باره غدیر که در سال ۱۳۵۳ در مجله رنگین کمان چاپ شده است.

تابشی از قرآن. این اثر برآمده از درس‌های برقی در مسجد گذر وزیر است.

نقد المراجعات اثر شرف الدین به عربی.

ترجمه کتاب عقیده اسلامیة اثر محمدبن عبدالوهاب با مقدمه و اضافاتی با نام مستعار عبدالله تقی زاده (نام مستعار احتمالاً به خاطر شرایط حاد سرکوبی‌های مذهبی بوده است).

تضاد مفاتیح الجنان با قرآن

نقدی بر احادیث مربوط به مهدی و مهدویت

رهنمود سنت در رد اهل بدعت که به گفته جعفریان خلاصه منهج السنه النبویه اثر ابن تیمیه است. البته برقی حواشی و توضیحاتی نیز بر آن نوشته است. پس از این کتاب بود که برقی در سال ۱۳۶۶ دستگیر شد و مدت ۱۶ ماه در زندان اوین ماند.

عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول. عنوان فرعی کتاب «بت شکن» است. این کتاب به عنوان «تحریر دوم با تجدیدنظر و اضافات» در سال ۱۳۸۸ در بیش از هزار صفحه به صورت الکترونیکی منتشر شده است. برقی در این تحقیق مفصل به گستردگی ابواب و موضوعات مختلف کتاب الکافی کلینی را نقد و بررسی کرده است. احتمالاً این اثر از

جهاتی مهم‌ترین اثر انتقادی برقی بوده باشد. ضمناً روی شناسه کتاب سال مرگ ۱۳۷۲ نوشته شده است.

ضمناً برقی بر برخی از آثار حیدرعلی قلمداران شرح و حاشیه نوشته است.

د. نقش فکری و سیاسی

چنان که روشن است افکار و آثار سید ابوالفضل برقی به لحاظ رویکردها و اندیشه‌ها چندان تفاوتی با مصلحان دیگر معاصر ایران ندارد. محور اصلی آنان خرافه زدایی یا دین پیرایی است. هرچند دامنه نقد و یا شدت و ضعف نقدها و یا بیان و ادبیات آنان در تمام نحله‌های اصلاح دینی معاصر متفاوت می‌نماید.

در این میان مهم‌ترین موضوع محل بحث وهابی شدن برقی و یا گرایشات وهابی اوست که محل تأمل و درخور تعمق است.

وی در اواسط دهه سی دچار تحول فکری شده و به اصلاح فکر دینی با رویکرد سلفی و سنت‌گرایانه رسیده است. او خود اذعان کرده است که «تدریجاً برایم ثابت شد که من و روحانیت ما غرق در خرافاتیم و از کتاب خدا بی‌خبر بوده و افکارمان مطابق قرآن نیست». بقیه عمر و تکاپوهای فکری برقی در همان مسیر «بازگشت به قرآن» و دین پیرایی گذشته است.

در این مورد نیز تردیدی نیست که عموم مصلحان معاصر و بیشتر در نحله نوگرایان سنتی، بیش و کم تحت تأثیر مستقیم و غیر مستقیم اصلاح دینی وهابیت معاصر برخاسته از عربستان بوده است و طبعاً برقی نیز احتمالاً مستقیم‌تر و شاید جدی‌تر از این جریان نوپنیاگرایی سنی و سنتی اثر پذیرفته بود. اما در این باب باید گفت که این اثرپذیری به خودی خود، نه خلاف است و نه جرم و از این رو نباید در باره هیچ‌کسی به مثابه دشنام و یا انگ عقیدتی و یا سیاسی شمرده شود و در نهایت به مثابه ابزار اتهام و سرکوب اندیشه و فکر مورد استفاده قرر گیرد. هر اندیشه و فکری، صرفاً به اعتبار علمی بودن و استدلالی بودن، می‌تواند پذیرفته و یا مردود دانسته شود. تقریباً تمام تحولات فکری و حتی علمی محض در تمام شاخه‌های علمی و فرهنگی، کم و بیش برآمده از تجارب علمی و فکری گذشتگان و یا معاصران است.

اما این که سید ابوالفضل برقی واقعا وهابی شده بود یا نه، دقیقا دانسته نیست. رسول جعفریان مدعی است که او حتی از وضعیت یک سنی معتدل و متعارف نیز عبور کرده بود. طبعا داوری منصفانه در این باب مستلزم بررسی دقیق و منصفانه در تمام آثار برقی است و من اکنون در چنین مقامی نیستم و از این رو نمی‌توانم داوری کنم. اما اگر قاعده «اقرارالعلاء علی انفسهم جایز» ملاک باشد، او خود مدعی بوده است که «می‌گویند برقی سنی است، در حالی که برقی سنی اصطلاحی نیست، بلکه مسلمان و شیعه واقعی است» (این مطلب در نامه برقی به آیت دالله خمینی در سال ۱۳۵۷ نوشته شده است). این همان ادعایی است که عموم نواندیشان و مصلحان دینی معاصر شیعی ایرانی داشته و دارند. بگذریم که اصولا سنی شدن نیز، به خودی خود، نه خلاف است و نه جرم. سنی نیز مسلمان است و از منظر دینی قابل احترام. بالاخره اگر قرار است تحقیق در دین واجب باشد و تقلید حرام، هر کسی، به الزام منطقی و عقلی، باید از تحقیق و اجتهاد شخصی‌اش پیروی کند. وانگهی، برقی خود در مقدمه کتاب «عرض اخبار» (که اندکی پیش معرفی شد) تصریح می‌کند «بدان که نویسنده این اوراق به خداوند تبارک و تعالی و رسولان الهی و روز جزا و ائمه و پیشوایان هدایت مؤمن و معتقد و از ائمه و رؤسای کفر و شرک و خرافات و ظلم و ضلالت منزجر و بیزارم. اینجانب تقریبا چهل است که از علمای طراز اول و مجتهدین دینی و مراجع مذهب شیعه امامیه در حوزه علمیه قم و نجف تصدیق اجتهاد گرفته و به گواهی و معرفی ایشان در علوم اسلامی و دینی مجتهدم و سالیان متمادی کتب حوزوی را تدریس کرده‌ام».

در هر حال برقی نیز مانند دیگر خرافه زدایان شیعی ایرانی معاصر در تمام عمر دچار سختی و دشواری و تنگنا همراه با انواع محدودیت‌ها و آزارها بوده است. در پیش از انقلاب از ناحیه حکومت چندان گرفتاری نداشت ولی از سوی علمای دینی و واعظان و محافل سنتی شیعی به شدت مورد مخالفت و دشمنی بوده اما در دوران پس از انقلاب و در روزگار حاکمیت مذهبی و سیاسی با زعامت یک مجتهد شیعی، بیشترین آزار و آسیب را تجربه کرد.

در دهه سی تا پنجاه عموم مراجع تقلید از جمله میلانی (درگذشته ۱۳۵۴ خورشیدی) در مشهد و شریعتمداری (درگذشته ۱۳۶۵ خورشیدی) در قم علیه برقی و در رد افکارش اطلاعیه دادند. او به دلیل ارائه افکارش پس از ۲۷ سال امامت در مسجد گذر وزیر بیرون رانده شد. او به گونه‌ای منزوی و مطرود شد که حتی اعضای خانواده‌اش نیز از او دوری

جسته و از او تبری جستند. وی در سال ۱۳۵۵ با ارسال نامه‌ای به مراجع دینی از آنان شکوه می‌کند که چرا از او دفاع نمی‌کنند و حال آن که آنان خود از مخالفانش بوده‌اند و از این رو چشم یاری داشتن از آنان عبث و بیهوده بوده است. گفته‌اند او در زمانی چنان از فعالیت در ایران ناامید شده بود که تصمیم گرفت به هندوستان برود تا شاید در آنجا فضای مساعدی برای تبلیغ افکارش پیدا کند.

جز آنچه در متن آمد، منبع داده‌های تاریخی: کتاب «جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران» اثر رسول جعفریان

بخش سیزدهم

یوسف شعار تبریزی

درآمد

این قسمت ذیل عناوین زیر سامان می‌یابد:

فصل اول - زندگی نامه

فصل دوم - عقاید اصلاحی

فصل سوم - آثار

فصل چهارم - تحلیل و بیان دو نکته

فصل اول: زندگی نامه

یوسف شعار زندگی نامه کم حادثه و مختصری دارد. در سال ۱۲۸۱ خورشیدی (شش سال پس از مشروطیت) در تبریز زاده شد. مقدمات زبان فارسی و صرف و نحو عربی را در مدرسه اتحاد فرا گرفت. در بیست سالگی وارد مدرسه علوم دینی (طالبیه تبریز و بعد جعفریه) شد و به تحصیل در فقه و اصول و ادبیات عرب پرداخت. او همزمان با تحصیل، در سال ۱۳۰۴ محفل تفسیر قرآن را در تبریز بنیاد نهاد. گفته شده یوسف شعار زود تحصیل طلبگی را رها کرد و از نظر فکری به جریان «بازگشت به قرآن» پیوست. البته روشن نیست درس حوزوی را تا چه سطح و پایه خوانده بود اما این که گفته شده زود

حوزه را رها کرد، نشانه آن است که تحصیل حوزوی را تا سطوح عالی (مثلا خارج فقه و اصول) طی نکرده است.

شعار مانند دیگر پیشگامان و معاصرانش کارش روی بازخوانی قرآن متمرکز کرد. در سال ۱۳۴۰ به تهران منتقل شد و در مرکز تفسیر قرآن را پی گرفت. بعدتر این کار به وسیله فرزندش دکتر جعفر شعار در تهران ادامه یافت.

روشن نیست دلیل و یا دلایل انتقالش به تهران چه بوده است. دو امر محتمل می‌نماید. یکی وجود فشارهای اجتماعی و اختناق فکری به وسیله سنتگرایان جزم اندیش در تبریز و در هر حال وجود فضای نامساعد برای فعالیت‌های فکری و دینی مطلوب شعار و همفکرانش و دیگر در هر حال فضای بازتر و آماده‌تر تهران برای تأثیرگذاری گسترده‌تر بر افکار عمومی مؤمنان.

یوسف شعار در سال ۱۳۵۱ در تهران درگذشت.

مجالس ختم او در تهران از سوی «علمای اعلام»، سناتورها، نمایندگان تبریز در مجلس سنا و شورای ملی و بسیاری دیگر برگزار شد.

یادنامه‌ای برای شعار تهیه و منتشر شد که کسانی چون سید ابوالفضل برقی، حیدرعلی قلمداران و برادرش مصطفی شعار و فرزندش جعفر شعار در آن مطلب نوشته و از یوسف تجلیل کرده‌اند.

گفتنی است که مصطفی شعار نیز که در سال ۱۳۹۷ خورشیدی درگذشته خود فعال فرهنگی بوده و آثاری نزد دارد. دکتر جعفر شعار که در سال ۱۳۸۰ خورشیدی در تهران درگذشته است، استاد دانشگاه و محقق و اهل قلم بوده و دارای آثاری در تألیف و ترجمه بوده است.

فصل دوم: عقاید اصلاحی

یوسف شعار نیز مانند دیگر همفکران و هم‌تایانش می‌اندیشید و حول آموزه‌ها و عقاید مشخصی عمل می‌کرد. این محورها را می‌توان چنین طبقه‌بندی کرد:

«قرآن مستقل الفهم است». برای فهم قرآن نیازی به حدیث نیست. البته احادیث می‌توانند در فهم آیات قرآن کمک کنند.

قرآن هم قطعی الصدور است و هم قطعی الدلاله. علمای اصول گفته‌اند قرآن قطعی الصدور (اعتبار و وثاقت الهی و وحیانی متن) است ولی ظنی الدلاله است یعنی از نظر فهم و تفسیر ظنی‌اند یعنی این فهم‌ها و تفسیرها قطعی و مسلم نیستند. اما شعار بر این باور بود که چنین نیست. البته اصولیون در باره حدیث معکوس می‌اندیشند و مدعی‌اند حدیث ظنی الصدور است و قطعی الدلاله. در هر حال این مبحث مهمی است که از نظر روش شناسی در دین شناخت نقش مهمی ایفا می‌کند.

قرآن معیار همه چیز از جمله معیار و عیار شناخت و تشخیص خرافات و واقعیت‌های دین است. در این دیدگاه مسلمات قرآنی منطبق با عقل و منطقتان ولی خارج از آن در صورت تعارض با قطعیات وحیانی خرافه‌اند و غیر قابل قبول.

متشابهات در قرآن محدود است به ذات و صفات خداوند و معاد و عوالم روح و جن و فرشتگان و اسرار خلقت. نه آن که هر آیه‌ای که فهمش دشوار باشد، بگوییم متشابه. البته می‌دانیم یکی از مفاهیم مهم قرآن شناسی و دین شناسی، همین دوگانه محکم / متشابه است (موضوع آیه ۷ سوره آل عمران) و در این باب معرکه آرایبی است و این که محکم چیست و متشابه کدام است و معیار تفکیک این دوگانه چیست، اختلاف نظرهایی جدی و گسترده‌ای وجود داشته و دارد.

مخالفت با انواع غلو در باره پیشوایان اسلام (بیشتر امامان شیعه) و از جمله این غلوها توسل به غیر خدا و از جمله توسل به قبور است. البته شفاعت در چهارچوب نصوص قرآنی پذیرفته است و آن هم البته فقط به اذن الهی ممکن خواهد بود (موضوع آیات ۱۰۹ طه و ۲۳ سوره سباء).

اختلافات فرقه‌ای مورد توجه شعار بوده و آن را انحراف از اسلام و ویرانگر می‌دانسته است. شعار سه پیشنهاد برای رفع اختلافات مذهبی و فرقه‌ای مطرح است: تمسک به قرآن، پیروی از امام علی در مقطع پس از درگذشت پیامبر اسلام و وجوب نماز جمعه. هرچند خود شعار چنین ادعا نکرده ولی احتمالاً می‌توان گفت که اولی به مثابه محور نظری و اجماعی تمامی گروه‌های اسلامی است و دومی محور روشی البته برای شیعیان و سومی هم به مثابه محور عملی عموم مؤمنان در هر زمانی و مکانی عمل می‌کند. واقعیت این

است که این سه پیشنهاد بسیار هوشمندانه طرح شده‌اند. به ویژه پیروی از امام علی در مقطع پس از درگذشت نبی اسلام و رخداد سقیفه و خلفای راشدین، بدیع می‌نماید. این سخن بدان معناست که اگر در عمل شیوه امام علی در برابر سقیفه و خلفای راشدین برای کسانی که خود را شیعه خالص علی می‌دانند ملاک عمل باشد، دیگر جایی برای تفرقه و تکفیر و سب صحابه باقی نمی‌ماند و یگانگی ایمانی و مذهبی عموم مسلمانان حفظ خواهد شد. برگزاری نماز جمعه هم مهم است. زیرا تعطیلی این فریضه دینی در عصر غیبت در نزد غالب فقیهان شیعی، شیعیان را عملاً از اکثریت مسلمانان جدا کرده و اگر عملی شود حداقل یکی از نشانه‌های تفرقه حذف خواهد شد. بگذریم که در جمهوری اسلامی، به رغم برگزاری عمومی نماز جمعه، البته به دلایل دیگر نماز جمعه چندان وحدت آفرین نشده است و بلکه از جهات مختلف منشاء اختلافات تازه نیز هست.

فصل سوم: آثار

ظاهراً یوسف شعار کثیرالتألیف نبوده است. آثار ایشان به شرح زیر است:

تفسیر آیات مشکله. این کتاب در سال ۱۳۳۹ منتشر شده است. در این اثر از جمله آیات مربوط به ولایت مورد بحث قرار گرفته است. به گفته جعفریان تفسیری مشابه مشرب سنیان ارائه شده است. گفتنی است که چنین تعبیری معمولاً در ادبیات متعارف شیعی نوعی طعن و در واقع بیان نوعی انحراف عقیدتی و دینی شمرده می‌شود. جعفر سبحانی نیز در نقد این اثر کتابی نوشته و منتشر کرده است.

محکمت و متشابهات در قرآن

مقدمات تفسیر. این اثر در سال ۱۳۲۳ انتشار یافته است.

تفسیر سوره جمعه و منافقون

وارونه گویی‌های پیمان و پرچم

این نوشته در نقد برخی از عقاید و آموزه‌های احمد کسروی در دو نشریه پیمان و پرچم است که بر اساس یادداشتهای یوسف شعار به وسیله یکی از دوستانش تنظیم و منتشر شده است.

فصل چهارم: تحلیل و بیان دو نکته

نکته نخست تحلیل کلی و عام آموزه‌های یوسف شعار است.

در باب تحلیل کلی می‌توان گفت که افکار اصلاحی و تجدیدگرایانه یوسف شعار کم و بیش همان است که اسلاف و معاصرانش گفته و نوشته‌اند. محوریت توحید، تمرکز روی قرآن و تکیه بر شعار بازگشت به قرآن، خرافه زدایی از ساحت دین، احیای و اجرای تمام اصول و فروع اسلام و به ویژه سنت‌های مغفول مذهبی و... او اندیشه‌های خیلی ویژه‌ای ارائه نداده است.

یوسف شعار، به رغم شهرتی که کم و بیش در تهران و مراکز ایران داشته است، بیشترین اثرگذاری‌اش در آذربایجان و به طور اخص در تبریز بوده است. برخی از آموزه‌ها و محفل قرآنی شعار تحت عنوان «مکتب تبریز» یاد کرده‌اند که به گمانم چنین عنوانی چندان مناسب و منطبق با واقعیت نیست.

اما یک نکته قابل توجه است و آن کم حاشیه بودن شخصیت و آموزه‌های یوسف شعار است. چنان که دیدیم (و پس از این نیز خواهیم دید)، در باره عموم مصلحان دینی اعم از نوگرایان سنتی و یا نواندیشان دانشگاهی حرف و حدیث فراوان بوده و هست و به ویژه اتهامات عقیدتی گسترده‌ای گاه در حد تکفیر بر آنان وارد شده است. تا آنجا که من اطلاع دارم در باره یوسف شعار و یارانش در تبریز و تهران (مصطفی و جعفر شعار) چندان حساسیتی وجود نداشته و ندارد و کمتر جنجال ایجاد شده است. در این ماجرا احتمالا دو عامل نقش داشته است. یکی قلت گفتارها و نوشتارها و در واقع محدودیت اثرگذاری وی در سطح کشوری است و دیگر محافظه کاری‌های شعار و به ویژه خودداری از ادبیات رادیکال و گزنده در باب عقاید رایج مسلمانان با تمرکز روی شیعیان. چنان که گفته شد او در باب موضوع بسیار مهم اختلاف فرقه‌های شیعه و سنی یعنی ماجرای سقیفه و مشروعیت و یا عدم مشروعیت دینی و سیاسی خلفای راشدین، هوشمندانه شیعیان را به سنت و سیره امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب ارجاع می‌دهد و توصیه می‌کند که از سیره آن بزرگوار پیروی کنند.

نکته دوم تأملی است در باب نکوداشت مقامات حکومتی از یوسف شعار. گفته شد مقامات حکومتی و دولتی نیز از او تجلیل کرده و برای او اعلام مجلس ختم کردند. با توجه به حساسیتی که از همان زمان تا کنون روی پیوند سیاسی شخصیت‌های دینی و

فرهنگی با حکومت و مقامات دولتی هست، ممکن است این پرسش مطرح شود که چرا مقامات حکومتی از شخصیتی چون یوسف شعار تجلیل کرده اند؟ آیا پیوندی بین او و نهادها و یا مقامات حکومتی بوده است؟

تا آنجا که من اطلاع دارم یوسف شعار و فعالیت‌های او هیچ ارتباطی با حکومت و نهادهای دولتی آن زمان نداشته است. تجلیل برخی مقامات سیاسی نیز احتمالاً به دو دلیل بوده است. یکی این که او تبریزی بوده و در زمان مرگ شعار در سال ۱۳۵۱ او در حدی از شهرت برخوردار بوده که مایه افتخار آذربایجان و تبریز شمرده شود و تبریزی‌های مقیم تهران می‌خواستند از یک شخصیت دینی و محلی خود تجلیل کنند و این امری بود طبیعی. به ویژه از یاد نبریم که آذری‌ها در نکوداشت تاریخ و فرهنگ و مفاخر خود جدی‌اند. اکنون نیز در تارنمای «تبریز پدیا» تصویر و شرح حال یوسف شعار دیده می‌شود. عامل دوم احتمالاً پیوند مذهبی این مقامات با شعار بوده است. می‌توان گمانه زنی کرد و گفت حداقل برخی از این مقامات (نمایندگان مجلسین) از شاگردان شعار و محفل قرآنی او بوده‌اند. به ویژه که افکار یوسف شعار چندان جنجالی و حاشیه پرداز نبوده است که عده‌ای را از نزدیکی به وی دور نگه دارد. در هر حال چنان حمایتی در چنان فضایی کاملاً طبیعی و منطقی می‌نماید.

بخش چهاردهم

حیدرعلی قلمداران

درآمد

حیدرعلی قلمداران از شهرت زیادی برخوردار است. افزون بر قمی بودن و تقریباً مرکزنشینی او، دلیل اصلی شهرت وی کثیرالتألیف بودن اوست. طی سه فصل به زندگی نامه و افکار و آثار قلمداران می‌پردازیم:

فصل اول - زندگی نامه

فصل دوم - فعالیت‌های فرهنگی و آثار

فصل سوم - تأثیر و تأثر قلمداران

فصل اول: زندگی نامه

هرچند در برخی نوشته‌ها شرح حالی با ذکر جزئیات از قلمداران آمده ولی حوادث مهم و قابل ذکر زندگی نامه او چندان مفصل و بلند نیست.

حیدرعلی قلمداران، که نام فامیلی‌اش هیربد بوده و بعدها [البته دانسته نیست چرا] به قلمداران تغییر کرد، در سال ۱۲۹۰ خورشیدی (پانزده سال پس از مشروطیت) و به نقلی در ۱۲۹۲ در روستای دیزجان تفرش در مسیر قم - اراک زاده شد و از این رو به قمی نیز شهره است. گفته شده خانواده او بسیار تهیدست بوده و او نیز کودکی را در

تهیدستی گذراند. در بیست و هفت سالگی ازدواج کرد و در حدود سی سالگی در خدمت اداره فرهنگ (آموزش و پرورش) قم درآمد. تقریباً تمام عمر غیر اداری‌اش یکسره به تحقیق و تألیف و ترجمه گذشت. در سال ۱۳۵۸ زمانی که در روستای خود به سر می‌برد شب بیستم ماه رمضان مورد حمله مسلحانه قرار گرفت ولی جان به در برد و زنده ماند. در سال ۱۳۶۰ دچار سکته مغزی شد. با این حال به وسیله دادگاه انقلاب قم به اتهام ضد انقلاب دستگیر شده و در زندان ساحلی قم زندانی شد. اما با وساطت و پیگیری‌های آیت‌الله منتظری از زندان رها شد. از آن پس بیمار و منزوی و خانه نشین بود و سرانجام در سال ۱۳۶۸ درگذشت و در باغ بهشت قم به خاک سپرده شد. سید مصطفی حسینی طباطبایی بر او نماز گزارد.

فصل دوم: بررسی افکار و آثار

از آنجا که بررسی افکار قلمداران عملاً از آثارش جدا نیست، ناگزیر افکارش را در مروری بر تألیفات و آثار قلمی‌اش پی می‌گیریم.

قلمداران در عرصه‌های مختلف فرهنگی فعال و اثرگذار بوده است. از روزنامه نویسی تا ترجمه و تألیف. او از دهه بیست با مطبوعات مختلف قم و تهران همکاری داشت. مقالاتی از او در نشریاتی چون: *استوار* (قم)، *سرچشمه* (قم)، *وظیفه* (مورد حمایت خالص زاده - تهران)، *یغما* (تهران)، *آئین اسلام* (تهران)، *ندای حق* (تهران) و *مجله هفتگی و سالنامه نور دانش* (که با مدیریت عطاء الله شهاب پور در تهران منتشر می‌شده است) انتشار یافته است. همین طور مقالاتی در *نشریه حکمت* قم از او منتشر شده است. کسانی چون مهندس بازرگان و آیت‌الله سید محمود طالقانی با این نشریه همکاری داشتند.

چنان که پیداست قلمداران از جوانی تحت تأثیر نوگرایان تجدیدنظر طلب و اصلاح‌گرای دینی معاصر بوده است. از جمله او به شدت از افکار و آرای اصلاح‌طلبانه دینی شیخ محمد خالصی‌زاده اثر پذیرفته بود. خالصی‌زاده از علمای دینی ایرانی - عراقی غالباً مقیم ایران بوده که مقامی در سطح مرجعیت داشت و آثار زیادی به عربی تألیف کرده است (پیش از این او را معرفی کرده ایم). از نشانه‌های این اثرپذیری ترجمه شماری قابل توجه از آثار مهم خالصی‌زاده از عربی به پارسی است. در فصل مربوط به خالصی به این

ترجمه‌های قلمداران اشاره شده است. در اینجا محض یادآوری بدان‌ها و نیز دیگر آثار قلمداران اشاره می‌شود:

۱- **آیین جاویدان** (احکام دین و یا احکام اسلام). عنوان عربی آن «احیاء الشریعه فی مذهب الشیعه» است که به همت قلمداران با عنوان «آیین جاویدان» ترجمه شده است. این اثر به نوعی بر بنیاد فقه مقاصدی («مقاصد الشریعه») است. ظاهراً همین کتاب است که جعفریان از آن این گونه یاد می‌کند: احیاء الشریعه در سه جلد کتابی است فقهی (نوعی رساله عملیه) که در سالهای ۱۳۳۰، ۳۶ و ۳۷ منتشر شده‌اند.

۲- **آیین دین یا احکام اسلام**. ترجمه رساله عملیه خالصی‌زاده است که عنوان عربی آن «سبیل السعاده والسلام» است.

۳- **آیا اینان مسلمانند؟** ترجمه وصیت‌نامه و بخش‌هایی از کتاب خالصی‌زاده با عنوان «شرر فتنه الجهل فی ایران».

۴- **ارمغان الهی** (این اثر ترجمه پارسی متن عربی «الجمعه» خالصی‌زاده است که در موضوع نماز جمعه است و وجوب آن و تحت عنوان یاد شده به دست قلمداران ترجمه شده است. البته از کتابی با عنوان «ارمغان آسمان» نیز یاد شده که احتمالاً همان کتاب پیشین است. به ویژه که سال سال نشر هر دو ۱۳۳۹ ذکر شده است.

۵- **معارف محمدی** (ترجمه پارسی «المعارف المحمدیه هدی و شفاء» در تفسیر قرآن است تألیف خالصی‌زاده و به دست قلمداران در سال ۱۳۲۳ انتشار یافته است. احتمالاً همین اثر است که در برخی جاها تحت عنوان «تفسیر قرآن» ذکر شده است. خالصی‌زاده در مقدمه آن نوشته است جوانی که «در عصر غفلت و تجاهل مسلمین... این حقایق را بدون ترس و هراس، با کمال شجاعت و دلیری منتشر می‌نماید». این جوان دلیر همان قلمداران است.

۶- مقاله‌ای با عنوان «**انحطاط مسلمین و چاره آن**». این رساله در سال ۱۳۳۸ انتشار یافته و کسانی چون حاج سراج انصاری (درگذشته ۱۳۴۰ خورشیدی) و برخی دیگر مورد انتقاد قرار گرفته است.

۷- راه نجات از شرّ غلات. در این کتاب پنج قسمتی در باره علم امام، ولایت، شفاعت و زیارت بحث شده است. به گفته جعفریان، قلمداران، کارش را با انتشار این کتاب آغاز کرد.

۸- زکات. این کتاب احتمالا در سال ۱۳۵۱ با همکاری مهندس بازرگان به وسیله شرکت سهامی انتشار در تهران منتشر شده است.

۹- خمس. نویسنده در این کتاب نظریه فقهی رایج شیعی در باره خمس و مصارف آن بحث و مناقشه کرده است. ردیه‌هایی بر آن از سوی مکارم شیرازی و رضا استادی نوشته و منتشر شده است.

۱۰- حکومت در اسلام در دو جلد. جلد نخست آن در سال ۱۳۴۲ (و به روایتی ۱۳۴۴) انتشار یافته و جلد دوم در سال ۱۳۵۸ منتشر شده است.

۱۱- سنت رسول از عترت رسول الله صلی الله علیه و سلم.

۱۲- شاهراه اتحاد. موضوعات اصلی مورد بحث در این اثر بررسی نصوص امامت و نقد احادیث شیعی در این باب است. شیخ ذبیح الله محلاتی کتاب در رد آن با عنوان «ضرب شمشیر بر منکر غدیر» انتشار داده است. البته قلمداران نیز در پاسخ آن نوشته‌ای با عنوان «پاسخ یک دهاتی به ذبیح الله محلاتی» نوشته است. این اثر به دلیل حساسیت زیاد حول آن به صورت غیر رسمی و محدود منتشر شده است.

۱۳- مالکیت در ایران از نظر اسلام.

۱۴- قیام مقدس حسین علیه السلام.

چنان که در فصل خالصی‌زاده گفته شد، مؤلف آن خالصی بوده و قلمداران آن را از عربی به پارسی برگردانده بود.

نیز قلمداران در جوانی نقدی بر اسرار هزار ساله حکمی زاده نوشته است.

قلمداران همواره با گویندگان و نویسندگانی چون سید ابوالفضل برقی و سید مصطفی حسینی طباطبایی ارتباط و همفکری داشته است. برقی در خاطراتش از تأثیرپذیری اش از کتاب «راه نجات» قلمداران یاد کرده است. نیز برقی بر کتاب «شاهراه اتحاد» مقدمه و حاشیه‌هایی نوشته است.

ظاهرا قلمداران اهل شعر و شاعری هم بوده و برخی شعرهایش منتشر شده‌اند.

نیز سخنرانی هم می‌کرده و از جمله بارها در مسجد گذر وزیر در تهران (پایگاه سید ابوالفضل برقی) سخنرانی داشته است.

فصل سوم: تأثیر و تأثر قلمداران

با این گزارش اجمالی از آثار قلمداران تا حدودی افکار و آموزه‌های او روشن می‌گردد. عناوین نوشتارهای وی نشان می‌دهد که او نیز در همان مسیری حرکت می‌کرده که پیشینیان و معاصرانش از جریان عام نوگرایی دینی و اصلاح فکر و عمل مسلمان و بیشتر شیعیان در ایران حرکت می‌کرده‌اند.

گفته شده که قلمداران در چند سفر به عراق با شخصیت‌هایی چون خالصی‌زاده، کاشف الغطاء و سید هبه‌الدین شهرستانی (درگذشته ۱۳۸۶ قمری) دیدارهای داشته است. با خالصی‌زاده و نیز شهرستانی مکاتبه‌هایی داشته است. همان گونه که آثار قلمی قلمداران نشان می‌دهد، او بیش از همه از شیخ محمد خالصی‌زاده اثر پذیرفته بود. اما کسانی چون بازرگان و حتی منتظری نیز مستقیماً از او اثر پذیرفته بودند. آن گونه که جعفریان روایت کرده است آیت‌الله منتظری در اواخر دهه چهل در نجف آباد کتاب حکومت در اسلام قلمداران را خوانده و حتی آن را تدریس کرده بود. به گفته این راوی، مقایسه بخش‌هایی از جلد اول کتاب «مبانی فقهی حکومت اسلامی» منتظری (دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه)، تأثیرپذیری وی از قلمداران را نشان می‌دهد. وفق نقلی منتظری از قدیم با قلمداران آشنایی داشته است. نیز گفته شده مهندس بازرگان در سالهای ۳۰ و ۳۱ تصادفاً با قلمداران از نزدیک آشنا شده و بین آن دو روابطی ایجاد شده بود. به گفته جعفریان بازرگان پس از آزادی از زندان در سال ۱۳۴۶ چهار بار به دیدار قلمداران رفته است. نیز گفته شده بازرگان در تحریر کتاب «بعثت و ایدئولوژی» خود از کتاب حکومت در اسلام قلمداران بهره فراوان برده است. وفق دعوی جعفریان مقایسه این دو اثر به روشنی استفاده بازرگان از قلمداران را نشان می‌دهد. گفتنی است که بعثت و ایدئولوژی بازرگان در سال ۱۳۴۳ در زندان به صورت یک سخنرانی در روز مبعث ایراد شد و سپس در سال ۱۳۴۶ به شکل کتاب مفصل منتشر شده است.

افزون بر آن دکتر شریعتی نیز از طریق مهندس بازرگان با برخی از آثار قلمداران آشنا شده و جذب آن شده بود. در سال ۱۳۴۲ شریعتی از پاریس نامه‌ای به قلمداران نوشته و

از تأثیر برخی از افکارش بر خود یاد کرده است. تصویر متن نامه شریعتی به قلمداران در وب سایت حیدرعلی قلمداران قمی دیده می‌شود. شریعتی با این خطاب آغاز کرده است: «نویسنده دانشمند و روشنفکر ایران جناب آقای قلمداران» و در سمت چپ آن آمده است: «پاریس: ۲۵ آبان ۱۳۴۲». پس از بازگشت شریعتی از فرانسه، وی از طریق دوستی مشترک پیشنهاد دیدار با قلمداران کرده بود ولی در عمل هرگز این دیدار روی نداد.

چنین می‌نماید که قلمداران از نوعی حکومت مقید به اسلام دفاع کرده است. گرچه قلمداران هرگز فعال سیاسی و یا مدافع اسلام سیاسی و انقلابی نبوده است ولی احتمالاً تحت تأثیر فضای نهضت روحانیت در اوایل دهه چهل به اسلام سیاسی حکومت محور (و البته نه لزوماً ایده حکومت اسلامی و فقهی) بوده است. حال بررسی افکارش در ادوار بعد (به ویژه پس از انقلاب و استقرار نظام شرعی و ولایی فقهی) می‌تواند سیر تحول فکری و دینی او را نشان دهد. البته همین اندازه که قلمداران در سالهای پریهجان انقلاب (۵۷-۵۸) به انقلاب نپیوسته و یا از آن دفاع نکرده و به ویژه برخوردهای سرکوبگرانه بعدی با وی، نشان می‌دهد که او نمی‌توانسته با چنین روندی موافق بوده باشد.

سخن مفید آخر این که جعفریان فعالیت‌های فکری قلمداران را در دو مرحله متمایز مشخص می‌کند. در مرحله نخست، او برای زنده کردن تمدن اسلامی و بررسی انحطاط مسلمانان تلاش می‌کرده و در مرحله بعد، در جهت اصلاحگری دینی می‌کوشیده است. وی در این مرحله بیشتر تحت تأثیر شریعت سنگلجی، سید اسدالله خرقانی و محمد خالصی‌زاده بوده است.

سخن آخر این که بنا بر ادعای رسول جعفریان، حیدرعلی قلمداران، دینداری متعصب بود ولی در عین حال دین او پیراسته از خرافات بود.

منابع:

کتاب جریان‌ها و سازمان‌های دینی - سیاسی ایران اثر رسول جعفریان

مدخل حیدرعلی قلمداران در ویکی‌پدیای فارسی

تارنمای العربیه فارسی

تارنمای حیدرعلی قلمداران قمی

بخش پانزدهم

سید محمدجواد غروی اصفهانی

درآمد

یکی دیگر از نوگرایان سنتی در سلسله مصلحان اسلامی معاصر در ایران سید محمدجواد غروی اصفهانی است. به دلیل مقام فقهی و موقعیت حوزوی وی، به او عنوان «آیت‌الله» هم داده‌اند. البته معمولاً پیروان و علاقه‌مندان او عناوینی چون «حکیم» و «علامه» هم برای وی مناسب یافته‌اند. با این همه، ما در این سلسله گفتار – نوشتارها با این القاب کاری نداریم و اگر گاه استفاده می‌شود، برای بیان واقعیت‌هایی عینی و ملموس و به انگیزه نشان دادن جایگاه و منزلت شخصیت هاست و از این رو جنبه تشریف یا بعد ارزشی ندارد.

در این نوشتار ذیل چهار عنوان سخن می‌گوییم:

فصل اول – زندگی نامه

فصل دوم – آثار

فصل سوم – نقش اجتماعی و دینی

فصل چهارم – اصول فکری و اصلاحی

فصل اول: زندگی نامه

سید محمدجواد در سال ۱۲۸۲ خورشیدی (و به نقلی ۸۵) در روستای آلون‌آباد، در ۸۰ کیلومتری شمال شرق اصفهان زاده شد. اگر نقل اولی درست باشد، او ۲ سال پیش از مشروطیت متولد شده است. خانواده او بعدتر به روستای نیسیان پیرامون اردستان منتقل شد. او دانش مقدماتی را در همان روستا آموخت و بعد به اصفهان نقل مکان کرد. در اصفهان طی سال‌ها علوم و معارف معمول و مرسوم حوزوی را آموخت و تا سطح اجتهاد پیش رفت. استادان زیاد دید و از برخی از آنان اجازه اجتهاد دریافت کرد. که در ادامه بدان اشارت خواهد رفت.

گفته شده است غروی حافظه‌ای نیرومند داشت. حافظ قرآن و نهج البلاغه بوده و چند هزار حدیث را در حافظه داشته است.

او در پایان یک عمر طولانی و تلاش‌های فکری و اجتماعی در سال ۱۳۸۴ خورشیدی درگذشت. آیت‌الله منتظری به این مناسبت پیام تسلیتی انتشار داد. در مسجد سید اصفهان مراسم بزرگداشت با شکوهی برگزار شد. به دعوت فرزند خلف ایشان آقای دکتر سید علی اصغر غروی سخنران این مراسم من بودم. به رغم حرف و حدیث‌های فراوان حول شخصیت آیت‌الله غروی، استقبال مردم اصفهان از ایشان قابل توجه بود و از منزلت وی در نزد شمار زیادی از دینداران اصفهانی داشت.

فصل دوم: آثار

مرحوم غروی اصفهانی بسیار پرکار و کثیرالتألیف بوده است. فهرست آثار وی چنین است:

- ۱- نماز سیر کمال انسانی (۱۳۴۹)
- ۲- آدم از نظر قرآن (سه جلد، جلد اول ۱۳۳۰ - جلد دوم ۱۳۷۵ - جلد سوم ۱۳۸۴)
- ۳- فلسفه حج (جلد چهارم خورشید معرفت) (تهران ۱۳۵۰)
- ۴- اخلاق محمد (۱۳۳۲)
- ۵- خورشید معرفت (سه جلد - ۱۳۳۸-۱۳۴۳)
- ۶- قربانی در منی (۱۳۶۲)
- ۷- نماز جمعه یا قیام توحیدی هفته (۱۳۵۸)

- ۸- مغرب و هلال (۱۳۷۰)
 - ۹- فقه استدلالی در مسائل خلافی (۱۳۷۷)
 - ۱۰- مبانی حقوق در اسلام (به ضمیمه رساله بلوغ) (۱۳۷۳)
 - ۱۱- حجیت ظنّ فقیه (۱۳۷۸)
 - ۱۲- شرح رساله (شرح انتقادی توضیح المسائل آیت‌الله بروجردی) (۱۳۸۲)
 - ۱۳- چند گفتار (عترت - مباحله - غدیر خم - جبر و اختیار - قضاء و قدر - بداء، خلد، ابد - تقیه) (۱۳۷۹)
 - ۱۴- مصادر المعرفة الدينية (خبر الواحد) (۱۳۸۱)
- مرحوم غروی، کتاب حجیت ظن فقیه را، مثل غالب آثار دیگرش، به زبان عربی نوشته و این کتاب با عنوان مذکور، در سال ۲۰۰۴ میلادی (۱۴۲۵ ه.ق. ۱۳۸۱ ه.ش.) توسط دارالهادی، در بیروت به چاپ رسید.
- هرچند این آثار را از چند منبع فهرست کرده‌ام ولی به احتمال زیاد کامل نیست.

فصل سوم: نقش دینی و اجتماعی غروی

غروی اصفهانی عمری دراز داشت و طی این عمر بلند لحظه‌ای از فعالیت فکری و علمی و اجتماعی غافل نبود. او از دهه بیست به بعد در اصفهان فعالیت می‌کرد. وی مانند دیگر علما و مصلحان معاصر از سه طریق پیام خود را به مخاطبان منتقل می‌کرد: سخنرانی، آموزش در اشکال مختلف (جلسات مختلف علمی و طرح مباحث متنوع علمی و دینی و شاگردپروری) و تحقیق و قلم و تولید آثار مختلف و تقریباً پرشمار و غالباً اثرگذار. یکی از چند محور مهم تکاپوهای غروی اقامه نماز جمعه در اصفهان بود. همان گونه که دیدیم، باور به وجوب عینی نماز جمعه و اصرار بر اقامه آن، یکی از محورهای مهم اندیشه و عمل دینی مصلحان شیعی معاصر بوده است که حداقل تا مقطع انقلاب ایران و رسمیت یافتن آن در جمهوری اسلامی، از اهمیت زیادی در این سلسله برخوردار بوده و یکی از وجوه تمایز اینان با سنت‌گرایان فقه محور ارتدوکس رایج بوده و از این رو همواره مورد مخالفت شدید جبهه مخالف قرار داشته است. دلیل ناگفته این مخالفت نیز آن بوده است از آنجا که اقامه نماز جمعه از همان آغاز از شئون امامت و زعامت سیاسی شمرده

می‌شد و خلفا خود این مقام را در اختیار داشته و یا بعدتر امام جمعه و یا امامان مهم جمعه را منصوب می‌کردند، جریان شیعی برای نشان دادن مخالفت خود با نظام سنی حاکم و دستگاه خلافت و پررنگ‌تر کردن مرزهای عقیدتی و سیاسی خود با جریان رقیب، در غیبت امام دوازدهم و جوب نماز جمعه را تحریم کرده و این فریضه را در عمل تا ظهور امام حق و منصوب و مخصوص به حالت تعلیق درآورد. از این رو باور به وجوب نماز جمعه در عصر غیبت و به ویژه اقامه عملی آن را به نوعی نفی اساس تشیع تفسیر می‌کرده و آن را تمایل و یا نزدیکی به اردوگاه رقیب یعنی اهل سنت می‌دانسته است.

با این حال از گذشته تا زمان ما دیدگاه فقهی در باب نماز جمعه در جریان اجتهادی شیعی اختلافی بوده است. هرچند غالب به حرمت آن در زمان غیبت فتوا داده‌اند ولی برخی نیز به جواز (و نه وجوب) معتقد بوده‌اند و بعضی نیز به وجوب کفایی تمایل داشته‌اند. برخی از عالمان دینی معاصر مانند آیت‌الله طالقانی (که خود از چهره‌های شاخص اصلاح دینی بوده) و نیز آیت‌الله منتظری (که با مصلحان قرابتی داشته) نماز جمعه را حتی در زندان اقامه می‌کرده‌اند. به هر حال اقامه جمعه به طور رسمی در جمهوری اسلامی هرچند با پیشنهاد طالقانی و البته تأیید آیت‌الله خمینی بوده است ولی در نهایت آشکار شد که مسئله اصلی در دیدگاه علمای شیعه همان احراز قدرت سیاسی بوده و نه لزوماً اختلاف کلامی و یا شرعی و حق اختصاصی امام و مقام امامت کلامی سنتی و به همین دلیل حتی علمای سنتی مخالف انقلاب و حکومت اسلامی با مدل ولایت مطلقه فقیه هم کسی لب به انتقاد و اعتراض نگشود. به تعبیر یکی از روحانیون انقلابی (در گفتگویی با من در مجلس اول) که به طعن می‌گفت پس از هزار و چهارصد سال مبارزه با اهل سنت، ما هم سنی شده ایم! قابل ذکر این که امام علی در نماز خلفای پیش از خود حضور می‌یافته و امام حسن و امام حسین در مدینه در نماز جمعه مروان امیر اموی این شهر حضور داشته و به امام جمعه و جماعت وقت اقتدا می‌کرده‌اند. در باره امامان بعدی نیز هرچند اکنون سندی به یاد ندارم ولی به احتمال قریب به یقین چنین بوده است. آنان فریضه را ترک نمی‌کرده‌اند. وقتی امامان از خلیفه وقت هدیه و کمک مالی دریافت می‌کرده‌اند، دلیل ندارد در نمازشان حضور نداشته باشند.

از علمای آن زمان اصفهان حاج رحیم ارباب نیز به وجوب نماز جمعه اعتقاد داشت و خود آن را برپا می‌داشت. غروی نیز، همزمان با مرحوم ارباب، نماز جمعه خود را داشت، و متناوباً در نماز جمعه مرحوم ارباب هم شرکت می‌نمود. بعد از فوت حاج آقا رحیم ارباب

مرحوم غروی، اقامه این فریضه را ادامه داد و عملاً وارث نقش و جایگاه فقهی و علمی و اجتماعی او شد. پیش از ادامه بد نیست اشاره کنم که ارباب یکی از عالمان نامدار شیعی در قرن چهاردهم هجری بوده است که کم و بیش به جریان اصلاح دینی گرایش داشته است.

ارباب در سال ۱۲۵۹ خورشیدی (۲۶ سال پیش از مشروطه) زاده شده و در سال ۱۳۵۵ درگذشته است. او مجتهد و صاحب رأی و فتوا بوده ولی ظاهراً اعتقادی به صنف روحانی نداشته و از این رو هرگز رخت روحانی نمی پوشیده است. البته او عبا و قبا داشته ولی عمامه (که نشان اصلی و مهم علمای سنتی است) بر سر نمی گذاشته و شاید از استادش جهانگیر خان قشقایی (درگذشته ۱۲۸۹ خورشیدی) پیروی می کرده و کلاه پوستی بر سر می نهاده است. نماز جمعه مرحوم ارباب پیوسته برگزار می شد و هیچوقت با تزیینات و فشارهای روحانیون از یک سو، و ساواک از سوی دیگر، مواجه نگشت. ولی سالها در منزل شخصی خود، در محله مسجد حکیم اصفهان، اقامه جمعه می نمود، تا وقتی که اهالی روستای گورتان، در دو کیلومتری اصفهان آن روز، نزدیک منار جنبان، وی را جهت اقامه نماز جمعه در مسجد جامع روستا، دعوت نمودند. ارباب دارای فتاوایی مخالف فقیهان سنتی بوده ولی در هر حال به دلیل جایگاه علمی بلندی که داشته در مجموع محترم زیسته و از استادان تثبیت شده و اثرگذار حوزه علمیه اصفهان بوده است. به لحاظ اخلاقی نیز نسلی از جوانان و نوگرایان و متمایل به اصلاح فکر دینی در اصفهان در مکتب ارباب پرورش یافته‌اند. شاگردان بسیاری از او آموخته‌اند. جلال الدین همایی (درگذشته ۱۳۵۹ خورشیدی) و عبدالجواد فلاطوری (درگذشته ۱۳۷۵ خورشیدی) از این شمارند. فلاطوری سالیانی دراز در کلن آلمان می زیسته و یکی از شخصیت‌های فکری و علمی و دانشگاهی مسلمان شیعی ایرانی در این کشور بوده است. وی مرکز شیعه شناسی مهمی را در کلن بنیاد نهاد. ارباب آثاری در فقه و فلسفه و کلام دارد که غالباً شروح بر برخی متون فقهی و کلامی و فلسفی است و ظاهراً رسماً منتشر نشده‌اند. از مرحوم ارباب، هیچ کتاب یا رساله مستقلی بجا نمانده است، فقط حواشی مختصری بر کتاب‌های فقهی مشهور نگاشته، که علیرغم مخالفت برخی از نزدیکان ایشان، یکی از خویشاوندانش، مجموع کتاب‌های ایشان را، که کمتر از یکصد مجلد بود، به کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان اهداء نمود. این کتابخانه، در اوائل دهه هفتاد، احتمالاً به عمد، آتش گرفت و چند کتابخانه اهدائی به این کتابخانه، از جمله بسیاری از کتاب‌های مرحوم ارباب و کتابخانه مفصل مرحوم الفت، پسر ارشد آقاجفی مشهور، بناء به گفته مسؤولان، سوختند.

ارباب فقیه، اصولی، فلسفه دان، عارف مشرب بوده و عمری را به زهد و پارسایی زیسته است. اکنون آرامگاهی برای او در اصفهان برجا مانده است. آرامگاهی ساده و بدون سقف، در گورستان قدیمی اصفهان.

در هر حال غروی در واقع ادامه دهنده سنت فکری و فقهی ارباب شمرده می شده است. غروی هیچ وقت شاگردی مرحوم ارباب را نکرده است. بلکه او یکی از قوی ترین هم بحث های مرحوم ارباب بوده و مورد عنایت خاص او قرار داشته است. مرحوم ارباب، در همه مسائل مشکل فقه، کلام، عرفان و حکمت، فقط با مرحوم غروی مباحثه داشت و نظرات شاذ و ناگفتنی خود را با او در میان می گذاشت. غروی در واقع مرحوم ارباب را در اصفهان کشف کرد. وقتی غروی مورد مخالفت و انکار عموم علما و پیروانشان در اصفهان واقع شد، ارباب به شدت از او دفاع و حمایت کرد. گاه مناظره هایی در محضر ارباب بین غروی و مخالفانش برگزار می شده است. وقتی عقاید دینی و شیعی غروی مورد انکار قرار گرفت و در واقع تلویحا تکفیر شد، ارباب تمام قد به میدان آمد و شهادت داد که: سید محمدجواد غروی شیعه خالص و عالم و حدیث شناس است.

گرچه غروی ظاهرا در شمار روحانیت مبارز از نوع حامیان علنی آیت الله خمینی در دهه چهل و پنجاه نبوده است ولی به نوعی پیوند با سیاست و مبارزه داشته است. به ویژه بخش هایی از جوانان و حتی طلاب جوان و خوشفکر و انقلابی آن دوران در اصفهان از افکار نوگرایانه دینی و به ویژه از فتاوی فقهی نوآورانه و گره گشای او استقبال می کرده اند. از جمله با رخداد پر مناقشه قتل یکی از روحانیون سنتی اصفهان به نام سید ابوالحسن شمس آبادی (در گذشته ۱۳۵۵ خورشیدی) به وسیله گروهی که در مطبوعات آن دوران به «هدفی ها» شهرت یافتند با رهبری طلبه جوانی به نام سید مهدی هاشمی (در گذشته ۱۳۶۶ خورشیدی) (که در جمهوری اسلامی اعدام شد و اکنون برای اغلب کم و بیش شناخته شده است)، پای غروی هم به میان کشیده شد و ساواک و نهادهای امنیتی نسبت به او نیز حساس شده و گویا چند بار هم بازجویی شده است. در خصوص قتل مرحوم شمس آبادی، پس از بازداشت سید مهدی هاشمی و بازجویی هایی که از او بعمل آمد، زهتاب، دادستان عمومی شهر اصفهان، طی دادخواستی، غروی را محرک این قتل قلمداد کرد.

در اواسط آذرماه سال ۱۳۵۵، چند روز قبل از فوت مرحوم ارباب، دادگاه این پرونده تشکیل شد، و مرحوم غروی به عنوان متهم به آن دادگاه احضار شده بود. او طی دفاعیاتی که شفاهاً ارائه داد، و علیرغم سم‌پاشی‌های دادستان، تبرئه شد.

در چند دهه پیش از انقلاب، غروی هم از سوی سنتگرایان مرسوم تحت انواع فشارهای فکری و روحی و انواع محدودیت برای فعالیت هایش بوده و هم از جانب دستگاه حکومتی مورد تهدید و تحدید قرار داشته است. پس از انقلاب همان دو نوع تهدید و تحدید در اشکال شدیدتری ادامه پیدا کرد. نمازهای جمعه‌اش با مخالفت‌ها و تعطیلی‌ها و حتی با حمله فیزیکی گروه‌های فشار مواجه شد. دادگاه ویژه روحانیت حکم به بازداشت او داد ولی گویا به دلیل کهولت سن از محبوس کردنش دست کشید. گرچه شمار قابل توجهی از آثارش در دهه شصت و پس از آن انتشار یافته‌اند ولی با انواع کارشکنی‌ها و دشواری‌ها و سانسورهای رسمی و غیر رسمی مواجه بوده است.

فصل چهارم: اصول فکری و اصلاحی غروی

افکار و آثار و نوع فعالیت‌های فکری و دینی و اجتماعی و اثرگذاری غروی در همان چهارچوب مبانی و روش‌ها و منش‌ها و غایات جریان اصلاح دینی معاصر و به ویژه در همان زمینه‌های نوگرایان تجدیدنظر طلب قابل فهم و تفسیر و تحلیل است.

با این حال شاید بتوان اصول فکری و فقهی اصلاح‌طلبانه غروی را چنین فهرست کرد:

۱- بازگشت به قرآن.

آیت‌الله غروی در اندیشه‌های خود مانند اسلاف خود تکیه اساسی بر اعتبار و حجیت قرآن داشت. این تأکید در تمام آثار تفسیری و کلامی و فقهی‌اش کاملاً مشاهده می‌شود. او البته اعتبار احادیث و روایات را رد نمی‌کرد بلکه در این مورد سختگیر بود و تلاش می‌کرد با معیارهای سنتی علم الحدیث و نیز عقلانیت جدید انبوه احادیث را غربال کند و از صافی‌های معقول بگذرانند. به درستی (مانند اغلب علمای اصول) به اخبار آحاد اعتنایی نداشت. واقعیت این است که اگر خبر واحد از میدان اجتهاد خارج شود، میدان فتوا بسیار محدود خواهد شد. غروی ظن و ظنون را در کار اجتهاد نمی‌پسندید.

۲- خرافه زدایی از ساحت دین

غروی مانند دیگر همتایانش تلاش می‌کرد هر نوع خرافه و یا اندیشه‌های معارض با قرآن و خرد و علم را از ساحت دین و شریعت و اجتهاد شیعی بزدايد. او نیز بسیاری از افکار و آموزه‌های غالبانه از جمله حول اولیای دین و به ویژه امامان شیعی را مردود و ناصواب می‌شمرد. البته از نظر او معیار تفکیک حقیقت و مجاز و یا حق و باطل و یا خرافه و غیر خرافه، در مرتبه نخست قرآن بود و بعد سنت و سیره معتبر و در مراحل بعدتر عقل و علم.

۳- احیای برخی سنت‌های از یاد رفته دینی

او نیز مانند دیگر مصلحان دینی نوعی احیاگری هم داشت. مفهوم احیاگری زنده کردن فهم قرآن و سنت و به طور کلی آموزه‌های کهن اسلامی در روزگار معاصر است از یک سو و زنده کردن برخی سنت‌های دینی در دوران جدید است از سوی دیگر. عموم مصلحان سیاسی و فعال اجتماعی، روی اصولی چون جهاد و امر به معروف و نهی از منکر تکیه بسیار داشتند تا با احیای آن‌ها ابزاری مذهبی برای مبارزه با استعمار و یا استبداد در اختیار مؤمنان قرار دهند. اما کسانی که یا از سیاست به دور بودند و یا حداقل سیاست در اندیشه و فعالیت‌شان چندان پر رنگ و برجسته نبوده، تکیه نیرومندی روی اصل نماز جمعه داشتند و می‌کوشیدند با احیای آن نوعی فعالیت‌های فکری و اجتماعی و تربیتی را شکل دهند. همان گونه که گفته شد اقامه نماز جمعه برای آیت‌الله غروی بسیار مهم بوده است.

گفتارهای نماز جمعه او در جزواتی با عنوان «خطبه‌ها و جمعه‌ها» چاپ و منتشر شده است.

۴- ایجاد سازگاری بین دین و عقل و علم

اصولاً یکی از محورهای مهم اصلاح‌طلبی دینی در روزگار ما ایجاد سازگاری بین علم و دین و عقل بوده و هست ولی در آثار و افکار غروی این تلاش بسیار برجسته می‌نماید. گرچه غروی خود دانش آموخته سنت کهن حوزوی و سنتی بود ولی به تعبیر سهراب سپهری (درگذشته ۱۳۵۹ خورشیدی) «با افق‌های باز نسبت داشت» و نسبت به علم و خردورزی نوین گشوده بود. به ویژه در کتاب سه جلدی «آدم از نظر قرآن» کم و بیش این علم‌گرایی دیده می‌شود. فقه استدلالی او نیز نمونه دیگر است. هدف نیز عملی شدن

شریعت در بستر زمان واقعیت بوده است. رسول جعفریان در مقام نقد، غروی را علم‌گرای افراطی می‌داند که به گمانم درست نمی‌نماید.

او از نظر فکری و ایدئولوژیک به افکار مهندس بازرگان و بیشتر طالقانی و حتی شریعتی نزدیک بود. وفق نوشته‌ها و گفته‌هایش بارها از طالقانی و شریعتی تجلیل کرده است. او در جایی تقریباً به طور کامل از اندیشه‌های شریعتی حمایت و دفاع کرده است. شگفت است که او سه گانه مشهور شریعتی یعنی زر و زور و تزویر (با ملک و ملاک و ملا و یا تیغ و طلا و تسبیح) را گل سر سبد آموزه‌های شریعتی دانسته است. این تعبیر شریعتی گرایش شدید ضد نظام نهادینه شده را در روحانیت دارد. نیز به نقل جعفریان تر «تشیع علوی و تشیع صفوی» شریعتی بسیار مورد توجه غروی بوده و از آن برای نقد و نفی خرافات مذهبی استفاده می‌کرده است.

سخن آخر این که غروی با این که در حوزه‌های مختلف سخن گفته است ولی می‌توان گفت غروی بیشتر مفسر، متکلم و فقیه بوده است.

سخن آخر این که غروی در طول سالیانی دراز شاگردان و پیروان فکری پر شماری تربیت کرده که هم اکنون نیز در اصفهان فعال هستند و در حد توان و مقدرات راه فکری معلم خود را پی می‌گیرند. اما بی‌تردید چهره شاخص این جریان فرزند غروی دکتر سید علی اصغر غروی است. او که زاده ۱۳۲۵ و دانش آموخته فلسفه از لبنان است و از همکاران مرحوم مصطفی چمران و موسی صدر، اکنون پایگاه و میراث پدر را پاسداری می‌کند. تألیفات پدر عمدتاً با همت و شرح او منتشر شده‌اند. تارنمای «ارباب حکمت» با مدیریت وی فعالیت می‌کند و امروز یکی از منابع اطلاع‌رسانی جریان غروی هاست. در پیشانی این تارنما در فیسبوک چنین نوشته شده است: «ارباب حکمت تلاش کوچکی است در هویدا ساختن مبانی اندیشه جریانی که با کنار هم نشاندن «عرفان»، «استدلال» و «شریعت» در نزاع میان خردورزی و دینداری هیچ یک را قربانی دیگری نمی‌کند».

دکتر غروی گرچه در همان چهارچوب مکتب سنتی پدر می‌اندیشد و فعالیت می‌کند ولی با این همه او خود متفکری مستقل است و دارای آرای خاص خودش نیز هست. در این سال‌ها او در باب شماری از مباحث کلامی و فقهی حول قرآن اظهار نظر کرده و رأی خود را اعلام کرده است. از باب نمونه می‌توان به مسئله «ضرب زنان» (موضوع آیه ۳۴ سوره نساء) و یا حکم شرعی (البته غیر قرآنی رجم و سنگسار) اظهار نظر کرده

است. غروی مانند پدر خود بر این نظر است که ضرب «قطع ید» در قرآن آیه ۳۸ سوره مائده به معنای بریدن دست نیست بلکه به معنای کوتاه کردن دست‌های سارقان از اموال مردم و یا بیت المال است.

البته ایشان فعال سیاسی هم هست و از دیرباز از اعضای مرکزی و تئوریک نهضت آزادی ایران شمرده شده و از این رهگذر بارها مورد آزار قرار گرفته و بارها زندانی شده است.

نکته آخر این که هرچند غروی‌ها را نمی‌توان سنی دانست ولی حداقل آن است که اینان حدیث اصیل و چند کلمه‌ای آغازین غدیر را پذیرفته‌اند ولی در معنا و مفهوم آن از دیدگاه رایج و متعارف شیعی فاصله گرفته و «مولا» را به معنای امام معنوی و اخلاقی و دینی مؤمنان می‌دانند و نه نصب زمامدار از جانب خداوند و یا پیامبر اسلام. احتمالاً به یاد داریم که چند سال پیش غروی به مناسبت غدیر مقاله‌ای با همین مضمون در روزنامه «بهار» منتشر کرد و در پی آن جنجالی به پا شد و با تکفیر مذهبی برخی فقها و توقیف روزنامه و دستگیری و زندانی شدن نویسنده پایان یافت. هرچند برخی عالمان شیعی (از جمله راضی آل یاسین - درگذشته ۱۳۷۲ قمری - در کتاب «صلح الحسن» با ترجمه پارسی سید علی خامنه‌ای) نیز نظر مشابهی ابراز کرده‌اند.

منابع مورد استفاده:

تارنمای ارباب حکمت

جریان‌های مذهبی - سیاسی (رسول جعفریان)

ویکی‌پدیای فارسی (دانشنامه آزاد فارسی)

و البته اطلاعات شخصی

اصلاح و ویراست نهایی با نظر جناب دکتر غروی انجام شده است.

بخش شانزدهم

سید مصطفی حسینی طباطبایی

درآمد

بی تردید مطرح‌ترین و فعال‌ترین شخصیت دینی و اصلاحی ایران معاصر آقای سید مصطفی حسینی طباطبایی است که اکنون به عنوان بقیه السلف سلسله مصلحان نوگرای سنتی ایران در عرصه حضور دارد و به فعالیت‌های تحقیقی و فکری و روشنگری‌اش ادامه می‌دهد.

این قسمت در چهار فصل سامان یافته است:

فصل اول - زندگی نامه

فصل دوم - آثار

فصل سوم - تحلیلی از آموزه‌های اصلاحی طباطبایی

فصل چهار - نقاط قوت طباطبایی

فصل اول: زندگی نامه

آقا مصطفی طباطبایی زندگی نامه شخصی پربریگی ندارد. ایشان زاده سال ۱۳۱۴ است و از دو طریق به دو عالم دینی اثرگذار مشروطیت و اواخر عصر قاجار نسب می‌برد. از طریق پدر به سید محمد طباطبایی مجتهد (درگذشته ۱۲۹۹ خورشیدی) و از طریق مادر

به میرزا احمد آشتیانی (درگذشته ۱۳۵۴ خورشیدی) نسبت دارد. پدر ایشان مجتهد مشهور تهران در عصر ناصری یعنی میرزا حسن آشتیانی (درگذشته ۱۳۱۹ قمری) و مخالف کمپانی رژی بوده است. سید محمد طباطبایی محبوب‌ترین زعیم روحانی مشروطه بود و همگان به مردمی بودن و سلامت نفس و بی‌نظری و نوگرایی مذهبی و اعتدال و انصاف در جدال‌های جاری جنبش مشروطه در دوران پیش از پیروزی و پس از آن اذعان داشته و دارند. کسروی که در تاریخ مشروطه خود از او و سید عبدالله بهبهانی (درگذشته ۱۲۸۹ خورشیدی) به عنوان «سیدین سندین» یاد کرده است، به نقش بی‌بدیل و امتیازات خاص وی تصریح کرده است. زنده یاد ملک طباطبایی (بازرگان) همسر مرحوم مهندس مهدی بازرگان عمه آقا مصطفی طباطبایی است. به نقل آقای طباطبایی، میرزا احمد آشتیانی، فقیهی اصولی و حکیمی ورزیده بود که آقا مصطفی از نوجوانی تا حدود ۳۵ سالگی از محضر نیای خود بهره برده و اصول فقه و فلسفه صدرایی را از او آموخته است. طبق یادداشتی که جناب طباطبایی برای من نوشته‌اند اندکی از احوالات دوران جوانی و بعد را چنین تعریف کرده اند:

«من مانند بیشتر بچه‌های تهرانی از کودکی به دبستان رفتم و در کلاس ششم ابتدایی به مسجدی رفت و آمد داشتم که بچه‌ها را به حفظ قرآن کریم و می‌داشتند و در آنجا شاگرد اول شدم و ده آفرین نامه گرفتم. سپس به دبیرستان رفتم و در آخر سیکل اول بنا به تشویق یکی از خویشاوندانم که خود ورزشکار بود در خانه به ورزش پرداختم و با جدیت فراوان و حرارت بسیار می‌کردم و در سیکل دوم دبیرستان به باشگاه ورزشی راه یافتیم و سرانجام با تلاش‌های فراوان، قهرمان اول کشور در رشته وزنه برداری (در میان وزن با رکورد ۳۳۰ کیلو وزن) شدم و مدال قهرمانی دریافت داشتم ولی در آستانه این پیروزی دچار طوفانی روحی شدم که چرا عمر عزیز را باید در راه آهن بلند کردن تلف کنم؟ با خود گفتم: آلهذا خلقت؟ این بود که ورزش قهرمانی ترک کردم. به جای رفتن به دانشگاه، با جدیت فراوان به سوی تحصیل علوم اسلامی رفتم و دایره معلومات را به ضرب زید عمروا و استصحاب و برائت محدود نکردم و به تدریج کتابخانه بزرگی (که اکنون هزارها مجلد کتاب دارد) گرد آوردم و کتب ادیان و مذاهب را با دقت مطالعه کردم و تا توانستم با رؤسا و مبلّغین آن‌ها ملاقات و مناظره نمودم تا سرانجام پس از تلاش‌های بسیار، به سرچشمه نور و ایمان صحیح یعنی مفاهیم قرآن کریم رسیدم و بدان دل باختم و سر سپردم و دعوت به قرآن و پیکار با خرافات را آغاز کردم و تا کنون در عین مشاغل

تدریسی در دبیرستان‌ها بیش از پنجاه کتاب و رساله نوشته‌ام و چهار بار بر سر عقاید قرآنی‌ام به زندان افتادم (دو مرتبه در دوران پهلوی و دو مرتبه در این دوران) و در همه احوال خدای تعالی را بر نعمت‌هایش سپاسگزارم.^۷

فصل دوم: آثار

پیش از تحلیلی از افکار و نقش دینی و اجتماعی جناب طباطبایی، فهرستی از تألیفات و آثار منتشر شده ایشان می‌آورم. چرا که این آثار خود تا حدود زیادی از افکار و اندیشه‌ها و روش و منش اصلاحی وی پرده بر می‌دارد. گفتنی است که فهرستی به همت آقای رضا رهنما (از علاقه‌مندان طباطبایی) برای من ارسال شده که در آن ۵۴ اثر معرفی شده است. در اینجا به ذکر عناوینی که تاریخ انتشار دارند، بسنده می‌کنیم:

- ۱- راهی به سوی وحدت اسلامی (۱۴۰۰ قمری)
- ۲- خیانت در گزارش تاریخ (سه جلد) در نقد کتاب «بیست و سه سال» منتسب به علی دشتی آخرین چاپ (۱۳۶۶)
- ۳- دین ستیزی نافرجام (در پاسخ به کتاب «تولدی دیگر» اثر شجاع الدین شفا (۱۳۸۰))
- ۴- نقد آثار خاورشناسان (شامل نقد بیست تن از خاورشناسان - از انتشارات چاپخش تهران - ۱۳۷۵)
- ۵- رهبران وادی ضلالت - ماجرای باب و بها - (پژوهشی نو در باره بهائیت) - چاپ سوم (۱۳۹۳)
- ۶- دعوت مسیحیان به توحید (۱۳۷۹)
- ۷- متفکران اسلامی در برابر منطق یونان (۱۳۵۸)
- ۸- بردگی از دیدگاه اسلام (ناشر بنیاد دایره‌المعارف اسلامی - ۱۳۷۲)
- ۹- شیخ محمد عبده مصلح بزرگ مصر (۱۳۵۷ و ۱۳۶۲)

۷. قابل ذکر این که اخیراً (در پائیز سال ۱۴۰۱) آقای طباطبایی همراه شماری از یاران و همکارانش در فعالیت‌های فکری و فرهنگی و دینی «به اتهام تشکیل و اداره گروه‌های غیر قانونی با هدف برهم زدن امنیت کشور» در دادگاه انقلاب تهران محاکمه شده و خود او به هشت سال حبس محکوم شده است. آنچه به عنوان اتهام در داخل گیومه آمده است عیناً برگرفته از متن حکم است.

- ۱۰- منهای معنویت (چاپ سوم ۱۳۵۶)
- ۱۱- اسلام و بت‌های غرب (۱۳۵۳)
- ۱۲- اعجاز عددی قرآن کریم (تحقیق عبدالرزاق نوفل مصری که به وسیله طباطبایی ترجمه و تکمیل شده است - ۱۳۶۲)
- ۱۳- نقد آرای ابن سینا در الهیات (۱۳۶۱)
- ۱۴- نقد کتب حدیث (۱۳۷۹)
- ۱۵- حقارت سلمان رشدی (در نقد کتاب مشهور و جنجالی «آیات شیطانی» اثر سلمان رشدی نویسنده هندی - بریتانیایی - ۱۳۶۸)
- ۱۶- قرآن در روزگار نو (۱۳۷۹)
- ۱۷- معانی باطنی در قرآن کریم (۱۳۷۵)
- ۱۸- تسامح و شدت عمل در اسلام (در آسانگیری اسلامی و تقدم عفو بر رحمت - ۱۳۷۲)
- ۱۹- علی بین التقصیر والغلو (۱۳۸۰)
- ۲۰- اجتهاد در برابر نصّ (۱۳۸۲)
- ۲۱- زن در آیین زرتشتی و بهایی (۱۳۸۲)
- ۲۲- پیوند دین و حکومت (۱۳۷۹)
- ۲۳- قرآن بدون حدیث هم قابل فهم است (۱۳۸۲)
- ۲۴- رسول خدا (ص) و تبیین آیات (۱۳۸۲)
- ۲۵- فتح البیان فیما روی عن علی من تفسیر القرآن (۱۳۸۲)
- ۲۶- فاصله‌ها را از علی (ع) کم کنیم (۱۳۵۳)
- ۲۷- قرآن در روزگار نو (۱۳۷۹)
- ۲۸- محمد پیامبر رحمت و شمشیر (۱۳۷۹)
- ۲۹- نوگرایی در اجتهاد (۱۳۸۲)
- ۳۰- اسلام و مسئله خشونت (۱۳۹۴)
- ۳۱- پاسخ‌ها و نقدها مجموعه مقالات در دو جلد (۱۳۸۸)
- ۳۲- بیان الحقیقه فی جرح الابدان عندالمصیبه (به فارسی و عربی ۱۴۱۵ قمری)

۳۳- تحقیق در سیرت نبوی، به اهتمام فرهاد بهبهانی و علیرضا بهادری نژاد، ۱۳۹۵ (بی نام ناشر).

همان گونه که گفته شد در فهرست یاد شده شمار دیگری از آثار طباطبایی ذکر شده ولی روشن نیست مقاله‌اند و یا اگر منتشر شده‌اند در چه زمانی انتشار یافته‌اند از این رو از ذکر آن‌ها در این فهرست خودداری شد. با این حال به چند اثری که هر یک از جهاتی مهم‌اند و در شناخت نوع تفکر و رویکرد طباطبایی مفید و مؤثرند، اشاره می‌شود:

دفاع از شمشیر اسلام

بررسی آراء اخباری و اصولی

وحی قدسی (در نقد سخن دکتر سروش)

حافظ در میان موافقان و مخالفانش

حج

تفسیر بیان معانی در کلام ربّانی. این تفسیر در واقع ترجمه و توضیحات لازم آیات قرآن است و باهت همت فرهاد بهبهانی تهیه شده و در چهارده جلد آن انتشار یافته است. برخی تفاسیر ایشان در این مجموعه تا حدودی بدیع و نوآورانه است.

ضوابط علمی در قرآن شناسی

نماز جمعه نماز انقلابی و فراموش شده

ویژگی‌های بازار اسلامی (اشاره‌ای به معنویات و اصول اخلاقی حاکم بر اقتصاد اسلامی)

فصل سوم: تحلیلی از آموزه‌های اصلاحی طباطبایی

با اندک آشنایی با آثار و تألیفات طباطبایی کم و بیش روشن می‌شود که ایشان در مجموع ادامه دهنده همان مسیر اسلاف خود از نجم آبادی تا زمان خود است و از همان افکار و اصول پیروی می‌کند و البته بیشتر با کسانی چون قلمداران و سید ابوالفضل برقی قرابت دارد و این قرابت در فصل آن دو ذکر شد. وی با آنان آشنایی نزدیک داشته و به نوعی همکاری داشته‌اند. با این حال می‌توان اصول اصلاحی طباطبایی را چنین برشمرد:

محوریت قرآن و توحید

تکیه انحصاری و حداقل با اولویت اول در دین شناخت روی متن قرآن از اصول موضوعه این سلسله از مصلحان و یا احیاگران معاصر است. می‌توان این اصل را با محوریت «توحید» نیز تکمیل کرد. توحید هم محور بنیادین درونی اسلام شمرده می‌شود و هم محور قربات و نزدیکی با ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) و تکیه بر نوعی وحدت جوهری ادیان. این سلسله غالباً بر این وحدت و یگانگی جوهری تأکید می‌کنند و طباطبایی نیز در این مورد دارای تألیف و اثر مکتوب است.

نقد و پالایش حدیث

گرچه طباطبایی در رد و نقد حدیث افراطی و رادیکال نیست چرا که حداقل در تحقیقات تاریخی و از جمله نگاه فقهی و به ویژه در تفسیر قرآن نمی‌توان روایات و احادیث را به طور مطلق رد کرد و نادیده گرفت ولی او نیز مانند غروی و قلمداران و شماری دیگر «حدیث‌گرا» و یا «حدیث‌محور» هم نیست و از این رو با جریان فقهی حوزوی تفاوت و حتی تعارض جدی دارد. فقه و اجتهاد مصطلح حوزوی (حتی پس از پیروزی اصولیون بر اخباریون) همچنان بیشتر بر اخبار و احادیث تکیه دارد و از آن تغذیه می‌شود. اما طباطبایی سخت به نقد و واکاوی احادیث باور دارد و تلاش کرده و می‌کند تا انبوه احادیث موجود و راه یافته در انبوه مجامیع و منابع حدیثی را بکاود و آن‌ها را به نقد و چالش بکشد و در نهایت احادیث از صافی رد شده را بپذیرد و در استدلال‌های دینی‌اش لحاظ کند. کتاب «نقد کتب حدیث» به این منظور تحریر شده است. در این پالایش معیار اصلی‌اش نیز قرآن است و البته علم و عقل متعارف بشری. در نهایت او نیز بر این باور است که «قرآن بدون حدیث هم قابل فهم است».

خرافه زدایی و مبارزه با انواع غلو

گفتن ندارد که طباطبایی نیز مانند دیگران با انواع خرافات مذهبی و فرقه‌ای و از جمله خرافات بروز یافته در جریان غلات شیعه و حول امامان و برخی سنت‌ها و شعائر دینی رایج به سختی مخالف است و با آن‌ها می‌ستیزد. بخش قابل توجهی از آثار یاد شده طباطبایی (مستقیم و غیر مستقیم) حول همین موضوع است. مبارزه با انواع غلو در آموزه‌های طباطبایی بسیار برجسته است.

در همین جا باید تذکر داد که هرچند طباطبایی (مانند غروی‌ها و دیگران) سنی به معنای متعارف آن شمرده نمی‌شود ولی شیعه به معنای متعارف آن هم نیست. چرا که بنیاد اعتقادی تشیع تاریخی (تشیع قرن چهارم به بعد) تأکید اساسی بر حدیث غدیر و مفهوم مولا و ولایت سیاسی (ولایت به معنای جانشینی منصوص و منصوب امام علی و فرزندان او در دوازده نسل و بالتبع ماجرای غیبت و ظهور و البته عقایدی چون علم غیب و عصمت) است و طباطبایی به هیچ یک از این اصول موضوعه خاص شیعی حداقل به گونه‌ای که رایج است باور ندارد. شاید بشود گفت او نیز شیعه است اما تشیع و شیعی به معنای مضیق و قرن اولی آن. رویکردهای فراوان او به شخصیت و تفکر و سنت و سیره امام علی و به طور کلی علوی و اتخاذ سند از آرای و احادیث علی، گواه این مدعاست. در عین حال او همزمان هم منتقد تشیع تاریخی است و هم منتقد تسنن تاریخی. از این رو شاید گزاف نباشد که بگوییم او نیز مانند بسیاری دیگر در مرحله نخست و به طور اساسی مسلمان است و البته ملتمز به نقد و پالایش آموزه‌های دینی رایج در تشیع و تسنن. در واقع او راهی برای خروج از مجادلات فرقه‌ای و ورود به عرصه یگانگی و وحدت امت اسلامی می‌جوید.

با این حال ادبیات ایشان تقریباً همان ادبیات شیعیان رایج در ایران است. با نهایت احترام از امام علی و دیگر بزرگان شیعی یاد می‌شود. او تلاش می‌کند علی را از دست دو گروه غالی و گزافه گوی پیرو و در مقابل گروه کم فروش و به تعبیر ایشان اهل تقصیر برهاند. تعبیر «پرتوی از دولت فرخنده علوی» به منظور تبیین اندیشه «علی بین التقصیر والغلو» است. ایشان نیز در این عرصه از مصلحان خوشفکر و منصف سنی اهل سنت پیروی می‌کند.

تأکید ویژه روی وجوب عینی نماز جمعه

موضوع نماز جمعه و اهمیت آن را در گذشته شرح داده‌ام. تمام این مصلحان بر این سنت قرآنی دیرین تکیه داشته و دارند و طباطبایی نیز چنین است. او نیز رساله‌ای در باب وجوب عینی نماز جمعه دارد و خود نیز همواره این فریضه اسلامی را اقامه کرده است. او نیز در این مسیر (و البته به خاطر دیگر افکارش) همواره مورد طرد و حتی تکفیر ضمنی قرار گرفته و با انواع آزار (از جمله دستگیری در نماز جمعه و تعطیلی آن) در این

چهل سال اخیر مواجهه بوده است. نیز باید گفت طباطبایی نیز اقامه جمعه را راهی برای وحدت دینی و نیز تربیت معنوی و اخلاقی مؤمنان می‌داند.

معقول سازی سنت‌ها و گزاره‌های دینی

طباطبایی نیز از جمله کسانی است که تلاش می‌کند از عقل ستیزی فاصله بگیرد و سنت‌ها و آموزه‌های قرآنی و اسلامی را در مجموع معقول و باورپذیر کند و در حد توان احکام شرعی قطعی را با ارائه تفاسیر خردپذیر با مقتضیات جهان کنونی قابل تحقق نماید. وی توجه به علم و تجربه و زمان و زمانه در اجتهادات مناسب را قبول می‌کند و به تصریح خود به «نوگرایی در اجتهاد» سخت عقیده دارد، از این منظر از جریان سنتگرایان متصلب یا سلفیه رایج در جهان اسلام دور می‌شود. با این همه، ایشان متن محور است و برای توجیه و تبیین و معقول سازی اجتهاداتش می‌کوشد از آیه و حدیث و خبری و سنتی در تاریخ و فرهنگ سنتی و دیرین اسلام سندی و تأییدی پیدا کند. عقلانیت وی در مجموع، مانند اسلاف و هم‌تایانش، عمدتاً بر عقل و عقلانیت سنتی و ارسطویی استوار است. البته وی به گفته خودش به دیدگاه‌های ارسطویی و به ویژه منطق ارسطو نقدهای جدی وارد کرده است. بنگرید به کتاب «متفکرین اسلامی در برابر منطق یونان».

تا آنجا که من اطلاع دارم طباطبایی با افکار انقلابی حکومت محور از نوع روحانیون مبارز و انقلابی پنجاه سال اخیر موافق نبوده و نیست و به ویژه با حکومت دینی و شرعی با مدل ولایت مطلقه فقیه هرگز موافق نبوده ولی چنین می‌نماید که ایشان به اجرای احکام قطعی شرعی در نظام سیاسی و آن هم نظامی که بر جامعه اکثریت مسلمان و به دست مؤمنان مدیریت می‌کند، باور دارد. ایشان تصریح می‌کند که برخی احکام دینی ماهیتاً حکومت محور هستند یعنی بدون داشتن حکومت و در واقع بدون قدرت اجرایی قابلیت تحقق و اجرا ندارند. در این صورت اجرای بی‌تنازل احکام شرعی (مانند حدود و دیات هرچند با اصلاحاتی) الزامی خواهد بود. احتمالاً به همین دلیل بوده که طباطبایی (مانند دیگران از این سلسله) در آغاز از سقوط رژیم سکولار پهلوی و وقوع انقلاب و تشکیل جمهوری اسلامی استقبال کرده ولی بعد از آن فاصله گرفته و عمدتاً از منظر قرآنی و شرعی برخی عملکردهای حاکمان بعدی را مورد نقد و نفی قرار داده و می‌دهند. بنگرید به تألیف ایشان با عنوان «پیوند دین و حکومت».

با این حال طباطبایی، به رغم تصلب دینی و غلظت مذهبی اش، تلاش می‌کند مدافع اسلام نرم و اهل گذشت و مدارا باشد. چنان که در رساله‌ای بدان پرداخته است. با این حال گاه تندی بیش از حدی در کلام او در مواجهه با برخی دگراندیشان دیده می‌شود. به عنوان نمونه می‌توان به تعبیر «حقارت سلمان رشدی» اشاره کرد. در کتاب سه جلدی نقد کتاب دشتی با عنوان «خیانت در گزارش تاریخ» نیز از این دست تعبیر کم نیست. عناوینی چون «رهبران ضلالت» نمونه‌ای این نوع ادبیات ستیزنده است که در نهایت می‌تواند خشونت‌های مذهبی و اجتماعی را دامن بزند. ظاهراً ایشان از همان جهاد سنتی اسلامی دفاع می‌کند و حتی ابا ندارد که از عنوان «دفاع از شمشیر اسلام» استفاده کند و استفاده از چنین ادبیاتی، بر خلاف تلاش فراوان نویسنده برای ارائه سیمای اسلام معقول و ارائه تصویری رحمانی و نرم از شریعت، می‌تواند بحث برانگیز و زمینه ساز اسلام ستیزی باشد. برخی عناوین تألیفی طباطبایی یادآور کتاب مشهور ابن تیمیه است: «الصارم المسلمون علی شاتم الرسول» (شمشیر تیز و برکشیده علیه دشنام گویان پیامبر).

فصل چهارم: نقاط قوت طباطبایی

مفید می‌دانم که از سنت معمول در این سلسله گفتار / نوشتارها اندکی فاصله بگیرم و اشارتی بکنم به نقاط قوت و شاید هم بتوان گفت امتیازات طباطبایی. زیرا می‌پندارم تا به این نقاط و نکات تصریح نشود، حق مطلب ادا نشده است. می‌توان این ممیزات را چنین برشمرد:

مهارت در لغت و زبان عربی

گرچه آشنایی حداقلی با زبان عربی و قواعد دستوری آن برای فهم و درک و تحلیل علمی قرآن و حدیث و تاریخ و دیگر معارف معمول اسلامی الزامی است و عموم مصلحان علی قدر مراتبهم نیز از این آشنایی بهره داشته و دارند، ولی در این میان به گمانم آقا مصطفی طباطبایی از عربیت (لغت و قواعد صرفی و نحوی) نیرومندی بهره دارد. در هر حال من صلاحیت ندارم تا در میزان و مرتبت عربی دانی مصلحان یاد شده در این سلسله گفتارها داوری کنم و مثلاً بگویم کدامین قوی ترند ولی در حد اطلاع من در این زمینه آقای طباطبایی از توانایی خوبی برخوردار است و این البته از نقاط قوت اوست.

دانش دینی و اطلاعات گسترده

از نقاط قوت اغلب مصلحان دینی معاصر ایرانی آشنایی علمی و فنی با معارف سنتی اسلام و فرقه‌ها و نحله‌ها (ملل و نحل) است ولی طباطبایی در این زمینه بسیار پیشرفته و دارای صلاحیت است. کمتر کسی را سراغ دارم که به اندازه ایشان در مجموع معارف سنتی (ادب و منطق و اصول فقه و فقه و فلسفه و کلام و تفسیر و تاریخ اسلام) تبحر داشته باشد. باید روی تاریخ و سیره تأکید ویژه بکنم که مهم‌اند. قدرت اجتهادی وی او را به استنباط‌های فقهی توانا ساخته و به او این امکان را می‌دهد که به جنگ فقیهان سنتی برود. همین امتیاز موجب شده است که غالباً با قدرت به نقد و نقادی برخی نواندیشان دینی از یک سو و سنت‌گرایان سنت زده و میراثی از سوی دیگر و همین طور با برخی اسلام شناسان و خاورشناسان غربی برخیزد. مراد این نیست که تمامی نقادی‌های ایشان مقبول و حتی معقول‌اند (حداقل از نظر من) ولی می‌خواهم بگویم آشنایی ایشان با معارف سنتی و اطلاعات نسبتاً گسترده وی با میراث گذشته اسلامی، او را در گفتگوها و مجادله‌ها توانا کرده است.

آشنایی نسبی با برخی از تحقیقات غربیان

نمی‌دانم آقای طباطبایی زبان‌های اروپایی می‌داند و چه اندازه می‌داند ولی بر اساس آثارش می‌توان دید که او نسبت به پژوهش‌های غربیان نسبت به اسلام و تاریخ و معارف آن حساس است و تلاش می‌کند با این افکار آشنا شود و در حد توان به برخی از آرای قابل نقدشان پردازد و اشتباهاتشان را عیان کند. «نقد آثار خاورشناسان» ایشان نمونه خوبی است. هرچند همین نقدنوشته‌ها نشان می‌دهد که طباطبایی به بُن مایه‌های علمی و ذهنیت‌های مدرن غربی چندان راه نیافته است. از این رو همچنان با معیارهای سنتی و با متن محوری معمول علمای اسلامی به جنگ خاورشناسان منتقد اسلام و یا تاریخ اسلام می‌رود. واقعیت این است که اگر غالب خاورشناسان و یا اسلام شناسان دو قرن اخیر غربی با بُن مایه‌های تاریخی و با ذهنیت سنتی مسلمانان و عالمان دینی چندان آشنا نیستند، در مقابل، بسیاری از منتقدان سنتی آنان نیز با ریشه‌ها و ذهنیت‌های طرف مقابل تا حدود زیادی بیگانه‌اند و به همین دلیل مجادله و مناظره این دو طرف به سادگی به فرجام نمی‌رسد. تجربه نشان می‌دهد صرفاً با اطلاعات سنتی و با ذهنیت‌های کلامی و

الهیاتی ماقبل مدرن نمی‌توان به مقابله کارآمد با پژوهشگران غیر مسلمان و سکولار آزاد رفت و کامیاب شد.

با این حال طباطبایی نقادی خوب و نیرومند است که همواره تلاش کرده ادب نقد را رعایت کند و مستند و مستدل (هرچند با معیارهای عمدتاً نقلی و سنتی) به جنگ مخالفان فکری خود برود. به گمانم ایشان در جبهه داخلی و با مخالفان فکری درونی (سنتی‌ها و یا نواندیشان) موفق‌تر ظاهر شده است. هرچند وی به دلیل بی‌توجهی به بنیادهای اندیشه کم و بیش مدرن متفکران مورد نقد (مثلاً شبستری و سروش) گاه به بیراهه می‌رود و از منظری به مجادله بر می‌خیزد که طرف مقابل از آن بی‌اطلاع نیست. اصولاً دو طرف عمدتاً از دو جهان اندیشگی متفاوت و چه بسا متعارض سخن می‌گویند.

فعالیت‌های فکری و قلمی مستمر

یکی از ویژگی‌های بارز آقای طباطبایی پرکاری و فعالیت‌های گسترده و خستگی ناپذیری ایشان است که از این نظر شایسته است الگو قرار بگیرد. شمار تألیفات ایشان گواه آن است. به ویژه ایشان در مواجهه فکری و قلمی و گفتاری با جریان‌های مختلف درون دینی و بیرون دینی می‌توان گفت بی‌مانند است. ایشان با انگیزه‌های قدرتمند دینی و تعصب عقیدتی با جبهه‌های مختلف دگراندیشی درگیر شده است. بعید می‌دانم در این نیم قرن کسی در داخل و خارج از کشور مطلبی در نقد اسلام نوشته و یا حتی شخصیتی دینی در بعد نظریه پردازی سخنی متعارض با دیدگاه ایشان اظهار کرده باشد و او در مقام پاسخگویی بر نیامده باشد. باز آثار معرفی شده وی تا حدودی این بُعد را نشان می‌دهد. افزون بر آثار منتشر شده (کتاب و مقاله) ایشان بارها یا از مناظره‌های صوتی و یا تصویری دو نفره برای بیان عقاید خود و نقد دیگران سود جسته و یا به صورت یک طرفه با صوت و تصویر به مقابله دگراندیشان رفته است. می‌توان در وبسایت ایشان شمار زیادی از این نوع فایل‌ها را مشاهده کرد.

افزون بر آن طباطبایی شاگردپرور هم هست و افراد قابل توجهی در این نیم قرن در حلقه تدریس و تعلیم او آموزش دیده و ناقل و مبلغ ایده‌ها و آموزه‌های استاد خود شده‌اند. به همین دلیل عنوان «استاد» را برای ایشان برگزیده‌اند. در نمازهای جمعه ایشان شماری از این علاقه‌مندان شرکت می‌کنند. دکتر فرهاد بهبهانی یکی از نمونه‌های شاخص این مجموعه است. برخی از آثار طباطبایی با همت بهبهانی و برخی دیگر انتشار یافته است.

سخن آخر این که گزاف نیست گفته شود که در حال حاضر آقای طباطبایی از سنگرداران معقول و متخصص در دفاع از اسلام میراثی در برابر منتقدان و منکران و مخالفان است. از این نظر ایشان شباهت زیادی به ابن تیمیه مشهور در قرن هفتم هجری دارد.

منابع:

زندگی نامه خودنوشت آقای طباطبایی

فهرست آثار با همت رضا برنجکار

جریان‌های مذهبی - سیاسی ایران، رسول جعفریان

وبلاگ استاد مصطفی حسینی طباطبایی - به وسیله عده‌ای از دوستداران مصطفی

حسینی طباطبایی راه اندازی شده است

و اطلاعات شخصی

بخش هفدهم

شیخ نعمت الله صالحی نجف آبادی

درآمد

بی تردید صالحی نجف آبادی یکی از برجسته ترین و اثرگذارترین مصلحان دینی و فکری در قلمرو جریان نوگرایان سنتی در ایران معاصر است.

این بخش ذیل چهار فصل مطالب سامان می یابد:

فصل اول - زندگی نامه

فصل دوم - فهرست آثار

فصل سوم - تحلیلی کلی از آثار و افکار

فصل چهارم - ویژگی های شخصی

فصل اول: زندگی نامه

نعمت الله صالحی نجف آبادی در سال ۱۳۰۲ خورشیدی در نجف آباد زاده شده است. ایشان در زادگاه خود آموزش دید و دانش مقدماتی را از برخی معلمان حاضر در نجف آباد آموخت. سپس وارد حوزه اصفهان شد. از استادان وی دایی اش شیخ محمدحسن نجف آبادی بوده است. استادان دیگر وی در اصفهان عبارت بودند از: میرزا علی آقا شیرازی (در گذشته ۱۳۳۴ خورشیدی)، احمد فیاض اصفهانی (در گذشته ۱۳۶۶ خورشیدی) (استاد

حوزه اصفهان) و از همه شناخته‌تر شده حاج آقا رحیم ارباب. احتمالاً بینش و روش فهم دینی و سلوک اخلاقی ارباب در اصفهان بر نوع تفکر و گرایش‌های علمی و اخلاقی بعدی صالحی مؤثر بوده است. وی در سال ۱۳۲۵ عازم قم شد و در حوزه قم در سطوح عالی اصول فقه و فقه و فلسفه و ادبیات آموخت آیات: سید محمد محقق داماد (۱۳۴۷ خورشیدی)، خمینی و بروجردی استادان وی در سطوح عالی بودند. در منطق و فلسفه از علامه سید محمدحسین طباطبایی تعلیم دید. همزمان با تحصیل معمول در سطوح عالی، به تدریس رسائل و مکاسب و کفایه (اصول و فقه) پرداخت.

افراد زیادی در شمار شاگردان صالحی بوده و از او تعلیم دیده‌اند. در این میان می‌توان به افرادی چون سید جلال الدین طاهری اصفهانی (درگذشته ۱۳۹۲ خورشیدی) و احمد جنتی (طلاب اصفهانی در اصفهان) و بعد در قم کسانی چون محمدرضا مهدوی کنی (درگذشته ۱۳۹۲ خورشیدی)، محمد محمدی گیلانی (درگذشته ۱۳۹۳ خورشیدی)، اکبر هاشمی رفسنجانی (درگذشته ۱۳۹۵ خورشیدی)، محمد مهدی ربانی املشی (درگذشته ۱۳۶۴ خورشیدی)، محمد یزدی (درگذشته ۱۳۹۹ خورشیدی)، رضا استادی، سید مصطفی خمینی (درگذشته ۱۳۵۶ خورشیدی)، سید حسین مدرسی طباطبایی، حسن لاهوتی اشکوری (درگذشته ۱۳۶۰ خورشیدی) و محمدعلی کوشا اشاره کرد. در دوران پس از انقلاب ایران، صالحی در سطح خارج فقه و رجال و علم الحدیث و شرح نهج‌البلاغه در قم اشتغال داشته و شاگردان زیادی در درس او حضور می‌یافتند.

از اواخر دهه سی تحقیق و تألیف را آغاز کرد. در نشریات مختلف قم از جمله **مجموعه حکمت**، **مجله مکتب اسلام**، **سالنامه معارف جعفری** و... قلم زد. این تحقیق و نویسندگی را تا پایان عمر ادامه داد.

صالحی از همان آغاز نهضت روحانیت همراه جنبش شد و از اوایل دهه چهل از حامیان آیت‌الله خمینی بود و تا مقطع انقلاب این حمایت و مبارزه سیاسی را ادامه داد. در سال ۱۳۵۲ دستگیر و اندکی بعد از قم تبعید شد و سه سال دوران تبعید را در شهرهایی چون تویسرکان، ابهر و مهاباد گذراند. طبق گزارش خود او این دوران بر او بسیار سخت گذشت. ظاهراً بهانه آن بود که افرادی صالحی را دشمن امام حسین می‌دانستند. البته این اتهام در ارتباط بود با موضوع کتاب **شهید جاوید** که به زودی در باره‌اش سخن خواهیم گفت. حتی ایشان روایت کرده که خانه‌اش سنگباران شد.

در پایان بگویم که خاطرات ایشان با عنوان «شوکران اندیشه (خاطرات و اندیشه‌هایی از آیت‌الله صالحی نجف آبادی)» با همت آقای مجتبی لطفی و مقدمه آقای محمدعلی کوشا در سال ۱۳۹۵ انتشار یافته که زندگی نامه و فعالیت‌های متنوع آموزشی و علمی و سیاسی صالحی را تقریر کرده و چون آن را ندیده و نخوانده‌ام توفیق استفاده از این منبع را نیافته‌ام.

فصل دوم: فهرست آثار

- صالحی نجف آبادی نسبتاً کثیرالتألیف بوده است. آثار مشهور وی از این قرارند:
- ۱- ترجمه قرآن مجید (که با ویراستاری و همت آقای محمدعلی کوشا انتشار یافته است).
 - ۲- شهید جاوید
 - ۳- نگاهی به حماسه حسینی (در نقد کتابی از مرتضی مطهری ذیل همان عنوان)
 - ۴- حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان (همراه چهار مقاله تفسیری)
 - ۵- ولایت فقیه حکومت صالحان
 - ۶- غلو - درآمدی بر افکار و عقاید غالیان در دین
 - ۷- جمال انسانیت (تفسیر سوره یوسف)
 - ۸- قضاوت زن در فقه اسلامی و چند مقاله دیگر
 - ۹- جهاد در اسلام
 - ۱۰- عصای موسی یا درمان بیماری غلو (پاسخ به هشت منتقد کتاب شهید جاوید)
 - ۱۱- مجموعه مقالات سیاسی، تاریخی و اجتماعی (چهارده مقاله که در دوران پیش از انقلاب منتشر شده بودند)
 - ۱۲- پژوهشی جدید در چند مبحث فقهی
 - ۱۳- تأثیر روایات در تفسیر و فهم قرآن

برخی رساله‌های کم حجم و مهم نیز از صالحی منتشر شده‌اند مانند «نامه سرگشاده در باره کنفرانس طائف و مسائل مربوط به جنگ» که در سال ۱۳۵۹ خطاب به هاشمی

رفسنجانی و در واقع خطاب به نمایندگان مجلس اول نوشته شده است و حاوی نکات فقهی و سیاسی قابل توجهی است.

افزون بر آنها چهار مجموعه از نوشته‌ها و آثار مخطوط و منتشر نشده ار صالحی با همت آقای کوشا در سال ۱۳۹۷ به وسیله انتشارت کویر در تهران انتشار یافته که بسیار مغتم است که از این قرارند:

نقد و نظر

پژوهشهای فقهی

پژوهشهای قرآنی

پژوهشهای تاریخی

ضمناً از آثار منتشر نشده صالحی اثری است با عنوان «نگاهی دیگر / در باره نامه ۶/۱» که در باره نامه مشهور و پر مناقشه ششم فروردین آیت‌الله خمینی به آیت‌الله منتظری است.

فصل سوم: تحلیل کلی آثار و افکار صالحی نجف آبادی

واقعیت این است که بررسی و تحلیل منصفانه و جامع آثار و افکار صالحی و به ویژه نقش و اثرگذاری مهم ایشان در گستره اندیشه دینی - حوزوی معاصر ایران در این مجال نمی‌گنجد و در واقع محتاج اثری مستقل و مبسوط است. از این رو، به تناسب سنت این سلسله گفتار / نوشتارها، به اجمال مروری بر آثار و افکار ایشان خواهیم داشت.

اگر بخواهم بنیادی‌ترین محور اندیشه اصلاحی صالحی را معرفی کنم می‌گویم: مبارزه با جریانهای غلو به مثابه انحراف در اسلام و تشیع.

به عنوان ارائه نمونه وار این سراندیشه، جملات آغازین کتاب غلو ایشان را، که در قالب اهدای کتاب تحریر شده و از قضا از آخرین آثار ایشان است، در اینجا عیناً می‌آورم:

تقدیم به فرزانه‌گانی که به راه اعتدال می‌روند و از هر گونه افراط و تفریط در افکار و عقاید دینی برکنارند؛

به خردمندان تیزبین که اسلام را دین وسط می‌دانند و از افکار غلوآمیز در باره پیغمبر و امام به دورند؛

به روشنفکران آزاد که عقیده افراطی کسانی را که می‌گویند علم امام غیر متناهی است محکوم می‌کنند و معتقدند علم امام محدود به حدی است که بیش از آن نمی‌داند؛

به فرهیختگان ژرف‌اندیش که فکر افراطی آنان را که می‌گویند علم امام حضوری به همه کائنات دارد و علمش با علم خدا یکی است مردود می‌دانند و معتقدند علم امام حصولی و محدود است؛

و سرانجام به غالیانی که امید می‌رود به راه صحیح بازگردند و به قربانیان غلو در همه تاریخ.

به گمانم این جملات بیانگر دغدغه‌های دینی و اجتماعی حاج شیخ نعمت الله صالحی نجف آبادی در تمام عمر فکری و علمی‌اش بوده است. عناوین برخی کتاب‌ها و مقالات و محتوای آن‌ها گواه این مدعاست.

می‌کوشم این دغدغه را در ذیل پنج محور موضوعی در آثارش نشان دهم:

الف. تاریخ اسلام

بی‌گمان صالحی را نمی‌توان «تاریخ نگار» به معنای دقیق و مصطلح کلمه دانست و خود او نیز چنین ادعایی نداشته ولی وی، به هر دلیل، به تاریخ و تحولات تاریخی برای فهم و درک دقیق‌تر و درست‌تر مجموعه دستگاه اعتقادی دین اسلام و معارف متداول آن (فقه و کلام و حدیث و تفسیر و رجال و فلسفه و...) توجه داشت و می‌کوشید در اعماق تاریخ اسلام فرو برود تا گوهرهایی را برای فهم و تفسیر زلال‌تر و معقول‌تر از اصول و یا فروع دین به دست بیاورد. از این رو تقریباً هیچ اثری از ایشان نیست که به شکلی (مستقیم و غیر مستقیم) بدون ارجاع به تاریخ آغازین و یا میانه اسلام بوده باشد.

در قلمرو تاریخ اسلام، بی‌تردید، مهم‌ترین و اثرگذارترین اثر صالحی، کتاب مشهور «شهید جاوید» است. این اثر و موضوع محوری آن هنوز پس از حدود نیم قرن از انتشار آن از عرصه مطالعه و نقد و بررسی خارج نشده است. البته در خارج از محدوده فعالیت‌های فرهنگی حکومتی و یا رانت خواران نظام سیاسی که حسابی جداگانه دارد، کمتر کتابی است که در نیم قرن اخیر پیوسته چاپ و منتشر شده باشد. من اکنون چاپ پانزدهم شهید را در اختیار دارم که در سال ۱۳۶۸ منتشر شده است. طبق آخرین اطلاع این کتاب تا کنون بسیار به طور رسمی انتشار یافته و بارها به صورت دیجیتالی نیز بازنشر شده است.

از آنجا که از یک سو مخاطبان کم و بیش از این کتاب و ماجراهای آن اطلاع دارند و از سوی دیگر مجال بحث و بررسی محتوای کتاب و تحلیل انتقادی نظریه نویسنده محتاج بحث گسترده‌ای است، به اجمال اشارتی به شهید جاوید می‌کنم و می‌گذرم.

کتاب در باره قیام امام حسین (اگر بتوان بدان قیام گفت) و واقعه کربلا و شهادت ۷۲ تن است. به گمان من در تاریخ اسلام دو حادثه‌اند که هنوز هم پس از این همه سال و پس از این همه تحقیق و کتاب و مقاله و بحث و مناقشه، همچنان رازآلود می‌نمایند و بیش از دیگر وقایع مبهم‌اند و از این رو جای نقد و بررسی جدی دارند. اول داستان امام حسین و کربلاست و دوم (که از قضا آن نیز دنباله کربلاست) جنبش مختار ثقفی است و این هر دو در کوفه رخ داده‌اند.

شهید جاوید در سال ۱۳۴۹ رسماً منتشر شد. البته گفته شده نسخه اولیه این نظریه در قالب مقاله در سال ۱۳۴۷ در «سالنامه معارف جعفری» قم انتشار یافته است. این کتاب منشاء اختلافات مذهبی و سیاسی عمیقی در حوزه قم و در میان علما و واعظان و مداحان و طبعاً مؤمنان سنتی شد. اختلافی که از ۴۹ تا حوالی انقلاب همچنان داغ بوده و حتی به برخوردهای فیزیکی بین موافقان و مخالفان نیز کشیده شد. خود شاهد بودم که روزی قرار بود نویسنده شهید جاوید را در مدرسه فیضیه کتک بزنند که البته خوشبختانه عملاً چنین نشد. مراجع قم البته با پیشگامی آیت‌الله سید محمدرضا موسوی گلپایگانی (در گذشته ۱۳۷۲ خورشیدی) سردمدار مخالفت با شهید جاوید بودند. در آن زمان مخالفان به طعن می‌گفتند «شهید جدید». داستان هدفی‌ها و سید مهدی هاشمی در اصفهان و قتل یک روحانی آن شهر به نام شمس آبادی (که قبلاً در فصل مربوط به آیت‌الله غروی اصفهانی بدان اشارت رفت) از حواشی این برخوردها بوده است. به ویژه حکومت و به طور اخص ساواک نیز آتش بیار معرکه بود و تلاش می‌کرد دامنه اختلاف و دشمنی از دو سو شعله ورتر شود. زیرا روشن است که چنین اختلافی به تضعیف و فرسایش توان فکری و تزلزل موقعیت اجتماعی هر دو سوی منازعه منتهی می‌شد. صالحی پس از انقلاب اسناد به دست آمده از ساواک تحت عنوان «توطئه ساواک بر ضد امام

خمینی» را منتشر کرده است. من در خاطرات پیش از انقلابم ذیل عنوان «گرد آمد و سوار نیامد» شرح مفیدی از رخداد‌های این دوران حول شهید جاوید را گزارش کرده‌ام.^۸

مرحوم صالحی نجف آبادی در کتاب شهید جاوید، کتابی که به گفته نویسنده آن در پی هفت سال تحقیق پدید آمده است، نظریه نسبتاً تازه‌ای را پرورانده است و آن این است که انگیزه حرکت امام حسین از مکه به عراق و کوفه، اساساً برای برکناری یزیدبن معاویه (خلیفه ناصالح اموی وقت) و در سطح کلان‌تر برانداختن خلافت اموی و تأسیس امامت علوی با زعامت بالفعل خودش در آن مقطع زمانی بوده است. به لحاظ روش‌شناسی و نقطه عزیمت تحلیل، صالحی مدعی است که می‌خواهد جدای از مقام الهی و ملکوتی امام و شئون ویژه «امام» در کلام شیعی (مانند نصب و نص و علم و عصمت)، اقدام دینی - سیاسی امام را در بستر واقعیت‌ها و با معیارهای متعارف تحلیل تاریخی و عینی و عقلی بررسی کند و بگوید که امام چرا اقدام کرد و در نهایت چرا شکست نظامی خورد و خود و یارانش به شهادت رسیدند. به عبارت دیگر، ایشان مدعی است که می‌خواهد امام حسین را به عنوان یک سیاستمدار عادی و متعارف در نظر بگیرد و در این بستر افکار و اعمال و گفتار امام را مورد تحقیق و بررسی قرار دهد. این اساس مدعاست و نویسنده تلاش وافر کرده تا با زیر و رو کردن روایات و اخبار فراوان در این زمینه در قالب یک کتاب کمتر از پانصد صفحه‌ای، مدعیات خودش را مدلل کند.

هرچند چنین نظریه‌ای مسبوق به سابقه بوده و شخصیت‌های مهمی چون سید مرتضی (درگذشته ۴۳۶ قمری) و شیخ طوسی (درگذشته ۴۶۰ قمری) نیز کم و بیش همین را گفته بودند و صالحی نیز به صراحت خود را پیرو آن بزرگان دانسته و در پایان کتاب شهید جاوید نیز متن آن دو محقق متقدم شیعی را عیناً آورده و ترجمه کرده است (حتی ابن طائوس در قرن هفتم در «لهوف» و امین عاملی در قرن چهاردهم هجری در کتاب «اعیان الشیعه» نیز اقوال دانشمندانی چون مرتضی و طوسی را نقل کرده‌اند). پس از مشروطیت و به ویژه پس از شهریور ۱۳۲۰، که فضای دینی و سیاسی کشور تغییر کرد، نیز تفسیر سیاسی و انقلابی داستان کربلا و عاشورا و ایده ظلم‌ستیزی و حتی آرمان تشکیل حکومت اسلامی، ولو به تلویح و بالملامزه، مطرح شده بود. اما به تعبیر یکی از

۸. این کتاب تحت عنوان «گردآمد و سوار نیامد - یادمانده‌های پیش از انقلاب ایران -» در سال ۲۰۲۰ در آلمان چاپ و منتشر شده است.

منتقدان «کتاب هفت ساله چرا صد در آورد؟»، موج عظیم مخالفت‌ها اساسا به دو دلیل بر می‌گردد. دلیل اول مذهبی بود. چنین تفسیری از واقعه کربلا، با تفاسیر سنتی و تاریخی از این واقعه و امام حسینی که در منابع و در محافل روضه خوانی‌ها معرفی شده بود و گریه و اشک می‌طلبید تا به شفاعت امت جدش اهتمام کند، آشکارا در تعارض بود. مخالفان و منتقدان به انبوه روایاتی استناد می‌کردند که نشان می‌داد نه تنها خود امام حسین می‌دانست که در زمان معین و در مکان مشخص کشته خواهد شد، بلکه جد و مادر و پدرش و برادرش و عموم اصحاب و اهل بیت و حتی فرشتگان آسمان و جنیان نیز از این مصیبت عظمی با خبر بودند و انتظارش را می‌کشیدند. این نوع روایات در منابع سنی و شیعی چندان زیاد است که نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. از این رو نویسنده به ویژه پس از انتشار کتاب و ایجاد جنجال تکفیری علما، تلاش فراوان کرد تا به نوعی به انتقادات پاسخ دهد. ایشان شماری از این روایات را با معیارهای علم الحدیث و رجال مردود دانست که البته در نهایت چندان افاقه نکرد.

دلیل دوم مخالفت‌ها، البته سیاسی بود. شاید اگر چنین نبود، ماجرا این قدر داغ و جنجالی نمی‌شد. اساس قضیه آن بود که در آن زمان چنین تفسیر شد که شهید جاوید زمینه ساز و در واقع تئوری حکومت اسلامی در عصر غیبت است و چنین اندیشه‌ای در تفکر سنتی علما و شیعیان باورمند به انتظار و ظهور جایی نداشته و ندارد و حتی می‌توان گفت در تعارض با اعتقادات آنان است.

در آن زمان چند عامل به این تفسیر دامن زد. اول و مهم‌تر از همه، مضمون و ایده اصلی خود کتاب شهید جاوید و ادبیات و اصطلاحات معنادار این کتاب است که انگیزه سیاسی و انقلابی نویسنده را تقویت می‌کند. اصولا ادبیات و اصطلاحات کتاب کاملا با ادبیات سیاسی دهه سه تا پنجاه ایران عصر پهلوی دوم منطبق است. دوم، شخصیت نویسنده است که از گذشته‌ها از شاگردان شناخته شده آیت‌الله خمینی و از چهره‌های حامی ایشان پس از آغاز نهضت روحانیت (۱۳۴۰ به بعد) و از علمای مبارز آن دوران به شمار بوده است. سوم، تقریظ دو تن از عالمان شناخته شده مدافع مرجعیت و نیز اندیشه‌های سیاسی و انقلابی آیت‌الله خمینی یعنی آیات منتظری و علی مشکینی (در گذشته ۱۳۸۶ خورشیدی) بر کتاب است. این دو، از کتاب و ایده‌های نویسنده به تصریح و یا به تلویح حمایت کرده بودند. هرچند پس از انتشار کتاب و ایجاد جنجال پیرامون آن، علی مشکینی، به دلیل اعمال فشار جناح سنتی و مخالف کتاب، با انتشار

اطلاعیه‌ای به شکلی از آن تبری جست و کناره گرفت ولی منتظری با قدرت به حمایت خود ادامه داد. چهارم (و از آنها مهم تر)، تقارن انتشار کتاب شهید جاوید با طرح اندیشه ولایت فقیه به عنوان بدیل نظام کهن سلطنت ایرانی در سال ۱۳۴۸ در نجف به وسیله آیت‌الله خمینی است. در سالهای ۴۹ تا آستانه انقلاب این مقارنه چندان نیرومند و اثرگذار بوده است که تقریباً کسی تردید نداشت که کتاب شهید جاوید ارائه مدل تاریخی و شیعی اصیل و معتبر برای همان نظریه ولایت فقیهان و تشکیل حکومت شیعی در عصر غیبت است که خمینی طراح آن بود. قابل تأمل این که آیت‌الله خمینی نیز در این مورد سکوت کرده بود و سخنی در له یا علیه کتاب شهید جاوید نمی‌گفت. در اواخر نیز یک و یا دو بار اشارتی به این کتاب و جنجال پیرامون آن کرد که البته بیشتر به سود کتاب و محتوای شهید جاوید بوده است. با این حال بعید می‌دانم که تقارن ارائه دو نظریه مشابه و یا مکمل، عمدی و با نقشه بوده باشد ولی هرچه بود این تقارن مهم و اثرگذار بوده است..

با توجه به این ملاحظات بوده است که در آن زمان عموم علما و طلاب حامی آیت‌الله خمینی و مروج اندیشه او از شهید جاوید حمایت می‌کردند و عموم مخالفان خمینی و مخالف تز حکومت اسلامی او، در صف مخالفان شهید جاوید قرار گرفته بودند. البته در آن زمان انگیزه‌های سیاسی، به دلیل حساسیت موضوع و در واقع امنیتی بودن آن، چندان برجسته و حتی علنی نبود ولی زیر پوست اختلافات نقش خود را بازی می‌کرد. با این حال، برخی از حامیان آیت‌الله خمینی از جمله داماد ایشان آقا شهاب اشراقی (در گذشته ۱۳۶۰ خورشیدی) با موضع شهید جاوید مخالف بوده و علناً بر آن نقد نوشتند. برخی نیز به مصلحت سکوت کردند. برخی از عالمان نیز در یادداشت‌هایی (که بعدتر در مقدمه کتاب شهید جاوید منتشر شد) در مجموع از کتاب و مضمون آن حمایت کردند که شاید بتوان معتبرترین آنان را آیت‌الله سید ابوالفضل مجتهد زنجانی (در گذشته ۱۳۷۱ خورشیدی) دانست. هرچند اینان بیشتر از تحقیق و روش تحقیق نویسنده تجلیل کرده بودند و این که نویسنده تلاش کرده قیام امام حسین را عقلانی و باورپذیر برای عاقلان جدید و معاصر تفسیر کند، اظهار خوشنودی کرده بودند.

اما دو نقد بر شهید جاوید تا حدودی از لون دیگر بودند و از این رو صالحی نیز با آن دو برخوردی متفاوت داشت. یکی نقد کوتاه دکتر شریعتی بود و دیگر نقدهایی از مرتضی مطهری. با این حال این دو مخالفت از دو منظر متفاوت بوده است. شریعتی در سخنرانی «شهادت» خود در حسینیه ارشاد، ضمن تجلیل فراوان از نویسنده شهید جاوید و کار او

و به ویژه تکریم از جرأت نقد و نظر نویسنده کتاب، اما نظریه او را بر نمی‌تابد نقدهایی بر آن وارد می‌داند و در مقابل نظریه مختار خود را توضیح می‌دهد. دیدگاه شریعتی کم و بیش همان است که بسیاری دیگر نیز گفته‌اند و آن عدم امکان تحقق حکومت مطلوب امام حسین و این که در آن زمان فضا و شرایط به گونه‌ای بوده که راهی جز انتخاب شهادت آگاهانه و افشاگرانه بر ضد نظام فاسد و ظالم اموی نبوده و حسین بن علی ناگزیر همین راه را انتخاب کرده است. با این حال، نکته مهم آن است که نظریه شریعتی، برخلاف مبانی رایج و سنتی شیعی، بر علم غیب و روایات و مانند آن‌ها مبتنی نیست، بلکه یکسره بر ضرورت اقدامی انقلابی و قهرمانانه استوار است که صد البته لزوماً دینی هم نیست. اما نقدهای مطهری کم و بیش بر همان مبانی کلامی و در عین حال آمیزه‌ای از بینش عرفانی (شهادت عارفانه) و البته تحلیل تاریخی بنا شده است.

صالحی به هر دو پاسخ داده است. پاسخ وی به شریعتی در جزوه‌ای با عنوان «پیرامون نظر دکتر شریعتی در باره شهید جاوید» که در سال ۱۳۵۹ منتشر شده و البته بعدها نیز در اشکال مختلف از جمله در مجموعه «نقد و نظر» با عنوان «پیرامون نظر دانشمند مجاهد دکتر علی شریعتی در باره کتاب «شهید جاوید» باز نشر شده است. پاسخ صالحی به مطهری نیز در کتاب «نگاهی به حماسه حسینی» به تفصیل آمده است.

اما پاسخ‌های نویسنده شهید جاوید به مخالفان و منتقدان متنوع سنتی در جاهای مختلف و به مناسبت‌هایی ارائه شده ولی مهم‌ترین و مدون‌ترین‌شان در کتاب «عصای موسی یا درمان بیماری غلو» به تفصیل آمده است. در این کتاب به دیدگاه‌های نویسندگان هشت کتابی که مستقلاً به شهید جاوید پرداخته بودند، پاسخ داده شده است.

به گمان من، ضمن این که در دیدگاه‌های مخالفان و منتقدان نظریاتی معقول وجود دارد، اما نظریه صالحی را درست‌ترین و معقول‌ترین تحلیل از واقعه کربلا می‌دانم و با تحقیقات من هم کم و بیش منطبق است. با این حال، به گمانم یک ایراد اساسی دارد و آن هم در نهایت نویسنده در زیر سقف اعتقادات رایج شیعی (امامت منصوص و علم و عصمت امام)، که در احادیث و اخبار پرشمار و غیر قابل انکار به وفور یافت می‌شوند، دچار تناقضات بنیادین می‌شود و تا پایان نمی‌تواند از آن‌ها رها شود. چنین می‌پندارم که تاریخ

را باید مطلقاً از اعتقادات پیشینی و کلام دینی جدا کرد. نقدی بر شهید جاوید نوشته‌ام که قبلاً منتشر شده است.^۹

در پایان این قسمت فکر می‌کنم این تحلیل و داوری حمید عنایت (درگذشته ۱۳۶۱ خورشیدی) درست و واقع بینانه باشد: «از میان چند کار معدودی که تا کنون منتشر شده جسورانه‌تر و مؤثرتر از همه شهید جاوید نعمت الله صالحی نجف آبادی از علمای قم است. آنچه شهید جاوید را از آثاری که در اینجا بررسی کردیم، و نیز سایر شیعه در این زمینه متمایز می‌سازد، روش کمابیش محققانه آن است». عنایت نتیجه نظریه شهید جاوید را چنین توضیح می‌دهد: «... دیگر با آن دسته از نویسندگان شیعه که معتقدند امام حسین (ع) - که طبق اراده الهی مقرر شده بود و طبق علم انحصاری امام به او رسیده بود - نه کاملاً قابل فهم است، نه می‌باید الگوی رفتار سیاسی، یعنی مورد تقلید و تبعیت سایر مردم قرار گیرد». اما جمع‌بندی عنایت این است: «هرچند نجف آبادی بدین ترتیب در بی‌اعتبار نمودن بسیاری از احادیث درجه دوم شیعه راجع به علم امام به شهادت خویش، موفق می‌گردد، موضعش نهایتاً آسیب‌پذیر است. چرا که این رد و انکارش، شاید آگاهانه، با منابع دست اول شیعه در این زمینه، یعنی مجامیع معتبر و مفصل کلینی، و شیخ صدوق سازگار نیست».^{۱۰}

در مجموعه «پژوهش‌های تاریخی» نیز ۱۴ عنوان عمدتاً تاریخی آمده که این مقالات نیز در قلمرو افکار و آثار تاریخی صالحی مفیداند.

ب. علم الحدیث

علم الحدیث یکی از مفیدترین و جذاب‌ترین علوم و معارف اسلامی است که روزگاری برای نقد و پالایش احادیث و تمیز احادیث معتبر و نامعتبر تأسیس شده بود ولی این علم اکنون، اگر نگوییم به کلی متروک است، حداقل آن است که از رونق افتاده و جز نام و عنوانی بیش نمانده است. مجامیع حدیثی البته زیاد است و حتی در روزگار اخیر نهادهای دانشگاهی و پژوهشی فراوانی با تخصیص بودجه‌هایی گزاف برای تحقیقات حدیث‌شناسی

۹. این نقد با عنوان «نقد و بررسی کتاب «شهید جاوید» در باره قیام امام حسین» ابتدا در تاریخ ۵ مهرماه ۱۳۹۶ در وب‌سایت زیتون منتشر شده منتشر شده است.

۱۰. عنایت، حمید، اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۵، ص ۳۲۷، ۳۲۹ و ۳۳۰-۳۳۱.

راه اندازی شده ولی عمدتاً جز تألیفات جدید و گاه بسیار مفصل از همان داده‌های کهن کمتر نشانی از پژوهش و نقد و پالایش جدی حدیث است. با این حال کسانی چون محمدباقر بهبودی (در گذشته ۱۳۹۳ خورشیدی) تا حدودی به پالایش منابع حدیثی کهن همت کرده‌اند. کسانی چون عبدالحسین امینی (در گذشته ۱۳۴۹ خورشیدی) و سید مرتضی عسکری (در گذشته ۱۳۸۶ خورشیدی) نیز در مواردی به جعل احادیث در متون و متون کهن دست زده‌اند و حتی آصف محسنی در گذشته ۱۳۹۸ خورشیدی (از علما شیعی افغانستان) مجموعه ۱۱۰ جلدی «بحار الانوار» مجلسی را از منظر اعتبار روایات بررسی کرده و در نهایت احادیث معتبر را به سه جلد تقلیل داده ولی واقعیت این است که بررسی سختگیرانه این نوع احادیث عمدتاً معطوف است به جدال‌های فرقه‌ای و به طور خاص دفاع از مقام ولایت امامان شیعه و در جرح و رد برخی از شخصیت‌های محترم برای اهل سنت و جماعت و از این رو چندان کارآمد نبوده و نیست. لازم است با معیارهای نقد علمی جدید، علم الحدیث نو و علمی و روشنگر و کارآمد تنظیم و تدوین شود.

در هر حال صالحی نجف آبادی از معدود عالمان دینی شیعی متأخر است که غالباً به طور موردی به نقد و بررسی و پالایش حدیث دست زده است. علم رجال در علم الحدیث و در فقه و اجتهاد بسیار مهم است. صالحی در این علم سنتی توانا بود و در مباحث تفسیری و قرآنی و فقهی و اجتهادی از این دانش بسی استفاده می‌کرد. این علم در نزد صالحی بسیار مهم بوده و او از این طریق تلاش می‌کرد از یک سو از تاریخ اسلام غبارزدایی کند و از سوی دیگر برای تمیز سره از ناسره به نقد و پالایش افکار و آموزه‌های دینی در حوزه اعتقادات و شعائر و احکام شرعی و فقهی بپردازد. اگر گفته شود صالحی نجف آبادی در زمان ما به نوعی و در حدی علم رجال را زنده کرده و بدان اعتبار بخشیده است، گزاف نیست.

هرچند ابن نوع کاوش‌های علمی در علم رجال و حدیث شناسی در تمام حوزه‌های پژوهشی سنتی (از جمله اجتهاد و فقه و تفسیر و تاریخ) صالحی مورد توجه بوده و در تمامی این عرصه‌ها کم و بیش دیده می‌شود ولی به دو نمونه مکتوب اشاره می‌کنم. یکی «حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البیان» است و دیگر در کتاب «غلو - درآمدی بر افکار غالیان در دین» شمار قابل توجهی از بررسی احوال راویان و جعل احادیث اشاره شده است. البته در موضوعات تاریخی از جمله در همان شهید جاوید نیز نمونه‌هایی از این نوع پژوهش دیده می‌شود. او نشان داده است که چگونه حتی نام راوی را نیز جعل

کرده‌اند. انگیزه‌های جعل البته متفاوت بوده است. بخش قابل توجهی از این جعلیات به دست جریان غلات شیعه رخ داده ولی تنها عامل جعل اینان نبوده‌اند. این توجه به علم الحدیث و رجال حدیث عمدتاً به این دلیل بوده است که معارف سنتی ما (فقه و تفسیر و سیره‌ها و...) به طور اساسی بر دوش اخبار و روایات مذهبی استوار شده است. این نوشته صالحی «تأثیر روایات در تفسیر و فهم قرآن» عطف توجه به این مهم است.

ج. اجتهادهای فقهی

صالحی نجف آبادی بی‌تردید «مجتهد» به معنای دقیق کلمه بوده است. هر چند «اجتهاد» در تاریخ و ادب اسلامی از پربسامدترین واژه هاست. نخستین خلیفه یعنی ابوبکر خود را مجتهد می‌دانست و بعد خلفای بعد جملگی در تصمیم‌گیری‌های خود مدعی گره‌گشایی از طریق مکانیسم اجتهاد بوده‌اند. با این حال اجتهاد به عنوان یک علم با سازوکارهای معین از اوایل قرن دوم هجری آغاز شد و طی سه قرن تبدیل شد به یک دانش کم‌بیش شناسنامه دار و دارای قواعد معین و این دانش هنوز نیز تا حدودی استوار است و ذیل عنوان فقه و اجتهاد و یا در شیعه عمدتاً ذیل عنوان «مرجعیت» به حیات خود ادامه می‌دهد.

به رغم اهمیت فراوان اجتهاد اما در عمل دیری است که به معنای دقیق کلمه اجتهاد چندان انجام نمی‌شود. اجتهاد آن است که هر مجتهدی بر اساس ادله (در شیعه کتاب، سنت، عقل و اجماع) قادر باشد برای مسائل نو (مسائل مستحدثه) راه‌حل‌های نو ارائه کند و گره‌ی بگشاید ولی امروز چنین اجتهادی بسیار اندک رخ می‌دهد. در قرن اخیر پاسخ‌های ظاهراً اجتهادی و فتوایی تکرار همان پاسخ‌های کهن و قدیم است. بگذریم که اجتهادات تازه محتاج بازنگری جدی در مبانی کلامی و نیز بازسازی علم اصول به مثابه روش‌شناسی اجتهاد و فقاقت است که هنوز چندان جدی گرفته نمی‌شود.

با این مقدمه می‌خواهم بگویم که مرحوم صالحی نجف آبادی از نوادر قرن اخیر ایران است که به جد می‌کوشید در قلمرو فقه و احکام متعارف شرعی اجتهاد کند یعنی به نظری تازه و غالباً مفید و به روز و کارآمد برسد. البته این نوع اجتهاد وی در حوزه‌های دیگر از جمله در تفسیر نیز وجود دارد.

بخش قابل توجهی از آثار پژوهشی ایشان به طور خاص به موضوعات فقهی و اجتهادی اختصاص دارد. به عنوان نمونه می‌توان به جهاد در اسلام، قضاوت زن در فقه اسلامی (و

چند مقاله ضمیمه آن) و پژوهشی جدید در چند مبحث فقهی اشاره کرد. افزون بر آن، در مجموعه «پژوهشهای فقهی» نیز ۶ مطلب غالباً بلند در ابواب مختلف فقهی آمده است. شرح نوآوری‌های اجتهادهای صالحی در این مجال نمی‌گنجد.

فقط اشاره می‌کنم که به گزارش آقای احمد کاظمی موسوی در مقاله «بازاندیشی در مفهوم جهاد» (که چند سال قبل در وب سایت جرس منتشر شد و اکنون در اختیار نگارنده است) این کتاب به انگلیسی ترجمه شده و متن آن در برخی دانشگاههای آمریکا و کانادا به صورت متن درسی درآمده است. به گفته این نویسنده ترجمه انگلیسی آن خیلی زود نایاب شد. صالحی در این تحقیق نشان می‌دهد که جهاد ابتدایی به شکلی که در فقه اسلامی (سنی و شیعی) در آمده محصول دیدگاه فقیه مشهور نیمه دوم قرن دوم امام شافعی (درگذشته ۲۰۴ قمری) است. دقت اجتهادی صالحی می‌تواند برخی معضلات فکری و فقهی را در باب جهاد اسلامی برطرف کند و گامی در جهت خشونت زدایی از اسلام و فقاہت به جلو باشد. هرچند من بر این باورم که اصولاً جهاد ابتدایی برآمده از پیوند دین و فقاہت و فقیهان با نهاد قدرت و خلافت است که از همان قرن نخست شکل گرفته است. در واقع، فقیهان (آگاهانه و یا ناآگاهانه) برای توجیه شرعی فتوحات و لشکرکشی‌ها و کشورگشایی‌های خلفای اموی و عباسی، دست به نظریه پردازی زده و مبحث «جهاد ابتدایی» را بر ساخته‌اند.

با این همه، مهم آن است که صالحی از آغاز تا پایان به عنوان یک محقق و پژوهشگر دینی و فقهی باقی ماند و سودای مرجعیت و فتوا نداشت. به گمانم این یک انتخابی آگاهانه و سنجیده بود. زیرا تجربه نشان می‌دهد که احراز مقام مرجعیت و نشستن در مسند فتوا و مقلدپروری، مجتهد را (البته اگر به واقع شمس اجتهادی داشته باشد) به محافظه‌کاری می‌کشاند و عملاً مانع اجتهادهای تازه وی می‌شود. اجتهاد جدی و واقعی غالباً با نوآوری و احیانا با نوعی تابوشکنی همراه است و این در عمل با حفظ مقلد و دریافت سهمین سازگار نیست. چگونه ممکن بود پژوهشگری نوپرداز چون صالحی نجف آبادی (مثلاً با شهید جاویدش) تحت عنوان «آیت‌الله العظمی» بر مسند فتوا بنشیند؟ آیا مقلدان سنتی اجازه می‌دادند که مرجع تقلیدشان از امام حسینی بگویند که با تفاسیر تاریخی سنتی‌شان در تعارض است؟

د. اجتهادهای تفسیری

معمولا از جمله ترکیبی «اجتهادهای تفسیری» استفاده نمی‌شود ولی در اینجا از آن سود می‌برم تا بگویم اجتهادات صالحی نجف آبادی در تمام حوزه‌ها از جمله در قلمرو موضوع علم تفسیر نیز وجود داشته است. ایشان نوآوری‌های اجتهادی مهم و راهشگایی در باب برخی موضوعات قرآنی نیز دارد.

احتمالا کتاب مستقل تفسیری ایشان همان کتاب «جمال انسانیت» باشد که تفسیری نوآورانه از سوره یوسف در دهه چهل قرآن است. اما در مجموعه «پژوهشهای قرآنی» بیست مطلب در موضوعات متنوع قرآنی و تفسیری آمده است.

در این میان شاید مهم‌ترین آنها، تفسیر آیه تطهیر باشد. می‌دانیم که یکی از موضوعات مورد اختلاف شیعه و سنی در باب مفهوم و مصداق آیه مشهور تطهیر است (آیه ۳۳ سوره احزاب). ایشان طی بحثی مفصل با بررسی مضامین آیه و نیز انبوه روایات در این باب، به این نتیجه می‌رسد که اولاً مفهوم «رجس» و «تطهیر» در آیه به معنای عصمت نیست و ثانیاً مصداق اهل بیت منحصر به پنج تن (پیامبر و فاطمه و علی و حسن و حسین) نیست بلکه تمامی بستگان خاندانی نبی اسلام (حتی عموزادگان) را نیز شامل می‌شود. از آنجا که یکی از مستندات دیرین عالمان شیعی برای اثبات دعوی مقام عصمت مطلق برای پیامبر و به ویژه پنج تن آل عبا (کساء) هین آیه و روایات حول آن است، دیدگاه اجتهادی صالحی نجف آبادی، بسیار مهم است و اگر چنین تفسیری پذیرفته شود، می‌تواند در رفع اختلافات دیرین مسلمانان مفید واقع شود و به تقریب کمک کند.

گفتنی است که تفاسیر ایشان از آیه مودت، آیه اولوالامر، آیه محاربه، آیه رفت و تفسیر سوره انسان نیز مهم قابل توجه‌اند.

۵. کلام

علم کلام در تاریخ اسلام مهم است. هرچند برخی اسلام شناسان غربی علم کلام اسلامی را معادل «تئولوژی» یا همان الهیات مسیحی دانسته‌اند ولی تأمل در این دو اصطلاح و تاریخچه آنها نشان می‌دهد که این دو معادل نیستند. در هر حال علم کلام (برخی گفته‌اند مبحث کلام اسلامی با بحث در باره مفهوم «کلام الله» شکل گرفته است) مهم است و در واقع کلام مبنای دیگر معارف اسلامی چون اجتهاد و تفسیر و حتی علم الحدیث است. گزارف نیست گفته شود که اختلاف بنیادین شیعه و سنی از آغاز تاکنون

عمدتاً حول مقولات کلامی (اعتقادی) امامت و ولایت و علم امام و عصمت و در پی آنها غیبت و انتظار و ظهور و احیاناً رجعت شکل گرفته است.

صالحی نجف آبادی به عنوان یک عالم مسلمان شیعه در هر حال زیر سقف اعتقادات مرسوم و رایج شیعی تحقیق کرده و اجتهاد کرده است. از شهید جاوید گرفته تا دیگر موارد. با این حال او از این دلیری و انصاف علمی برخوردار بود که اگر در جایی خلاف نظریه رایج شیعی داشت آن را اظهار کند و ابایی از ملامت‌ها و احیاناً آزارها نداشته باشد. هر چند موضوعات کلامی در اغلب آثار پژوهشی صالحی قابل رؤیت است ولی شاید بتوان کتاب «ولایت فقیه حکومت صالحان» را در شمار موضوعات کلامی ایشان آورد. البته باید افزود کلام سیاسی. زیرا اساس کلام شیعی امام و امامت است و می‌دانیم که امام در اندیشه شیعی ابعاد مختلف دارد که یکی از ابعاد بنیادین آن خلافت و حق حاکمیت سیاسی انحصاری و الهی امام است بر جامعه مسلمانان. به همین دلیل است که پس از آغاز غیبت کبری امام غایب در قرن پنجم، دعوی «نیابت عامه فقیهان» مطرح شد و در تداوم آن از اوایل عصر صفوی، به مقتضای شرایط اجتماعی و سیاسی جدید در ایران، از نظریه نیابت عامه، ولایت سیاسی فقیهان و یا همان نظریه حق جانشینی انحصاری امام معصوم و غایب در عصر غیبت، مطرح شد. این نظریه در سیر تاریخی خود در نیم قرن اخیر در قالب سلطنت فقیه و آن هم با پسوند «مطلقه» در ایران مطرح و در جمهوری اسلامی متحقق و متعین شده است.

صالحی نجف آبادی در سال‌های آغازین جمهوری اسلامی مبحث ولایت فقیه را عنوان درس خارج خود قرار داد و در آن این موضوع را در چهارچوب فقه و اجتهادهای خود به بحث گذاشت و نتیجه مکتوب آن شد کتاب «ولایت فقیه حکومت صالحان».

صالحی در این کتاب به طور اساسی و از منظر فقه و کلام شیعی به زعامت و یا همان سلطنت فقیه باور دارد و از آن دفاع می‌کند ولی او نیز مانند آیت‌الله منتظری به ولایت فقیه انتخابی اعتقاد دارد و نه ولایت فقیه انتصابی که مدل مختار آیت‌الله خمینی و عموم پیروان فکری و سیاسی ایشان است. از آنجا که مبنای استدلالی و معرفتی نظریه صالحی و منتظری مردم و انتخاب مردم و ملت است، لاجرم به پیامدهای منطقی و عملی آن نیز کم و بیش التزام دارند و به همین دلیل از استبداد دینی فاصله می‌گیرند و برای مردم حداقل مشروط به شرایطی آزادی فکری و سیاسی و مدنی و در واقع حق انتخاب قایل‌اند.

دیکتاتوری فردی را بر نمی‌تابند. یکی از نمونه‌های طرح چنین دیدگاهی نامه مفصل صالحی به هاشمی رفسنجانی رئیس مجلس شورای اسلامی در سال ۱۳۵۹ است که پیش از این بدان اشارت رفت. برای اطلاع از زمینه‌های این نامه، به اشاره می‌گوییم که در آن زمان کنفرانس اسلامی در طائف عربستان برگزار می‌شد و قرار بود که مقامات ایران به عنوان عضو این کنفرانس نیز در آن شرکت کنند ولی به دلیل اختلافات داخلی و جناحی، در نهایت اعلام شد به دلیل حضور صدام حسین رئیس جمهور عراق ایران در شرکت نمی‌کند. در این زمان صالحی در نامه یاد شده تلاش کرد مسئولانه و عالمانه و با مستندات قرآنی و اسلامی نشان دهد که چنین امتناعی مشروع و مسموع نیست و به زیان انقلاب و کشور است. او توصیه کرد که لازم است نمایندگان ایران در چنان مراسم مهمی حضور پیدا کنند و از حقوق خود و کشور و مردم دفاع کنند.

برای اطلاع از پشت صحنه این اختلاف بیفزاییم که جناح خط امامی با حضور رئیس جمهور وقت ابوالحسن بنی‌صدر در این کنفرانس مخالف بود و ظاهراً در فرجام کار با طرح بهانه‌های واهی دیگر از شرکت در کنفرانس خودداری شد. یعنی انتخاب راه حل‌های ساده و رایج جمهوری اسلامی یعنی پاک کردن صورت مسئله.

در هر حال نمی‌دانم صالحی در اواخر در باب ولایت فقیه چگونه می‌اندیشیده و مثلاً با اصل مدعا موافق بوده و یا مخالف ولی هر چه هست به گمانم ولایت فقیه انتخابی هر چند در مبنا و لوازم منطقی و عملی آن کم هزینه‌تر است ولی در نهایت نسبتی با مدل حکومتی دموکراسی و یا به اصطلاح قدیمی‌تر حاکمیت ملی ندارد و با هیچ استدلال حقوقی و حتی دینی قابل دفاع نیست. حداقل آن است که حتی در عالم نظر نیز، ولایت فقیه لزوماً معادل «حکومت صالحان» نیست. اگر در صدر انقلاب این نظریه آزموده نشده بود، اکنون کاملاً آزموده شده و در عمل پیامدهای آن ظاهر شده است.

جمع‌بندی نهایی من از کارنامه فکری و جهد و جهادها و اجتهادهای علمی زنده یاد صالحی نجف آبادی آن است که حول باور سنتی به امامت منصوب و منصوب و علم و عصمت و غیبت و ظهور، نمی‌توان اصلاح دینی و از جمله خرافه زدایی و مبارزه با غلوها را تا پایان منطقی آن پیمود. هر چند کارها و تلاش‌های علمی صالحی نجف آبادی از جهاتی از مصلحان دینی معاصر جدی‌تر است و کارنامه مفید و اثرگذارتری دارد، اما او همچنان در زیر سقف باورهای کلام شیعی می‌اندیشیده و تحقیق می‌کرده و این البته از اهمیت

کار او می‌کاهد. در اینجا مسئله داوری در باب درستی و نادرستی دیدگاه‌های صالحی و دیگران نیست، بلکه مسئله آن است که برخی مصلحان دیگر، به دلیل این که تکلیف خود را در مبانی اعتقادی تا حدودی روشن کرده‌اند، پروژه‌های اصلاحی آنان با مشکلات معرفتی و نظری کمتری مواجه است. در آینده به این موضوع مهم باز خواهیم گشت.

فصل چهارم: ویژگی‌های شخصی

مرحوم صالحی نجف آبادی از معدود شخصیت‌هایی است که می‌توانم از او تحت عنوان «استاد» یاد کنم. زیرا در سال‌های حضور در قم و آشنایی با حضرت ایشان (که البته هیچگاه در کلاس رسمی نبوده است) بسیار از او آموختم. نگاه تاریخی من به تاریخ اسلام تا حدود زیادی ملهم از نگاه ایشان است. بگذارید شفاف بگویم صالحی نجف آبادی از معدود محققان و نویسندگانی است که هنوز هم حتی یک سطر از او را از دست نمی‌دهم و به تجربه دریافته‌ام که هر نوشته او حرفی برای گفتن و چیزی برای آموختن دارد.

با این حال، می‌خواهم بیفزایم که آموختن من منحصر به دانش و بینش ایشان نبوده و نیست بلکه شاید بتوان گفت شخصیت و سلوک و به یک معنا برخی ویژگی‌های فردی ایشان بسیار اثرگذار بوده است.

از آنجا که نوشتار به درازا کشیده ناگزیر به فهرستی از این ویژگی‌ها بسنده می‌کنم:

- ۱- دقت نظر. صالحی در موضوعات و مباحث تأمل می‌کرد و با دقت نظر تحقیق می‌کرد و احیانا به داوری می‌رسید. هیچ‌گاه در سخن گفتن و اظهار نظر و در پاسخ به دیگران شتاب نداشت.
- ۲- جستجوگری بی‌امان و تحقیق مداوم. این مدعا با مروری به کارنامه او از آغاز تا پایان روشن می‌شود.
- ۳- التزام به نتایج منطقی تحقیق. در این مورد نیز مراجعه به آثارشان مفید است.
- ۴- مشورت علمی. ایشان معمولا مقالات و کتابهای خود را پیش از انتشار به برخی افراد مورد اعتماد می‌داد و به نظریاتشان توجه می‌کرد. چنین سلیقه‌ای در حوزه و در حلقه نویسندگان دینی (و حتی غیر دینی و مدرن) کمتر دیده می‌شود.

۵- **نثر خوب پارسی.** پارسی نویسی و مفهوم نویسی در سلسله علمای دینی اهل قلم (به ویژه در جریان سنتی‌های پنجاه - شصت سال قبل) چندان رایج نبود و صالحی نسبتاً قلمی روان و نثری پیراسته داشت و این بر علاقه خوانندگان آثارش می‌افزود و در عین حال گزیده گوی بود.

۶- **استقلال رأی.** او در حد مطلوبی استقلال رأی داشت و از این رو از مخالفت با آرای شخصیت‌های بزرگ پروا نداشت. از ویژگی‌های عموم علمای دینی رعایت ملاحظات مقلدان و عوام الناس است و همین از آزادگی اخلاقی و دلیری‌شان در نقد و نظر و اجتهاد می‌کاهد و صالحی از این نیز ممتاز بوده است.

۷- **بلندنظری و شرح صدر.**

۸- **تواضع فوق العاده و نمونه وار.** مرحوم صالحی نجف آبادی از فروتنی تحسین برانگیزی بهره داشت به گونه‌ای که شاگردان و علاقه‌مندانش را مفتون می‌کرد.

منابع

جز نقل قول مستقیم از کتاب حمید عنایت (که در متن آمد) و اطلاعات شخصی، از زندگی نامه‌ای که به قلم آقای کوشا از صالحی نجف آبادی در مجموعه «پژوهش‌های قرآنی» آمده استفاده شده و نیز اطلاعاتی که در چهار مجموعه‌ای که در متن به آن‌ها اشاره شده و باز با همت جناب کوشا انتشار یافته استفاده شده است.

جز آن از کتاب «جریان‌های سیاسی - مذهبی ایران» اثر رسول جعفریان نیز به تفاریق استفاده شده است.

همچنین مقاله آقای کاظمی موسوی با عنوان «بازاندیشی در مفهوم جهاد» مورد استفاده بوده است.

بخش هجدهم

شیخ محمد صادقی تهرانی

درآمد

آیت‌الله محمد صادقی تهرانی یکی دیگر از عالمان دینی مصلح شیعی ایران است که در قرن اخیر برای اصلاح برخی آموزه‌های دینی و فقهی تلاش کرده و آثار پرشماری به میراث نهاده است. می‌توان او را مفسّر، فقیه، متکلم و خطیب شیعی دانست.

در واپسین قسمت معرفی نامه این سلسله مصلحان، به معرفی اجمالی ایشان می‌پردازم.

این معرفی نامه ذیل این عناوین خواهد بود:

فصل اول - زندگی نامه

فصل دوم - فهرست آثار

فصل سوم - محورهای مهم اصلاحی

فصل چهارم - برخی آرای فقهی - سیاسی صادقی تهرانی

فصل پنجم - جمع بندی

فصل اول: زندگی نامه

محمد صادقی تهرانی در فروردین سال ۱۳۰۵ در تهران زاده شده است. پدر او شیخ رضا فخرالمحققین (لسان الواعظین) بوده است. او در تهران و سپس در قم به تحصیل متعارف زمان خود اهتمام کرد و فقه و فلسفه و تفسیر آموخت. استادانش پرشمار بوده‌اند که مشاهیرشان اینان هستند: محمدعل شاه آبادی (درگذشته ۱۲۵۱ خورشیدی)، طباطبایی بروجردی (درگذشته ۱۳۴۰ خورشیدی)، روح الله خمینی، محمدحسین طباطبایی، میرزا احمد آشتیانی، سید احمد خوانساری (درگذشته ۱۳۶۳ خورشیدی)، محمدتقی آملی (درگذشته ۱۳۵۰ خورشیدی)، ابوالقاسم کاشانی (درگذشته ۱۳۴۰ خورشیدی)، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی (درگذشته ۱۳۵۳ خورشیدی) و سید ابوالقاسم خوبی (درگذشته ۱۳۷۱ خورشیدی).

چنان که پیداست از شاه آبادی در تهران اخلاق و عرفان و از فقیهانی چون خوانساری و خمینی و بروجردی و آملی و خوبی فقه و اصول آموخته و در تفسیر از طباطبایی (مشهور به علامه طباطبایی) تفسیر آموخته و در شیوه تفسیری بیش از همه تحت تأثیر وی قرار داشته است. از آیت‌الله خوبی اجازه اجتهاد دریافت کرده است.

از چند نفر به عنوان شاگرد صادقی یاد شده که جز سید مصطفی خمینی شناخته شده نیستند.

صادقی تهران افزون بر اشتغال در دروس حوزوی در دهه سی وارد دانشکده معقول و منقول شده و پس از اخذ چند مدرک لیسانس در سال ۱۳۳۸ از این دانشکده مدرک دکتری گرفت. تز دکتری او اثری بود با عنوان «ستارگان از دیدگاه قرآن» که بعدها چاپ و منتشر شد. گفتنی است که در سال ۱۳۱۳ دانشکده‌ای با عنوان «دانشکده معقول و منقول» در تهران تأسیس شد. با تغییراتی که در این نهاد فرهنگی ایجاد شد در نهایت در سال ۱۳۴۴ تغییر نام داد و با عنوان «دانشکده الهیات و معارف اسلامی» فعالیت خود را ادامه داد. هدف پهلوی‌ها جذب روحانیون و طلاب در نظام بروکراتیک کشور بود. این دانشکده وابسته به دانشگاه تهران است. در آن زمان معمولاً طلاب جوان و علاقه‌مند صرفاً با تأیید یک استاد حوزه (که در آن زمان تأیید مدرس می‌گفتند) وارد این دانشکده شده به اخذ مدارک دانشگاهی تا بالاترین سطوح دست می‌یافتند. در دهه سی کسانی چون

بهشتی، باهنر، گلزاده غفوری، محمدابراهیم آیتی و شماری دیگر از طلاب از این طریق وارد دانشگاه شده و به اخذ مدارکی موفق شدند.

صادقی تهران در سال ۱۳۲۰ وارد قم شد و تا سال ۴۱ در قم بود. او هرچند در دوران آیت‌الله کاشانی از حامیان او بوده و در فعالیت‌های سیاسی آن روزگار حضور داشته ولی با آغاز نهضت روحانیت در اوایل دهه چهل، با شور و هیجان بیشتری وارد عرصه فعالیت‌های مبارزاتی و سیاسی شد. در سال ۴۱ پس از ایراد سخنرانی تندی در مسجد اعظم قم، تحت تعقیب قرار گرفت و مخفی شد و پس از آن ناگزیر ایران را ترک کرد و به عربستان رفت. گفته شده که او در دادگاه غیابی محکوم به اعدام شده بود.

سال‌ها در عربستان بود و بعد به عراق رفت. در آنجا نیز امنیت نداشت ناگزیر به لبنان کوچ کرد. تا مقطع خروج آیت‌الله خمینی از عراق، صادقی تهرانی در عراق و لبنان و عربستان فعالیت تبلیغی می‌کرد و بر ضد رژیم ایران می‌کوشید. فعالیت‌های فرهنگی او نیز عبارت بود از تدریس تفسیر قرآن و طرح برخی موضوعات فقهی و کلامی و نیز سخنرانی.

در مقطع پیروزی انقلاب ایران، به وطن بازگشت. اما، به رغم سوابق روشن مبارزاتی و سیاسی و به اصطلاح انقلابی، در رهبری سیاسی انقلاب و جمهوری اسلامی نقشی نداشت و یا نقشی بر عهده نگرفت. این در حالی بود که آیت‌الله خمینی ایشان را می‌شناخت و به او نزدیک بود. هرچند اطلاع دقیقی از این روند تا حدودی غیر عادی، در دست نیست (و یا من اطلاعی نیافته‌ام) ولی می‌توان گمانه زنی کرد و گفت یا رهبری انقلاب با توجه به برخی دیدگاه‌های فقهی صادقی تمایلی به او نداشت و یا خود او به دلیل دیدگاه‌هایش (که گفته خواهد شد) نمی‌توانست در نظام جدید جایگاهی درخور مبارزاتش داشته باشد. این دومی به گمانم محتمل‌تر است.

هرچند صادقی تهرانی تا پایان عمر به فعالیت‌های علمی و فرهنگی خود ادامه داد ولی منزوی زیست و با گذشت و با فاصله گرفتن بیشتر او از تفکر علمای حوزوی و نظام سیاسی، به انزوای بیشتر رفت و حتی آزار دید و کلاس‌های آموزشی‌اش در مقاطعی تحت فشار نیروهای حکومتی تعطیل شده و برخی کتاب‌هایش اجازه نشر نیافتند.

او در فروردین سال ۱۳۹۰ در تهران درگذشت و در قم مدفون شد. قابل ذکر این که صادقی در اول فروردین زاده شده و در اول فروردین نیز فوت کرده است.

آیت‌الله خامنه‌ای به این مناسبت پیام تسلیتی داد و او را «عالمی متفکر» خواند. قابل تأمل این که این پیام به جای خطاب به بازماندگان صرفاً به داماد متوفی (که گویا از ارکان وزارت خارجه است) نوشته شده است.

خاطراتی از صادقی تهران نیز منتشر شده که زندگینامه او در آن آمده است. نیز کتاب «مفت خواران» (به گفته رسول جعفریان) زندگی نامه ایشان است.

در اسفند سال ۱۳۹۲ در دانشگاه مفید قم همایشی با عنوان «بیداری قرآنی» با محوریت بررسی اندیشه‌ها و آرای قرآنی محمد صادقی تهرانی برگزار شد.

فصل دوم: فهرست آثار

صادقی تهرانی کثیرالتألیف است و می‌توان گفت از این نظر او در جمع نویسندگان اسلامی معاصر ایران بی‌مانند است. تا آنجا که اطلاع یافته‌ام به عربی و فارسی حدود ۷۰ عنوان کتاب دارد که از نظر مجلدات افزون بر ۱۳۰ جلد خواهد بود. در این میان فقط پنج عنوان تفسیری عمدتاً عربی ۶۷ جلد می‌شود. در اینجا برای جلوگیری از ایجاد ملالت احتمالی، عناوین فهرست آثار تجزیه شده و بخشی از آن‌ها ذیل موضوعات مرتبط آمده‌اند و بخشی نیز (بیشتر در فهرست عربی) حذف شده‌اند و البته شماری نیز در زیر برشمرده شده و علاقه‌مندان می‌توانند از این عناوین دریابند که کدام کتاب به کدام موضوع پیوند دارد:

۱. الفقه المقارن بین الكتاب والسنة (جلد ۸)
۲. مقارنات الفقهیه
۳. تبصره الفقهاء بین الكتاب والسنة
۴. اصول الاستنباط بین الكتاب والسنة
۵. الفقهاء بین الكتاب والسنة (به گفته رسول جعفریان نویسنده ادعا کرده که در این اثر بیش از یکصد حکم مهجور قرآنی استخراج کرده و آنها را برای ۱۲۰ تن از عالمان و فقیهان فرستاده که البته آنان جملگی در باره آن سکوت کرده‌اند)
۶. اسرار، مناسک و ادله حج
۷. انقلاب اسلامی عراق (به نقل جعفریان در سال ۱۳۵۸ در قم منتشر شده است)

۸. حکومت قرآن
۹. حکومت صالحان یا ولایت فقیهان
۱۰. دعا‌های قرآنی
۱۱. حکومت مهدی
۱۲. خاتم پیامبران
۱۳. قضاوت از دیدگاه قرآن و سنت
۱۴. پرسش و پاسخ‌های احکام قضایی بر مبنای قرآن
۱۵. سپاه نگهبانان اسلام (از عنوان روشن نمی‌شود که موضوع کتاب چیست)
۱۶. قرآن و نظام آموزشی حوزه
۱۷. مفسدین فی الارض (به گفته جعفریان در سال ۱۳۵۹ منتشر شده است)
۱۸. پیروزی اسرائیل چرا و شکست آن کی؟ (متن عربی آن: لماذا انتصرت اسرائیل و متى منهزم؟)
۱۹. تاریخ اندیشه و تمدن - بررسی نقش سازنده ادیان توحیدی به ویژه دین خاتم، در ایجاد یا اصلاح اندیشه و تمدن. (عنوان عربی این کتاب که ظاهراً از نویسنده است: تاریخ الفكر والحضاره)
۲۰. گناهان کبیره و صغیره از دیدگاه قرآن
۲۱. اجتهاد و تقلید از دیدگاه قرآن و سنت
۲۲. وصیت و ارث از دیدگاه قرآن و سنت
۲۳. روزه (خودسازی) از دیدگاه کتاب و سنت
۲۴. طهارت (وضو - غسل - تیمم) از دیدگاه کتاب و سنت
۲۵. طهارت (پاکی - نجسی) از دیدگاه کتاب و سنت
۲۶. ازدواج و زناشویی از دیدگاه کتاب و سنت
۲۷. مالیاتهای اسلامی از دیدگاه کتاب و سنت
۲۸. اقتصاد و تجارت از دیدگاه کتاب و سنت
۲۹. علم قضاوت در اسلام

همان گونه که از عناوین تألیفات صادقی تهرانی فهمیده می‌شود، او تقریباً در تمامی حوزه‌های رایج علوم و معارف اسلامی سخن گفته و داری تألیف و اثر است. حتی در برخی از حوزه‌های فکری و معرفتی مدرن نیز سخن گفته و به اظهار نظر پرداخته است. تفاوت افکار و آرای متفاوت و اصلاحی وی در همین موضوعات و گاه عناوین تألیفات با نحله‌های سنتی و غیر سنتی و مدرن نیز آشکار می‌شود.

دیدگاه‌ها و تلاش‌های مصلحانه و نوگرایانه صادقی تهرانی را می‌توان در پنج عنوان طبقه‌بندی کرد:

الف. تکیه بسیار بر اعتبار قرآن

شاید گزاف نباشد بگوییم که در سلسله مصلحان نوستی معاصر صادقی تهرانی بیشترین تأکیدش بر اعتبار قرآن و اتخاذ هر اندیشه و نظری و حکمی به استناد قرآن است. می‌توان گفت او قرآنی‌ترین و قرآن‌گراترین شخصیت دینی و فکری و اصلاحی معاصر است. نمی‌دانم که آیا ایشان از اصطلاح رایج و مشهور «بازگشت به قرآن» استفاده کرده یا نه ولی، هر چه هست، وی تلاش فراوانی در تحقق همین شعار مصلحان دینی معاصر کرده است. گواه این مدعا تفسیرگویی و تفسیرنویسی مستمر و پر حجم اوست. وی در همان بدور ورد به ایران در مقطع پیروزی انقلاب، «دار علوم القرآن» را در قم بنیان نهاد که می‌توان آن را به «دانشکده علوم قرآنی» ترجمه کرد. اما این که چه سرنوشتی پیدا کرد، اطلاعی در دست نیست.

چنان که گفته شد، از مجموعه تألیفات فراوان او، ۶۷ جلد به موضوع خاص تفسیر اختصاص دارد و در موضوعات دیگر (مانند اجتهاد و فقه و کلام) نیز تکیه اصلی و اولیه وی بر سند قرآن و حجیت متن وحیانی است. در واقع از نظر صادقی تنها حجیت دین شناسی، قرآن است و بعد البته سنت منطبق با قرآن. عناوین متون تفاسیری ایشان چنین است:

۱. الفرقان فی تفسیرالقرآن بالقرآن والسنه (عربی - ۳۰ جلد)

۲. التفسیرالموضوعی بین الکتاب والسنه (عربی - ۳۰ جلد). مجلدات آن هر یک به موضوعی خاص اختصاص دارد.

۳. تفسیر مختصرالقرآن (عربی - یک جلد)

۴. ترجمان فرقان (ترجمه و تفسیر مختصر قرآن به پارسی در ۵ جلد)

۵. ترجمان وحی (اولین ترجمه تفسیری قرآن)

در پایگاه اطلاع رسانی صادقی تهرانی از کتابی با عنوان «البلاغ فی تفسیرالقرآن بالقرآن» یاد شده که دقیقاً دانسته است اثری مستقل است و یا عنوان دیگر «الفرقان» است.

گفتنی است که افزون بر تألیفات پر حجم صادقی تهرانی، از آغاز فعالیت‌های فکری و تبلیغی‌اش تا پایان عمر، در هر کجا که می‌زیست به کلاس‌های آموزشی و تعلیمی تفسیر اهتمام داشت و این گواه باور جدی وی به حجیت و محوریت قرآن است. صادقی خود را «خادم القرآن» می‌خواند.

ب. فقه استدلالی

نگاه قرآنی صادقی تهرانی و باور عمیق وی به سندیت اصیل متن وحیانی مسلمانان، در اجتهادها و فقاہت او نیز نمود آشکار داشت. او مدعی مرجعیت دینی بود و عنوان «آیت‌الله العظمی» داشت و از این منظر به صدور فتاوهای شرعی در امور مختلف دست می‌زد. فتاوای شرعی او به طور کلی با اغلب فتاوای فقیهان و مراجع دینی گذشته و حال متفاوت و گاه متعارض بود. در فصل بعدی به شماری از فتاوای شرعی او اشاره خواهد شد.

زاویه این اختلاف آرای فقهی (و کلامی نیز) از نگاه متفاوت صادقی به قرآن و میزان تکیه بر آیات الاحکام قرآن بوده است. چنان که می‌دانیم در حوزه‌های علمیه، قرآن چندان مورد اعتنای مجتهدان نیست و بخش عمده ادله فقهی، روایات و احادیث است. چنان که علامه طباطبایی در «المیزان» (جلد ۵، ص ۲۷۶) به درستی گفته است که اگر یک فقیه یک بار هم به قرآن مراجعه نکند، خللی در اجتهادها و فتاوای او ایجاد نمی‌شود. صادقی نیز کتابی دارد با عنوان «قرآن و نظام آموزشی حوزه» و گویا از منظر قرآن نظام آموزشی حوزه را مورد نقد و واکاوی قرار داده است.

صادقی تهرانی کاملاً بر عکس حوزویان بود. او بیشترین اعتبار را برای قرآن قایل بود و کمترین اعتبار را برای احادیث و اخبار. البته وی سنت را مردود نمی‌دانست ولی در این مورد بسیار سختگیر بود. به ویژه چنان که خود گفته است اگر نصّی روشن در قرآن می‌یافت، صدها حدیث و روایت ولو به لحاظ سندی و علم الحدیث معتبر اما معارض را کنار می‌گذاشت و برای آنها اعتباری قایل نبود. او گفته است که به علت ابتدای بیش از حد فقه به منقولات حدیثی، فقه ضدیت زیادی با نصوص قرآنی دارد. کتاب صادقی با عنوان «غوص فی البحار» نقد منابع حدیثی شیعه است. گفته شده که او در سلسله پرشمار منابع روایی و حدیثی شیعه، فقط به اغلب محتویات «نهج البلاغه»، «صحیفه سجادیه» و «مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه» کتاب حدیثی منسوب به امام صادق اعتماد داشت. (قابل تأمل این که شماری از محدثان شیعی انتساب این مجموعه به امام صادق را مردود می‌دانند. هرچه هست امام صادق اصولاً کتابی مدون ندارد). در هر حال به زعم صادقی تهرانی، منابع روایی و حدیثی شیعی انباشته از جعلیات عمدی و غیر عمدی و

مملّو از خرافات است. به گفته رسول جعفریان، این اندازه بی‌اعتنایی به احادیث در تاریخ شیعه و سنی بی‌سابقه است.

با این حال تفاوت و بلکه می‌توان گفت تعارض بنیادین صادقی تهرانی، در مقام یک مرجع دینی متعارف با عالمان و فقیهان متعارف در آن بود که ایشان به فقه استدلالی معتقد بود و مدعی بود که صاحب فتوا ملزم است ادله شرعی خود را بگوید و در مقابل مؤمنان نیز ملزم‌اند که ادله را بررسی کنند و در صورت معقول بودن و اعتبار بهترین را برگزینند و عمل کنند. او در فصل آغازین «رساله توضیح المسائل نوین» (مسئله اول) در این باب سخن گفته است. او نوشته است «تقلید بی‌دلیل باطل است». در عین حال می‌گوید بر اساس آیه ۱۸ سوره زمر یعنی «اتباع احسن»، تقلید جایز است. یعنی تقلید مشروط.

هرچند این اندیشه مهم است و در جای خود معقول و به سنت فقهی آغازین نیز نزدیکتر است (چرا که تا دوران اخیر اصطلاحی به نام «تقلید»، «مرجع تقلید» و «مقلّد» مطرح نبود و اصولاً رساله عملیه برای عمل روزانه مؤمنان وجود نداشت) ولی واقعیت این است اگر قرار بر استفاده از عنوان «آیت‌الله العظمی» باشد و صدور فتوا و انتشار رساله عملی، پیشنهاد مرحوم صادقی تهرانی عملاً بلاموضوع خواهد بود. زیرا در عمل قابل تحقق نیست. فرض این است که توده‌های مؤمن و متشرع می‌خواهند از متخصص‌ترین و عالم‌ترین فقیه پیروی کنند تا به «تکلیف» عمل کرده و رستگار شوند و نزد خداوند خود معذور باشند. پرسش اساسی این است که این افراد عادی و عامی و به هر حال ناآشنا با کتاب و سنت و بی‌اطلاع از فن پیچیده و هزارتوی اجتهاد، چگونه می‌توانند بهترین و معتبرترین و قرآنی‌ترین را تشخیص دهند؟ در هر حال اگر نظام مرجعیت و اندیشه تقلید حداقل به شکل سامان یافته کنونی و در ذیل عنوان پرطمطراق «آیت‌الله العظمی» محقق الوقوع باشد، پیروی بدون تحقیق و بررسی علمی و کارشناسانه از اجتهادی صاحب فتوا و البته همراه با اعتماد منطقی و در عمل شدنی خواهد بود. البته ایشان عمدتاً از تعبیر «پیروی» استفاده می‌کند ولی تغییر عنوان واقعیت امر را تغییر نمی‌دهد.

گفتنی است احتمال دارد که صادقی تهرانی در آثارش از جمله در کتاب «اجتهاد و تقلید» به این موضوع پرداخته و پاسخی به این پرسش‌ها داده باشد که فعلاً به این منبع دسترسی ندارم.

البته وی به فقه مقارن (فقه تطبیقی) نیز باور داشت که مهم است و دو تألیف او اختصاصاً به این موضوع پرداخته است: **الفقه المقارن** در ۸ جلد و نیز **مقارنات الفقهیه**.

چنان که فهرست آثار ایشان گواه است و پیش از این آمد، پس از تفسیر بیشترین عناوین تألیفی صادقی تهرانی را آثار فقهی تشکیل می‌دهد. جز آثار پرشمار عربی که از آنها یاد شد، می‌توان به دو اثر فتوایی دیگر ایشان به زبان پارسی اشاره کرد:

۱. فقه گویا

۲. رساله توضیح المسائل نوین بر محور قرآن (به گفته جعفریان مختصر این رساله در سال ۱۳۷۵ منتشر شده و مفصل آن در سال ۱۳۸۳ در ۴۳۵ صفحه انتشار یافته است)

احتمالاً رساله توضیح المسائل ایشان (که عنوان آن عیناً برگرفته از عنوان کتاب رساله عملیه آیت‌الله بروجردی و به تقلید از او اغلب مراجع دینی نیم قرن اخیر در ایران است) جامع‌ترین و در عین حال آخرین اجتهادهای فقهی نویسنده و آن هم حول اجتهادهای قرآنی است. البته صادقی در باره تمامی موضوعات عبادی و اجتماعی و اقتصادی فقهی و شرعی اظهار نظر کرده و فتاوی خود را اعلام کرده است که به عناوین آنها اشاره شد.

ج. معقول سازی و عصری کردن احکام فقهی

در ادامه مبحث فقه استدلالی، می‌توان به نوعی عقلگرایی در اجتهاد و فقه و فتوا و در واقع به اصل معقول سازی احکام شرعی در مکتب فقهی و اصلاحی صادقی تهرانی اشاره کرد. او نیز مانند دیگر همتایانش در سلسله نوگرایان سنتی و تا حدودی فقه محور (به ویژه به عنوان کسی که بر کرسی فتوا نشست است)، تلاش می‌کرده در عین قرآنگرایی متن محور، به نوعی مقتضیات زمان را هم در نظر بگیرد و احکام را در این زمان عملی نشان دهد.

چنان که گفته شد نفی تقلید سنتی و کورکورانه و الزام مؤمنان به بررسی ادله و در نهایت انتخاب شخصی، خود گامی مهمی در جهت معقول سازی بوده است. تکیه اساسی بر قرآن و کم اعتباری احادیث، گام دیگری در جهت معقول سازی و حداقل چابک و سبکبار کردن فقه و اجتهاد شمرده می‌شود. زیرا اولاً در قرآن احکام محدود است (حدود بانصد آیه آیات الاحکام - حدود یک دوازدهم قرآن-) و ثانیاً همین آیات نیز غالباً کلی‌اند

و از ذکر جزئیات برای اجرا و عمل خودداری شده است. هرس کردن درخت تناور و فربه فقه از احادیث جعلی و یا نامعتبر و به ویژه در تعارض با قرآن، خود اقدام اثرگذاری است. افزون بر آنها، شیوه فقه استدلالی صادقی نیز با همان چابک سازی و تا حدودی معقولیت فقه او کمک می کرده است. از جمله او (مانند فقیهانی چون غروی اصفهانی) به اخبار آحاد و به ویژه به خبر واحد ضعیف باور نداشت. نیز به «اجماع» (که یکی از ادله اجتهاد شیعی است) و نیز «شهرت فتوا» (که باز بسیار مورد توجه است) به طور مستقل و بدون ارجاع و استناد به قرآن اعتقادی نداشت. همین طور به قواعدی چون «سیره علما»، «قیاس»، «استحسان» و «استصلاح» (که عمدتاً در اجتهاد سنی کاربرد دارند)، معتقد نبود. بیفزایم بی‌اعتنایی صادقی به منابع حدیثی و به طور کلی خرافه زدایی او، هم خود از نوعی عقلگرایی او حکایت می‌کند و هم به سهم خود بر خردگرایی و عقلانیت دینی و فقهی دامن می‌زند.

با این حال صادقی تهرانی (مانند اغلب نوگرایان سنتی) گویا با فلسفه میانهای نداشت و این نیز البته منطبق بود بر قرآنگرایی خاص او. او معتقد بود که فلسفه ضدیت زیادی با قرآن دارد. او عقیده داشت که فلسفه روایتی غیر معصومانه از خداوند ارائه می‌دهد و باید بر محور کتاب و سنت قطعی سامان یابد. او بیشتر تحت تأثیر استادش میرزا مهدی اصفهانی (در گذشته ۱۳۶۵ قمری) بوده که از مخالفان جدی فلسفه در زمان ما بوده است.

می‌دانیم که علم اصول فقه، متدولوژی و قواعد اجتهاد و استنباط احکام است و بدون آن اجتهاد متعارف ناممکن است. اما صادقی تهرانی، بر این عقیده بود که اکثر مطالب موجود در کتب اصولی رایج در حوزه‌ها اصلی اسلامی ندارد و حاوی تناقضاتی اساسی است و نمی‌توان بر مبنای آنها به اسلام اصیل راه یافت. از این رو او مدعی بود که اجتهاد و فتوای او صرفاً قرآنی است و احادیث محدود نیز در طول قرآن مورد استناد قرار گرفته‌اند.

با این همه، چنان می‌نماید که فتاوی فقهی صادقی تهرانی (مثلاً در رساله ۴۸۳ صفحه‌ای توضیح المسائل اش) عمدتاً برگرفته از روایات و احادیث فقهی و احیاناً کلامی است. زیرا بدون ارجاع و استناد به روایات مرتبط با آیات الاحکام، تدوین رساله توضیح المسائل با ذکر جزئیات احکام ممکن نیست. احیاناً به همین دلیل است که برخی از آرای فقهی او نه سندی در قرآن دارد (مانند باور به ولایت فقیه و یا ولایت فقیهان و یا حرمت

زعامت سیاسی زنان) و نه چندان با شرایط و مقتضیات کنونی عالم و آدم هماهنگ و منطبق است.

د. نماز جمعه

گرچه نماز جمعه از احکام فقهی است و می‌بایست ذیل همان عنوان مطرح می‌شد ولی جداگانه می‌آورم تا اهمیت آن را در این سلسله و به طور خاص در مکتب کلامی و فقهی و اصلاحی صادقی تهرانی یادآوری شوم.

صادقی دو کتاب مستقل در موضوع نماز جمعه دارد:

۱. نماز جمعه (عنوان عربی آن: علی شاطی الجمعه)

۲. مسافران (نگرشی جدید به نماز جمعه و نماز مسافر (عنوان عربی آن: المسافرون)

صادقی تهرانی به وجوب عینی نماز جمله به جد باور داشت و بر آن اصرار می‌ورزید. البته در فقه قرانی، وجوب عینی نماز جمعه طبیعی و عادی می‌نماید. او خود همواره فریضه جمعه را پاس می‌داشت.

د. مجادله‌های اعتقادی و فکری با رقیبان

صادقی تهرانی خطیب بود و وفق سنت خطیبان اهل مباحثه و مجادله و مناظره. شاید این خصلت، بیش از همه، از خصلت و سنت متکلم بودنش برآمده بود. کار اصلی متکلم در مرحله نخست دفاع از مدعیات دینی است و در مرحله بعد پاسخ به اشکالات و شبهات مخالفان و منکران و منتقدان. وی از آغاز تا پایان به بنان و بیان با مخالفان و رقیبان فکری و فقهی‌اش در حال جدال بود و تلاش می‌کرد رقیبان از هر گروه و طایفه‌ای را از «گمراهی» برهاند و به راه راست «هدایت» کند. از این نظر، شاید بتوان از معاصران، سید مصطفی حسینی طباطبایی را همتای صادقی تهرانی دانست.

به ویژه عناوین آثار صادقی نشان می‌دهد که او بیشتر به نقد و اقناع جدلی مسیحیان توجه و اهتمام داشته است. چند عنوان این آثار چنین است:

۱. رسول الاسلام فی الکتب السماویه
 ۲. بشارات عهدین (در رد بهائیت و مسیحیت). احتمالاً بشارات عهدین نسخه فارسی کتاب پیشین باشد.
 ۳. مسیح از نظر قرآن انجیل
- جز اینها آثاری دیگر نیز در مباحث اعتقادی و کلامی دارد که عمدتاً در مواجهه با مادی‌گرایان است:

۱. آفریدگار و آفریده
 ۲. آیات شیطانی (در نقد آیات شیطانی سلمان رشدی)
 ۳. ماتریالیسم و متافیزیک
 ۴. برخورد دو جهان بینی
 ۵. عقائدنا
- در فهرست آثار صادقی تهرانی، از دو عنوانی در باب مناظرات یاد شده که از محتوای آنها (به دلیل عدم دسترسی) چیزی دانسته نیست:

۱. المناظرات
۲. گفتگویی در مسجدالنی

از فهرست عناوین تألیفات صادقی تهرانی چنین بر می‌آید که او منحصر در چهارچوب افکار و دانش و علوم متداول و سنتی حوزه‌های علمیه شیعه اندیشیده و سخن گفته و نوشته است. اما حداقل از یک عنوان تألیفی ایشان استنباط می‌شود که نسبت به افکار مدرن و آموزه‌های نواندیشان معاصر ایران نیز بی‌توجه نبوده است. اثری از اوست با این عنوان: «نقدی بر دین پژوهشی فلسفه معاصر - نقدی قرآنی بر دانش هرمنوتیک و پلورالیسم دینی و قبض بسط تئوریک شریعت». از تیتراصلی و سوتیترا کتاب دانسته می‌شود که موضوع کتاب نقد و بررسی و احیاناً رد برخی افکار و آموزه‌های نواندیشان کنونی و به طور خاص نظریات آقای دکتر عبدالکریم سروش است.

فصل چهارم: برخی آرای فقهی - سیاسی صادقی تهرانی

از آنجا که از یک سو به تمام آرای صادقی تهرانی دسترسی ندارم و این کار مستلزم واریسی تمام آثار و آرای او و به ویژه آرای فقهی اوست و از سوی دیگر طرح این آرا در یک نظام فکری و فقهی اهمیت می‌یابد و این دو مهم در حال حاضر نه ممکن است و نه در این سلسله گفتارها / نوشتارها مطمح نظر است. با این حال برای آشنایی بیشتر مخاطبان با آرای خاص صادقی تهرانی به فهرستی اشاره می‌کنم که در «ویکی شیعه» گزارش شده و شامل دو بخش موضوعی جداگانه است: فقهی و سیاسی.

نخست. دیدگاههای فقهی

- تنها تبعیت از فقیه اعلم قرآنی جایز است.
- فقیه اعلم می‌تواند زن باشد یا مرد.
- توهم وحدت وجود خالق و مخلوق، برگرفته از عرفان نظری خلاف قرآن است.
- میانگین بلوغ در مورد نماز برای پسر و دختر نوعا از ابتدای ۱۰ سالگی قمری است و میانگین بلوغ برای روزه داری - که معیار توانایی جسمی است - برای پسر و دختر نوعا از ابتدای ۱۳ سالگی است.
- خوردن هرچیز مست کننده - حتی یک قطره از آن - حرام است، ولی پاک است.
- در وضو، شستن دست از آرنج تا سرانگشتان و بالعکس به هر کیفیتی صحیح است؛ ولی شستن آن از آرنج به سمت سرانگشتان، مستحب است.
- با حضور دو نفر نماز عید فطر و قربان به جماعت واجب است و اگر هم انسان، تنها باشد اقامه نماز عید فطر و قربان بر او واجب است.
- نماز تحت هیچ شرایطی در هیچ کجای دنیا در مسافرت‌های دور و یا نزدیک شکسته نیست.
- اگر چه استعمال دخانیات (مانند سیگار و قلیان) حرام است، ولی مبطل روزه نیست.
- انواع کلاغ و خرگوش حلال گوشت می‌باشند.
- هر عملی که به عنوان عباداری امام حسین (ع) به بدنه انسان ضرر برساند حرام است.

- بیت المال باید برای عموم مسلمین به طور عادلانه مصرف شود و خرج آن برای عده‌ای خاص، حرام است. مثلا مصرف پول‌های میلیاردی برای فوتبال و ورزش و شطرنج، قطعاً حرام است.
- سیادت فقط از طرف پدر نیست بلکه از طرف مادر هم قابل انتقال است و حتی سیادت مادر، انتسابش مهم‌تر است. منابع مستقیم اقوال صادقی تهرانی در مقاله ویکی شیعه مضبوط و محفوظ است.
- (به نقل از جعفریان) صادقی عقیده داشت که: خمس یا فقط در غنائم جنگی است و یا بخشی از همان زکات است که موارد آن محدود است.

دوم. دیدگاه‌های سیاسی

همان‌گونه که پیش از این ذکر شد، صادقی تهرانی از پیشگامان مبارزات سیاسی بر ضد نظام سلطنتی و پهلوی بود و پیش از انقلاب ایران در عراق و عربستان و لبنان سال‌ها فعالیت‌های مختلف سیاسی داشت. با توجه به چنین سابقه‌ای او نمی‌توانست از آرای سیاسی به ویژه در چهارچوب فقه و اجتهاد به دور باشد.

از انقلاب به بعد طبعاً موضوع ولایت فقیه و نظام جمهوری اسلامی، محور اندیشه‌های سیاسی دینداران شیعی و به طور خاص عالمان و فقیهان بوده و هست. چنان که از آرای صادقی تهرانی استنباط می‌شود او با اصل ولایت فقیه موافق بوده ولی آن را در قالب «ولایت فقیهان» تعریف می‌کرده است. در «ویکی شیعه» چنین آمده است: «از دیدگاه او در زمان غیبت امام زمان (عج)، رهبری سیاسی جامعه اسلامی باید زیر نظر شورای فقیهان اعلم و اعدل، بر مبنای قرآن و سنت ثابت‌ه باشد. صادقی معتقد است: فقیه دارای سه منصب افتاء، قضاء و رهبری سیاسی است. در افتاء و رهبری سیاسی که هر دو مربوط به تمامی امت است، راهی درست به جز شورای فقیهان درجه اول نیست و در منصب قضاء، این شورا است که خطاهای قضاوت را تقلیل می‌دهد و قاضی را در موارد خطا از اتهام خودرأیی و جانبداری و خودکامگی به دور می‌سازد. ما نه از کتاب و نه سنت دلیل قاطع و حتی مظنون بر ولایت مطلقه فقیه به معنی اولویت بر نوامیس مسلمین نداریم» بنگرید به منابع آن در ویکی شیعه.

بر اساس فهرست آثار یاد شده، ظاهراً دو کتاب مستقل در باب اندیشه سیاسی و دینی صادقی تهرانی، تحریر شده است. یکی «حکومت قرآن» است و دیگر «حکومت صالحان

یا ولایت فقیهان». از آنجا که این منابع در اختیار نیست نمی‌توان در باب آرای نویسنده اظهار نظر کرد و به ویژه روشن نیست که کتاب «حکومت صالحان» در چه مقطعی نوشته شده است. با این حال به استناد مطالبی که پیش از نقل شد، روشن می‌شود که صادقی تهرانی حداقل ولایت فردی فقیه به ویژه از نوع مطلقه‌اش را مردود می‌دانسته و آن مدل را با اندیشه قرآنی سازگار نمی‌یافته است.

اما می‌دانیم که در قرآن نه امارت نبی اسلام الهی دانسته شده و نه سخنی از حکومت و ولایت صالحان در میان است. البته رهنمودهایی در این زمینه‌ها وجود دارد که به کار مدل سازی خاص حکومتی نمی‌آید. از این رو باید دید صادقی تهرانی، که این همه بر اعتبار و حجیت قرآن تکیه دارد، چنین نظریه‌ای را از کجای قرآن استنباط کرده است؟ به ویژه در قرآن کمترین نشانه‌ای برای دعوی سالاری طبقه و گروهی به نام «فقیه» و «عالم» و «مجتهد» و «مفتی» وجود ندارد. بیفزاییم که اگر کتاب حکومت صالحان در دوران پس از انقلاب نوشته شده باشد، احتمال دارد از کتاب «ولایت فقیه حکومت صالحان» صادقی نجف آبادی الهام گرفته باشد.

نکته قابل ذکر در قلمرو اندیشه سیاسی صادقی تهرانی، اشارتی است به آرای ایشان در باب زنان و به ویژه نقش سیاسی بانوان که مهم است. او با این که، به رغم اغلب فقیهان معاصر، اجتهاد و فتوا و مرجعیت دینی و قضاوت را برای زنان مجاز می‌داند؛ ولی رهبری سیاسی را برای زنان جایز نمی‌شمارد و آن را مختص مردان می‌داند. اما در باب احراز مقامات دیگر (مانند وزارت و وکالت مجلس) چیزی دانسته نیست و حداقل در منابع مورد استفاده نظر روشنی دیده نمی‌شود.

در ویکی شیعه آمده است: «... و زنان تنها در اجرای قوانین مادون ولایت عامه حق مشارکت دارند». منبع این قول سایت آیت‌الله خامنه‌ای است. اما در ویکی پدیای فارسی، (به نقل از منبع دیگر) این گونه گزارش شده است: «او به ولایت شورای فقیهان اعتقاد داشت. اما شورا از طریق خبرگان برگزیده می‌شوند و نه از طریق آرای مردم. او عقیده داشت که مردم باید در موضوع اخذ رأی اطلاع و تخصص داشته باشند و گرنه رأی غیر تخصصی حرام شرعی است. او با انتخابات به طور معمول موافق نبود. او عقیده داشت که فرد مشروعیت بخش نیست. ولایت از آن خدا، پیامبر و ائمه شیعه است. علما ولایت کلی ندارند. زیرا علما هم خطا می‌کنند».

در باب این دو نقل متفاوت می‌توان گفت، بخش مربوط به ولایت شورایی فقیهان و حرمت شرعی ولایت سیاسی زنان، با منابع دیگر منطبق است ولی دعوی عدم جواز رأی افراد غیر متخصص و در نتیجه حرمت برگزاری انتخابات ادواری معمول، دو نقل قول متعارض است. هرچند تا منابع اصلی دیده نشوند، نمی‌توان نظر قطعی داشت ولی گزارش حرمت با دیدگاه‌های کلی و مبنایی کلامی و فقهی صادقی تهرانی سازگارتر می‌نماید.

واپسین نکته آن است که صادقی تهرانی نظرا و عملا نمی‌توانسته با نظام جمهوری اسلامی و تحولات آن تا سال ۱۳۹۰ موافق باشد. زیرا از یک سو بسیاری از افکار و اعمال حاکم و جاری در جمهوری اسلامی با مبنای کلامی و فقهی او چندان سازگار نبوده و نیست و از سوی دیگر با فشارها و محدودیت‌هایی که به دلیل عقاید و ارائه نظریاتش تحمل می‌کرد، طبعا او را از حاکمیت نظام دینی دورتر می‌کرد. به همین دلیل وی بارها به سیاست‌ها و رفتارهای حاکمان در مورد خود و دیگران خرده گرفته و انتقاد کرده که در منابع مختلف ذکر شده است. نمونه‌هایی از این نوع انتقادات را می‌توان در چند فایل صوتی در پایگاه اطلاع رسانی مرتبط با ایشان دید و شنید. او در یک سخن اعلام می‌کند «حکومت در دست لات‌هاست» و در فایل دیگر از عنوان «منتظران لات و جاهلیت عصر انتظار» استفاده می‌کند. این نوع افکار طبعا مانع از همکاری و همراهی او با حاکمان جدید می‌شده است.

جدای از افکار و اعمال حاکمان، چنان که گفته شده او اصولا با پدیده‌ای تحت عنوان «انقلاب اسلامی» معطوف به قدرت سیاسی چندان موافق نبوده است. در ویکی شیعه آمده است «صادقی انقلاب بهمن ۱۳۵۷ را صرفا به پدیده‌ای سیاسی تقلیل می‌داد و خواهان گسترش ابعاد علمی انقلاب بر محوریت قرآن بود». این سخن بدان معناست که از نظر وی، پیروزی انقلاب در ایران، صرفا و یا عمدتا فرصتی است برای گسترش و تعمیق آموزه‌های قرآنی و یا فقه قرآنی و نه بیشتر.

فصل پنجم: جمع‌بندی

آنچه گزارش شد تصویری است از شخصیت و اندیشه و نقشی نویسنده‌ای بسیار فعال و پرکار و کثیرالتألیف و فقیهی دارای آرای غالباً تازه و متفاوت با فتاوی فقیهان سنتی و شدیداً قرآن‌گرا و مدعی اجتهاد و فقاہت قرآنی. با این حال برخی از آرای فقهی صادقی

تهرانی، عقب مانده و حداقل ناسازگار با سراندیشه‌های مدرن و متعارض با مقتضیات بوده و هست. به ویژه دیدگاه وی در مورد زنان و یا عدم جواز شرعی انتخابات، از فتاوی فقیهان سنتی و جزم اندیش نیز عقب مانده‌تر است. برخی فتاوی او شگفت می‌نماید. گفته‌اند که پس از سخنان اسفندیار رحیم مشایی (رئیس دفتر احمدی نژاد در مقام رئیس جمهور در باره نوح) صادقی تهرانی فتوا داد که «ابقای رحیم مشایی در هر پستی حرام است». اولاً چنین فتوایی از کجای قرآن و یا سنت قطعی استنباط شده است؟ و ثانیاً، وفق دیدگاه خود او، هیچ فقیه غیر حکومتی حق مداخله در امور خاص و اجرایی حکومت را ندارد. ثالثاً، مگر اشتغال به کار معین توسط فرد مشخص، در قلمرو اجتهاد و شریعت و حالا و حرام شرعی قرار می‌گیرد؟

شخصیت فکری و فقهی صادقی تهرانی به عنوان نمونه نشان می‌دهد که هر چند قرآنی اندیشیدن و بر اساس آیات قرآنی اجتهاد کردن و فتوا دادن گام مهمی در جهت پیرایشگری و خرافه زدایی در دین و حتی نوعی نواندیشی مفید شمرده می‌شود، اما در نهایت ممکن است به نوعی دیگر از ارتجاع و جزم اندیشی عقب مانده منتهی شود. از این رو می‌توان گفت، شعار بازگشت به قرآن آری، اما بشرطها و شروطها. معضل اصلی جزم اندیشی و متن محوری و اسارت تاریخی الفاظ است.

منابع

پایگاه اطلاع رسانی آیت‌الله العظمی دکتر محمد صادقی تهرانی

ویکی شیعه

ویکی پدیای فارسی (دانشنامه آزاد)

جریان‌های دینی - سیاسی ایران - رسول جعفریان

بخش نوزدهم

زمینه‌های اجتماعی برآمدن جریان اصلاح دینی مدرن و دانشگاهی

درآمد

به یاد دارید که در آغاز جریان عام اصلاح دینی و سلسله مصلحان دینی در ایران معاصر را به دو شاخه تقسیم کردیم. یکی، شاخه سنتی‌های نوگرا (یا نوسنتی‌ها) و دیگر نواندیشان مدرن و دانشگاهی. جریان نخست دارای پایگاه معرفتی سنتی و حوزوی بوده و دومی عمدتاً دارای پایگاه معرفتی کم و بیش مدرن و اجتماعی نوین و متوسط شهری و دانشگاهی بوده است.

تا کنون جز سید جمال (که وضعیت ویژه‌ای دارد) در گروه نخست پانزده نفر را معرفی کرده‌ام و از فصل بعدی جریان دوم را آغاز می‌کنیم و با معرفی برخی شخصیت‌های اثرگذار و بیان ملاحظاتی در باره آنان این گفتارها / نوشتارها را به پایان می‌بریم.

همان‌گونه که دیدیم عموم نوسنتی‌ها یا در کسوت روحانی و عالم دین بوده و یا زمانی در کسوت روحانیت بوده‌اند و به هر حال پایگاه حوزوی و سنتی داشته‌اند. با این حال کسانی هم بوده‌اند که از دانشگاه برآمده و در همان قلمرو می‌اندیشیده و می‌کوشیده‌اند. زیرا تا شهریور بیست و حتی دو دهه بعد گفتمان غالب در حوزه اندیشه دینی اصلاحی، همان گفتمان شیخ هادی نجم‌آبادی و شریعت سنگلجی و اخلافشان بوده است.

هرچند این سلسله درازتر است و لی فعلاً ناگزیر به همین اندازه بسنده می‌کنم. با این حال در اینجا به دو شخصیت اصلاحی سنتی البته دانشگاهی از این گروه اشارتی می‌کنم

که هر یک در ایران معاصر نقش قابل توجهی داشته‌اند. یکی دکتر عطاءالله شهاب پور (در گذشته ۱۳۶۰ خورشیدی) است و دیگر دکتر صادق تقوی. شهاب پور مؤسس «انجمن تبلیغات اسلامی» در تهران بوده و نیز این انجمن نشریه‌ای با نام «نوردانش» داشته است. رسول جعفریان در کتاب «جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران» در باره شهاب پور و انجمن و نشریه او به تفصیل نوشته است. من «سالنامه نور دانش» را می‌خواندم و تا آنجا که یاد دارم در نیمه نخست دهه پنجاه دو مقاله از من نیز در این سالنامه منتشر شده است. دکتر تقوی که پزشک بود، در قلمرو تبلیغ و گسترش افکار خود بسیار فعال بود. این دو (به ویژه شهاب پور) عمدتاً تلاش می‌کردند از منظر علم روز آموزه‌های دینی را تفسیر و به روز کنند. مقالات شهاب پور و نوردانش و نیز کتاب‌ها و مقالات تقوی بازتاب دهنده این دیدگاه بودند.

در مجموع می‌توان گفت اصول اساسی اصلاح‌گری این دو همان بود که اسلافشان مطرح کرده و برای تحقق آن‌ها تلاش کرده بودند: علم‌گرایی (تفسیر آموزه‌های دینی با داده‌های علوم تجربی روز)، عقل‌گرایی (هرچند عقلانیت سنتی)، خرافه زدایی از ساحت دین (با ابزار علم و عقل و اصول پایه‌ای دین با محوریت قرآن)، نوعی نابگرایی دینی، احیاءگری و البته تا حدودی اصلاح‌گری‌های اجتماعی. تقوی آثار زیادی دارد و او که در جریان انقلاب ایران فعال بود مقالات و آثاری نیز در باب اندیشه‌های سیاسی داشته و منتشر کرده است. در مورد او نیز اطلاعات مفیدی در کتاب مورد اشاره رسول جعفریان آمده است.

گفتمی این که در این میان شخصیت‌هایی چون مرتضی مطهری و محمدتقی شریعتی و یا برخی عالمان دینی انقلابی هم هستند که دارای موقعیت خاص و گاه بینابینی هستند و به ویژه برخی مصلحان دینی اهل سنت ایران هم هستند که در این شمار قرار دارند و لازم است در جای خود بدان‌ها نیز اشارتی بشود.

زمینه‌های اجتماعی برآمدن جریان اصلاح دینی مدرن و دانشگاهی

حال به موضوع اصلی بپردازیم.

مقدمه‌ای در روش

در آغاز لازم است بدانیم که در تحولات تاریخی و تمدنی هیچ شخصیت و یا جریان اجتماعی و به ویژه اثرگذار بدون وجود زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی و حتی اقتصادی لازم پدید نمی‌آید و در صورت برآمدن دوامی نخواهد داشت و از این رو اثرگذار نخواهد بود. حداقل از نظر من، که دیری است روی تاریخ و تحولات آن متمرکز هستم، فهم هر پدیده‌ای بدون عنایت به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی آن حاصل نمی‌شود. هر تحولی اعم از دینی و غیر دینی بر بستری خاصی شکل می‌گیرد و دوام و قوام پیدا می‌کند.

الف. زمینه مشروطیت

در باب جریان عام اصلاح دینی ایران، اجمالا می‌توان گفت که این جنبش مهم و اثرگذار اسلامی بر بستر رخداد مهم و تاریخی جنبش مشروطیت ایران در دو دهه آخر قرن سیزدهم خورشیدی (دو دهه نخست قرن چهاردهم قمری) شکل گرفته و به امروز رسیده است. هرچند نهضت مشروطه خواهی ایران معلول عوامل متعدد و پیچیده‌ای بوده ولی به گمانم مشروطه سازان فرهنگی ایران (مانند سید جمال، نجم آبادی، میرزا ملکم خان، طالبوف تبریزی، زین العابدین مراغه ای، میرزا آقا خان کرمانی، آدمیت و اندکی جلوتر آخوندزاده و...) بسترساز اصلی قانون خواهی و مشروطه طلبی بوده‌اند و اینان بودند که پیش از هر چیز برای نخبگان فکری و سیاسی ایران آمادگی ذهنی ایجاد کردند و ضرورت تغییرات اساسی همه جانبه در جامعه ایرانی را جا انداختند. محورها و مطالبات مهمی چون: ضرورت قانون و قانونگرایی، تقویت حکومت مرکزی و کارآمد، حکومت عرفی، استقلال همه جانبه ایران، توسعه و پیشرفت تمدنی کشور در پرتو آزادی، قانون، علم، عدالت و برابری اجتماعی و رفع فقر و محرومیت از طبقات فرودست جامعه از اهداف این گروه بوده است.

اما جریان رفرماسیون نوین را می‌توان از مقطع سقوط رضاشاه و پس از شهریور ۱۳۲۰ و تحولات پس از آن دانست. در واقع می‌توان گفت با زوال حکومت استبدادی رضاشاهی و تغییرات و تحولات متأثر از جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۱۹۴۵) و پیامدهای آن در اروپا و منطقه، فضای ایران نیز به کلی تغییر کرد. همان گونه که پیش از آن، با وقوع جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸)، تحولات مهمی در جهان و منطقه و ایران رخ داد. این تحولات چندان مهم بوده‌اند که می‌توان گفت سرنوشت جنبش مشروطیت را از مسیر درست خارج و در واقع به کلی دگرگون کرد. با اشغال ایران و عملاً بلاموضوع شدن حکومت مقتدر

مرکزی یعنی یکی از آرمان‌های بنیادین مشروطه خواهان، ضربه مهلکی بر پیکر مشروطیت و اهداف آن وارد آمد. تا برآمدن رضاشاه ایران عملاً ملوک الطوایفی بود و این خود امکان حکومت قانون را در سطح ملی و کشوری ممتنع و حداقل دشوار می‌کرد.

ب. سه واکنش منفی به اصلاحات رضاشاهی در فضای پس از شهریور بیست

برای تبیین دقیق‌تر شرایط و فضای پس از شهریور بیست، جز واکنش مثبت به سازندگی‌های عصر رضا شاه از سوی بخشی از نخبگان و یا جامعه، می‌توان گفت که در آن اوان سه واکنش منفی در سطح کشور ایجاد شد:

۱ - واکنش منفی به اصلاحات آمرانه (اصلاحات همراه با دیکتاتوری و سرکوب).

۲ - واکنش منفی به سختگیری‌های علیه مذهب رایج و مذهبی‌ها که به زودی با تفصیل بیشتر گزارش خواهد شد.

۳- واکنش منفی نسبت به تجدد غربی و هویت طلبی ایرانی و یا ایرانی - اسلامی.

در مورد نخست می‌توان گفت از سال ۱۳۰۴ که تغییر سلطنت انجام شد و رضاشاه پهلوی بر تخت سلطنت ایران نشست، سازندگی‌های همه جانبه و گسترده‌ای در سطح کشور انجام شد. از دانشگاه و راه آهن سراسری و انواع کارخانه‌های صنعتی و تولیدی و مدارس جدید گرفته تا ایجاد حکومت مرکزی مقتدر و تأسیس ارتش نوین و مجهز به سلاح‌های کم و بیش جدید. هرچند بخش عمده‌ای از این نوع اقدامات سازندگی مدت‌ها پیش از آن (حتی از اواخر عصر ناصری) آغاز شده بود و شاه پهلوی در واقع ادامه دهنده و تکمیل کننده آن پروژه‌ها بوده است. نهادهای آموزشی جدید از جمله دارالفنون و به ویژه رخدادهای دوران ساز مشروطیت ایران و تدوین قانون اساسی نسبتاً مدرن در همان دوران رخ داد. در هر حال در دوران پانزده ساله سلطنت پهلوی اول، به طور کلی سیمای کشور دگرگون شد و از دوران عصر قاجار به کلی فاصله گرفت و وارد عصر جدید شد. اما عیب بزرگ سازندگی عصر رضاشاه آن بود که همراه با دیکتاتوری خشن بود که از آن به درستی تحت عنوان «سازندگی آمرانه» یاد می‌شود. در این دوران و در تداوم آن در عصر طولانی پهلوی دوم، بخش اصلی اهداف مشروطیت (از جمله آزادی‌ها و حق حاکمیت ملت از طریق نهادهای دموکراتیک و مدنی انتخابات و انجمن‌های ایالتی و ولایتی و آزادی مطبوعات) فراموش شد و در واقع نقض شد.

این دیکتاتوری از یک سو بخشی از رجال سیاسی و اجتماعی را آزرده (از جمله زمین دارهای بزرگ در شمال ایران را که زمین هایشان به سود شخص پادشاه به زور مصادره شدند) و از سوی دیگر رجال سیاسی نامدار عصر مشروطه آن در آن دوران یا سرکوب شدند و یا به حاشیه رانده شدند و در هر حال نقش اجتماعی آنان تقریباً فراموش شد. کسانی هم از مشروطه خواهان و یا سیاستمداران نوین در آغاز با پهلوی همراه بوده و از اصلاحات او حمایت کردند ولی در نیمه دوم سلطنت یا سرکوب شدند و یا خود کناره گرفتند. به ویژه شخصیت‌هایی که در برآمدن پهلوی نقش مهمی ایفا کردند (مانند سلیمان میرزا اسکندری (درگذشته ۱۳۲۲ خورشیدی)، عبدالحسین تیمورتاش (درگذشته ۱۳۱۲ خورشیدی) و علی اکبر داور (درگذشته ۱۳۱۵ خورشیدی) و... و از پایه‌های مهم دولت او بودند، بعدها قربانی دیکتاتوری پهلوی شدند. حتی کسی چون محمدعلی فروغی (ذکاء الملک) (درگذشته ۱۳۲۱ خورشیدی) به کلی خانه نشین شد.

نکته مهمی که رجال قدیمی و به ویژه رجال مشروطه خواه را نگران و آزرده کرده بود آن بود که رکن رکن مشروطه یعنی حکومت قانون و حاکمیت ملی (یا ملت) به کلی از یاد رفت و حتی نقض شد. پهلوی در واقع دو هدف مشروطیت یعنی ایجاد حکومت مرکزی مقتدر و نیز توسعه و آبادانی کشور را عملی کرد؛ هرچند این دو اقدام (به ویژه مرکزگرایی و باستانگرایی نوع رضاشاهی) از نظر آزادی خواهی و دموکراسی و وحدت ملی آسیب‌های جدی وارد آورد. در هر حال در اواخر رضاشاه، سطح نارضایتی عموم رجال ملی و سیاسی بسیار عمیق شده بود. این ناخرسندی پس از سقوط دیکتاتوری و خروج شاه مخلوع از کشور، بیشتر عیان شد. به ویژه که رضاشاه ظاهراً مقتدر و ملی‌گرا با اعمال نظر و در واقع فرمان متفقین یعنی دولت‌های بیگانه برکنار و تبعید شده بود و این به واقع عیب و نقص و تحقیر ملی شمرده می‌شد و در نتیجه بهانه‌ای به دست ملیون آزرده و مخالف داد.

مورد دوم. در بعد مذهبی و در سطح علما و مذهب‌یون نیز همین واکنش البته با شدت بیشتر خود را نشان داد. در آن پانزده سال، علما و گروه‌های مختلف مذهبی، از سوی حکومت و گزمگان حکومتی بسیار آزار دیده بودند. می‌توان گفت پنج عامل مهم موجب آزرده‌گی عمیق علما و مراجع دینی از سلطنت رضاشاه شده بود: ۱- متحدالشکل شدن لباس اقوام مختلف ایرانی، ۲- اخذ امتحان از علما و طلبه‌ها به قصد صدور جواز برای شغل روحانی، ۳- کشف حجاب اجباری و حتی مخالفت با حجاب اختیاری، ۴- تشکیل

دادگستری و خلع علما از امر انحصاری قضاوت که قرن‌ها در اختیار علما بود، ۵- خروج اوقاف از تولیت سنتی علما که منبع درآمد و معیشت مهم عموم علما شمرده می‌شد.

پس از سقوط رضاشاه بیش از همه علما و روحانیون و پیروان مذهبی و طبقات مذهبی مقلد و سنتی خرسند شده و از آن استقبال کردند. در عصر رضاشاه علمای پرشماری آزار دیده و در شمار مخالفان بالفعل و بالقوه دستگاه حکومتی پهلوی بودند و حتی شخصیتی مانند سید حسن مدرس (هرچند عمدتاً به دلایل سیاسی و نه مذهبی) کشته شدند ولی نماد مقاومت در برابر اقدامات مذهبی رضاشاه آیت‌الله حاج آقا حسین قمی (پدر حاج حسن آقای قمی که از رهبران انقلاب ۵۷ بوده ولی در جمهوری اسلامی با انواع محدودیت‌ها و حتی حصر خانگی مواجه بوده) شمرده می‌شود.

برای آشنایی بیشتر با فضای مذهبی پس از سقوط رضاشاه و نقش حاج آقا حسین قمی ناگزیر اشارتی می‌کنم به شخصیت و کارنامه وی.

حاج آقا حسین در سال ۱۲۴۴ خورشیدی در قم زاده شده (۴۱ سال پیش از مشروطه) و در سال ۱۳۲۵ (۴۰ سال پس از مشروطه) در نجف درگذشته است. او پس از تحصیلات خود در عراق به ایران بازگشت و عمدتاً در مشهد می‌زیست. وی در «انقلاب ۱۹۲۰ عراق» علیه انگلستان حضور داشت و فتوای جهاد داد. قمی در عصر رضاشاه از مخالفان و بلکه می‌توان گفت جدی‌ترین و بی‌پرواترین عالم دینی معتبر بر ضد حکومت ایران بود. او در پی تغییر لباس و به ویژه حاد شدن ماجرای کشف حجاب اجباری به نمایندگی از علمای خراسان به تهران آمد تا با پادشاه دیدار و گفتگو کند. اما شاه حاضر نشد شخصاً با او دیدار کند. در پی آن حاج آقا حسین در تهران دستگیر و در حصر خانگی قرار گرفت. دستگیری این مجتهد پر نفوذ واقعه و در واقع فاجعه مسجد گوهرشاد مشهد را پدید آورد. او پس از چندی از ایران خارج شد و به عراق رفت.

حاج آقا حسین مخالفی سرسخت و استوار بود. او تقریباً با تمام اقداماتی که به نوعی به دین و مذهب و محدوده نفوذ و اقتدار علما مربوط می‌شد مخالف بود. او در مخالفت تا آنجا پیش رفت که صریحاً مردم را به قیام و شورش علیه حکومت دعوت کرد. او صریحاً اعلام کرد اگر در این قیام ده هزار نفر هم کشته شوند از جمله من ارزش دارد. در این مورد بنگرید به «ویکی شیعه».

حاج آقا حسین قمی پس از سقوط رضاشاه وارد ایران و از سوی اقشار مختلف مردم و از جمله برخی سیاستمداران و حتی دولتیان مورد استقبال قرار گرفت. چنان استقبالی از قمی با چنان پیشینه‌ای نشانه بزرگی بود از تغییر اوضاع و احوال کشور. به ویژه که او در آستانه ورود به کشور مطالبات مذهبی خود را مطرح کرد و تحقق آن‌ها به معنای بازگشت به عصر پیش از سلطنت پهلوی بوده است. از این رو کسانی که از تغییرات اجتماعی و یا سیاسی و فرهنگی رضاشاهی به هر دلیل رضایت داشتند و یا حداقل قدرت گرفتن اجتماعی و سیاسی طبقه علما را برای کشور و جامعه خطرناک و مضر می‌دانستند، به شدت از تغییر فضا و شرایط به سود علمای سنتی و اقتدارگرا نگران شدند. یکی از این افراد احمد کسروی بود. چند خط زیر از یک سو نگرانی کسروی و مانند او را نشان می‌دهد و از سوی دیگر فضای اجتماعی و سیاسی و دینی جامعه پارساشاهی را همراه با هشداریهای مهم کسروی در سال ۱۳۲۳ عیان می‌کند:

«در این سه سال دیدیم که چه پشتیبانی‌ها به ملأها می‌نمایند و چه نقشه‌ها برای چیره گردانیدن آن‌ها می‌کشند. دیدیم هنگامی که حاجی آقا حسین قمی از نجف آهنگ ایران کرد، رادیوی ایران تا مرز عراق به پیشواز او رفت و تو گفתי قهرمان لنین گراد را به ایران می‌آورد. راهپیمایی او را گام به گام آگاهی داد. دیدیم که دولت به او رسمیتی داد، رسمیتی که ما تا کنون معنایش را نفهمیده ایم و پیشنهادهای او را در باره چادر و چاقچور به رسمیت پذیرفت و پاسخ رسمی داد. دیدیم که پسر آقای حاجی ابوالحسن [اصفهانی] برای گردش به ایران آمد و آقای ساعد نخست وزیر آن زمان به همه ی فرمانداران و استانداران دستور فرستاد که پذیرایی‌های بسیار با شکوه از او کنند که رونویس نامه‌ها در دست ماست. دیدیم در این سه سال رادیوی ایران یک دستگاه ملأیی گردید که کم کم روشن باز شد و پارسال روضه خواندند. اگر جلوگیری نشود هرآینه سال آینده نوحه نیز خواهند خواند و خانواده‌ها باید در پیرامون رادیو دایره پدید آورند و به هوای آن سینه کوبند و ترجیع‌های نوحه خوانند» (این متن در نوشته کسروی با عنوان «دولت به ما پاسخ دهد» آمده و از مقدمه کتاب «شیعه گری» او به قلم محمد امینی و حاشیه نویسی وی صفحه ۱۳ نقل شده است).

پس از اوج گرفتن اختلافات و تنش‌ها حول کسروی و افکار وی، حاج آقا حسین قمی از علمایی بود که او را مرتد اعلام کرد. در این زمان طلبه‌ای به نام سید مجتبی میرلوحی (مشهور به نواب صفوی)، که در نجف تحصیل می‌کرد، تحت تأثیر این فتوا به ایران آمد

تا کسروی مرتد و مغضوب علما را به قتل برساند و در واقع فتوای علما را اجرا کند. در چنین روندی بود که یک سال پس از یادداشت یاد شده (۱۳۲۴)، کسروی در کاخ دادگستری تهران و در جلو چشم بازپرس عدلیه به دست گماشتگان نواب صفوی به قتل آمد. دلیل حضور کسروی نیز آن بود که عده‌ای (حتی شماری از دولتیان) از مطالب کتاب شیعی گری به دادگستری شکایت کرده بودند. با توجه به فضای سال‌های بعد، می‌توان گمانه زنی کرد و گفت اگر کسروی زنده می‌ماند، در دادگستری محاکمه و محکوم می‌شد و چه بسا سال‌هایی را در زندان می‌گذرانید. چنین رخدادی می‌توانست در چنان فضا و شرایطی رخ دهد. حتی ضاربان و قاتلان کسروی نیز با تلاش برخی علما و پیروانشان بدون هیچ مجازاتی به زودی آزاد شدند. فضا به سود مذهبی‌ها چندان سنگین بود که جز چند نفری حتی از سیاستمداران و روشنفکران عرفی و ملی که بی‌تردید یا با کسروی هم رأی بودند و یا حداقل موافق قتل وی نبودند، این ترور و جنایت را محکوم نکردند.

در هر حال فضای پس از شهریور ۲۰ برای بازخیزی سیاسی مذهب‌یون سنتی و غیر سنتی و قدرت گرفتن علما آماده شده بود. هرچند در آن مقطع این علما و مقلدانشان مستقیماً مدعی تشکیل حکومت مذهبی با زعامت فقیهان نبودند ولی عملاً (ولو ناخواسته) برای کسب اقتدار سیاسی هرچه بیشتر و نفوذ هرچه نیرومندتر در دستگاه‌های حکومتی تلاش می‌کردند. هدف اعلام شده آن بود که از طریق نفوذ در نهادهای حکومتی به اجرای احکام شریعت و فقهی مورد نظرشان موفق شوند. با انتشار کتاب «کشف اسرار» آیت‌الله خمینی که در سال ۱۳۲۳ نوشته شده و از قضا در آنجا حملات تند تکفیری علیه کسروی دیده می‌شود و به ویژه با تشکیل نهاد «فدائیان اسلام» به رهبری نواب صفوی و طرح «حکومت اسلامی» به وسیله این گروه و بعدتر در دهه سی و چهل مقبولیت بیشتر این اندیشه در بخشی از روحانیون جوان و سیاسی آن روز، روند اقتدار سیاسی علما و مذهبی‌های سنتی شتاب گرفت؛ روندی که در نهایت به انقلاب اسلامی ۵۷ و تشکیل جمهوری اسلامی با مدل ولایت مطلقه فقیه منتهی شد. از این رو انقلاب ایران را می‌توان نوعی انتقام از سلطنت پهلوی‌ها و در واقع فرونشاندن خشم و نفرت علما و پیروانشان از پهلویسم نامید که از فضای پس از شهریور بیست آغاز شد و در یک روند حدود پنجاه ساله به نتیجه رسید.

واقعیت این است که در آن مقطع مهم تاریخی است که دفاع از اصلاحات رضاشاهی و ستیز رادیکال کسانی چون کسروی و حکمی زاده با وجوهی از اندیشه‌های دین سنتی و به ویژه نگرانی شدید از اقتدار سیاسی علما قابل فهم است؛ نگرانی مهمی که بعدها حتی به وسیله نواندیشان و مصلحان مدرن نیز چندان جدی گرفته نشد. قابل تأمل آن که بازماندگان مشروطیت و میراثداران آن (از جمله میرزای نائینی) به هر دلیلی از حامیان مستقیم و غیر مستقیم اصلاحات رضاشاهی بودند ولی علمای سنتی و مخالف مشروطه این بار به صورت وارونه برای اقتدار سیاسی آماده می‌شدند. مهم‌تر آن که این گروه از علما، به دلیل اصلاحات اجتماعی و تمدنی رضاشاه با او مخالف بودند و نه لزوماً با دیکتاتوری او و یا نقض بخشی از اهداف مشروطیت. یعنی تداوم همان اندیشه و مشی علمای قبلی که از عصر عباس میرزای ولیعهد (درگذشته ۱۲۴۹ قمری) تا پایان قاجار با هر نوع اصلاحات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی مخالف بودند. چنین می‌نماید که شماری از بازماندگان مشروطه از شدت مخالفت با خودکامگی‌های پهلوی اول (مانند خرقانی و بعدتر طالقانی)، اصولاً اصلاحات هرچند آمرانه را نمی‌دیدند و یا برایشان چندان مهم نمی‌نمود. گویی رضاشاه در خشونت و دیکتاتوری خلاصه شده بود.

اما در مورد سوم، سومین واکنش در فضای پس از سقوط رضاشاه، بروز و ظهور نوعی مقاومت فرهنگی در برابر تجدد رایج عصر پهلوی بود. با این که رضاشاه خود چندان مدرن نبود و از قضا به غربیان نیز چندان خوش بین نبود و وجوهی از تجدد غربی را برای ایرانیان مفید نمی‌دانست، ولی هرچه بود او راه مدرن سازی کشور را در پیش گرفته بود و این مسیر خواه و ناخواه جامعه و حکومت را به سوی سطحی از غربی شدن (حداقل از نوع ترکیه آتاتورک) پیش می‌برد. چنین روندی، همان گونه که در ترکیه و در دیگر کشورهای اسلامی رخ داد، با انواع مخالفت و مقاومت علما و نهادهای متولی مذهب و مذهبی‌های سنتی روبرو شد.

پس از شهریور بیست و در فضای تازه و متفاوت که دیگر سایه سرنیزه رضاشاهی وجود نداشت، نوعی مقاومت فرهنگی در برابر تجدد و فرنگی شدن پدید آمد. از قضا خود کسروی هم، در عین دفاع از عقل و علم و توسعه و پیشرفت کشور در پرتو اهداف اعلا شده مشروطیت، با فرنگی شدن و تجدد افراطی اروپامحور مخالف بود.

این روند به زودی به نوعی هویت طلبی ایرانی - اسلامی تبدیل شد. نقطه عزیمت این اندیشه نوعی بازگشت به هویت ایرانی و یا ایرانی - اسلامی بود. باستان‌گرایی و ایران‌گرایی عصر رضاشاه و حتی گرایش پررنگ ایرانیت در کسانی چون کسروی، بستر هویت ایرانی بود که می‌توان بدان عنوان «ایدئولوژی ملی‌گرایانه» داد؛ ملی‌گرایی که صبغه فاشیسم داشت. کتاب «تسخیر تمدن فرنگی» اثر فخرالدین شادمان (درگذشته ۱۳۳۴ خورشیدی) در این زمان نوشته شد. این کتاب این اندیشه را تبلیغ می‌کرد که باید متمدن شد ولی اروپایی نه و این کار نمی‌شود مگر این که تمدن فرنگی را تسخیر کنیم. این تفکر بعدها در دهه سی و چهل و پنجاه با اندیشه‌های داریوش شایگان (درگذشته ۱۳۹۷ خورشیدی) از جمله در کتاب «آسیا در برابر غرب» و افکار رادیکال ضد غربی احمد فردید (درگذشته ۱۳۷۳ خورشیدی) و خطر غرب زدگی او که آل احمد (درگذشته ۱۳۴۸ خورشیدی) تحت تأثیر او «غرب زدگی» و «خدمت و خیانت روشنفکران» را نوشت و احسان نراقی (درگذشته ۱۳۹۱ خورشیدی) و کتاب «انچه خود داشت» او و حتی در سطوحی نقدهای گاه تند و رادیکال شریعتی از تجدد غربی و تمایز او بین «تمدن» «تجدد» پی گرفته شد. حتی دیدگاه اسلامی و تجددستیز کسی چون سید حسین نصر را می‌توان در این گروه معرفی کرد.

خلاصه سخن آن است که سه واکنش پدید آمده در برابر اصلاحات رضاشاهی از دهه بیست تا بعد چند نتیجه داشت. اولاً، استبدادستیزی نیرومندی شکل گرفت، ثانیاً، اصلاحات مهم عصر رضاشاه به کلی از سوی منتقدان عموماً مذهبی و علماً نادیده گرفته شد و حتی بد و مذموم معرفی شد و بر نفرت عمیقی در جوامع و محافل مذهبی علیه پهلوی‌ها افزود (به گونه‌ای که در چنین محافلی هنوز هم با خشم و نفرت از رضاشاه یاد می‌شود) و ثالثاً، راه برای خیز برداشتن طبقه علمای سنتی و تجددستیز به سوی اقتدار و نفوذ فرهنگی و سیاسی هموار شد و رابعاً، نوعی هویت طلبی ایرانی و یا ایرانی - اسلامی و در واقع طرح «بازگشت به خویش» خلق شد. مجموعه این تغییرات مهم اجتماعی، بسترهای مناسبی برای بروز و ظهور نوعی تازه از مصلحان دینی فراهم آورد. در فصل تازه مبحث ما به معرفی شماری از این مصلحان معاصر ایرانی و مسلمان می‌پردازیم. اما برای ورود به بحث اجمالاً می‌توان محورهای اساسی اصلاح‌طلبی نوین را در بعد نظر و عمل چنین دانست:

- ۱- سازش دین و علم. هرچند در نحله نوگرایان سنتی هم این اندیشه وجود داشت ولی در این دوران (از شهریور بیست به بعد) اهمیت محوری پیدا کرد.
- ۲- تلاش در جهت تداوم احیای اهداف مشروطیت با محوریت آرای نائینی (آزادی، قانون، عدالت، توسعه و پیشرفت همه جانبه کشور و همه اینها البته بدون دیکتاتوری).
- ۳- تقویت و تعمیق دینداری نواندیشانه و تهی از هر نوع خرافات حول علم و عقل و بنیادهای قرآنی و توحید.
- ۴- نهادسازی‌های لازم و ضرور برای تعمیق اندیشه و گسترش اصلاحات مدنی در قلمرو جامعه و نه لزوما نهاد حکومت.

واپسین نکته

با این که موضوع این گفتار / نوشتار بررسی جامع و حتی ناقص عصر رضاشاه نبوده و نیست ولی از آنجا که به برخی وجوه عصر پهلوی اول و سازندگی‌های او و مخالفت‌های گوناگون و متنوع با انگیزه‌های مختلف و چه بسا متضاد با آن اقدامات مطرح شد، در اینجا ناگزیر به یک نکته بس مهم اشاره می‌کنم و آن این که، جدای از دیکتاتوری‌های رضاشاه و خلق و خوی او، به راستی، در آن زمان در برابر مخالفت‌های شدید و شورشگرانه بخش غالب علما و روحانیونی چون حاج آقا حسین قمی چه می‌شد کرد؟

این پرسش از آن جهت اهمیت دارد که می‌دانیم که از یک سو سازندگی کشور و تغییرات مثبت در سطح تمدنی و ملی ایران یک ضرورت تاریخی و از اهداف بنیادین مشروطیت بود و از سوی دیگر روشن است که مخالفت‌های آشکار و نهان طبقه علمای سنتی و پیروانشان عمدتاً نه به انگیزه مشروطه خواهی بود و نه آزادی خواهی و نه حتی ایران خواهی و دغدغه توسعه و پیشرفت کشور. در چنین فضای متناقضی، منطقی یا می‌بایست حکومت تازه دست از تغییرات اصلاحی مورد نظر می‌کشید و یا می‌بایست مقاومت کند و کاری در جهت مدرن کردن کشور و بهبود شرایط زیست عمومی ایرانیان از پیش ببرد. رضاشاه در شرایط بسیار دشواری قرار گرفته بود. پاسخ به این پرسش و حل این معما محتاج پژوهشی جامع و منصفانه و علمی است که فعلاً از این مجال خارج است.

با این حال چنین می‌نماید که ایراد اصلی به برخی از افکار و اعمال پادشاه مملکت بر می‌گردد. رضاشاه نوعی رفتار کرد که در نهایت حتی همراهانش نیز یا نابود شدند و یا عموماً ناراضی و در هر حال وقتی او از ایران رفت کمتر کسی از او خرسند بود. نه مشروطه خواهان از او رضایت داشتند و نه مدرن‌ها و نه آزادی خواهان و نه سنتی‌ها و نه نخبگان سیاسی. در مقام پاسخ به پرسش و حل معما نیستیم ولی لاقلاً در عالم نظر می‌توان تصور کرد که در آن شرایط، که بر تمام منطقه خاورمیانه انواع اقتدارگرایی نظامی و غیر نظامی حاکم بود، اگر رضاشاه راه مدارا (و نه لزوماً دموکراسی که در ذهن و زبان کمتر کسی جریان داشت) با مردم و به ویژه نخبگان و به ویژه طبقه علمای اندکی میانه روتر و حتی علمای سنتی را در پیش می‌گرفت و با صبوری و درایت بیشتر اهداف مثبت و ضروری خود را پیش می‌برد، شاید جامعه ایرانی با هزینه‌های کمتر تغییرات مثبت را تجربه می‌کرد و احتمالاً از شدت نفرت و مخالفت علیه خود او نیز کاسته می‌شد. مثلاً بهتر بود او حجاب را اختیاری می‌کرد و نه کشف اجباری و بعد اعمال زور برای برداشتن پوشش سنتی از سر زنانی که هرگز چنین آمادگی نداشتند. یا مثلاً قابل فهم نیست که سرکوبی عذاریه‌ها چه ضرورتی داشت؟ اگر قرار بر مبارزه با خرافات باشد، مگر خرافه زدایی به مثابه یک برنامه از مقومات آزادی و دموکراسی و آن هم با اعمال زور حکومتی است؟ مگر هم اکنون نیز در کشورهای پیشرفته و دارای نظام‌های نسبتاً دموکراتیک انواع خرافات مذهبی و غیر مذهبی رواج ندارد؟

در هر حال واقعیت این است که در کشور ما دیری است که استبداد و خودکامگی منشاء اصلی بحران‌ها و آشوب‌ها و بی‌تعادلی‌های اجتماعی است. استبداد حاکمان مانع انباشت تجربه و توازن قوا به سود جامعه و مردم است. با این همه اگر محمدرضا شاه از فرصت پس از شهریور بیست (۲۰ تا ۳۲) به درستی استفاده می‌کرد و از شکست پدرش درس می‌گرفت، با کمک رجال ملی و روشنفکران و حتی توده‌های مردم می‌توانست مانع قدرت گرفتن علمای رادیکال سنتی بشود و کشور را نیز به تدریج در مسیر درست تغییرات مثبت تمدنی هدایت کند. ولی چه می‌شود کرد تاریخ با «اما» و «اگر» ساخته نمی‌شود و «ای عزیزم در اگر نتوان نشست»!

بخش بیستم

مهندسی مهدی بازرگان

درآمد

پس از دیباچه‌ای که با عنوان زمینه‌های اجتماعی برآمدن جریان اصلاح دینی مدرن و دانشگاهی ارائه شد، اینک، گزارش این جریان را با گزارش زندگی نامه و آثار و افکار مهندس مهدی بازرگان آغاز می‌کنم. به دو دلیل معرفی جریان مصلحان مدرن و دانشگاهی با بازرگان آغاز می‌شود. نخست سبقت سنی او در قیاس با دیگر معاصران است و دوم سبقت فعالیت‌های فکری و اثرگذاری او بر نسل خود و نسل‌های بعدی است. این هر دو ویژگی در بررسی مباحث آینده در این بخش روشن‌تر خواهد شد.

اما معرفی بازرگان در ۶ فصل سامان می‌یابد:

فصل اول – ادوار زندگی

فصل دوم – آثار با تفکیک موضوعی

فصل سوم – افکار و آموزه‌های اصلاحی

فصل چهارم – تأثیرات اجتماعی

فصل پنجم – نقدها

فصل ششم – مهمترین ویژگی بازرگان (میراث برای امروز ما)

فصل اول: ادوار زندگی

مهدی بازرگان در سال ۱۲۸۶ (یک سال پس از پیروزی مشروطیت ایران) در تهران زاده شده و در سال ۱۳۷۳ نیز در تهران درگذشته است. از این رو وی ۸۷ سال زیسته و این عمر نسبتاً بلند با فرازها و فرودهای زیاد در تاریخ تحولات معاصر ایران همراه بوده و خود وی نیز در عرصه‌های مختلف فعالیت‌های فکری، علمی، فرهنگی، مدنی و سیاسی پر تلاش زیسته است. از این منظر، زندگی نامه بازرگان در قیاس با هم‌تایان و معاصرانش بی‌همتا و یگانه است. پدرش حاج عباس قلی تاجر تبریزی () از بازرگانان معتبر تهران بود. او نیز در طیف حامیان مشروطیت بوده و در مجموع از نوگرایان زمان خود و در طیف خود شمرده می‌شده است. همسرش ملک طباطبایی از دو طریق به رهبران روحانی مشروطه یعنی سید محمد طباطبایی مجتهد و میرزا احمد آشتیانی پیوند سببی داشته است. بازرگان پنج فرزند (سه دختر و دو پسر) داشته است.

از آنجا که اولاً بازرگان کم و بیش برای عموم شناخته شده است و حداقل منابع برای آشنایی با زندگی نامه‌اش انبوه و فراوان و در دسترس است و ثانیاً حتی گزارش کوتاه این زندگی نامه در این مجال (که بنا بر کوتاه‌گویی است) موجب اطاله کلام خواهد شد و احتمالاً موجب ملال نیز خواهد بود. از این رو در این فصل صرفاً به نقل ادوار مهم زندگی نامه بازرگان بسنده می‌شود. این ادوار را می‌توان در هشت دوره طبقه‌بندی کرد:

یکم. تولد، خانواده و تحصیل در ایران (۱۲۸۶-۱۳۰۷)

دوم. اعزام به اروپا با بورسیه دولتی همراه با اولین دانشجویان اعزامی ایرانی به خارج در اوایل سلطنت رضاشاه و تحصیل در اروپا (۱۳۰۷-۱۳۱۳)

سوم. بازگشت به وطن و اشتغال به امور زندگی شخصی و استخدام و تدریس در دانشکده فنی دانشگاه تهران (۱۳۱۳-۱۳۳۲)

چهارم. فعالیت‌های علمی و سیاسی (۱۳۳۲-۱۳۴۴)

پنجم. بازداشت، محاکمه و زندان (۱۳۴۲-۱۳۴۶)

ششم. آزادی و فعالیت‌های صنفی و علمی و سیاسی (۱۳۴۶-۱۳۵۷)

هفتم. فعالیت‌های سیاسی گسترده، انقلاب و تشکیل دولت موقت انقلاب (۱۳۵۷-۱۳۵۸)

هشتم. فعالیت‌های علمی و سیاسی (۱۳۵۸-۱۳۷۳)

چنان که گفته شد برای آشنایی با زندگی نامه و فعالیت‌های بازرگان منابع قابل مراجعه پرشمار است اما دو منبع شاید مهم‌تر و جامع‌تر باشند. اول خاطرات او با عنوان

«شصت سال خدمت و مقاومت» است که محصول گفتگوهای طولانی سرهنگ غلامرضا نجاتی با مهندس بازرگان است و در دو جلد تنظیم شده و انتشار یافته است. هرچند بازرگان خود بارها درباره زندگی نامه و خاطراتش گفته و نوشته ولی احتمالا جامع‌ترین و آخرین اثر همان کتاب شصت سال خدمت و مقاومت است. دیگر کتاب «در تکاپوی آزادی» است که با تحقیق و تحریر من در فاصله سالهای ۱۳۷۶ تا ۱۳۷۹ به وسیله بنیاد بازرگان در دو جلد منتشر شده و در اینترنت نیز قابل دسترسی است.

فصل دوم: آثار بازرگان با تفکیک موضوعی

بازرگان کثیرالتألیف بوده و این تألیفات اخیرا به صورت مجموعه آثار در ۳۵ جلد منتشر شده و یا در حال انتشار است. طبق فهرست ارائه شده در تارنمای «بنیاد بازرگان» شماره نوشته‌های ریز و درشت وی ۳۱۴ است. گفتنی است که اغلب این آثار در آغاز به صورت سخنرانی ایراد شده و بعد با ویرایش و احیانا تکمیل و توسعه به صورت کتاب منتشر شده‌اند. این آثار غالبا کم حجم بوده و در دوران پیش از انقلاب در قالب کتاب‌های ارزان قیمت جیبی و گاه رقعی انتشار یافته‌اند.

نکته مهم آن است که بازرگان در موضوعات مختلف و متنوع گفته و نوشته است. به دلایلی چون قابل دسترس بودن این آثار و نیز رعایت گزیده‌گویی معمول در این سلسله گفتارها / نوشتارها، از نقل فهرست کامل بازرگان خودداری می‌شود و فقط به چند اثر مهم‌تر وی ذیل دو عنوان کلی و عام بسنده می‌شود: آثار دینی - علمی (دین شناسی و قرآن پژوهی) و آثار دینی - اجتماعی - سیاسی. به ویژه که این نوع آثار به قدر کفایت شهره هستند.

با این حال برای این که عیان شود بازرگان جز دین شناسی و یا آثار سیاسی، در چه عرصه‌های اجتماعی و تخصصی نیز سخن گفته و یا نوشته است، به عناوین شماری از این نوع آثار غالبا کم حجم و غیر مشهور اشاره می‌شود: برنامه تعلیم و تربیت دینی، بهره‌برداری از پالایشگاه نفت آبادان، چند کلمه درباره تغییر خط، خاطرات زندان، در وصف صنعت، دومین نهار در اهواز، رضایت از خانه، زمستان تهران و دود بخاری‌ها، زندان هارون یا آتشکده ساسانی، سازمان مسافربری شهر تهران، طرح یک پیشنهاد برای حل عبور و مرور در خیابان‌های تهران، گزارش فنی از بنای ساختمان بانک ملی اصفهان، گفتگویی با

خانواده در زندان، ما معلمیم یا مربی، مرگ زنگنه یا انتحار ملی، مهندس خارجی، مهندس خلیل ارجمند یا مرد ایمان، دیاگرام عمومی برای گازها و برای هوای مرطوب، روضه خوانی، چیزی که به فکر آن نیستیم، تعیین هوای مطبوع در ارتفاع تهران، پدیده‌های جوی، آتیه صنعت نفت در ایران، خشک کردن هوا و تقطیر بخاری‌ها به طریقه ترمودینامیک، نقشه شهرها و طرز تشکیل دماغ‌ها، خشک کردن هوا بدون ماشین مبرد، سیری کوتاه در تاریخچه مبارزاتی تشیع، اشک‌های خوزستان، تأثیر ملی شدن در اقتصاد ایران، مقدمه‌ای برای چگونه تشویش و نگرانی را از خود دور کنیم، ترمودینامیک در زندگی، جنگ میان دیروز و فردا، رمضان عزیزترین ماه خدا، چشم و هم چشمی، و رنگ‌ها و نقش‌ها در عاشورا و چند یادداشت و مقاله درباره حج. این آثار عمدتاً محصول دوران جوانی (از ۱۳۰۶ به بعد) و در واقع نیمه نخست عمر بازرگان است که بیشتر سرگرم امور علمی و دانشگاهی و اجتماعی و فرهنگی بود.

هرچند این حجم و این نوع آثار با توجه به عمر طولانی بازرگان چندان غریب نیست ولی هرچه هست از سه نکته مهم حکایت می‌کند. نخست این که بازرگان دغدغه‌ای بزرگ درباره تغییرات اجتماعی و بهبود احوال مردم کشورش داشته و برای هر مشکلی راه حلی می‌جسته و ارائه می‌داده و دوم این که به شدت پرکار و فعال بوده و هرگز از گفتن و نوشتن دور نبوده است. به نقل دامادش دکتر بنی اسدی، بازرگان در سفر بی‌بازگشت خود به اروپا برای مداوا حتی در هواپیما نیز مشغول نوشتن بوده است. کار مهم «نوشتن» (ولو خاطرات و ثبت وقایع حتی ظاهراً کم اهمیت) سنتی است به غایت ضروری و مفید برای حال و آیندگان. نکته سوم آن که او افزون بر مرد اندیشه و نظریه پردازی، مرد عمل و اجرا نیز بوده است و این احتمالاً با مهندسی او بی‌ارتباط نبوده است. اغلب روشنفکران معاصر ایرانی از این خصلت بی‌بهره و یا کم بهره‌اند.

الف: آثار دینی - علمی (دین‌شناسی و قرآن پژوهی)

مطهرات در اسلام (۱۳۲۲)

پراگماتیسم در اسلام (۱۳۲۸)

اختیار (۱۳۲۸)

از خداپرستی تا خودپرستی (۱۳۳۱)

انسان و خدا (۱۳۳۹)

- خودجوشی (۱۳۴۰)
- اسلام مکتب مولد و مبارز (۱۳۴۱)
- اسلام جوان (۱۳۴۱)
- مزایا و مضار دین (۱۳۳۹)
- علی و اسلام (۱۳۳۹)
- باد و باران در قرآن (۱۳۴۳)
- خدا در اجتماع (۱۳۴۴)
- راه طی شده (۱۳۲۷)
- ذره بی انتها (۱۳۴۴)
- سیر تحول قرآن (۱۳۴۵)
- بعثت و تکامل (۱۳۴۶)
- عشق و پرستش یا ترمودینامیک انسان (۱۳۶۶)
- مسئله وحی (۱۳۴۱)
- دعا (۱۳۴۱)
- بعثت و ایدئولوژی (۱۳۴۳)
- منابع فقه، فقه، فقیه (۱۳۴۹)
- خداپرستی و افکار روز (۱۳۳۷)
- مذهب در اروپا (۱۳۲۱)
- پا به پای وحی (مجموعه آثار ۲۱)
- جهان بینی پیغبران (۱۳۵۰)
- آفات توحید (۱۳۵۶)
- بعثت و آفات رسالت (مجموعه آثار ۲۷)
- علمی بودن مارکسیسم (۱۳۵۴)
- توحید، طبیعت، تکامل (۱۳۵۶)
- چگونگی حکومت اسلامی، قانون اساسی، مشروطه سلطنتی (۱۳۵۷)
- بعثت و دولت (۱۳۵۹)
- بازگشت به قرآن (۷ جلد در مجلدات مختلف مجموعه آثار انتشار یافته اند)
- خدا و آخرت هدف بعثت انبیاء (۱۳۷۱)

گفتنی است که بازرگان از دهه بیست تا اواخر عمر هرساله به مناسبت جشن مبعث در جایی (در انجمن‌های اسلامی دانشجویان و یا انجمن‌های اسلامی پزشکان و مهندسين) ذیل عنوانی خاص سخنرانی داشته که هر یک به فراخور شرایط و فضای عمومی جامعه به موضوعی خاص اختصاص داشته و بخشی از عناوین آثار مشهور و یاد شده بازرگان محصول این گفتارها / نوشتارهاست. احتمالاً جنجالی‌ترین سخنرانی بازرگان در مبعث همان «خدا و آخرت تنها برنامه بعثت انبیاء» است که در اواخر ایراد شد. آخرین سخنرانی وی نیز مدتی پیش از سفر به خارج در انجمن مهندسين به همین مناسبت بوده است. فکر می‌کنم اگر این سلسله گفتار / نوشتارهای بازرگان در یک مجموعه منتشر شود برای شناخت سیر تحول فکری و رویکردهای دینی و اجتماعی بازرگان در قلمرو اسلام و جامعه مفید خواهد بود. زیرا بازرگان همواره انضمامی به مسائل نگاه می‌کرد و نه انتزاعی و ذهنی.

ب: آثار دینی - اجتماعی و سیاسی

آثار بازرگان در این زمینه نیز گسترده و پر شمار است ولی به عنوان نمونه به چند عنوان مهم‌تر اشاره می‌شود:

سوغات فرنگ (یا ارمغان فرنگ). این اثر متن مکتوب سخنرانی بازرگان است که در مراسم بازگشت محصلین ایرانی از اروپا در سفارت ایران در پاریس در مقام سخنگوی دانشجویان فارغ التحصیل ایراد شده و در سال ۱۳۱۳ منتشر شده است. دقت و تأمل در نخستین گفتار بازرگان هنگام بازگشت به ایران بسیار مهم است و برای شناختن افکار و دغدغه‌های اجتماعی و ملی او ضروری است.

فحش و تعارف در کشور ما (۱۳۲۶)

سرچشمه استقلال (۱۳۲۷)

مسلمانان اجتماعی و جهانی (۱۳۲۸)

قیمتی از نفت (۱۳۳۰)

بازی جوانان با سیاست (۱۳۳۱)

تعریف حکومت از پایین (۱۳۳۵)

بسازیم یا برایمان بسازند (۱۳۳۵)

سر عقب ماندگی مسلمانان (۱۳۳۸)

- خانه مردم (۱۳۳۸)
- مرز میان دین و سیاست (۱۳۴۱)
- حکومت جهانی واحد (۱۳۴۱)
- احتیاج روز (۱۳۳۶)
- دفاعیات (در دادگاه نظامی در سال ۱۳۴۳)
- کار در اسلام (۱۳۲۵)
- سازگاری ایرانی (۱۳۴۲)
- چرا ملل مسلمان عقب افتاده و در چنگال اجانب اند؟ (۱۳۴۸)
- نظر اسلام نسبت به زنان در مقایسه با مردان (۱۳۵۴)
- زن و مرد در اسلام (۱۳۵۴)
- ملت ایران چه باید بکند (۱۳۵۷)
- انقلاب ایران در دو حرکت (۱۳۶۱)
- گمراهان (۱۳۶۲)
- بازیابی ارزش‌ها (چهار جلد)
- ایران و اسلام (۱۳۶۰)

فصل سوم: افکار و آموزه‌های اصلاحی بازرگان

گفتن ندارد که بازرگان یکی از چهره‌های شاخص و اثرگذار اصلاح دینی در روزگار ماست. به ویژه او به نوعی سلسله جنبان و پدر معنوی و فکری جریان نواندیشی دانشگاهی ایران معاصر است. در این فصل به چند محور مهم اصلاحی بازرگان به کوتاهی اشاره می‌شود:

یکم. سازگاری علم و دین

همان گونه که پیش از این گزارش شد اغلب نوگرایان مصلح دینی معاصر از مشروطیت به بعد، به تفریق و بیش و کم، به عقل و علم توجه داشته و تا حدودی (مستقیم و غیر مستقیم) تفاسیر دینی و قرآنی خود را با محورهای عقلی و علمی نوین ارائه می‌داده‌اند.

در بعد نقلی محور و معیار خرافه زدایی از ساحت دین و تحقق بازگشت به اسلام خالص اولیه قرآن و به طور محدود و مشروط سنت و سیره معتبر نبوی حول حدیث بود و در بعد عقلی نیز عمدتاً علوم و معارف عصر معیار و ملاک داوری بود. اما در این زمینه بی‌تردید مؤثرترین متفکر و نظریه پرداز بازرگان بوده و هست و به همین دلیل در تمامی گفتارها و نوشتارهای پژوهشی در حوزه دین و علم در مرحله نخست نام مهندس بازرگان برده و شنیده می‌شود.

در هر حال نخستین و مهم‌ترین مؤلفه اصلاحی بازرگان در قلمرو نواندیشی و اصلاح فکر دینی و نیز ایجاد تغییرات مثبت اجتماعی و سیاسی و مدنی در ایران قرن بیستم علم‌گرایی و به عبارت دقیق‌تر تلاش برای سازگاری دین و علم بوده است. بخش مهم و ماندگار و اثرگذار بازرگان مستقیماً در همین زمینه است و بقیه نیز غیر مستقیم تحت تأثیر علم‌گرایی اوست. پیش از این به مهم‌ترین آثار بازرگان در این زمینه اشاره شد. شاید گزیده آن‌ها پنج کتاب باشد: **مطهرات در اسلام، راه طی شده، ذره بی‌انتها، عشق و پرستش و سیر تحول قرآن.**

تحقیق و تجربه نشان می‌دهد که بازرگان در این تلاش تا حدود زیادی موفق بوده است. دو دلیل در این کامیابی نقش داشته است. یکی فضای زمانه و مقتضیات جامعه جوان و دانش آموخته دانشگاهی ایران در قرن بیستم میلادی (چهاردهم هجری خورشیدی) بوده و دیگر تخصص بازرگان در بخشی از علوم تجربی و آکادمیک مدرن مانند ریاضی و آمار و فیزیک و شیمی. او به معنای دقیق کلمه «مهندس» بود و استاد این رشته بود و در تمام عمر در دانش‌های مختلف تخصصی‌اش فعالیت کرد و حتی اختراعاتی نیز به ثبت رسانید. از این رو او وقتی با انگیزه‌های دینی خالصانه وارد دین شناسی شد، به طور طبیعی و به شکل گریزناپذیری از دانش‌های خود در علوم تجربی کمک گرفت و به دین‌شناسی و قرآن‌شناسی و معادشناسی دست زد و آثاری چون **مطهرات در اسلام و راه طی شده و مسئله وحی و سیر تحول قرآن و توحید، طبیعت و تکامل و سیر تحول قرآن** را پدید آورد.

کار اصلی بازرگان در این زمینه را می‌توان چنین خلاصه کرد: سازگاری بین دین و علم و توضیح و تحلیل بخشی از گزاره‌ها و حتی احکام شرعی و فقهی با داده‌های علوم

تجربی و در نهایت ارائه نوعی دین علمی. از قضا از همین منظر نیز مورد نقد و ایراد قرار گرفته که پس از این بدان اشاره خواهد شد.

اما زمینه‌های مساعد برای علم‌گرایی بازرگان را می‌توان در سه امر خلاصه کرد: ۱- فضای علم‌گرایی و شاید بتوان گفت علم زده قرن بیستم در ایران که به طور طبیعی دنباله علم‌گرایی و یا علم پرستی سیانتیستی قرن نوزدهم اروپا بود، ۲- وقوع چالش دین و آموزه‌های مذهبی با داده‌های علمی و بیشتر علوم تجربی (در آن زمان هنوز علوم انسانی و اجتماعی چندان جدی و قدرتمند نشده بود)، ۳- تأثیرپذیری مستقیم بازرگان از میرزا ابوالحسن خان فروغی (در گذشته ۱۳۳۸ خورشیدی) در دوره دانش آموزی در دارالمعلمین مرکزی و بالاخره تصادفا رشته تحصیلی و تخصصی بازرگان در علوم تجربی. جمع این عوامل «اسباب بزرگی» را در مهدی بازرگان فراهم آورد.

حول این نکات شرحی مفید است. درباره چالش علم و دین بازرگان در یک گفتگو با من (گفتگویی که در کتاب «نوگرایی دینی» منتشر شده) می‌گفت من وقتی از اروپا برگشتم افکار کسروی رواج داشت و او مدعی بود «کیش» و «دانش» سازگار نیست و من می‌خواستم نشان دهم که چنین نبوده و نیست بلکه کیش با دانش سازگار است. اوج چنین تلاشی در کتاب «راه طی شده» خود را نشان می‌دهد که در سال ۱۳۲۷ منتشر شده است. در باب اثرپذیری‌اش از فروغی نیز خود شرحی در برخی نوشته‌هایش (از جمله در خاطرات با نجاتی و نیز در مدافعات) آورده است و من هم در کتاب «در تکاپوی آزادی» خاطرات بازرگان را همراه با ارائه اطلاعات دقیق‌تری آورده‌ام. البته تجربه زیسته بازرگان در اروپا نیز در علم‌گرایی وی و نیز در تلاش برای ایجاد سازگاری و در واقع تعامل بین دین و علم بی‌تأثیر نبوده است.

در هر حال از دهه بیست تا دهه پنجاه نسلی مسلمان و عمدتاً متجدد و مدرن از مکتب بازرگان و آموزه‌های او اثر پذیرفته و از او آموخته بودند. یکی از این جریان‌ها بنیانگذاران «سازمان مجاهدین خلق ایران» با پیشگامی محمد حنیف نژاد بودند. اینان غالباً در دانشگاه‌های مختلف دانشجوی بازرگان بودند و بیشتر از طریق انجمن‌های اسلامی دانشگاه‌ها با بازرگان در ارتباط بودند و پس از تشکیل نهضت آزادی ایران در بهار ۱۳۴۰ به عضویت نهضت درآمدند. گفته شده که کتاب «راه طی شده» متن اصلی سازمان در

دوران فعالیت‌های آموزشی در مرحله آغازین بوده و در همان چهارچوب «راه انبیاء راه بشر» در سازمان تحریر و تألیف شده است.

دوم. بازگشت به قرآن

در این مورد نیز مدعا کم و بیش روشن است و نیازی به شرح و استدلال نیست. چنان که پیش از این گزارش شد تمامی مصلحان معاصر در دو جریان نوسنتی و نواندیش بعدی کم و بیش در پناه شعار «بازگشت به قرآن» فعالیت کرده‌اند و شماری نیز هنوز می‌کنند. بخش قابل توجهی از آثار مستقیماً حول قرآن و قرآن‌شناسی است.

شعار بازگشت به قرآن به وسیله سید جمال الدین اسدآبادی مطرح شد ولی بعد از او شعار اصلی مصلحان مسلمان در تمام جهان اسلام شد. بازرگان هم خود یک مؤمن قرآنی بود و هم معلم قرآن و کتاب چند جلدی نیز در چگونگی آموزش قرآن برای دانش آموزان دارد. در هر حال او هم یک قرآن‌پژوه نامدار معاصر است که تحقیقات قرآنی‌اش حول «سیر تحول قرآن» و نیز روش‌شناسی «پا به پای وحی» وی مورد توجه عموم قرآن‌پژوهان ایرانی و غربی قرار گرفته است. کتاب هفت جلدی «بازگشت به قرآن» او در دوران پس از انقلاب از تداوم و اهمیت قرآن‌شناسی و نگاه قرآنی وی حکایت می‌کند.

امروز فرزند خلفش مهندس عبدالعلی بازرگان راه و سنت قرآن‌پژوهی و اصلاح فکر دینی با محوریت قرآن را هرچند با تفاوت ادامه می‌دهد. کتاب چهار جلدی «نظم قرآن» ایشان به نوعی نگاه علمی و ریاضی به قرآن است.

سوم. توحیدمحوری

تکیه انحصاری بر توحید نیز از مؤلفه‌های بنیادین تمامی آموزه‌های دینی بازرگان بوده است. البته در نقطه مقابل توحید شرک قرار دارد. در آثار متنوع بازرگان دو گانه شرک و توحید برجسته است. از جمله در کتاب «آفات توحید»، که سخنرانی بازرگان در ماه رمضان سال ۱۳۵۶ در مسجد قبا تهران است، به روشنی دوگانه توحید و شرک و تکیه مؤکد روی نخستین اصل از اصول دین مسلمانی دیده می‌شود. نکته مهم آن است که این تأکیدها در آستانه انقلاب انجام شده است. آموزه‌های آفات توحید نشان می‌دهد که بازرگان با هوشمندی روند تحولات دینی قریب الوقوع جامعه ایرانی را پیش بینی می‌کرده است.

اما در عرصه مبارزه و سیاست، نقش توحید و نفی انواع شرک عملی در افکار و آموزه‌های بازرگان بسیار برجسته و نمایان است. او که فرزندی از نسل بلافصل مشروطه بود، در سال ۴۳ در دادگاه نظامی به نقل از نائینی اعلام کرد در جامعه استبدادی خدا پرستیده نمی‌شود. از منظر دینی سخن بس عمیقی است و به ویژه ما در حکومت مدعی اسلامی با منش استبداد دینی عمق این آموزه‌ها را با گوشت و پوست خود احساس و تصدیق می‌کنیم. نائینی گفته بود که استبداد کفر یا شرک عملی است. به گفته مرحوم مطهری در سلسله عالمان شیعی، این اولین بار است که فقیهی چنین سخنی می‌گوید. نمی‌دانم که تا پیش از انتشار **تنبیه الامه** نائینی در سال ۱۳۳۲ با همت و شرح طالقانی، بازرگان این کتاب را خوانده بود یا نه ولی پس از آن بازرگان به یقین این کتاب را خوانده و از آن اثر پذیرفته بود. در هر حال توحید و شرک برای بازرگان و همفکرانش صرفاً در توحید کلامی و عقیدتی خلاصه نمی‌شد بلکه توحید در عبادت یعنی همان توحید اجتماعی نیز مهم بود و از این منظر استبداد به مثابه به بندگی گرفتن بندگان خدا مظهر شرک عملی بود. این اندیشه طالقانی و بعدتر با قوت بیشتر در افکار شریعتی پی گرفته شد.

با ذکر یک خاطره مهم شرک‌گریزی و توحیدمحوری بازرگان روشن‌تر می‌شود. چند هفته پیش از سفر بازرگان به خارج از کشور به مناسبتی همراه چند نفر دیداری با مهندس بازرگان داشتم. گفتگوهای جالبی انجام شد ولی یکی از آن‌ها این بود که یکی از حاضران (از قضا یک روحانی) بود از من خواست که از بازرگان بپرسم از کی تقلید می‌کند. من پرسش را منتقل کردم. بازرگان لحظه‌ای سکوت کرد و بعد سرش را بلند کرد و گفت: من در تمام عمر تلاش کرده‌ام مشرک نباشم! دیگر ادامه نداد. معنای سخن روشن‌تر از آن بود که نیازی به تفسیر و توضیح داشته باشد. از نظر بازرگان تقلید شرک بود. هر چند فعلاً نظر شخصی من ملاک و مطرح نیست ولی من البته تقلید به معنای عمل افراد غیر متخصص از جمله در امور دینی از کارشناسان (بخوانید مجتهدان صاحب فتوا) را (درست یا نادرست) شرک نمی‌دانم اما همین جمله نشان می‌دهد که بازرگان گستره توحید و شرک را تا کجا گسترش داده و تلاش می‌کرده از هر نوع شائبه آلودگی به شرک نظری و یا عملی مبرا باشد.

چهارم. دوری از خرافات مذهبی

گرچه خرافه ستیزی از ملازمه‌های اصلاح دینی معاصر حول اصول بنیادینی چون توحید، عقل و علم است و از این منظر اصل جداگانه‌ای شمرده نمی‌شود ولی برای نشان دادن اهمیت آن ذیل عنوان مستقلی آورده شد. در اندیشه مصلحان هر آموزه و سنتی که در تعارض با عقل و علم و وحی باشد، «خرافه» شمرده می‌شود. لغت خرافه نیز به همین معناست. خرافه یعنی زوال عقل و از این رو هر فکر و عقیده و سنتی که عقل ستیز باشد، مردود است و غیر قابل قبول.

در اینجا دقت در یک نکته مهم است و آن این است که، گرچه بازرگان خرافه ستیز است و این را در جای جای آثارش مستقیم و غیر مستقیم اظهار کرده است ولی با این همه او در بیان این خرافات و ضدیت با آن‌ها رادیکال نیست. این پدیده نیز احتمالاً به سه دلیل بوده است. یکی این که بازرگان اصولاً در هیچ موردی (جز در مورد ضدیت با استبداد) خیلی رادیکال نبود بلکه عمدتاً به ویژه در زبان و ادبیات همواره لحن میانه روانه و غیر گزنده داشت. دیگر این که، بازرگان میراث دار مشروطه و مشروطه خواهان معتدل بوده و از این رو در دو عرصه اصلاح دینی و اصلاحات اجتماعی و سیاسی از راهبرد اصلاح طلبانه و بهبودخواهی پیروی می‌کرده است. به بیان دیگر او بیشتر در اندیشه ساختن بود تا خراب کردن. سوم این که اصولاً بازرگان (مانند دیگر هم عصرانش از جریان نواندیشان مسلمان)، در زیر سقف اعتقاد حرکت می‌کرد و به همین دلیل در مبانی کلان و مشهور و جاافتاده اعتقادی اسلامی و شیعی چندان چون و چرا نمی‌کرده است. از این منظر با کسانی چون کسروی و حتی حکمی زاده کاملاً متمایز بوده است. این که بازرگان توانست حداقل با گروهی از علمای دینی از جمله مطهری و علامه طباطبایی همکاری کند و آنان نیز او را بپذیرند، ناشی از همین ویژگی اعتدالی وی بوده است. من در دهه چهل و پنجاه در قم شاهد بوده‌ام که برخی از علمای سنتی نیز برای بازرگان حریم قابل بودند و سفارش می‌کردند کتاب‌های او را بخوانند.

پنجم. اولویت در تحول درونی فردی و اجتماعی

از آموزه‌های مهم بازرگان این بود که در روند تحولات فردی و یا اجتماعی اساس و در واقع نقطه عزیمت هر نوع تحولی «درون» است و بعد البته عوامل بیرونی در این روند اثرگذار خواهند بود. اهمیت این موضع زمانی روشن شود که بدانیم فضای فکری عموم

روشنفکران و مبارزان سیاسی در دو قرن اخیر در جهان اسلام و در ایران در حوزه جامعه و سیاست روشن شود.

در گذشته چند بار به تناسب مقام (در موضوعات قبلی) یادآوری کرده‌ام اصولاً پدیده اصلاح و اصلاح دینی در تمام اشکال و تشکیل سلسله اصلاحگران مسلمان در مواجهه نوین مسلمانان با مغرب زمین نوین در دو بیست سال اخیر بوده است. در این دوران به تعبیر مهندس بازرگان مسلمانان با دو چهره جدید غربیان مواجه شدند: در یک سو استعمار در اشکال متنوع سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و در سیمای خشن خود نظامی و در دیگر سوی سیمای تمدن و تجدد و پیشرفت علمی و تکنولوژیک جذاب و دلربا. شمار اندکی از مصلحان، در ضمن مخالفت و حتی مبارزه مستقیم با استیلائی نظامی اروپایی، اخذ تمدن جدید را روا بلکه جایز و واجب می‌دانستند ولی اغلب سنت‌گرایان یا اساساً به پدیده‌ای به نام تمدن پیشرفته و برتر غربی باور نداشتند و یا آن را نادیده می‌گرفتند. این گروه که راه‌هایی را صرفاً و یا عمدتاً از طریق مقاومت نظامی و جهاد مداوم علیه غربیان و نمادها و حاملانش می‌جستند، بر این گمان بودند که استعمار غربی تنها و حداقل عامل اصلی عقب ماندگی جوامع اسلامی است و از این رو در مرحله نخست لازم است مانع و عامل اصلی از میان برداشته شود. اینان در واقع یا اصولاً عقب ماندگی و انحطاطی نمی‌دیدند و یا می‌پنداشتند اگر عامل بیرونی عقب ماندگی برداشته شود، جبران مافات آسان خواهد بود.

اما مصلحان باورمند به تفکیک و تمایز بین استعمار و تمدن غربی و معتقد به اخذ مختارانه و مشروط وجوه تمدنی و علمی مغرب زمین، مهم‌ترین عامل انحطاط را در درون جوامع مسلمان می‌دیدند و بعد البته سهمی هم برای نفوذ و استیلائی خارجی و به طور خاص استعمارگران اروپایی قایل بودند. سید جمال نخستین کسی بود که آیه «ان الله لایغیروا مابقوم حتی یغیروا بانفسهم» (رعد آیه ۱۱) را این گونه تفسیر کرد که خداوند سرنوشت قومی را تغییر نمی‌دهد مگر این که قوم خود را دگرگون کند. یعنی تحول از درون و بعد بیرون. پس از سید جمال این آیه شعار اصلی مصلحان مسلمان در تمام اقطار جهان اسلام شد. اقبال لاهوری نیز تحت تأثیر این سراندیشه سرود:

خدا آن ملتی را سروری داد	که تقدیرش به دست خویش بنوشت
به آن ملت سرو کاری ندارد	که دهقانش برای دیگری کشت

بازرگان نیز به همین اندیشه باور داشت و بارها به همان آیه استشهاد کرده و برای تئوریزه کردن ضرورت تحول از درون فرد یا جامعه تلاش کرده است. با این حال اهمیت اندیشه بازرگان در آن است که در زمان بازرگان، که استعمارستیزی سکه رایج بود، او برخلاف جریان آب شنا کرده و وفق روش و منش پایدار خود، همچنان مشکلات جامعه و مردم ایران را در عوامل درونی (فکری و فرهنگی و سیاسی) می‌دیده و ناگزیر راه درمان را نیز در داخل می‌جسته است.

برای تبیین صورت مسئله، می‌توان گفت که از کودتای ۲۸ مرداد به بعد، دو جریان ظاهراً متضاد عامل بدبختی و عقب ماندگی ایرانیان را در مرحله نخست در جریان استعمار خارجی و دخالت‌های استعمارگران می‌دیده و در نتیجه مبارزه با استعمار و استعمارگران در اولویت بوده است. یکی همان جریان سنتگرایان مذهبی و سیاسی (که بعدتر به بنیادگرایی متحول شدند) بود و دیگری جریان چپ اعم از غیر مذهبی (مارکسیست) و اسلامی که تحت عنوان «امپریالیسم» از آن یاد می‌کرد. این هر دو جریان مهم‌ترین عامل مشکلات داخلی را سلطه فرهنگی و نظامی و سیاسی و اقتصادی بیگانگان و غربیان سلطه گر می‌دیده و چنین می‌پنداشته تا زمانی که امپریالیسم مجهز به نظام سرمایه داری بر جهان و یا ایران حاکم است، مشکلی حل نخواهد شد.

این اختلاف نظر بنیادین به طور خاص در مقوله مبارزه با استبداد و استعمار خود را نشان می‌داد. براساس نظریه وابستگی (که تا مقطع انقلاب ایران بر افکار عموم روشنفکران چپ چیره بود)، مبارزه و نفی استبداد داخلی وابسته و حتی رشد اقتصادی و توسعه و پیشرفت تمدنی بدون اولویت دادن منطقی (و نه البته تقدم زمانی) به مبارزه با استعمار و امپریالیسم جهانی به جایی نمی‌رسد. مبارزان آزادی خواه ضد امپریالیسم استدلال می‌کردند تا زمانی که امپریالیسم حاکم است، استبداد هم هست و حتی اگر مستبدی برداشته شود، امپریالیست‌ها مستبد دست نشانده دیگری را خواهند گماشت اما در دهه سی تا پنجاه بازرگان شاخص‌ترین چهره دینی و سیاسی و مبارز بوده است که به طور معکوس عقیده داشت که این استبداد داخلی است که برای بقا به بیگانگان متوسل و متکی می‌شود و از این رو راه مقابله با استعمارگران تحقق حاکمیت ملی و آزادی و عدالت و توسعه و رضایت مردم است. بازرگان اساساً از اصطلاح مارکسیستی امپریالیسم استفاده نمی‌کرد و حتی ترجیح می‌داد به جای اصطلاح رایج استعمار از تعبیر «استیلا» استفاده کند. وی بر این نظر بود که با وجود حاکمیت ملت و تحقق آزادی، استیلای خارجی ممکن

نخواهد بود. به یاد می‌آورم که مرحوم مهندس سبحانی بارها می‌گفت که یکی از اختلافات ما از گذشته با بازرگان همین موضوع بوده است. هرچند می‌توان گفت داستان استبداد / استعمار تا حدودی داستان مرغ و تخم مرغ است ولی از این رو باب گفتگو همچنان باز است اما با این حال فکر می‌کنم تحولات جهان پس از جنگ دوم و به ویژه در قلمرو جهان اسلام و تحولات بنیادین چهار دهه اخیر در ایران حداقل برتری نظری و عملی نظر سیاسی بازرگان را نشان داده باشد. در دیالکتیک تاریخی نیز گفته‌اند که عامل درونی پدیده‌ها اصلی است و عامل و یا عوامل بیرونی همواره کمک کننده و یا تسریع کننده زمینه‌های تحولات درونی‌اند.

به هر حال اندیشه تحول از درون یکی از اندیشه‌های بنیادین بازرگان است. وی هم از منظر قرآنی و دینی بدان باور داشت و هم از منظر تحلیل تاریخی در باب استعمار و استبداد. بازرگان در تمام عمر با استبداد (سلطنتی و یا دینی و ولایی) آشتی ناپذیر بود. تصادفی نیست که اکنون نیز آیه سوره یازدهم سوره رعد در لوگوی شماری از انتشارات پیروان فکری و سیاسی بازرگان نقش بسته است.

ششم. تأکید بر هویت ایرانی - اسلامی

از سراندیشه اصلاحی مهم بازرگان اندیشه «ایرانی - اسلامی» است. هرچند این فکر در جای جای آثار بازرگان قابل مشاهده است ولی در رساله کم حجمی تحت همین عنوان مطلب تشریح شده است. او در این رساله، که در آغاز متن یک سخنرانی بوده است، نظریه‌اش را با طرح یک موضوع ساده مطرح می‌کند و آن این است که می‌گوید من و آیت‌الله خمینی هر دو به ایران و اسلام اعتقاد داریم ولی تفاوت در آن است که ایشان می‌گویند اول اسلام بعد ایران و من می‌گویم اول ایران و بعد اسلام. بعد شرح می‌دهد که تفاوت‌ها و پیامدهای دو نظریه چگونه است و چرا خود او برای ایران حق تقدم قایل است.

هرچند این اندیشه با دستگاه فکری و اعتقادی پایدار بازرگان سازگار است ولی به یاد بیاوریم که او در گذشته گفته بود: اول ایران، دوم ایران و سوم هم ایران. با این حال به نظر می‌رسد که طرح این موضوع در فضای اسلام‌گرایی تند انقلاب اسلامی و در اوایل تشکیل جمهوری اسلامی (که بازرگان به طعن آن را «جمهوری روحانی» می‌خواند) مطرح شده و در واقع واکنشی است به طرح شعارهای صدور انقلاب و دعوی رهبری جهان اسلام

و یا ادعای پیشوایی مستضعفان جهان در آن سال ها؛ ایده‌هایی که هنوز نیز به گونه‌های مختلف ادامه دارد.

در هر حال امروز بیش از هر زمان دیگری «ایران» و اولویت ایران به مثابه ظرف شامل و فراگیر برای یک ملت بدون هیچگونه تعیین و تمایزی به مثابه مظلوف اهمیت یافته و این می‌تواند برای عموم نواندیشان دینی کنونی و البته به طور اختصاصی برای پیروان و وارثان فکری و سیاسی مهندس بازرگان مهم و تکیه گاه باشد. شعار «ایران برای ایرانیان» تداوم همین اندیشه بازرگان است. البته در اندیشه بازرگان وحدت جهان اسلام و مسلمانان حول مفهوم کهن «امت» نیز در جای خود معتبر است.

فصل چهارم: تأثیرات اجتماعی

در تاریخ معاصر ایران و در جریان شخصیت‌ها و فعالان سیاسی و ملی و به ویژه در جریان‌های مختلف و متنوع مصلحان دینی، مهندس بازرگان در ردیف نخست اثرگذاران است. این اثرگذاری نیز معلول چند عامل است: عمری بلند، فعالیت‌های مستمر و بی‌وقفه و پایدار، عرصه‌های متنوع فعالیت، ابداعات و نوآوری‌های مبتکرانه در قلمروهای شناخت دینی و اجتماعی و علمی، نهادسازی و بالاخره آمیزش نظر و عمل. این خصوصیات در کمتر کسی جمع می‌شود.

اما در یک گزارش عام‌تر می‌توان طرق اثرگذاری بازرگان را چنین طبقه‌بندی کرد: فکری و علمی و فرهنگی و پیگیری همان ایده‌ها از طریق نهادسازی‌های متنوع.

الف. فعالیت‌های فکری و علمی از طریق گفتار و نوشتار

بازرگان، مانند دیگر متفکران و نظریه پردازان دینی و غیر دینی معاصر، در مرحله نخست شفاهی بود و از ابزار سخن و کلام برای انتقال ایده‌ها و اثرگذاری بر مخاطبان استفاده می‌کرد. وی از یک سو سخنران و سخنور بود؛ هرچند در سخنرانی چندان توانا و ادیب و جذاب نبود و از سوی دیگر، استاد بود و در دانشگاه تدریس می‌کرد و افکار خود را در رشته تخصصی‌اش به شاگردان القا می‌کرد.

با این حال وی اهل قلم و نوشتار هم بود. او به ایراد سخنرانی‌ها بسنده نمی‌کرد. همان گونه که گفته شد، وی پس از القای افکار و ایده‌های خود به مناسبت‌های مختلف (و

عمدتاً به مناسبت‌های مذهبی) به مخاطبان غالباً جوان دانشگاهی، محتوای گفتارها را به نوشتار تبدیل می‌کرد و البته غالباً مطالب بیشتری بر آن‌ها می‌افزود و در نهایت از این طریق به مصداق «قیدو العلم بالکتابه» علمش را ماندگار می‌کرد. اغلب آثار پرشمار بازرگان در چنین روندی پدید آمده‌اند.

گفتنی است که آثار بازرگان غالباً از نوشته‌های پژوهشی به معنای متعارف آکادمیک فاصله دارد. به گمانم این وضعیت معلول دو عامل است. یکی همان شفاهی بودن آثار است که چنان اقتضا می‌کرد و دیگر (و البته مهم تر) این است که بازرگان اصولاً ابداعی ایده پردازی می‌کرد. آثار و افکار وی نشان می‌دهد که ایده‌های مطرح شده غالباً برآمده از تأملات و تجارب فردی و اجتماعی و البته تخصصی‌اش بوده و نه اظهارات فضل‌فروشانه تقلیدی و تکرار مکررات. عناوین بسیاری از آثار بازرگان این مدعا را نشان می‌هد. فوراً بیفزایم مراد این نیست که تمامی افکار و ایده‌های بازرگان الهامی و بدون سابقه بوده است. بلکه مراد آن است که ایده‌های بنیادین بازرگان در غالب آثارش معلول تأملات و می‌توان گفت نبوغ فردی‌اش بوده است و نه تقلید از دیگران. به ویژه آثار ماندگار او یعنی راه طی شده، ذره بی‌انتهای عشق و پرستش و سیر تحول قرآن. مهندس سبحانی نقل می‌کرد که مطهری چنان شیفته و مجذوب ذره بی‌انتهای بود که می‌گفت این کتاب معجزه است. درست به همین دلیل است که از این نظر بازرگان یگانه بوده و پس از او نیز یگانه مانده است.

ب. نهادسازی‌ها

از ویژگی‌های ممتاز بازرگان درک ضرورت نهادسازی‌ها برای توسعه فکری و فرهنگی و سیاسی و حتی اقتصادی بوده است. احتمالاً وی در دوران اقامت هفت ساله در اروپا چنین آموخته بود. او پس از شهرپور بیست و فرو ریختن دیوارهای ستبر استبداد رضاشاهی، به تأسیس و یا تقویت «انجمن» سازی در دانشگاه‌ها اهتمام کرد. او نخستین انجمن اسلامی دانشجویان مسلمان دانشکده فنی را تأسس کرد و برای آنان نمازخانه در نظر گرفت. در دهه بیست و سی بازرگان سخنران محبوب و معتبر نهادهای اسلامی دانشگاه‌ها و یا در خارج از آن بوده است.

با این همه به نظر می‌رسد که بازرگان در مقطع پس از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ بیش از گذشته به اهمیت نهادسازی مدنی پی برده باشد. از این رو وی در تشکیل نهضت مقاومت

ملی، که در همان روزهای نخست پس از کودتا شکل گرفت، نقش مهمی ایفا کرد و در واقع در کنار بزرگانی چون آیت‌الله حاج آقا رضا زنجانی (درگذشته ۱۳۶۲ خورشیدی) نقش اثرگذاری بر عهده گرفت. به ویژه محبوبیت کم مانند بازرگان در آن زمان در جذب شخصیت‌ها و جریان‌های مختلف ملی و دینی و در دانشگاه‌ها در مشروعیت بخشی نهضت مقاومت بسیار اثرگذار بوده است.

اما پس از آزادی از زندان (زندانی که به دلیل مشارکت در رهبری نهضت مقاومت پیش آمد)، ایده نهادسازی‌ها را با قاطعیت پی گرفت. زمینه آن را مهندس سحابی چنین گزارش می‌داد. او می‌گفت پس از سرکوبی نهضت مقاومت و دستگیری‌ها، مدتی با مهندس بازرگان در یک سلول محبوس بودیم. به دلیل فضای خاص زندان و فراغت بیشتر درباره بسیاری از امور بحث و گفتگو می‌کردیم. بازرگان به این نتیجه رسیده بود که اگر نهادهای مردمی حامی نهضت ملی و دکتر مصدق (درگذشته ۱۳۴۵ خورشیدی) به قدر کافی وجود داشت، شاید کودتا رخ نمی‌داد. بازرگان از این طریق به ضرورت تأسیس و تشکیل نهادهای مختلف اجتماعی و مدنی غیر حکومتی رسیده بود.

با توجه به چنین اندیشه و تجربه‌ای بود که بازرگان پس از آزادی عنوان نخستین سخنرانی‌اش در دانشکده کشاورزی کرج عبارت بود از «احتیاج روز» که بلافاصله نیز به صورت یک مقاله و رساله منتشر شد. بازرگان در پی آن دست به عمل و ابتکار زد و تلاش کرد ایده خود را عملی سازد. در نخستین گام نهادی شکل گرفت به نام «متاع» (مخفف: مکتب تربیتی اجتماعی عملی). متن مرامنامه متاع (دست نوشته آن را دکتر کاظم یزدی در اختیارم گذاشت) به طور کامل در کتاب «در نکاپوی آزادی» آمده است. در پی آن ده‌ها انجمن عمدتاً حول محور جریان دینی نوگرا و اصلاح‌طلب در آن دهه پدید آمد. از جمله آن‌ها: انجمن اسلامی مهندسين، انجمن اسلامی پزشکان، انجمن اسلامی معلمان، انجمن اسلامی بانوان و... نیز شرکت سهامی انتشار تأسیس شد تا بازوی انتشاراتی این جریان باشد. در سال ۴۰ و ۴۱ کنگره بزرگی از این انجمن‌های اسلامی در تهران برگزار شد که انجمن‌هایی نیز از برخی شهرهای مرکزی کشور در آن شرکت کردند. کسانی چون علامه طباطبایی و مرتضی مطهری و سید مرتضی جزائری (درگذشته ۱۳۸۷ خورشیدی) از فعالان این کنگره‌ها بودند. اما تحولات بعدی پس از ۱۵ خرداد ۴۲ و چیرگی کامل اختناق سیاسی، مانع تداوم چنین اقدامات مهمی شد.

ببفزایم هرچند که بازرگان مبدع چنان ایده‌ای بوده و خود نیز سهم مهمی در تدارک چنان نهادسازی‌ها داشته است ولی همفکرانی نیز با آن همراه شده و در واقع همراهی و همگامی آنان نیز در پیشرفت و موفقیت اقدامات اثر مستقیمی داشته است. شخصیت‌های چون طالقانی، سحابی‌ها (یدالله پدر و عزت الله پسر)، مطهری، مهندس مصطفی کتیرایی، دکتر کاظم یزدی و... از اعضای متاع و برخی انجمن‌های اسلامی بوده‌اند. انجمن اسلامی مهندسين و شرکت سهامی انتشار همچنان وجود دارند و در حد امکان فعال هستند. مهندس سحابی در مقام بیان اهمیت این نهادسازی‌ها و رونق آن‌ها، می‌گفت ما (البته با لحن شوخی) به مطهری می‌گفتیم: شما هم در قم انجمن اسلامی طلاب تأسیس کنید!

همین جا بگویم که من از دو طریق به اهمیت و نقش نهادسازی‌ها در جامعه‌ای چون ایران پی بردم. اول زمانی که مقاله «**اخوان المسلمین**» را برای **دایره‌المعارف بزرگ اسلامی** نوشتم (این مدخل در جلد هفتم **دایره‌المعارف بزرگ اسلامی** چاپ شده است) و دوم به صورت دقیق‌تر و ملموس‌تر برای جامعه ایرانی هنگام تحقیق و بعد تحریر زندگی‌نامه بازرگان که محصول آن همان کتاب «**در تکاپوی آزادی**» است.

آنچه گزارش شد، نهادهای فرهنگی و عمدتاً دینی بود. اما بازرگان در امر سیاست نیز فعال بود و نهادسازی اثرگذار. همان‌گونه که گفته شد، او تا کودتای ۲۸ مرداد نه تنها فعال سیاسی نبود بلکه با این نوع تلاش‌ها چندان موافق هم نبود. اما سقوط دولت ملی مصدق از طریق مداخله خارجی موجب شد که به عنوان یک وظیفه ملی و دینی وارد مبارزات سیاسی شود. او خود در دادگاه نظامی دلیل ورودش به سیاست را چنین توضیح داد: وقتی خانه ات آتش گرفته باشد، چاره‌ای نداری هر کاری که داری کنار بگذاری و به خاموش کردن آتش بپردازی.

از آن پس بازرگان نه تنها به مبارزات سیاسی ادامه داد بلکه تلاش کرد نهادهای سیاسی تأسیس کند و یا عضو آنها شود و در قالب تشکیلات سیاسی فعالیت کند و برای تحقق ایده‌های خود بکوشد. در اینجا فقط به ذکر این نهادها بسنده می‌شود: عضویت در سطح رهبری نهضت مقاومت ملی، عضویت در جبهه ملی اول و مشارکت در تأسیس جبهه ملی دوم و سوم، تأسیس نهضت آزادی ایران، عضویت در انجمن اسلامی مهندسن، تشکیل دولت موقت انقلاب، نمایندگی مردم تهران در نخستین مجلس شورای ملی (که بعداً به

شکل غیر قانونی پسوند اسلامی یافت) و مشارکت در تأسیس جمعیت دفاع از آزادی و حاکمیت ملت.

در این میان مهمترین آنها تأسیس نهضت آزادی ایران است که به دلایلی در بهار سال ۱۳۴۰ با همکاری شخصیت‌هایی چون دکتر یدالله سبحانی، آیت‌الله طالقانی، عباس رادنیای و شماری دیگر تشکیل شد. نهادی که هنوز هم پس از حدود شصت سال و به رغم فراز و فرودها و تحمل انواع فشارها و محدودیت‌ها در دو رژیم هنوز برجاست و هنوز هم فعالیت محدودی دارد و در حد خود اثرگذار است. البته در کارنامه بازرگان تشکیل دولت موقت انقلاب و احراز مقام نخست وزیری در وضعیت خاص انقلابی در سال ۵۷-۵۸ نیز مهم است.

اما نهادسازی بازرگان در امور اقتصادی هم بود. از جمله شاید مهم‌ترین آنها تأسیس شرکت صنعتی «صافیاد» باشد که در اوایل دهه سی تشکیل شد. پس از برخورد سرکوبگرانه با نهضت مقاومت ملی، رهبران آن غالباً دستگیر و محبوس شدند. بازرگان و سبحانی و شماری دیگر از استادان دانشگاه تهران از دانشگاه اخراج شدند. در پی آن و در تداوم کار متاع یازده استاد اخراجی شرکت صنعتی تحت عنوان «یاد» صافیاد را بنیاد نهادند که البته در درجه نخست به منظور تأمین درآمد و گذران زندگی بود ولی افزون بر آن پیامدهای اقتصادی و علمی و اجتماعی و حتی سیاسی مهمی هم داشت. از آنجا که بازرگان به فعالیتهای جمعی باوری عمیق داشت، تلاش می‌کرد افراد مختلف و شخصیت‌های گوناگون را در امور اجتماعی و یا سیاسی و اقتصادی مشارکت دهد. او حتی عقیده داشت بیانیه‌های مختلف را افراد بیشتری امضا کنند. او عقیده داشت که مردم باید برای کار جمعی تمرین کنند. از این رو افراد مختلفی به عنوان سهامدار در صافیاد دعوت شدند. از جمله آنها آیت‌الله سید محمد کاظم شریعتمداری بود که برای مشارکت در صافیاد دعوت شد و او نیز پذیرفت. چنین اقدامی شاید در تاریخ ایران بی‌مانند و یا کم‌مانند باشد.

گزیده سخن آن که بازرگان در طول عمر ۸۷ ساله‌اش از طرق مختلف (از جمله تشکیل نهادهای متنوع) در جامعه و در گروه‌های اجتماعی اثر گذارد. البته در این میان جوانان و دانشگاهیان مذهبی بیش از گروه‌های دیگر اجتماعی تحت تأثیر این کوشش‌ها بودند. از جمله می‌توان به نسل اول سازمان مجاهدین اشاره کرد که برخی شاگرد مستقیم بازرگان

بودند. او حتی در بخش‌هایی از روحانیون حتی در سطح مراجع تقلید نیز اثرگذار بود. مقاله «انتظارات مردم از مراجع» (که پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی و در سال ۱۳۴۱ در کتاب «بحثی درباره مرجعیت و روحانیت» منتشر شده است)، از یک سو نشان دهنده موقعیت و جایگاه بازرگان در طبقه روحانی است و از سوی دیگر از کوشش وی در ارتباط و تعامل دانشگاهیان و روشنفکران و فعالان سیاسی با نهاد علما و روحانیت حکایت می‌کند. بازرگان میراث دار مشروطیت بود می‌پنداشت با همیاری دو جناح دانشگاهی ملی و روحانی می‌توان به پیشرفت کشور و در جبهه مبارزه با استبداد و تأمین منافع ملی و آزادی مردم نایل آمد.

فصل پنجم: نقدها

گفتن ندارد نویسنده‌ای که حدود هفتاد سال گفته و نوشته و به ویژه در عرصه اجتماع و سیاست نیز فعال بوده و حتی مسئولیت‌های اجرایی و آن هم در سطح رئیس دولت را پذیرفته است، نمی‌تواند زیر ذره بین نقد و نظر قرار نداشته باشد. از این رو از همان قدیم تاکنون انواع نقد و حتی نفی از سوی جناح‌های مختلف فکری و دینی و سیاسی متوجه بازرگان بوده است. می‌توان نقدها را حول دو موضوع کلی طبقه‌بندی کرد: نقدهای دین شناختی و نقدهای سیاسی.

نقدهای دین شناختی

احتمالاً بیشترین نقدها حداقل تا مقطع انقلاب، در باب دین شناسی بازرگان و به طور خاص به نگاه علمی او در باب موجه سازی گزاره‌های دینی با داده‌های علوم تجربی قرن بیستمی بوده است. در این باب پیش از این شرحی آمد.

تا آنجا که من اطلاع دارم علم‌گرایی بازرگان از دو منظر متفاوت به چالش کشیده شده است. یکی از ناحیه عالمان حوزوی است که می‌توان به عنوان نمونه به نقد مطهری در مقدمه جلد پنجم «اصول فلسفه و روش رئالیسم» (اثر علامه طباطبایی) اشاره کرد و دیگر از سوی جناح نواندیشان چپ‌گرای مسلمان که به عنوان نمونه می‌توان به دکتر حبیب‌الله پیمان اشاره کرد که در نقد علم‌گرایی بازرگان او را با سر سید احمدخان هندی (درگذشته ۱۸۹۸ میلادی) مقایسه کرده بود و طبعاً چنین روشی را رد و نفی کرده بود.

بنیاد استدلال این بود که دیدگاه بازرگان پوزیتیویستی (اثبات‌گرایی) است و اکنون چندان قابل دفاع نبوده و نیست. مطهری نیز افزون بر منظر فلسفی از منظر دین سنتی هم دین علمی را قابل دفاع نمی‌شمرد.

هرچند جدای از این نغدها (که باید در جای خود مورد نقد علمی قرار بگیرند) من خود نه به «دین علمی» باور دارم و نه «علم دینی» که البته بازرگان نیز به دومی باور نداشت. حداقل دو ایراد به موجه سازی گزاره‌ها و به ویژه اصول دین با داده‌های علوم تجربی وارد است. یکی این که تمامی مبانی و مبادی دینی حداقل تاکنون با داده‌های علوم تجربی قابل اثبات نیست (مانند ایمانیات از جمله ایمان به خدا و توحید و یا قیامت و فرشتگان) و دیگر این که خیمه زدن در زیر خیمه علوم لرزان و خطرناک است. زیرا می‌دانیم که علم همواره در معرض رد و اثبات است و قطعی‌ترین قواعد علمی نیز ابطال پذیرند و از این رو ممکن است روزی ابطال شوند. در این صورت چه خواهیم کرد؟

با این همه دو نکته قابل توجه و مهم است. یکی این که علم‌گرایی بازرگان و البته شمار دیگری چون او (از جمله دکتر سبحانی در کتاب *خلقت انسان*) در زمان خودش در هدایت‌های فکری و تجهیزاتی دین باوری دو نسل از مسلمان اثر مثبت داشته و از این رو گره گشا بوه است. و دیگر این که، با تمام بهایی که بازرگان به علم می‌داده است، اما در نهایت اگر او به واقع به تناقض غیر قابل حل دین و علم می‌رسید، جانب دین را می‌گرفت. چرا که وحی را مفید علم و معرفت بخش می‌دانست. این را هم بگویم مقایسه بازرگان با احمدخان آن هم از منظر طعن نیز روا نیست. زیرا اولاً درباره علم‌گرایی احمدخان نیز مبالغه شده است و ثانیاً علم‌گرایی بازرگان در حد و اندازه متفکر هندی نبوده است.

البته عموم سنت‌گرایان سیاسی و به ویژه انقلابی (و یا متظاهر انقلابی پس از انقلاب) نیز دین شناسی بازرگان به دور از سنت و فقهت را برنتابیده و گاه اسلام او را غربی و غرب زده و لیبرالی خوانده‌اند. هرچند بازرگان نه به فقه و فقهت و اسلام فقاهتی تقلیدبنیاد چندان باور داشت و نه به فلسفه به ویژه فلسفه سنتی اسلامی چندان بها می‌داد. مجموعه این عوامل موجب شده بود که هم از جناح مدرن فلسفی اندیش و متمایل به علوم انسانی و اجتماعی مورد نقد قرار گیرد و هم از ناحیه سنت‌گرایان و بنیادگرایان انقلابی حکومت محور شدیداً مورد نقد و طرد واقع شود. البته بازرگان خود در گفتارها و

نوشتارهای مختلف پاسخی با انواع منتقدان فکری خود داده است. از جمله به اتهام لیبرالی و یا التقاطی بودن پاسخ گفته است.

اما نقد دیگر در حوزه سیاست است. البته این رویکرد انتقادی عمدتاً به دوران پس از انقلاب باز می‌گردد. از مهم‌ترین محورهای ایراد بر بازرگان این بوده و هست که او مدافع «سیاست گام به گام» در دوران مبارزه و بیشتر در دوران پس از انقلاب و در مقام رئیس دولت موقت بوده و از این شیوه پیروی می‌کرده است. شاید بتوان گفت روش و منش اعتدالی و میانه روانه بازرگان در تمامی امور زندگی از جمله در امر مبارزه و سیاست مورد نقد و ایراد انقلابیون چپ و راست قرار گرفته است. البته بازرگان خود بارها در گفتارها و نوشتارهای منتشر شده‌اش به انواع خرده‌گیری‌های فکری و یا سیاسی پاسخ داده و کوشیده است ابهامات را رفع کند و اتهامات را بزدايد و در نهایت منتقدان و مخالفان فکری و سیاسی خود را به آنچه خود درست و حق می‌دانست رهنمون شود. وی از سیاست گام به گام تعبیر «سیاست سنگر به سنگر» یاد کرده است.

با این حال در بیست سال اخیر شمار زیادی از منتقدان چپ و راست بازرگان و البته بیشتر در حوزه سیاست و عملکردهای پس از انقلاب، از گذشته‌های احياناً تندروانه‌شان فاصله گرفته و تصریحا و تلویحا حتی از بازرگان عذر تقصیر خواسته و حلالیت طلبیده‌اند. زیرا در عمل روشن شد که آنچه آن پیر در خشت خام می‌دید جوانان در آئینه نیز نمی‌دیدند.

البته کسانی نیز از منظر دیگری به قبول نخست‌وزیری بازرگان از سوی آیت‌الله خمینی و به طور کلی به همکاری‌اش با خمینی و روحانیون انقلابی آن ایراد گرفته‌اند. از جمله گفته‌اند بازرگان فرئی ملی و مصدقی بوده و از این رو نمی‌توانسته با حکومت مذهبی و فقهی با زعامت یک فقیه شیعی موافق باشد. اینان می‌افزایند اگر قرار بر همکاری باشد، مناسب بود که به دولت شاپور بختیار (درگذشته ۱۳۷۰ خورشیدی) همراه و همکار می‌شده است و نه با کسی چون آیت‌الله خمینی. هرچند بررسی این انتقاد و یا ایراد محتاج بحث تفصیلی است ولی اجمالاً به گمانم چنین ایرادی چندان جدی نیست. در واقع این ایرادگیری عمدتاً به دلیل تحولات بعدی در قالب جمهوری اسلامی و تثبیت ولایت فقیه آن هم از نوع مطلقه‌اش، مطرح شده است. واقعیت این است که اولاً بازرگان خود تمایل به قبول نخست‌وزیری انتصابی نداشته است و ثانیاً در آن اصولاً قرار آئینه با نهادها

و ساختارهایش مشخص نبود؛ قرار بود در مجلس مؤسسان بعدی در این باره تصمیم بگیرند. در هر حال در آن مقطع فردی مناسب‌تر و وجیه‌المله‌تر از بازرگان وجود نداشته است.

فصل ششم: مهم‌ترین ویژگی‌های بازرگان

در پایان مناسب می‌نماید که اشارتی بکنم به مهم‌ترین ویژگی‌های مهندس بازرگان که هم به مثابه یک متفکر مصلح دینی معاصر ایران و هم به مثابه یک مبارز ضد استبداد و سیاستمدار برای نسل امروز و فرداها آموزه است و می‌تواند به عنوان الگوهای فکری و رفتاری مورد توجه و عمل قرار گیرد:

۱. مؤسس بودن و نه مروج و مقلد بودن در اندیشه و عمل.
۲. زمان شناسی و درک تحولات زمانه. بازرگان متوجه تغییرات و تحولات زمانه بوده از این رو افکار و آثار او در مقاطع مختلف هشت دوره زندگی‌اش کاملاً رنگ زمانه دارد. می‌توان آثار متنوع بازرگان را در چهارچوب دوره‌ای زندگی‌اش فهم و تحلیل و تفسیر کرد.
۳. رویکرد اجتماعی و نگاه به تحول از درون.
۴. سازش‌ناپذیری در اصول و انعطاف در فروع و در روش‌ها و تاکتیک‌ها.
۵. استواری در مسیر تحقق آرمانها و پایداری و مداومت در پیگیری اهداف.
۶. باور عمیق به کارهای جمعی و همکاری در سطوح مختلف اجتماعی. مدارا و تعامل در عرصه همکاری‌ها

تذکر یک نکته

- آنچه در این گفتار / نوشتار آمد، برآمده از اطلاعات و محفوظات موجود و البته محصول تحقیقات گذشته و نیز آشنایی‌های شخصی بوده است. از این رو اگر اشتباهی در گزارش من رخ داده علاقه‌مندان لطفاً تذکر دهند تا در ویراست‌های بعدی اصلاح و برطرف شود.

بخش بیست و یکم

سید محمود علایی طالقانی

درآمد

گفتن ندارد که یکی از چهره‌های نامدار و اثرگذار در سلسله مصلحان مسلمان معاصر ایران آیت‌الله سید محمود طالقانی است. او عمری چندان دراز نداشت ولی حدود چهل سال (از شهریور ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۸) از فعالان فکری و اجتماعی و سیاسی بوده و بر گستره‌ای از نسل جوان دانشگاهی و تا حدودی طلاب حوزوی اثر نهاده و در تحولات نواندیشانه مترقی اسلامی معاصر نقش آفریده است.

این گزارش در شش فصل سامان می‌یابد:

فصل اول - مروری کوتاه بر زندگی نامه طالقانی

فصل دوم - آثار

فصل سوم - استادان و سرچشمه‌های فکری

فصل چهارم - اندیشه‌ها و محورهای مهم اصلاحی

فصل پنجم - اثرگذاری اجتماعی

فصل ششم - نقدها

فصل نخست: مروری کوتاه بر زندگی نامه طالقانی

سید محمود علایی طالقانی در ۱۳ اسفند ۱۲۸۹ شمسی زاده شده است (شگفت است که رسول جعفریان از یک منبع دیگر نقل می‌کند که تاریخ تولد طالقانی ۱۲۸۴ نوشته شده ولی خود او ۱۲۹۰ نوشته است). محمود در یک خانواده مذهبی - روحانی روستایی در گلپرد طالقان زاده شد. پدرش سید ابوالحسن علایی طالقانی بود که در آغاز روحانی ده شمرده می‌شد. در سال ۱۲۹۸ محمود ده ساله همراه پدر و خانواده به تهران کوچید و تا پایان عمر در این شهر زیست.

سید محمود تحصیلات ابتدایی را از مکتب خانه در گلپرد آغاز کرد و ادامه آن را در مدارس تهران پی گرفت. او همزمان نزد پدر علوم مقدماتی حوزوی مانند صرف و نحو عربی را آموخت. پس از آن در سال ۱۳۰۱ وارد حوزه علمیه قم شد و در مدرسه فیضیه و بعدتر در مدرسه رضویه قم ادامه تحصیل داد. استادانش در این دوره عبارت بودند از مرعشی نجفی (درگذشته ۱۳۷۶ خورشیدی) (ظاهراً مراد سید شهاب الدین مرعشی نجفی است)، محمدتقی اشراقی (درگذشته ۱۳۶۸ قمری) و میرزا خلیل کمره‌ای (درگذشته ۱۳۶۳ خورشیدی) بودند.

در سال ۱۳۱۰ پدرش درگذشت و او برای ادامه تحصیل به عراق رفت و در حوزه نجف در درس علمای برجسته آن روزگار یعنی سید ابوالحسن اصفهانی و محمدحسین غروی اصفهانی (درگذشته ۱۳۲۱ خورشیدی) (مشهور به کمپانی) شرکت کرد. از سید ابوالحسن اصفهانی اجازه اجتهاد گرفت. آنگاه به ایران بازگشت و به تحصیل علوم حوزوی خود ادامه داد. از جمله در درس آقا شیخ عبدالکریم حائری یزدی (درگذشته ۱۳۱۵ خورشیدی) شرکت کرد. و گفته‌اند از او هم اجازه اجتهاد دریافت کرد. در سال ۱۳۱۸ به تهران بازگشت و در مدرسه سپهسالار (مطهری کنونی واقع در میدان بهارستان) به تدریس پرداخت. گفتنی است در این که طالقانی واقعا اجازه اجتهاد داشته و یا از یک یا چند مجتهد اجازه داشته ابهام وجود دارد. برخی گفته‌اند که وی اجازه روایت داشته و نه اجتهاد.

سید محمود طالقانی همزمان با تحصیل و تدریس، به فعالیت‌های تبلیغی، سخنرانی، نویسندگی و فعالیت‌های رادیکال سیاسی بر ضد پهلوی‌ها نیز اهتمام داشت. به ویژه مبارزات سیاسی‌اش در دهه سی تا پنجاه و تا مقطع انقلاب ایران، همواره ادامه داشته و می‌توان گفت روزافزون بوده است. برای احتراز از تکرار، زندگی نامه پر تلاش فکری و فرهنگی و سیاسی طالقانی، در فصول بعد به تناسب موضوع بازگو می‌شود.

سرانجام طالقانی پس از یک عمر نه چندان بلند در ۱۹ شهریور ۱۳۵۸ در تهران درگذشت و در بهشت زهرا به خاک سپرده شد. تشییع جنازه طالقانی یکی از پر جمعیت‌ترین و یکی از باشکوه‌ترین تشییع‌های تاریخ معاصر ایران شمرده می‌شود. گرچه مرگ ناگهانی و غیر منتظره طالقانی سکنه قلبی اعلام شد، اما برخی نزدیکان (از جمله پسرش مجتبی طالقانی) مرگ او را مشکوک اعلام کردند.

فصل دوم: تألیفات و آثار

تألیفات و آثار قلمی طالقانی چندان زیاد نیست. ظاهراً خود او (به هر دلیل) چندان رغبتی به نوشتن و نیز انتشار آثار نداشته است. آقای دکتر سید محمدمهدی جعفری (از شاگردان پایدار طالقانی) می‌گفت همین «پرتوی از قرآن» را ما از آقای طالقانی بیرون کشیدیم (نقل به مضمون). البته چگونگی پدید آمدن پرتوی از قرآن (به ویژه دو جلد نخست آن در زندان قصر) مؤید این سخن است.

شواهد نشان می‌دهد که طالقانی، جز سخنرانی‌ها و یا درس‌های تفسیری که در پایگاه آموزش‌اش مسجد هدایت داشته، چندان اهل سخنرانی در این جا و آن جا و یا در سطح عمومی نبوده است. در هر حال آثار منتشر شده طالقانی از این قرارند:

- ۱- به سوی خدا می‌رویم (سفرنامه حج)
- ۲- ترجمه جلد اول امام علی اثر عبدالفتاح عبدالمقصود (که پنج جلد بعدی به دست سید محمدی جعفری ترجمه شده و مجموعه شش جلدی آن بارها با همت شرکت سهامی انتشار در تهران چاپ و منتشر شده و از آثار پر خواننده در نیم قرن اخیر ایران شمرده می‌شود).
- ۳- مالکیت در اسلام (اندیشه اقتصادی)
- ۴- پرتوی از قرآن (تفسیر طالقانی از قرآن که البته ناتمام است و در شش جلد منتشر شده است. آقای جعفری که برای چاپ و انتشار این مجموعه اهتمام داشته در جلد ششم همراه با فصلی تحت عنوان «فرهنگ پرتوی از قرآن» در سال ۱۳۶۰ منتشر کرده است). به زودی در باب این تفسیر شرح بیشتری خواهد آمد.
- ۵- جهاد و شهادت (مجموعه مکتوب چند سخنرانی).
- ۶- ترجمه و شرح بخشی از نهج البلاغه (که البته آقای جعفری کار ناتمام استادش را ادامه داده و ترجمه و شرح کاملی از نهج البلاغه را ارائه داده است)

۷- مقدمه و شرح کتاب «تنبيه الامه و تنزيه المله» اثر نائینی از عالمان مشروطه خواه جنبش مشروطیت ایران.

البته در برخی نشریات دهه بیست تا چهل مقالاتی نیز از طالقانی چاپ و منتشر شده است (مانند مقالاتی در «مجموعه حکمت» که در دهه سی در قم منتشر می‌شد و من برخی نوشته‌های طالقانی را در آن مجموعه دیده‌ام. خوشبختانه جناب دکتر جعفری در پیامی مکتوب اطلاع داده‌اند که از سال ۱۳۸۳ با همت خانم اعظم طالقانی و همکاری جناب ایشان آثار طالقانی به صورت مجموعه آثار تنظیم شده و تا کنون (آبان ۱۳۹۹) ۸ جلد آن چاپ و منتشر شده است. جلد اول تحت عنوان «درس‌های قرآنی» است که شامل با قرآن در زندان، با قرآن در خانواده، با قرآن در صحنه، خطبه‌های نماز جمعه و روش‌های هدایتی قرآن است. جلد دوم تا هفتم شامل «پرتوی از قرآن» است. جلد هشتم نیز مباحث اقتصادی است. بقیه آثار نیز به تدریج آماده و منتشر خواهد شد.

پس از انقلاب کتابی با عنوان «از آزادی تا شهادت» و نیز «روزها و خطبه‌ها» منتشر شده‌اند که شماری از سخنرانی‌های ایراد شده در سال آخر زندگی طالقانی را شامل می‌شوند. به طور کلی افکار و آثار گفتاری و نوشتاری طالقانی در منابع مختلف پراکنده و پیر شمار است.

نیز گفتنی است که در سال‌های ۱۳۲۵ - ۱۳۲۶ سخنرانی‌هایی از طالقانی در «رادیو ایران» ایراد شده‌اند که باز نمی‌دانم گردآوری و منتشر شده‌اند یا نه. بایسته است که این مهم نیز انجام شود.

فصل سوم: استادان و سرچشمه‌های فکری طالقانی

همان گونه که به مناسبت مقال بارها گفته ام، جنبش اصلاح دینی در ایران در هردو شاخه اش، عمدتاً تحت تأثیر جنبش مشروطه خواهی ایران و به طور خاص اثرپذیرفته از آموزه‌های عالمان و مجتهدان مدافع و حامی مشروطه بوده است. طالقانی که حدود چهار سال پس از مشروطه اول و دو سال پس از مشروطه دوم زاده شده بود، با توجه به دانش دینی و در سطح عام روحانی بودنش، بیش از شخصیت‌هایی چون بازرگان و سحابی و دیگرانی از این دست یاران و همفکران، تحت تأثیر و حتی می‌توان نفوذ اندیشه‌های مشروطه خواهان و از جمله مجتهدان بلندآوازه مشروطه خواهی بوده است. به ویژه او بیش از همه از نائینی و آرای شالوده شکنانه و نوآورانه‌اش در کتاب مهم و نقش آفرین

«تنبيه الامه و تنزيه المله» اثر پذیرفته بود. بعدا در باره این کتاب و احیای آن به وسیله طالقانی سخن خواهیم گفت. همین نسبت با مشروطیت و بعد دینی و علمایی آن بوده است که از روزگار جوانی طالقانی و بازرگان و دیگرانی از این شمار را با طالقانی پیوند داده است. اینان بیش و پیش از همه فرزند خلف مشروطه بوده‌اند. مؤلفه‌ای مهم و استوار که تا پایان عمر پایدار ماند. هرچند انقلاب ایران، که پس از پیروزی به دلایلی پسوند «اسلامی» یافت، اندک خلل و اعوجاجی در نوع تفکر و سیاست عملی آنان ایجاد کرد ولی در نهایت همان راه و منش (هرچند به مقتضای تحولات گریزناپذیر برآمده از انقلاب اسلامی) به طور اصولی پایدار ماند. به ویژه طالقانی در همان شش ماه پس از انقلاب، به رغم انقلابی بودن آشکارش، نشان داد که همچنان فرزند خلف مشروطه و نائینی است.

جدای از آن بستر اصلی و تاریخی و جدای از اثرپذیری از نائینی و کتاب او، می‌توان گفت که طالقانی از شخصیتی چون سید اسدالله خرقانی بسیار اثرپذیرفته بود. پیش از این به تفصیل در باره خرقانی و شخصیت و افکارش سخن گفته ایم و در آنجا نیز اشارتی به طالقانی و اثرپذیری‌اش از خرقانی شده است. به ویژه انتشار کتاب «محوالمهموم و صحوالمعلوم» خرقانی با تصحیح و مقدمه طالقانی (کتابی که یک سال پیش از مرگ خرقانی در ۱۳۱۴ نوشته شده و در سال ۱۳۳۸ انتشار یافته)، نشانه بارزی است از اثرپذیری طالقانی از خرقانی. طالقانی در مقدمه کتاب از خرقانی با عنوان «علامه مجاهد» که در «زمره مردان نیرومند و هشیار عالم اسلام» بوده یاد می‌کند. این تأثیرپذیری نیز از دو جهت بود. یکی این که خرقانی، به رغم اسلام باوری غلیظ و شریعت محوری رادیکال خود، در مجموع تا آخر به آرمان‌های مشروطیت و به ویژه به ضدیت با استبداد و دفاع از نوعی از آزادی و حاکمیت مردم، وفادار ماند. دیگر این که او یک عالم سیاسی و به اصطلاح متأخر انقلابی بود و در عصر پهلوی اول با تمام توان بر ضد استبداد نوین رضاشاه مبارزه می‌کرد. طالقانی درست در این دوره بالید و شخصیت فکری و سیاسی‌اش شکل گرفت. او خود نیز «علامه مجاهد» شد و از «زمره مردان نیرومند و هشیار عالم اسلام». به نظر می‌رسد در آن دوران طالقانی بیش از همه از الگوی استوار و مبارز ضد استبداد خرقانی بهره برد و وامدار و میراثدار او شمرده می‌شد.

افزون بر آنها از محضر پدر و محفل او نیز بهره‌ها برد. سید ابوالحسن طالقانی هرچند از علمای تراز اول تهران شمرده نمی‌شد ولی از عالمان نوگرا بود و در عرصه اندیشه و تبلیغ جامعه کم و بیش فعال و اثرگذار. ابوالحسن با تاجر معتبر تبریزی و مقیم تهران حاج عباسقلی بازرگان دوست بوده و آن دو محفلی فکری و دینی در تهران تأسیس کرده بودند و سید ابوالحسن مرشد روحانی آن شمرده می‌شد. وی با سید ابوالحسن اصفهانی

آشنایی و ارتباط داشت و برای تأسیس انجمن خود از او کسب اجازه کرده بود. این جلسات هفتگی محفل برخی روشنفکران تحول خواه تهران بوده است. طالقانی و مهدی بازرگان در عصر رضاشاه در همین محفل با هم آشنا شده بودند؛ آشنایی مبارک و استواری که به یک عمر همفکری و همکاری منتهی شد.

فصل چهارم: اندیشه‌ها و محورهای مهم اجتماعی - دینی - سیاسی طالقانی

بی‌تردید طالقانی یکی از چهره‌های شاخص اصلاح دینی و نواندیش مسلمان و اثرگذار در ایران معاصر است به گونه‌ای بدون طرح طالقانی در این سلسله کارنامه مصلحان دینی معاصر ناتمام خواهد بود. او هرچند یک عالم دینی و دانش آموخته حوزه‌های علمیه ایران و عراق آن هم در حدود یک قرن پیش است و به اصطلاح مجتهد و فقیه شمرده می‌شود اما باید او را در شمار مصلحان غیر سنتی و حتی غیر نوسنتی‌هایی از جنس شریعت سنگلجی و حتی خرقانی دانست که به یک معنا الگوی فکری و عملی طالقانی در روزگار جوانی بود. طالقانی از جهاتی شخصیتی منحصر به فرد بود و می‌توان گفت او خود نماد یک نوع تفکر و مکتب دینی و سیاسی در قرن اخیر شمرده می‌شود.

او بیشتر در طبقه روشنفکران و اصلاحگران مسلمان متجدد و نوگرای دانشگاهی می‌گنجد. همراهی‌ها و همفکری‌های مستمر و گسترده و عمیق طالقانی با شخصیت‌هایی چون مهندس بازرگان و دکتر سحابی در طول نیم قرن، نشانی انکارناپذیر از این واقعیت است. اصولاً مکتب آموزشی طالقانی در «مسجد هدایت» از دهه بیست تا ۵۸، پایگاه هدایت و آموزش‌های دینی و سیاسی انبوه جوانان و دانشجویان و دانشگاهیان بوده و این نیز به روشنی پایگاه و جایگاه طالقانی را در جامعه ایران مشخص می‌کند. به همین دلیل است که من هم، افزون بر افکار مترقی و کم بیش مدرن طالقانی در حیطه دین و جامعه و سیاست، او را در سلسله مصلحان مدرن ایران آورده‌ام. می‌پندارم اشارتی به افکار و آموزه‌های اصلاحی طالقانی این مدعا را روشن‌تر می‌کند.

گفتنی است در زمان‌هایی که طالقانی از سخنرانی ممنوع می‌شد، دیگرانی چون اکبر هاشمی رفسنجانی، محمدجواد باهنر و دیگرانی از این دست، در مسجد هدایت سخنرانی می‌کردند و بدین ترتیب از تعطیلی این مرکز روشنگر جلوگیری به عمل می‌آمد.

اصول فکری و اسلامی طالقانی ذیل هفت عنوان معرفی می‌شود:

۱- پیگیری شعار بازگشت به قرآن

می‌دانیم شعار «بازگشت به قرآن» از سید جمال آغاز شد و پس از مشروطیت با پیشگامی کسانی چون شریعت سنگلجی و دیگران ادامه یافت. پس از سقوط دیکتاتوری و شهریور ۱۳۲۰، در پرتو فضای اجتماعی و سیاسی جدید، اندیشه تکیه به قرآن و یا تحقق همان شعار بازگشت به قرآن و در سطح عام‌تر بازگشت به «اسلام اصیل» پی گرفته شد. یکی از این پرچمداران آیت‌الله سید محمود طالقانی بوده است. او این اندیشه را در تمامی عرصه‌های فکری و دینی و اجتماعی و سیاسی ساری و جاری کرد. میراث فکری و تفسیری او در مقوله اندیشه دینی و فرهنگ پروری اسلامی، مهم‌ترین و اثرگذارترین بخش میراث او شمرده می‌شود.

گرچه آموزه‌های قرآنی مبنای اندیشگی و آموزشی و تربیتی طالقانی در تمامی زمینه‌ها بوده اما، به طور خاص، مهم‌ترین میراث قلمی و فکری طالقانی همان تفسیر «پرتوی از قرآن» بوده است که قبلاً معرفی شد. این تفسیر ناتمام (که چند سوره از سوره‌های بلند آغازین قرآن - تا ۲۴ آیه آغازین سوره نساء) و سوره‌های کوتاه قرآن در جزو سی‌ام قرآن در دو جلد قرآن را در بر دارد، عمدتاً (به ویژه دو جلد نخست) در زندان فراهم آمده است. البته این دو جلد در ویراست جدید جلدهای پنجم و ششم مجموعه آثار را تشکیل داده است. البته در آغاز در قالب سخنرانی و کلاس تفسیر به وسیله مفسر ایراد شده و بعد آقای محمدمهدی جعفری پیش‌نویس آن‌ها را تهیه کرده و در نهایت به وسیله طالقانی تصحیح و تکمیل و نهایی شده و در فرجام در اوایل دهه چهل در بیرون از زندان انتشار یافته است.

طالقانی در مقدمه جلد نخست می‌نویسد: «خواننده عزیز! اگر در مطالب این مقدمه و قسمتی از کتاب اشتباه یا لغزش یافتید، تذکر فرمایید و معذورم بدارید، زیرا در مدتی نگارش یافته که از همه جا منقطع بوده و به مدارک دسترسی ندارم، و مانند زنده‌ای در میان قبر به سر می‌برم». طالقانی در مراسم بزرگداشت مرتضی مطهری چنین گزارش می‌دهد: «اگر تفسیری نوشتم و مورد توجه واقع شد از برکت زندان بود. زندانی که دیگر هیچ مسئولیتی نداشتم جز این که راه بروم و یک سوره و آیه‌ای را در نظر بگیرم و در حیات زندان و یا وقت خوابیدن و آسایش، چیزی از آن بفهمم و یادداشت کنم. مهم‌ترین مسئولیت را برای خود همین می‌دانستم و با وسایل و مشکلاتی به خارج از زندان می‌فرستادم تا چاپ شود».

گفته شده این مجموعه در بازه زمانی ۱۳۴۱ تا ۱۳۵۷ فراهم آمده و در فاصله زمانی ۱۳۴۲ تا ۱۳۶۰ به تدریج منتشر شده‌اند. همین طور گفته شده اخیراً پرتوی از قرآن با همت سید محمدرضا دین پرور تلخیص و بازنویسی و ویرایش شده و با مقدمه آقایان بهاءالدین خرمشاهی و محمدمهدی جعفری منتشر شده است.

پرتوی از قرآن از جهاتی با دیگر تفاسیر قدیم و جدید متفاوت است. در این باب بسیاری (از جمله آقای جعفری که بیش از دیگران به رمز و راز این تفسیر آشناست) سخن گفته‌اند. اجمالاً به لحاظ روشی، طالقانی بیش از همه، به علم واژه‌شناسی و انکشاف معانی تازه از درون واژگان و ادبیات قرآنی گرایش داشت (علم سمانتیک). هرچند در گذشته هم کسانی از مفسران چنین رویکردی داشته‌اند. از باب نمونه؛ طالقانی از واژه «تعالوا» در آیه ۶۴ سوره آل عمران تعالی و علو بر می‌کشید و معتقد بود قرآن به اهل کتاب پیام می‌دهد که خودتان را بالا بیاورید. البته بازرگان چنین تفسیری را قبول نداشت و آن را تحمیل بر متن می‌دانست. نقل شده که یک بار در زندان اختلاف نظر بالا گرفت و در نهایت گفته شد که یک عرب زبان پیدا کنیم و از او بپرسیم معنای «تعال» و جمع آن «تعالوا» چیست. بازرگان می‌گفت تعالوا یعنی بیایید، همین. وفق نظر بازرگان و معنای تحت اللفظی آیه، اشارتی است به دعوت از اهل کتاب در همگرایی با مسلمانان و نه بیشتر. البته به گفته جناب جعفری عرب عراقی پیدا شد به نام سعید و او هر دو را درست دانست. گفتنی است که به گفته جعفری، نگرش طالقانی به معانی و مفاهیم الفاظ در زمان نزول وحی بود و نه مکالمات اعراب امروز.

ویژگی مهم دیگر تفسیر قرآن طالقانی، اثرپذیری روشن از زمان و زمانه و فرهنگ و ادبیات و مقتضیات و نیازهای بازه زمانی پس از مشروطیت تا وقوع انقلاب است. البته هر تفسیری (اعم از تفاسیر قرآن و یا به طور کلی تفاسیر دینی از متون و منابع مذهبی) کم و بیش صبغه و رنگ زمانه دارد و حداقل از ادبیات زمان و رایج اثر می‌پذیرد ولی این اثرپذیری در تفاسیر طالقانی از قرآن بیش از دیگران در قرن چهاردهم هجری خورشیدی است. از این رو تفسیرهای حین انقلاب و پیروزی آن به مثابه یک رخداد مهم تاریخی و اجتماعی معاصر به اعتراف طالقانی با گذشته متفاوت بوده است. این رویکرد تحول یافته تازه طالقانی، در تفسیرهای تلویزیونی او با عنوان «با قرآن در صحنه» آشکار است. انتخاب همین عنوان برای این گفتارها نشان می‌دهد که طالقانی قرآن را واقعا در بستر تغییرات اجتماعی یا همان «در صحنه» می‌فهمیده است. طالقانی در تفسیر سوره نازعات در همان برنامه اعلام کرد، قبلاً در شرایطی دیگر، این سوره را به گونه‌ای می‌فهمیده و در جریان

انقلاب بزرگ مردمی به گونه‌ای متفاوت می‌فهمیده است (نقل به مضمون). عنوان «قرآن در صحنه» کاملاً منطبق است با نگرش‌ها و روش‌های تفسیری طالقانی.

البته عقل و نیز علم (عقل و علم زمانه) نیز در دین‌شناسی و رویکردها و روش‌های تفسیری طالقانی، نقش برجسته‌ای دارند که در جای خود خواهد آمد.

با این همه، به گونه‌ای که طالقانی خود ادعا می‌کند، تفسیر او عمدتاً «تفسیر هدایتی» است یعنی هدف عالی و غایی آن هدایت و ارشاد معنوی و تربیت اخلاقی گروه مؤمنان به ویژه جوانان روزگارش بوده است. این گونه نگرش با شخصیت و منش اخلاقی و سیاسی و انقلابی او نیز سازگار و منطبق بوده است.

۲- توحیدمحوری و خرافه‌زدایی

می‌دانیم که توحیدمحوری و در واقع تأکید اساسی بر اصل توحید نیز مسبوق به سابقه است. البته هیچ مسلمانی در تاریخ اسلام با هر گرایشی کلامی و یا فلسفی و یا عرفانی و یا فقهی، نه تنها منکر توحید و یکتاگرایی حول ایمان به الله به مثابه صانع عالم نبوده، بلکه عموماً توحید را به عنوان نخستین اصل از اصول دین پذیرفته‌اند. با این حال میزان تأکید و محدوده محوریت این اصل در نحله‌های مختلف متفاوت است. در عرفان اسلامی، توحید چندان مهم است که به تعبیر شیخ محمود شبستری (در گذشته ۷۲۰ قمری) در «گلشن راز»: «نشانی داده اندت از خرابات / که التوحید اسقاط الاضافات». ولی در جریان اصلاح دینی معاصر اعم از سنی و شیعی تکیه و تأکید بر توحید و فراخی هاضمه آن برای جذب و فهم و تفسیر دیگر اصول و فروع دینی، اساسی و مهم است. محمد عبده به عنوان یکی از چهره‌های شاخص و آغازین اصلاح دینی در جهان عرب و در عالم اهل سنت، زمانی که در بیروت می‌زیست، کتاب کم حجم و پرمحتوای «رساله التوحید» را نوشت.

این سیر را در معرفی دیگر مصلحان معاصر از نوسنتی‌ها تا نواندیشان مدرن‌تر پی گرفته ایم و پس از این نیز پی خواهیم گرفت. طالقانی یکی از این مصلحان است که به نحو برجسته‌ای روی توحید و یکتاگرایی تأکید داشته است. او در مقدمه‌ای که بر «تنبیه الامه» نائینی نوشته است، طبقه‌بندی چهارگانه متکلمان از توحید یعنی توحید در ذات، توحید در صفات، توحید در افعال و توحید در عبادت را معرفی و شرح کرده و بیشترین تأکید را بر توحید در عبادت نهاده است. این فقره برخلاف محدوده تعریف شده سنتی، بسیار گسترده و فراخ دانسته شده و تقریباً تمامی عرصه‌های اجتماعی و سیاسی زیست

بشری را در بر می‌گیرد. دو منبع عرفان و شماری از روایات اسلامی، چنین شمولی را نشان می‌دهد. وقتی گفته می‌شود که احترام به صاحب ثروت و یا قدرت شرک است و یا در مقام بیان ظرافت و نهانی بودن مرز شرک و توحید گفته می‌شود شرک مانند راه رفتن موری سیاه در دل شب سیاه روی فرش سیاه است (بنگرید به **وسائل الشیعه**، جلد ۱۶، ص ۲۵۴)، اهمیت توحید را نشان می‌دهد. به همین دلیل است که دوگانه شرک و توحید در ادبیات اسلامی پر بسامد است و از انواع و اشکال شرک (از جمله شرک جلی و خفی) یاد شده و طالقانی هم در تمام آثار و افکارش (از جمله در تفسیر پرتوی از قرآن) و نیز در رفتارش چنین نگرشی را بازتاب داده است. در ذیل برخی عناوین بعدی، به این موضوع اشارت خواهد رفت.

ذیل همین دوگانه شرک / توحید، مسئله خرافه زدایی از ساحت دین و شریعت نیز در اندیشه طالقانی برجسته و مهم می‌شود. طبعاً دو معیار عقل و وحی (وحی با محوریت قرآن) برای تشخیص خرافه و غیر خرافه (حقیقت اصیل و اصول و فروع معتبر و معقول و مقبول در قلمرو دین و شریعت) لحاظ می‌شده است. بیفزاییم که البته طالقانی (مانند بازرگان و دیگر نواندیشان مصلح نوگرا) در مبارزه با انواع خرافات مذهبی محافظه کارتر از اسلاف خود مانند حکمی زاده و کسروی بوده است. نمی‌دانم در اوج جنجال بر سر افکار کسروی (ده سال آخر فعالیت‌های فکری و قلمی کسروی) طالقانی دقیقاً چه موضعی داشته (حداقل اکنون به یاد نمی‌آورم) ولی بی‌تردید از او اثر پذیرفته بود و حداقل آن است که امروز تفاوت ماهوی چندانی بین برخی آموزه‌های دینی به ویژه در قلمرو ستیزه با خرافات عقل ستیز طالقانی با کسروی و دیگران نیز وجود ندارد. تفاوت اساسی آن است که کسروی و برخی دیگر از یک سو در آن زمان و بعدتر نیز در معرفی خرافات شفاف‌تر و دقیق‌تر سخن گفته‌اند و از سوی دیگر دامنه خرافات را بسی گسترده‌تر دانسته‌اند. از جمله کسروی در اصول اعتقادی شیعی (مانند امامت منصوب و منصوص و یا امام غایب) تردیدهای جدی در انداخته و با استدلال‌های عقلی و نقلی بنیادهای چنین باورهایی را به لرزه انداخته است (بنگرید به کتاب **شیعه گری** و نیز مقاله مربوط به کسروی در همین مجموعه). به ویژه کسروی در نقد نهاد علما و کارکردهای این طبقه منسوب به دین در تاریخ اسلام بسیار رادیکال سخن گفته است. اما طالقانی و بازرگان و حتی شریعتی تا مقطع انقلاب ایران، چنین رویکردی رادیکال نداشته‌اند. حال، این رویکرد به دلایل تفاوت‌های فکری و تحلیلی جدی بوده و یا به مصلحت اندیشی‌های زمانه و یا هر دو، دقیقاً دانسته نیست. به احتمال زیاد هر دو دلیل وجود داشته است. به ویژه نوگرایان نقاد پس از شهریور بیست، از یک سو سرنوشت اسلاف خود را دیده بودند و نمی‌خواستند به چنان

سرنوشتی دچار شوند و از سوی دیگر فضا چنان بود که دیگر رادیکالیسمی از نوع کسروی در محافل مذهبی و روحانی پس از شهریور چنان بدنام شده بود که «کسروی» و «کسروی‌گری» خود یک دشنام بود و برای بی‌اعتبار کردن هر شخصیتی و فکری حربه‌ای کارآمد شمرده می‌شد. ادبیات مذهبی دهه بیست و سی به طور خاص، انباشته از کسروی زدایی است.

چنین می‌نماید که کسانی چون طالقانی و بازرگان و بعدتر شریعتی، برای چنان هزینه‌هایی آماده نبودند و گویا چنین برچسب‌هایی را برای نفوذ و اثرگذاری‌های اجتماعی‌شان در محافل مذهبی سنتی مضر می‌شمردند. کسروی‌گری چنان دشنام کارآمدی بود که حتی اکنون پس از حدود هفتاد سال، برای بدنام کردن کسی و فکری از اتهام پیروی از کسروی استفاده می‌شود. از این رو، بسیاری همان حرف‌های کسروی را گاه رادیکال‌تر مطرح می‌کنند، ولی هرگز به کسروی و حکمی زاده ارجاع نمی‌دهند. البته ملاحظاتی دیگری نیز در میان بوده و هست. به عنوان نمونه، نقد شریعتی بر برخی روش‌های کسروی را در جای خود خواهیم آورد.

گفتنی است که طالقانی با حکمی زاده بستگی خانوادگی داشته و (علی اکبر حکمی زاده خواهرزاده سید محمود شمرده می‌شد) و این دو با هم ارتباط و پیوند فکری زیادی داشته‌اند و می‌توان گفت سرچشمه‌های فکری آغازین آن دو در محافل روشنفکری مذهبی آن زمان در تهران (از جمله محفل هفتگی سید ابوالحسن طالقانی) بوده است. اندیشه‌های کلامی طالقانی تفاوت ماهوی چندانی با مواد سیزده گانه حکمی زاده در کتاب جنجالی و پر آوازه «اسرار هزار ساله» ندارد (همان کتابی که جنجالی بزرگ آفرید و روح الله خمینی کتاب «کشف اسرار» را در نقد آن نوشت). جز این که گفتارهای طالقانی از یک سو صراحت گفتارهای حکمی زاده را ندارد و از سوی دیگر از رادیکالیسم و گستره موضوعات درخور نقد او تا حدود زیادی به دور است.

این نیز قابل ذکر است که طالقانی حدیث‌گرا نبود و گاه در مقام حدیث محوری به رسوخ و نفوذ «اسرائیلیات» (مراد روایات جعلی از طریق یهودیان نومسلمان و منابع یهودی است) به شدت می‌تاخت، ولی در عین حال با استفاده مشروط از احادیث چندان مخالفت نداشت. به ویژه **نهج البلاغه** در نزد طالقانی بسیار محترم و معتبر شمرده می‌شد. وی پس از قرآن، بیشترین ارجاع و استناد را به این کتاب منسوب به امام علی داشته است. اصولاً طالقانی در اعتبار بخشیدن به **نهج البلاغه** در سطح عموم و در انتشار و تعمیق آموزه‌های

علوی در جامعه شیعی و به ویژه در گروه جوانان و دانشگاهیان ایران، سهم بزرگی ایفا کرده است.

۳- اعتقاد به وجوب نماز جمعه

همان گونه که پیش از این گفته شد، عموم مصلحان نوگرا و نواندیش در روزگار ما، به وجوب عینی و یا تخییری نماز جمعه در سنت اسلامی و شیعی باور داشته و در حد امکان عملاً بدان ملتزم بوده‌اند. طالقانی نیز از چنین اندیشه‌ای پیروی می‌کرده است. از منظر این مصلحان، سنت نماز جمعه به عنوان یک فریضه قرآنی، با اهمیت بوده و به عنوان محور دینی در وحدت مسلمانان و ایجاد هویت مشترک و استوار ایمانی و در عین حال عامل اجتماعی و تربیتی مهم شمرده می‌شده است. در این دیدگاه، نماز جمله خود در تراز یک حج هفتگی کوچک در بلاد اسلامی تلقی می‌شده است.

به دلیل اهمیت جمعه در دیدگاه طالقانی (چنان که شهرت دارد)، پس از انقلاب طالقانی بود که به خمینی پیشنهاد اقامه جمعه را داد و او نیز پذیرفت و خود طالقانی را به عنوان نخستین امام جمعه تهران و عملاً ایران معین کند.

۴- سازگاری دین و علم و عقل

طالقانی نیز مانند اغلب مصلحان و نواندیشان مسلمان معاصر ایران، نه تنها دین را در تعارض با اغلب دستاوردهای جهان مدرن و به ویژه عقل و علم مدرن نمی‌دانسته، بلکه چنین می‌پنداشت که دین و علم و عقل مؤید یکدیگر و احیاناً منطبق با هم‌اند. از این رو در تفسیر قرآن و در مقام موجه سازی روایات مذهبی به ویژه در قلمرو وحی و آیات قرآن و به طور خاص قصص قرآن پیوسته به استدلال‌های عقلی (گاه فلسفی و بیشتر عرفانی) و یا داده‌های علوم طبیعی و به تعبیری علوم دقیقه استناد می‌کرده و به منابع آن‌ها ارجاع می‌داده است. از این رو می‌توان گفت تفسیرهای طالقانی بیشتر عقلی و علمی بوده و نه تفسیر نقلی و مأثور و مستند به روایات و احادیث متداول؛ روشی که تفاسیر سنتی شیعه انباشته از این نوع مستندات است. البته تفسیر طالقانی و به طور کلی نگاه دین شناخت طالقانی معطوف به موضوعات و مسائل اجتماعی و سیاسی زمانه‌اش نیز بوده و تلاش می‌شده بر کارآمدی دین و شریعت در روزگار جدید بیفزاید.

گفتن ندارد که طالقانی در رویکرد علمی و عقلی به دین و قرآن، فرزند زمانه بوده و از فضای علم‌گرایی پس از مشروطه در محافل فکری عموم روشنفکران و از جمله نواندیشان اصلاح‌گرای مسلمان روزگار خود در جهان اسلام و ایران، اثر پذیرفته بود. او

بارها در تفسیر خود از عبده، طنطاوی (درگذشته ۱۳۵۸ قمری) در «الجواهر فی تفسیر القرآن»، رشید رضا (درگذشته ۱۹۳۵ میلادی) در «المنار» و حتی از سید احمدخان در تفسیر قرآنش استفاده کرده است. البته وی بی تردید از دوستان و همفکرانش مانند مهندس بازرگان و دکتر سحابی (که هر دو متخصص در علوم طبیعی و فیزیک و ریاضی بودند و رویکرد علمی به متون و منابع دینی داشتند) و آثارشان، اثر پذیرفته و بهره برده است.

۵- تقدّم تحولات فرهنگی بر تغییرات اجتماعی

چنان که گفته شد طالقانی، قرآن را در صحنه می‌فهمید و از این رو دین را برای آگاهی و آزادی مؤمنان طلب می‌کرد. سید جمال الدین گفته بود قرآن زبان مرغان نیست که کسی نتواند آن را بفهد بلکه زبان انسان است و برای آدمیزاد فرستاده شده و از این رو منطقاً باید برای آدمیان قابل فهم و درک باشد. طالقانی نیز پیرو چنین اندیشه‌ای بود.

با توجه به اهمیت تحولات فکری و دگرگونی بنیادین و البته درست و معقول در جوامع بشری و از جمله در جوامع دینی و اسلامی، طالقانی بر این عقیده بود که هر نوع تغییرات رهایی بخش و کارآمد در جوامع اسلامی و در ایران شیعی، باید برآمده از تحولات فکری و اندیشه‌ای و در واقع فهم دینی خلاق و زنده و مثبت نوین باشد و گرنه به جایی نمی‌رسد. از این رو او نیز تابع اندیشه تقدم تحولات فکری و بینشی و ذهنی بر هر نوع تحولات اجتماعی و سیاسی در سطوح بالایی جامعه بود و به آیه ۱۱ سوره رعد استناد می‌کرد که به تعبیر اقبال «خدا آن ملتی را سروری داد / که تقدیرش به دست خویش بنوشت». یعنی هر نوع تغییری در عینیت جامعه، معلول تغییراتی در ذهنیت و اندیشه مردمان است. اقبال لاهوری نیز، که خود پیرو چنین اندیشه بود و بیتی از شعرش نقل شد، در باره قرآن متعقد بود که: «چون به جان در شد، جهان دیگر شود / جان چو دیگر شد، جهان دیگر شود».

البته گفتنی است که عموم مصلحان و نواندیشان مسلمان ایرانی تا مقطع انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷، تابع چنین اندیشه و سیاستی بودند. اندیشه آنان معطوف به تغییرات اجتماعی و فرهنگی از طریق تحولات فکری و درونی بود و نه معطوف به تسخیر قدرت سیاسی و مثلاً تشکیل حکومت خاص مذهبی و اسلامی و به ویژه با زعامت علمای دینی. البته اغلب آنان پس از شهریور بیست، با استبداد و حکومت فردی و خودکامه مخالف بوده و بر ضد آن مبارزه می‌کرده‌اند ولی هدف غایی آنان استقرار نظام سیاسی ملی و به تعبیر امروزی دموکرات بوده است (ولو در قالب نظام سلطنتی مشروطه). اندیشه‌ها و گفتارها و

رفتارهای آخرین سال زندگی طالقانی، که شاید بتوان گفت مهم‌ترین فصل زندگی او شمرده می‌شود، گواه این مدعاست.

۶- مقاومت در برابر استبداد و تحقق حاکمیت ملت وفق الگوی مشروطه

شرح کوتاه این فصل ادامه شرح فصل قبلی است.

در بعد سیاسی و اجتماعی، مصلحان مسلمان نوگرای ایرانی پس از شهریور بیست، جملگی کم و بیش حول اهداف اساسی مشروطه (که در آن مقطع حدود ۳۵ سال از مشروطه اول گذشته بود) فعالیت می‌کردند و در واقع برای احیای آرمان‌های ناکام و آسیب دیده جنبش مشروطه خواهی تلاش می‌کردند. اهدافی چون: حاکمیت ملت، حاکمیت قانون، تأمین آزادی‌های سیاسی و مدنی، عدالت اجتماعی، استقلال کشور و... اصول مشترک و مورد توافق جملگی آنان بوده است. این اصول چنان اهمیت داشت که حتی کسانی از بازماندگان رهبری مشروطیت (از جمله نائینی صاحب کتاب مهم تنبیه الامه) در آغاز از تغییر رژیم از قاجار به پهلوی حمایت کرده و حتی بعدتر نیز از برخی تغییرات و اصلاحات رضاشاهی دفاع کردند بدان امید که در روزگار فروپاشی پسامشروطه و به طور خاص در روزگار آشفته و اشغال ایران در جریان جنگ جهانی اول و عملاً زوال حکومت مرکزی، حداقل برخی از اهداف مشروطه محقق شود و از قضا چهار ایده مشروطه خواهان یعنی تحقق دولت و حکومت مقتدر مرکزی، تحقق وحدت سرزمینی ایران، تحقق امنیت عمومی و در نهایت نوسازی تمدنی و صنعتی و ایجاد زمینه‌های رفاه شهروندان در این دوران تا حدود زیادی عملی شد. هرچند مهم‌ترین رکن مشروطه یعنی آزادی و دموکراسی حول حاکمیت قانون قربانی شد و گزاف نیست گفته شود که در واقع همین کاستی بزرگ زمینه ساز انقلاب مردمی ایران و تغییر رژیم گردید. در فصل حکمی زاده و کسروی دلایل دفاع آنان از سازندگی‌های عصر رضاشاه و نگرانی آنان از به قدرت رسیدن علمای دینی و روحانیون طالب قدرت نقل شد. نگرانی‌هایی که از هوشمندی و آگاهی تاریخی آنان حکایت می‌کند. متأسفانه مصلحان ضد استبداد بعدی چنان هشدارهایی را یا نشنیده و یا جدی نگرفتند و شد آنچه که نمی‌بایست می‌شد.

در هر حال طالقانی در پیگیری اهداف مشروطه در فاصله سال‌های ۲۰ تا ۵۷ از جهاتی بیشترین نقش را در جریان مصلحان مسلمان داشته است. احتمالاً روحانی بودن طالقانی و نیز تأثیرپذیری‌های مستقیم و عمیق او از کسانی چون نائینی و خرقانی در این نقش پذیری و نقش آفرینی‌های طالقانی مؤثر بوده است. مبارزات مستمر و پایدار و استوار

طالقانی از اواخر رضاشاه تا پایان زندگی اش، جملگی در این بستر قابل تفسیر و تحلیل است.

مجموعه افکار و آثار طالقانی نشان می‌دهد که گرچه او از جهاتی رادیکال و انقلابی است و از همتیانش در نهضت آزادی مانند بازرگان و سحابی انقلابی‌تر می‌نماید، ولی در عین حال همه آن‌ها در جهت تحقق مشروطیت بوده است و حمایت او از خمینی و انقلاب و جمهوری نیز بدان امید بوده است که همان اهداف بر زمین مانده مشروطه در عصر پهلوی‌ها این بار در قالب جمهوری محقق شود. می‌دانیم که در عصر مبارزات مشروطه خواهی نیز جناح تندرو و کندرو و میانه وجود داشته است.

این که طالقانی مانند دیگران از آغاز تا پایان مصدقی ماند، عمدتاً بدان دلیل بوده است که پس از شهریور ۲۰ محمد مصدق نماد و شخصیت نمادین اهداف و آرمان‌های جنبش مشروطیت ایران بوده است. در همان شش ماه نخست پس از انقلاب، که مصدق زدایی در نهان و آشکار آغاز شده بود، طالقانی با برپایی مراسم با شکوه نکوداشت مصدق بر سر مزارش در احمدآباد و سخنرانی در آن مراسم پر جمعیت در ۱۴ اسفند ۵۷، تلاش کرد خاطره و رسم مصدق و مصدقی در فضای پس از انقلاب ایران نیز زنده شود.

۷- محوریت عدالت و آزادی و نفی هر نوع سلطه مذهبی و طبقاتی

طالقانی چهره برجسته دو اصل به هم پیوسته «عدالت» و «آزادی» در ایران معاصر است. این مدعا را، هم افکار و آموزه‌های طالقانی (که اکنون صورت مکتوب آن‌ها در دست است)، و هم روش و منش فردی و شخصی اش، گواه و مؤید آن است.

البته باید به تأکید گفت که شخصیت‌های دیگری چون بازرگان نیز هرگز بی‌اعتقاد به عدالت اجتماعی نبودند به ویژه دکتر ابراهیم یزدی (دومین دبیرکل نهضت آزادی)، که در روزگار جوانی عضو «نهضت خداپرستان سوسیالیست» بود. با این حال عدالت اجتماعی در چهارچوب نفی نظام طبقاتی و تا حدودی اثرپذیرفته از جریان چپ جهانی و در ایران میراثدار «اجتماعیون - عامیون» (سوسیال - دموکرات) عصر مشروطه مورد تأیید و حمایت طالقانی بوده و از آن تبلیغ می‌کرده است. به همین دلیل طالقانی، نماد و سخنگوی جریان چپ در نهضت آزادی شمرده می‌شد و مهندس بازرگان نماد جریان راست این تشکیلات. البته می‌دانیم که این نوع طبقه‌بندی‌ها، به ویژه تعیین مرزهای دقیق این دو مفهوم در ایران و در ساختار اجتماعی و طبقاتی آن، با تسامح همراه است.

در هر حال اگر معیار چپ و راست، موضوع عدالت اجتماعی با محوریت عدالت به مثابه برابری (ولو نسبی) در توزیع عادلانه امکانات معیشتی و توزیع عادلانه منابع ثروت باشد، بی تردید طالقانی مدافع آن بوده و بیشترین تأکید را روی آن داشته است. نیز اگر معیار تأکید اول عدالت باشد یا آزادی، آموزه‌های بازگان و طالقانی گواه است که بازگان بیشترین تأکید را روی آزادی (آزادی به مثابه آزادی فکر و عقیده و بیان و حق حاکمیت ملت) دارد و طالقانی بیشترین تأکید را روی عدالت اقتصادی و اجتماعی و فقرزدایی. این تفاوت اساسی بین بازگان و طالقانی تا آخر کم و بیش حفظ شد. بخشی از جریان درونی تشکیلات نهضت آزادی، که عمدتاً جوان ترها بوده و در سیاست و اقتصاد و استقلال خواهی رادیکال‌تر بودند، در پائیز سال ۵۸ از نهضت آزادی جدا شدند که حدود دوازده بودند و چهره شاخص آنها مهندس عزت‌الله سحابی بوده است (هرچند اطلاعیه آنان در زمستان منتشر شد). با این حال اگر طالقانی در آن زمان در قید حیات بود، احتمالاً چنین جداسری غیر ضروری و حتی مضر رخ نمی‌داد. زیرا او حلقه وصل تمامی جریان‌های سیاسی و از جمله جناح‌های درونی نهضت آزادی شمرده می‌شده است.

اصولاً بازگان روی جریان چپ (اعم از مارکسیستی و اسلامی) حساسیت زیاد داشت و به ویژه در مقطع پس از انقلاب، که جدال قدرت و فکری بین جناح‌های سیاسی و ایدئولوژیک درون اردوی انقلاب اوج گرفته بود، بازگان تمرکز زیادی روی چپ زدایی داشت. به طور خاص، او همواره نگران نفوذ و رسوخ حزب توده (که در زمان نهضت ملی بخشی از کسانی را که در واقع به حزب توده اعتقاد نداشتند و فرصت طلبانه خود را توده‌ای می‌دانستند به طعن «توده نفتی» می‌گفتند)، در ارکان انقلاب و نظام جمهوری اسلامی بود. او بارها توضیح داده است که یکی از عوامل انحراف انقلاب، نفوذ افکار چپ توده‌ای و غیر توده‌ای بوده است. از جمله او در کتاب «انقلاب ایران در دو حرکت» (که در سال ۱۳۶۱ منتشر شده)، آنجا که به میراث بران انقلاب اشاره می‌کند، تصریح می‌کند که برندگان واقعی انقلاب مارکسیست‌ها هستند که حتی به زعم ایشان انقلابیون مسلمان و از جمله علما را نیز تحت تأثیر قرار داده‌اند. از این رو بازگان نه با چپ جهانی میانه‌ای داشت و نه به طور خاص آیش با چپ غیر مذهبی و مذهبی ایران در یک جوب می‌رفت. بازگان با مجموع جریان چپ اسلامی از مجاهدین گرفته تا جنبش مسلمانان مبارز (دکتر پیمان) و حتی جاما (دکتر کاظم سامی)، مرزبندی آشکار داشت. سامی در دولت موقت وزیر بهداشتی بود ولی پیشنهاد «طب ملی» او مورد تأیید نخست‌زیر و دیگر اعضای کابینه قرار نگرفت و در نتیجه استعفا داد و کناره گرفت. رضا اصفهانی (درگذشته ۱۳۸۱ خورشیدی) که معاون وزارت کشاورزی در دولت موقت بود و دیدگاه‌های تقریباً تند

چپ‌گرایانه داشت، از کار کناره گرفت. نیز طاهر احمد زاده از مقام استانداری خراسان کنار گذاشته شد. لازم است این در اینجا به تأکید گفته شود که کناره گرفتن و یا کنار گذاشتن این شخصیت‌های چپ‌گرا، بیشتر معلول مخالفت‌ها و فشارهای مستقیم آیت‌الله خمینی بوده است. تا آنجا که مهندس سبحانی که عضو شورای انقلاب و نیز دولت موقت بود، می‌گفت خمینی به ویژه روی این افراد حساسیت داشت و بارها به نخست وزیر توصیه کرده بود که اینان را برکنار کند و در نهایت نیز تهدید کرد که اگر شما نکنید، خودم این کار را خواهم کرد.

این در حالی بود که طالقانی با آرمان‌های چپ و به اصطلاح سوسیالیستی جهانی و به طور خاص داخلی و در درون اردوی انقلاب نزدیک بود و از این رو نزد عموم اینان از محبوبیت بسیاری برخوردار بود و البته بازرگان نیز به همان نسبت از چپ‌ها فاصله داشت. در زمان دولت موقت یکی از مخالفان و منتقدان جدی بازرگان جریان‌های متنوع چپ بوده‌اند. هرچند در دو دهه اخیر بسیاری از همان شخصیت‌های شناخته شده چپ غیر مذهبی و مذهبی از مواضع گذشته خود در مخالفت با بازرگان و دولت موقت انتقاد کرده و به نوعی تلاش کرده و می‌کنند که جبران مافات کنند. طالقانی آرمان عدالت خواهی و فقرزدایی از جامعه را، یک اصل دینی بنیادینی می‌دانست که از اصل توحید (توحید در عبادت) استنباط می‌شود. به عنوان نمونه، وقتی که در سال ۵۸ هیئت نمایندگی کشور چپ سوسیالیستی کوبا به ایران آمد و در دیدار با طالقانی از آرمان هایشان سخن گفتند، طالقانی سخنی به این مضمون گفت که: این همان اسلام است. در چهارچوب ادبیات قرآنی و اسلامی، از نظر طالقانی، عدالت خواهان چپ غیر مذهبی که برای برابری و نفی نظام طبقاتی صادقانه مبارزه می‌کنند، مصداق «قائمین بالقسط» هستند که در قرآن بارها تکرار شده است. در هر حال عدالت و آزادی در مکتب فکری طالقانی دو جزو جدایی ناپذیر از یک کل بوده به گونه‌ای که بدون یکی دیگری نیز محقق نخواهد شد.

شاید کتاب «مالکیت در اسلام» طالقانی نمونه‌ای منسجم و مدون از اندیشه‌های عدالت طلبانه و با تسامح سوسیالیستی طالقانی باشد. اخیراً دیدم که آقای دکتر حبیب الله پیمان در شماره ۱۲۳ نشریه «چشم انداز ایران» شرحی و نقدی بر کتاب مالکیت در اسلام طالقانی نوشته است.

اگر از این جزئیات بگذریم، در سطح عام‌تر می‌توان گفت که طالقانی در چهارچوب رویکردهای جهان بینی توحیدی و عدالت محور خود، با هر نوع تبعیض و نابرابری و در واقع نظام کاستی تبعیض مخالف بوده و در یک جمله می‌توان گفت او با هر نوع «حق

ویژه» برای هر فرد و گروهی مخالف بوده است. به همین دلیل بوده است که او در تشکیلات نهضت آزادی به عنوان یک روحانی عالی مقام، کاملاً تشکیلاتی عمل می‌کرد و در رأی‌ها مانند دیگران بوده است (این را مقایسه کنید با حق ویژه در حزب جمهوری اسلامی که پنج روحانی مؤسس - آقایان بهشتی، هاشمی رفسنجانی، سید علی خامنه‌ای، محمدجواد باهنر و موسوی اردبیلی - در آن حق ویژه داشتند). در قلمرو دین او به پلورالیسم معرفتی (البته این اصطلاح متأخر است) قایل بود و برای ادیان توحیدی (حداقل) جوهر مشترکی قایل بود و از آزادی مذهبی دفاع می‌کرد و از انحصارگرایی رایج در امر رستگاری بسیار فاصله داشت. او با هر نوع تحمیل عقیدتی و اجتماعی و سیاسی مخالف بود و مدعی بود که پیامبران برای رهایی بنی آدم از هر نوع زنجیر اسارت مبعوث شده‌اند (بنگرید به تفسیر طالقانی از آیه ۱۵۷ سوره اعراف که پس از انقلاب ایراد شد). در روزهایی که عده‌ای جزم اندیش و خام فکر و البته مجهز به اراده معطوف به قدرت انحصاری، عزم خود را برای تحمیل حجاب اجباری جزم کرده بودند و در خیابان‌های تهران شعار می‌دهد «یا روسی یا توسی»، طالقانی در برابرشان ایستاد و از آزادی در پوشش زنان در قلمرو حجاب دفاع کرد و دفاع او چنان مؤثر بود که روز بعد از انتشار سخنان طالقانی، آقای خمینی نیز در گفتگو با یک خبرنگار زن فرانسوی اعلام کرد: نظرم نیز همان نظر طالقانی است. گرچه تحولات بعدی نشان داد که موضع خمینی احتمالاً صادقانه نبوده است ولی حداقل از نفوذ کلام طالقانی در آن زمان حکایت می‌کند.

مهم‌ترین ایده طالقانی ذیل چتر عدالت و آزادی، پیگیری نظام شورایی در جمهوری اسلامی بوده است. می‌دانیم که در اوان انقلاب (سال‌های ۵۷-۶۰)، اندیشه نظام شورایی در ایران انقلابی آن دوران به شدت رواج داشت. در تمامی سطوح کشور، شوراهایی عمدتاً خودجوش و مردمی تشکیل شده بود. در سال اول و دوم انقلاب، موضوع شوراها نقل محافل بود و حتی علما و محافل مذهبی سنتی نیز به این اندیشه گرایش نشان می‌دادند. در شورای انقلاب نیز کمیسیون انقلاب وجود داشت و بعدتر در آئین نامه مصوب شورای انقلاب برای مجلس شورای ملی (که بعدتر به نادرست به «مجلس شورای اسلامی» تغییر یافت) نیز کمیسیون شوراها در نظر گرفته شده بود. متن معروف «مواضع ما»ی حزب جمهوری اسلامی (که در آن زمان حزب حاکم شمرده می‌شد)، گواه این مدعاست. در سند حقوقی نظام جدید یعنی قانون اساسی نیز شوراها در اصول مختلف تعبیه شد. مانند شورای عالی قضایی، شورای مدیریت صدا و سیما مرکب از نمایندگان سه قوه، شوراهای شهر، شوراهای روستا، شورای عالی استان و...

با این همه، جریان چپ انقلابی آن زمان (اعم از مذهبی و غیر مذهبی) مدافع استوار نظام شورایی در تمامی سطوح در کشور بوده و برای تحقق آن می‌کوشیدند. بی‌تردید یکی از منابع تاریخی، تجربه اجتماعیون - عامیون عصر مشروطه و بازتاب آن در قانون اساسی مشروطه تحت عنوان «انجمن‌های ایالتی و ولایتی» بود. طالقانی نیز که به این نحله گرایش داشت، میراثدار اندیشه و تجربه پیشین بود و از آن سرسختانه دفاع می‌کرد. به ویژه، طالقانی به نوعی احیاکننده اندیشه‌های مشروطه خواهی نائینی هم بوده است. نهادهای چپ اسلامی آن زمان (مانند سازمان مجاهدین خلق، جاما، جنبش مسلمانان مبارز، جناح چپ نهضت آزادی) نیز کم و بیش حامی شوراها بودند.

اساس چنین رویکردی، کاسته شدن هرچه بیشتر از تمرکز قدرت و توزیع آن در گستره جامعه و توده‌های مرده بوده است. به زعم طالقانی، تمرکز قدرت و آن هم در دست یک گروه و یا طبقه خاص اعتقادی و یا سیاسی و یا اقتصادی، مولد انواع فساد از جمله مولد استبداد سیاسی است. این اندیشه را می‌توان ذیل همان عدالت به معنای عام کلمه (به ویژه آن گونه که در ادبیات اسلامی و قرآنی مصطلح است) تعریف و تبیین کرد. اگر با ادبیات امروزی سخن بگوییم، می‌توان گفت نوعی «سوسیال - دموکراسی» یا «دموکراسی شورایی». طالقانی برای رسیدگی به مشکلات کردستان، همراه با هیئتی به کردستان رفت و در آنجا تلاش کرد به نوعی توده‌های مردم و نمایندگان تشکیلاتی‌شان را در مدیریت محلی مشارکت دهد و پیشنهادش نیز همان تشکیل شوراها محلی و مردمی بود. واقعیت این است که معضلات سیاسی و مدیریتی ایران، راهی جز شکستن تمرکزگرایی و توزیع قدرت تصمیم‌گیری در سطوح مختلف ملی ندارد. پایتخت‌گرایی و انحصار قدرت سیاسی و اقتصادی در چند فرد و یا گروه سیاسی، از آفات مخرب سیاسی ایران است که در هر نظام سیاسی باید مورد توجه قرار گیرد.

از مهم‌ترین سخنان طالقانی همان آخرین سخنرانی او در خطبه‌های نماز جمعه بود که به مناسبت تقارن آن با ۱۷ شهریور در بهشت زهرا برگزار شده بود. او در آنجا به تندی و با هیجان و حتی می‌توان گفت خشم و عصبانیت، فریاد بر می‌آورد که: چرا شوراها عملی نمی‌شود؟ بعد می‌گوید: شاید عده‌ای بگویند اگر شوراها باشد، پس ما چه کاره ایم! خود پاسخ می‌دهد: هیچ! بروید پی کارتان! این مردم بودند که انقلاب کردند، شهید دادند و... (نقل به مضمون). او به درستی می‌دانست که جریان در حال حاکم شدن بر انقلاب و بر کل کشور یعنی نظام ولایت فقیه با سردمداری حزب جمهوری اسلامی و به طور کلی ائتلاف روحانیون خط امامی با جناح سنتی بازار، به طور بنیادی با نظام شورایی مخالف است و به همین دلیل طالقانی هشدار می‌دهد: می‌دانم چرا نکردند! تحولات بعدی، درستی

نظر طالقانی را نشان داد. نظام ولایت فقیه و آن هم از نوع مطلقه اش، با هیچ نوع تکثر و تقسیم قدرت (نه در سطح ملی و نه در سطح محلی و نه در سطح نخبگان) سازگار نیست. از این رو احزاب و تفکیک قوا و انتخابات و مطبوعات آزاد و حتی قانون و حاکمیت قانون به معنای مدرن و عرفی و متعارف آن‌ها، در چنین نظامی عملاً بلاموضوع بوده و بی‌حاصل است. این که در طول بیش از چهار دهه، این اصول نه تنها اجرا نشده بلکه نقض هم شده‌اند، در مرحله نخست بدان جهت بوده و هست که به طور اساسی نظام متمرکز و مرکزگرای مذهبی با الگوی ولایت مطلقه فقیه و عملاً در قالب «جمهوری روحانی» (به تعبیر مهندس بازرگان)، بنیاداً مانع توزیع منابع قدرت و ثروت و حتی مذهب و تفاسیر دینی است. به همین دلیل بوده است که طالقانی با ولایت فقیه مخالف بوده و به پیشنهاد این بند در قانون اساسی اول (در سال ۵۸)، که اندکی پیش از درگذشت وی به تصویب رسید، رأی نداد.

فصل پنجم: تأثیرات اجتماعی

طالقانی بی‌گمان یکی از تأثیرگذارترین مبارزان سیاسی و فکری و دینی در ایران معاصر است. هرچند طالقانی نیز مانند دیگران فرزند زمانه‌اش بوده و طبعاً تأثیر و تأثرش نیز در شرایط خاص زمانه‌اش و در تعامل با روزگارش یعنی نیمه نخست قرن چهاردهم خورشیدی شکل گرفته ولی در این میان دو نکته قابل توجه است. یکی این که او در نسل معاصر خود، به طور مستقیم و نسل‌های بعد از خود تا کنون، اثر گذاشته و منبع تغذیه فکری بسیاری بوده و هست. هرچند او یک عالم دین و یک متفکر اسلامی بود و طبعاً برای بسیاری از جوانان مسلمان در طول این هفتاد سال اخیر الهام‌بخش بوده است ولی از آنجا که طالقانی شخصیتی و اندیشه‌ای فراخ داشت و می‌توانست جریان‌های فکری و سیاسی متنوعی را زیر چتر حمایتی خود بگیرد، طبعاً اثرگذاری‌های او نیز به همان اندازه فراخ و مداوم بوده و هست.

پس از طالقانی، بسیاری از ایرانیان و به ویژه نسل انقلاب و پس از انقلاب، از یک سو از خاطرات و تجربه او به نیکی یاد می‌کنند (به ویژه وقتی که می‌بینند دغدغه‌ها و هشدارهای طالقانی در سال ۵۸ چه قدر به جا و مهم بوده) و نیز برای مرگ زودهنگام او دریغ می‌خورند. در صدر انقلاب، تقریباً تمامی جریان‌های برابری طلب و حداقل مدعی چپ اسلامی، بیش و کم خود را وامدار طالقانی می‌دانستند و به تفاریق از او الهام می‌گرفتند. افزون بر بخشی از نهضت آزادی، جاما، جنبش مسلمانان مبارز و سازمان

مجاهدین، می‌توان از فرقان و آرمان مستضعفین نیز یاد کرد. این جریان اخیر کتابچه‌ای با عنوان «طالقانی سنگری که مستضعفین از آن بر امپریالیسم - ارتجاع شوریدند»، منتشر کرد و تأثیرپذیری خود را از او نشان داد. هرچند آرمان و البته دیگران نیز از جهاتی با طالقانی و برخی آموزه‌های او مرزبندی انتقادی داشتند.

هرچند در فصول گذشته، از چگونگی و چرایی اثرگذاری‌های طالقانی یاد کرده ایم، ولی در این فصل می‌توان ابزارهای اثرگذاری طالقانی را چنین طبقه‌بندی کرد:

۱- سخنرانی

گفته شد که طالقانی عالم دین بود و وفق سنت علمایی، خطابه و سخنرانی، رایج‌ترین و متعارف‌ترین ابزار ارتباط و پیوند این گروه با مردم بوده و هست. با این که در چند دهه اخیر، با توجه به تحولات تمدنی و علمی و تکنولوژیک شگفت‌انگیز در جهان، ابزارهای ارتباطی در سطوح مختلف تغییر کرده، با این حال، هنوز هم خطابه مهم است و به ویژه در جریان‌های مذهبی و در سنت تبلیغات دینی ایرانی هنوز هم معتبر است و رایج‌ترین ابزار ارتباطی مبلغان مذهبی با توده مردمی است که عملاً پایگاه اجتماعی و اقتصادی آنان شمرده می‌شوند. این ابزار چندان رایج و مؤثر است که عموم نواندیشان دینی غیر روحانی هنوز هم بیش از همه از این ابزار استفاده می‌کنند و از این رو چهره‌های شاخص این طایفه (از بازرگان و شریعتی گرفته تا سروش)، عمدتاً شفاهی‌اند و سخنران و سخنور و خطیب و صاحب تریبون که معادل همان «منبر» سنتی است.

طالقانی نیز با توجه به امکانات محدود سنتی آن روزگار، عملاً راهی جز استفاده از محراب و منبر و خطابه برای ابلاغ و انتقال افکار و اندیشه‌هایش نداشت. به ویژه که در آن زمان ابزارهایی نوین و مدرن مانند رادیو و تلویزیون و مطبوعات اولاً محدود بود و ثانیاً عمدتاً در اختیار ارباب قدرت سیاسی بود و در شرایطی که نهاد حکومت و سازمان‌های امنیتی بر این گونه امکانات مستقیم و غیر مستقیم فرمان می‌راندند و یا اعمال نظر می‌کردند، طبعاً برای کسانی مانند طالقانی و کسانی چون او، که مغضوب و محکوم حکومت بوده‌اند، امکانات محدودی برای انتقال اندیشه و پیام در گستره ملی و کشوری وجود داشت. پایگاه اصلی او در سطح محدودی، مسجد و بیشتر مسجد هدایت بود و گاه نیز در مجامع و محافل عمدتاً دانشجویی سخن می‌گفت. تعبیر زیبا و ادیبانه شریعتی از مسجد هدایت به «مناره‌ای در کویر»، از یک سو از نقش هدایت و روشنگری طالقانی و مکتب فکری‌اش در آن دوران پرده بر می‌دارد؛ و از سوی دیگر، از تنهایی و کویری بودن طالقانی و اندیشه‌هایش در دهه سی و چهل حکایت می‌کند.

موضوعات مطرح در سخنرانی‌ها و خطابه‌های طالقانی، عمدتاً تفسیر قرآن و شرح و بسط روزآمد و روشنگر و الهام‌بخش آیات قرآن و نهج البلاغه بوده است. با این حال این موضوعات متنوع بوده و شامل مباحث اعتقادی و تربیتی و سیاسی هم می‌شده است. هرچه بود اندیشه‌های طالقانی معطوف به بیداری ایرانیان و معطوف به مبارزات اجتماعی و سیاسی بر ضد دیکتاتوری و رسیدن به آگاهی و آزادی بوده است. او در سالهای ۱۳۱۹ به بعد از سخنرانان «کانون اسلام» در تهران بود و بعدها مدتی کوتاه در رادیو ایران سخنرانی کرد. او در زندان و تبعید نیز سخن می‌گفت و عمدتاً دیدگاه‌های قرآنی خود را ولو با مخاطبان محدود و گاه خانوادگی‌اش در میان می‌نهاد.

۲- نویسندگی

قبلاً اشارت رفت که طالقانی چندان اهل نوشتن نبود و از این رو آثار قلمی زیادی ندارد و مهم‌ترین اثرش یعنی شش جلد پرتوی از قرآن او نیز شفاهی بوده و بعد با همت آقای محمدمهدی جعفری و در نهایت خود او تکمیل و نهایی شده است. بقیه آثار او نیز کم بیش این گونه است. در عین حال طالقانی در برخی از نشریات آن روزگار (مانند دانش آموز - ارگان کانون اسلام -، آئین اسلام و مجموعه حکمت مقالاتی نوشته است. پس از شهریور بیست، متن مکتوب درس‌های تفسیر قرآن طالقانی در نشریه «آئین اسلام» در تهران انتشار یافت. همین طور درس‌های نهج البلاغه وی نیز در همان نشریه منتشر شده‌اند.

۳- مبارزات سیاسی پایدار علیه استبداد داخلی و استعمار خارجی

باز اشاره شد طالقانی یک عمر یعنی از جوانی تا پایان عمر پر فراز و نشیب، دمی از مبارزات سیاسی نیا سود. او از دوران رضاشاه وارد مبارزات سیاسی شد. گفته شده که او در سال ۱۳۱۸ «در تهران با پاسبانی که چادر از سر زنی می‌کشیده درگیر می‌شود و کشیده‌ای به او می‌زند که به زندان می‌افتد». او در مقدمه تنبیه الامه تجربه و احساس خود را از این دوان چنین بیان می‌کند: «جان و مال و ناموس مردم تا عمامه اهل علم و روسری زنان مورد غارت و حمله مأموران استبداد بود» و می‌افزاید «اثر آن، دردها و بیماری‌هایی است که تا پایان عمر باقی خواهد ماند» (به نقل از کتاب آقای جعفریان).

در یک مرور کوتاه می‌توان گفت که طالقانی پس از شهریور بیست احتمالاً به دلیل فضای نسبتاً باز سیاسی چندان تمایلی به فعالیت‌های سیاسی نشان نمی‌دهد. حتی سخنرانی‌های او در رادیو ایران نیز پخش می‌شود. اما در نهضت ملی شدن نفت و در دولت

محمد مصدق بار دیگر وارد عرصه سیاست می‌شود و از معدود علمای دینی است که از حکومت ملی و نهضت ملی حمایت آشکار می‌کند. چرا که او عقیده داشت مصدق و افکار و سیاست هایش برای احیای مشروطیت و تأمین آزادی‌ها و استقلال و رفاه کشور و حاکمیت قانون مفید است. پس از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و سقوط مصدق و تشکیل نهضت مقاومت ملی، به آن نهضت پیوست و در کنار شخصیت‌هایی دینی و سیاسی یعنی آیت‌الله سید رضا زنجانی و مهندس مهدی بازرگان و دیگران به مبارزه علیه استبداد بازسازی شده در قالب دولت کودتای ارتشبد فضل‌الله زاهدی (درگذشته ۱۳۴۲ خورشیدی) ادامه داد. در سال ۳۹-۴۰ به جبهه ملی دوم پیوست و در کنگره جبهه شرکت کرد. اندکی بعد گروه مذهبی جبهه (به دلایلی که گفته شده) در عین حفظ عضویت در جبهه ملی و بدون این که انشعاب کنند، در بهار سال ۴۰، تشکیلات مستقل و تازه‌ای تحت عنوان «**نهضت آزادی ایران**» تشکیل دادند. به رغم اعتراض شماری از ملیون که این اقدام را نقض فعالیت جبهه‌ای می‌دانستند، رهبر تبعیدی و محصور در خانه‌اش یعنی دکتر مصدق در پاسخ به نامه بازرگان با ارسال پیامی تأسیس تشکل تازه را تبریک گفت و آن را مورد تأیید قرار داد. نهضت آزادی پس از واقعه پانزده خرداد ۴۲ و حمایت این تشکل از نهضت نوظهور علمای دینی به ویژه آیت‌الله خمینی، مورد خشم حکومت قرار گرفت و تقریباً تمامی کادر اصلی و فعال آن بازداشت و زندانی شده و بعد هم در سال ۴۳ محاکمه شدند. دفاعیات مفصل و مهم بازرگان در مقام دبیرکل نهضت آزادی، که مروری بر تاریخ ایران و محاکمه استبداد سلطنتی ایران است، اکنون از اسناد مهم و تاریخی مبارزات آزادی خواهانه ایران شمرده می‌شود در فصل مربوط به بازرگان بدان اشارت رفت. عموم علما و مراجع دینی وقت با انتشار اطلاعیه‌هایی از زندانیان نهضت آزادی حمایت کردند (حتی آیت‌الله خمینی هرچند با تأخیر) و بسیار محتمل است که چنین حمایتی بیشتر به دلیل حضور طالقانی در این جمع بوده است (زیرا پیوند و دفاع صنفی در نهاد علما نیرومند است). طالقانی به دلایلی از دفاع و حتی از سخن گفتن در داگاده خودداری کرد ولی در نهایت او و بازرگان هریک به ده سال حبس گردیدند. طالقانی پس از آزادی از زندان در سال ۱۳۴۶ (به دلیل عفو عمومی)، از زندان آزاد شد ولی مبارزه را همچنان ادامه داد و پس از آن بارها زندانی شد و بارها به تبعید رفت. آخرین بار در سال ۵۴ بازداشت شد و در آبان ۵۷ از زندان آزاد شد.

طالقانی غالباً ممنوع المنبر بود. کتاب‌های او در اغلب مواقع (به ویژه در مواقع شدت گرفتن اختناق) عملاً ممنوع شمرده می‌شد. حتی **پرتوی از قرآن**. در دوران انقلاب نیز پیش از بازگشت آیت‌الله خمینی، او عملاً رهبر انقلاب بود و رئیس شورای انقلاب شد و

بعدتر نماینده تهران در مجلس بررسی قانون اساسی (که بعدها به خبرگان قانون اساسی شهرت یافت) شد که البته پیش از تمام کار این مجلس طالقانی درگذشت. از اقدامات مهم طالقانی همراهی با هیئتی به کردستان بود که در اوج درگیری‌های خونین در آن ناحیه بود و به داستان آن پیش از این اشارت رفت.

طالقانی نسبت به استقلال کشور و از این رو نسبت به دخالت‌های خارجی و استعمار اجنبی حساس بوده و با توجه به مقتضیات آن روزگار و در حد توان با هر نوع استیلای فرهنگی و سیاسی و اقتصادی بیگانه مخالفت و مبارزه می‌کرد. او نیز مانند اغلب مبارزان آن روزگار، یکی از دلایل مخالفت با محمدرضا شاه را در وابستگی به بیگانگان می‌دانست. به ویژه موضوع فلسطین و غصب آن سرزمین عربی - اسلامی به دست یهودیان صهیونیستی، برای طالقانی (و البته دیگر مبارزان) بسیار مهم بوده و او در دفاع از مظلومان فلسطینی و در مخالفت با مظالم اسرائیل بسیار فعال و اثرگذار بوده است. او بارها برای کمک مالی به مبارزان فلسطینی اعانه جمع کرده است. یک بار در سال ۱۳۳۸ در کنفرانس بیت المقدس شرکت کرد (البته همراه با میرزا خلیل کمره ای) و در آنجا سخنرانی کرد و پس از بازگشت گزارشی از آن را در نشریه **آئین اسلام** منتشر کرد.

گفتن ندارد که مبارزات سیاسی به سهم خود در فضای اجتماعی دهه بیست تا انقلاب یکی از عوامل ذهنی و عملی اثرگذاری‌های اجتماعی و زمینه ساز نفوذ و رسوخ اندیشه‌های دینی و اصلاحی کسانی چون طالقانی شمرده می‌شده است. اصولا اگر مصلحانی چون بازرگان و طالقانی و یا شریعتی و دیگران در آن زمان به تعبیر امروز سیاسی و فعال مبارزاتی نبودند، هرگز افکار نو و تحول آفرین‌شان در زوایای فکر و فرهنگ عموم مردم و حتی نخبگان فکری و دینی راه نمی‌یافت. نکته مهمی که اکنون غالبا متوجه نمی‌شوند این است که در دوران پیش از انقلاب، که فضای فرهنگی محافل دینی عمدتا در کنترل سنت‌گرایان بی‌تفاوت و بیشتر مخالف فعالیت‌های سیاسی و حتی تلاش‌های مذهبی غیر سنتی بودند، سیاسی و مبارز بودن یک مسلمان و به ویژه یک طلبه و عالم دین خود نشانه نوگرایی و روشنفکری و علامت به روز بودن بود و به همین دلیل «آخوند سیاسی» متمایز و ممتاز بوده و محبوب القلوب مردم می‌شد. این که آیت‌الله خمینی پس از ۱۳۴۱ درخشید و بسیاری از روشنفکران و تجددگرایان حتی افراد و جریان‌های غیر مذهبی و چه بسا ضد مذهب از او استقبال و حمایت کردند، دقیقا به خاطر همین ویژگی بوده است. بر خلاف حالا که در نزد عده‌ای پر شمار، هر نوع فعالیت‌های سیاسی و حتی اجتماعی تحت پوشش اسم و رسم مذهب و آموزه‌ها و انگیزه‌های دینی، خود یک امر منفی تلقی شده و تحت عنوان دشنام گونه «اسلام سیاسی» محکوم می‌شود. البته روشن است که

تجربه شکست خورده جمهوری اسلام و استفاده بیش از حد از نام دین و مذهب و حکومتی شدن مستقیم و غیر مستقیم اغلب علمای دینی در سطح کشور و در واقع سوء استفاده‌های نهان و آشکار از دین و نهادهای منسوب به دین، موجب چنین رویکردی شده است حتی به گونه‌ای که افراد شاخصی از همان مبارزان پیش از انقلاب اکنون یا در موضع انفعالی قرار گرفته و یا آشکارا از گذشته خود تبری می‌جویند. اما در هر حال باید به فضا و شرایط تاریخی و اجتماعی توجه دقیق داشت و گرنه دچار زمان پریشی شده و از قضاوت درست باز می‌مانیم.

۴- اثرگذاری عملی از طریق خلق نیکو

با این همه، تأثیرگذاری‌های طالقانی بر دیگران، بیش از آن که از طریق فکر و علم و نظریه پردازی باشد، از طریق «خُلُق حسن» بوده که در ادبیات پارسی به آن «منش» گفته می‌شود. شاید بتوان گفت خلق حسن تعبیر دیگری است از همان «خُلُق عظیم»، که قرآن به نبی اسلام نسبت داده است (آیه ۴ سوره قلم).

در یک طبقه‌بندی کلان می‌توان گفت که افراد به طور کلی و به ویژه شخصیت‌های فکری و اجتماعی، از سه طریق دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهند. از طریق فکر (اندیشه و علم)، منش اخلاقی و رفتار (رفتارهای اخلاقی یا همان حکمت عملی در برابر حکمت نظری) و یا از هر دو طریق. طالقانی از هر دو طریق بر پیرامونیان خود اثر می‌نهاده است. من خود این بزرگوار را هرگز از نزدیک ندیده بودم ولی از افراد پرشماری که ایشان را دیده و سال‌ها در زندان و خارج از آن با او معاشر بوده و از نزدیک شاهد حال و احوال و بینش و روش او بوده‌اند و در واقع او را در میدان تجربه و عمل آزموده‌اند، گواهی می‌دهند که اثرگذاری طالقانی از طریق سلوک عملی به مراتب بیشتر از طریق افکار و دانش و آموزه‌های علمی و فکری بوده است.

خاطرات شمار زیادی از معاشران و نزدیکان و یا آشنایان طالقانی، که در طول پنج دهه به تفاریق با او زیسته و یا به نوعی مرتبط بوده‌اند، اکنون به صورت گفتار و مقاله و مصاحبه و کتاب منتشر شده و می‌توان بدان‌ها مراجعه کرد. من خود در این زمینه بیش از همه، از دوستانی چون مهندس سحابی، دکتر جعفری، دکتر محمد محمدی گرگانی و اعظم طالقانی شنیده و بهره برده‌ام. خاطرات سحابی با عنوان «نیم قرن خاطره و تجربه» در دو جلد و خاطرات محمدی با عنوان «خاطرات و تأملات در زندان شاه» دو نمونه مکتوب قابل توجه در این زمینه است. به ویژه، خاطرات افراد غیر مذهبی (اعم از سکولارهای چپ و ملی)، نیز مهم‌اند این شمار افراد جملگی به سلوک انسانی و منش

اخلاقی روادارانه طالقانی گواهی داده‌اند. یکی از جاهایی که بینش و منش و به طور کلی شخصیت نهان آدمی را عیان و شفاف می‌کند، زندان است و طالقانی در زندان‌های پیاپی و متنوع خود در مقاطع مختلف (از اواخر دوران رضاشاه گرفته تا دهه بیست و چهل و پنجاه) با افراد مختلف و با افکار و سلیق مختلف و گاه متضاد هم بند بوده و این افراد عموماً به منش انسانی و اخلاقی فرامذهبی طالقانی گواه داده‌اند و از این منظر او را ستوده و به تعبیری نمونه دانسته‌اند.

افزون بر طبیعت و بیولوژی طالقانی (چرا که به تعبیر یکی از دوستان بیولوژی افراد هم بر ایدئولوژی‌شان تأثیر می‌گذارد)، شاید بتوان گفت او بیش و پیش از هر چیز قرآنی بوده و در واقع «پرتوی از قرآن» بر او تابیده بود و او را به طور جدی و عمیق تحت تأثیر قرار داده بود. او مؤمنی صادق و مفسری هدایت یافته بود که خلق حسن و «شرح صدر» را از قرآن آموخته بود (دوگانه شرح صدر / ضیق صدر در قرآن بارها تکرار شده و گشادگی سینه از نشانه‌های ایمان و تنگی و یا بستگی سینه علامت بی‌ایمانی دانسته شده است). همین خصلت ایمانی و انسانی، به طالقانی شخصیتی بخشیده بود که در عمل اهل تساهل و مدارا بود و ظواهر دینی و یا شرعی برای او چندان وجه تمایز و به ویژه عامل تبعیض نبوده است. بی‌تردید یکی از دلایل نفوذ کلام و محبوبیت استثنایی طالقانی در اقشار مختلف اجتماعی پیش از انقلاب و پس از انقلاب، همین خصلت بزرگ انسانی او بوده است. به نقل آقای جعفریان (البته او نیز از کتاب «بوذر زمان» نقل کرده)، ساواک در یک گزارش مریدان آیت‌الله طالقانی را به پنج دسته تقسیم کرده است: دسته اول افراد رأس و سران نهضت آزادی و جبهه ملی، دسته دوم دانشجویان و دانش‌آموزان دبیرستان‌ها که مسجد هدایت می‌آیند، دسته سوم مهندسیین انجمن اسلامی، چهارم افراد اداری و فرهنگیان و دسته پنجم تجار و بازاریان».

با توجه به این ملاحظات، می‌توان گفت که طالقانی وارث عارفانی چون بوالحسن خرقانی (درگذشته ۴۲۵ قمری) و مولانا (درگذشته ۶۷۲ قمری) و یا شاعرانی چون حافظ (درگذشته ۷۹۲ قمری) بوده است که با شرح صدر و مهربانی بر عالم و آدم عشق می‌ورزیدند و چون سعدی (درگذشته ۶۹۰ قمری) مدعی بودن که «عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست». سایه مهربان او بر سر تمامی اقشار اجتماعی با گرایشات مختلف و متنوع گسترده بود. از نواب صفوی (درگذشته ۱۳۳۴ خورشیدی) گرفته تا سازمان مجاهدین و جریان‌های چپ غیر مذهبی و طلاب حوزوی. گفته‌اند در طول زندان طالقانی از ۴۲ تا ۴۶، غلامرضا تختی (درگذشته ۱۳۴۶ خورشیدی) (جهان پهلوان) مرتب به خانواده او سر می‌زده و رسیدگی می‌کرده است و به همین دلیل (افزون بر ملی و مصدقی

بودن تختی)، طالقانی همواره قردان او بوده است. از این رو به او لقب «پدر طالقانی» دادند

از جهتی آزادی خواهی و عدالت طلبی و برابری خواهی طالقانی، می تواند برآمده از همین گشادگی سینه و فراخی روح انسانی باشد. او با ارباب قدرت و ثروت و دیانت چندان میانه‌ای نداشت و همواره تلاش می کرد در کنار مردم باشد و تیماردار فرودستان. یکی از دوستان طلبه گیلانی من زمانی به دیدار طالقانی در تهران رفته بود. هنگام خداحافظی، دوست ما از طالقانی خواسته بود تا توصیه‌هایی به او بکند. طالقانی پرسیده بود: در منطقه شما «خان» (مالک در برابر رعیت) هم دارید؟ وقتی پاسخ مثبت شنیده بود، گفته بود سفارش می کنم با این جماعت حشر و نشر نداشته باشید.

در هر حال منش روادارانه طالقانی، هم در زندان به طور نسبی موجب سازش و زیست مسالمت افراد و گروه‌های اعتقادی و سیاسی و انقلابی بنده و هم به ویژه پس از پیروزی انقلاب، حلقه وصل جریان‌های مختلف از چپ و راست و مذهبی و غیر مذهبی بوده است. او از حقوق انسانی و قانونی تمام اقوام و مذاهب و مسالک و سلیقه‌ها دفاع و حمایت می کرد. با این همه، شوربختانه، طالقانی دیری نپایید و می توان گفت در آغاز شکل گیری نظام تازه برآمده از انقلاب چشم از جهان فروبست. این پرسش بنیادین همواره مطرح می شود که: اگر طالقانی بیشتر زنده می ماند، چه سرنوشتی پیدا می کرد؟ آیا بر همان منش و افکارش باقی می ماند؟ اگر پاسخ مثبت باشد، می توان پرسد در برابر اختلافات و تفرقه‌های جاری صدر انقلاب و به ویژه خشونت‌های خونینی که اندکی بعد رخ داد، او چه می کرد و اصولاً چه می توانست بکند؟ برای این نوع پرسش‌های مفروض، اکنون پاسخی وجود ندارد ولی با اندکی خوش بینی، می توان گمانه زنی کرد و گفت‌ای کاش طالقانی عمری درازتر می داشت تا شاید (و فقط شاید) مانع برخی از رخدادهای زشت و حداقل غیر ضروری بعدی بشود و از سقوط هولناک نظام برآمده از انقلاب در عمق دره تباهی و ستم مانع شود.

فصل ششم: نقدها

افزون بر بیش از حد طولانی شدن این گفتار / نوشتار، به دو دلیل نمی‌خواهم در موضوع این فصل یعنی نقدها سخن را طولانی کنم. یکی این که، تا آنجا که من دیده‌ام و متوجه شده‌ام، نقدهایی جدی و قابل توجهی بر افکار و آرای خاص طالقانی طرح و گفته نشده است (به ویژه که اکنون نه منابع لازم در اختیارم هست و نه مجال تفحص وجود

دارد و نه اصولا با روش گزیده گزارشی ما در این سلسله گفتارها سازگار است). دیگر این که اصولا آرای طالقانی، به رغم نوآوری‌هایی قابل توجه و بعضا مهم، از یک سو عمدتا درون دینی و قرآنی و در عین حال تا حدودی به لحاظ گستره موضوعی محدودتر بوده است. شاید روحانی و مجتهد بودن نیز تا حدودی به او مصونیت می‌داد. مثلا اگر طالقانی و بازرگان مقایسه شوند، تفاوت‌ها آشکار می‌شود. زبان و ادبیات مورد استفاده نیز در برانگیختن حساسیت بی‌تأثیر نبوده است. همین‌طور رادیکال‌تر بودن طالقانی در مبارزات ضد استبدادی و نیز گرایش به چپ‌گرایی اقتصادی، که در دهه چهل و پنجاه سکه رایج بوده و در فضای عمومی روحانیت مبارز چیرگی داشت، سهمی در کاهش حساسیت‌های منفی در مورد طالقانی داشته است.

با این حال بی‌تردید سنت‌گرایان مذهبی به ویژه جناح بازار و محافظه کار متحد با روحانیت مبارز، با برخی افکار و آرای طالقانی موافق نبوده و گاه و بیگاه و این‌جا و آن‌جا به تصریح و تلویح رویکردهایی انتقادی به طالقانی داشته و دارند. به ویژه در دو قلمرو با دیدگاه‌های طالقانی زاویه داشته‌اند. یکی این که طالقانی را التقاطی می‌دانستند و از این طریق با افکار روشنفکرانه طالقانی مقابله می‌کردند و در واقع او را در مجموع غیر خودی می‌دانستند. این اتهام همان است که سال‌ها بعد آقای دکتر عبدالکریم سروش در یک سخنرانی از آن تحت عنوان «بزرگ کردن اسلام» یاد کرد. نقد مهم دیگر آن بود که چرا طالقانی نسبت به سازمان مجاهدین خلق و برخی گروه‌های مبارز و انقلابی هم‌مدل است و یا از برخی افکار و اعمال‌شان حمایت می‌کند. این انتقاد و ایراد البته پس از تحولات عقیدتی در درون سازمان مجاهدین خلق در سال ۵۴، جدی‌تر و گستره‌تر شد. از آنجا که پس از انقلاب نیز طالقانی با مجاهدین و دیگران برخورد مداراگرانه داشت، باز این نوع نقدها افزون شد. اما روشن است و اسناد معتبری در دست است که طالقانی با هر نوع رفتارهای رادیکال و مغایر مصالح ملی و از جمله انقلاب از سوی هر فرد و نیرویی مخالف بود و طبعا نمی‌توانست با این نوع رفتارها به وسیله هر گروهی موافق باشد ولی چتر حمایتی او اولاً سابقه داشت و منطبق بود با بینش و منش پایدار او، منشی که طبعا در تعارض بود با منش سنت‌گرایان مخالف آزادی و عدالت، و از این رو این طالقانی نبود که پس از انقلاب تغییر مشی داده بود بلکه این دیگر رهبران انقلاب از جمله آیت‌الله خمینی بودند که «همه با هم» را استحاله کردند به «همه با من» و به حذف دیگران پرداختند. این گفتار طالقانی نشان می‌دهد که او، در چهارچوب جهان بینی یکتانگر دینی و مصالح ملی خود و شرح صدر نمونه وارث، چگونه از منظر انسانی و فراعقیدتی خود به جایگاه و منزلت و نقش گروه‌های دگراندیش می‌نگریسته است: «من در زندان و بیرون زندان به

فداکاری این جوان‌های چپ‌گرا که به نظر من اندیشه و وجدان و محرکشان همان آزادی بوده، به علل و عوامل داخلی و دیگر علل بین‌المللی به چپ کشیده شدند، جان داده‌اند، فداکاری کرده‌اند، خون داده‌اند، ما به آنها احترام می‌گذاریم... من بشخصه به این جور مردم فداکار و مقاوم که کشته داده‌اند، ۲۵ سال ۳۰ سال در زندان بوده‌اند از جهت انسانیت نه از جهت مکتب و وابستگی به مکتب خاص، به آنها احترام می‌گذارم». این البته نمی‌توانست مورد قبول مذهب‌های جزم‌اندیش و تنگ‌نظر و در عین حال آماده برای تسخیر تمام عیار منابع قدرت و ثروت در طوفان انقلاب باشد. از این رو موضوع نادرستی و یا حتی ابهام در مواضع طالقانی (آن گونه که محافظه‌کارانی چون رسول جعفریان پنداشته‌اند) نیست بلکه تقابل دو جهان بینی و دو منش و روش است. در هر حال تحولات بعدی نیز نشان داد که روش و منش طالقانی درست بود و اگر پذیرفته می‌شد، بی‌تردید انقلاب و جامعه ایرانی در پیچ تند تاریخی خود سرنوشت و فرجامی بهتر پیدا می‌کرد.

در هر حال مراد این نیست که طالقانی در نظر و عمل بی‌عیب بوده و از هر نوع نقدی مصون بوده و هست و یا نقدهای وارده و یا قابل طرح منحصر است به گروه‌های یاد شده؛ می‌توان از منظرهای مختلف براو هم خرده‌ها گرفت و افکار و نظریه‌هایش و نیز رفتارهای سیاسی‌اش را با عیار نقد و استدلال سنجید و به داوری علمی و منطقی دست یافت. به ویژه اندیشه و آرای دینی و سیاسی طالقانی متلائم بوده با زمانه‌اش و امروز فضای فکری و قلمرو موضوعی و مفهومی دچار تغییرات اساسی شده و مبانی و مفروضات پیشینی و تجارب پسینی بسیار فرق کرده و از این رو دیدگاه‌های طالقانی (مانند دیگران) نیز با معیارهای معرفتی امروز درخور نقد و بررسی‌اند. در قلمرو اندیشه و علم «فصل الخطاب» لغو و بلاموضوع است.

مفید دانستم که در پایان سخن را با اشارتی به یک رخداد مهم تاریخی در زندگی و شخصیت طالقانی به پایان ببرم. نقل شده که طالقانی در دادگاه سران و اعضای فعال نهضت آزادی در سال ۴۳ سکوت کامل کرد و هیچ سخنی نگفت. گویا استدلال وی و یا وکلای او آن بود که او مجتهد است و طبق قانون حکومت نمی‌تواند مجتهدان را به خاطر بیان عقاید خود دستگیر و محاکمه کند (در اسناد دادگاه طالقانی را از «علمای طراز اول و حجج اسلام» دانسته‌اند که تلویحا به معنای مجتهد است). اما وقتی که آخرین جلسه دادگاه اول در سال ۱۳۴۲ به پایان رسید و ختم دادرسی در دادگاه نظامی ارتش اعلام شد و همه از جمله نظامیان برای خروج از جلسه حرکت کردند، ناگهان صدایی بلند و خشمگین در سال دادگاه پیچید که: بیاستید! همه بر جای خود ایستادند. این صدای غرنده صدای سید محمود طالقانی بود. سرها و چشم‌ها به سوی صاحب این صدایی که

در جلسات پر شمار دادگاه سکوت کرده بود، چرخید. طالقانی جز بر خواندن چند آیه از آیات نخستین سوره فجر سخنی نگفت اما همان سخنان آتشین و در عین حال قرآنی سخت تکان دهنده بود و بشارتی از پایان بدفرجام کار جباران و طاغیان می‌داد:

والفجر / و لیل عشر / والشفق والوتر / واللیل اذا یسر / هل فی ذالک لذی حجر / الم تر فعل ربک بعدا / ارم ذات العماد / التی لم یخلق مثلها فی البلاد / و ثمود الذین جابوالصخر بالواد / و فرعون ذی الاوتاد / الذی طفوا فی البلاد / فاکثروا فیهاالفساد / فصبّ علیهم ربک سوط عذاب / ان ربک لبالمرصاد...

منابع

چنان که ملاحظه می‌شود، مطالب مطرح شده در این گفتار / نوشتار، عمدتا برآمده از اطلاعات و تحلیل‌های شخصی یعنی حافظه است و کمتر به منابع نقلی ارجاع شده است. با این حال از چند منبع به طور محدود استفاده شده که بدین قرار است:

تارنمای ابوذر زمان

جریان‌های مذهبی - سیاسی ایران - اثر رسول جعفریان (فصل مربوط به آیت‌الله طالقانی)

مقاله‌ای با عنوان «روش تفسیری آیت‌الله طالقانی» بدون ذکر نام نویسنده در جستجوی اینترنتی

توضیحات مکتوب آقای دکتر محمدمهدی جعفری که پس از انتشار مقاله دریافت شد و اعمال شدند.

منابع در باره طالقانی به صورت کوتاه و بلند و مقاله و کتاب پرشمار است ولی به گمان من جامع‌ترین این منابع کتاب «تفسیر آفتاب» اثر محمد اسفندیاری است.

نیز کتاب «اندیشه‌های اجتماعی - سیاسی آیت‌الله سید محمود طالقانی» اثر محمد بسته‌نگار که در سال ۱۳۹۵ به وسیله نشر صمدیه در تهران منتشر شده مفید تواند بود.

ضمنا در کتاب دو جلدی «در تکاپوی آزادی» به قلم من به مناسبت‌های مختلف در باره شخصیت و افکار و آرای طالقانی بسیار گفته و اطلاعات مفید و مستندی در این زمینه وجود دارد.

بخش بیست و دوم

خداپرستان سوسیالیست و نمایندگان

درآمد

بی گمان یکی از جریان‌های اصلاح دینی و نواندیشی اسلامی نوین ایران و وابسته به نخله مدرن و دانشگاهی معاصر، جریان مرتبط با نهادی به نام «نهضت خداپرستان سوسیالیست» و چهره‌های شاخص و نظریه پرداز این جریان در هفتاد سال اخیر ایران است. این جریان در مقطع پس از شهریور ۱۳۲۰ پدید آمد و در دهه سی و چهل و پنجاه تحولاتی فکری و تشکیلاتی اثرگذاری را تجربه کرد. با این حال هنوز هم میراث فکری و سیاسی آن در اشکال مختلف ادامه دارد. در این جریان، شخصیت‌های شناخته و اثرگذاری فعال بوده و هستند که دکتر محمد نخشب، مهندس جلال الدین آشتیانی، دکتر کاظم سامی و دکتر حبیب الله پیمان نامدارترین‌شان هستند. در این گفتار / نوشتار با انگیزه رعایت صرفه جویی در وقت، این مجموعه را، برخلاف گذشته، در یک جا معرفی می‌کنم. بیفزایم که، به دلایلی که گفته خواهد شد، تمرکز بیشتر در این مبحث، حول دکتر پیمان و اندیشه‌هایش خواهد بود.

این گفتار / نوشتار ذیل شش فصل سامان یافته است:

- فصل اول - مروری کوتاه بر تاریخچه نهضت خداپرستان سوسیالیست
- فصل دوم - مروری بر ریشه‌های تاریخی و تبارشناسی جریان چپ اسلامی
- فصل سوم - محورهای عام اصلاح‌طلبی این نهضت
- فصل چهارم - آثار قلمی و فکری - آموزشی خداپرستان
- فصل پنجم - جاما - دکتر کاظم سامی و دکتر نظام الدین قهاری
- فصل ششم - جنبش مسلمانان مبارز و دکتر حبیب الله پیمان

فصل اول: مروری کوتاه بر تاریخچه نهضت خداپرستان سوسیالیست

نهضت خداپرستان سوسیالیست در سالهای ۱۳۲۲-۱۳۲۴ خورشیدی به دست محمد نخشب و برخی دیگر بنیاد نهاده شد (در باره نخشب و دیگران به زودی سخن خواهیم گفت). هرچند دکتر کاظم یزدی (که خود از جوانان پیوسته به این نهضت بود) در یک گفتگو با من می‌گفت این حرکت را اواخر عصر رضاشاه در مدرسه دارالفنون تهران با همت شماری از دانش آموزان مسلمان شکل گرفته بود. این نقل که طرفداران و اعضای اولیه آن غالباً جوانان و دانشجویان مسلمان بودند که در آغاز به صورت محافل مختلف و پراکنده بودند و سپس نام خداپرستان سوسیالیست را بر خود نهادند، روایت کاظم یزدی را تأیید می‌کند. این نهاد دارای شورای یازده نفری بوده که با انتخاب اعضا برگزیده می‌شدند. در پی آن، بخش‌های زیرین با عناوینی چون هیئت اجرایی، مالی، تبلیغاتی تشکیل می‌شد. بدین ترتیب، نهاد خداپرستان سوسیالیست به طور دموکراتیک و در واقع از پایین سامان می‌یافت. هر عضوی می‌بایست سوگندنامه‌ای را امضا می‌کرد و یا در جلسات حزبی می‌خواند (متن سوگندنامه در کتاب آقای کاظمیان آمده است). اعضا می‌بایست به طور منظم و ماهانه حق عضویت پرداخت می‌کردند. فرایض مذهبی و شعائر دینی چون برگزاری نماز جماعت و مانند آن همواره رعایت می‌شد. در مراسم عاشورا هرگز علم و کتل برداشته نمی‌شد و سینه زنی سنت نبود. کوه پیمایی نیز یک سنت در کنار سنن مذهبی رایج بود. این تشکیلات دارای شاخه‌های مختلف دانشجویی، دانش آموزی، کارگری و... بوده است.

بنیادگذاران اولیه نهضت خداپرستان هر یک در حد تخصص خود مسئولیت برنامه‌های آموزشی و ایدئولوژیک را برای اعضا بر عهده داشتند. آشتیانی مسئول موضوعات و مکاتب فلسفی و به ویژه فلسفه اسلامی بود. شکیب نیا بیشتر به موضوعات اقتصادی می‌پرداخت. کاظم یزدی عمدتاً به مباحث اعتقادی و فقهی اهتمام داشت. نخشب بیشتر به موضوعات سیاسی و ایدئولوژیک با تمرکز روی اسلام و سوسیالیسم تکیه داشت و در این زمینه‌ها آموزش می‌داد.

پیشگامان و فعالان نهضت خداپرستان در دهه بیست عمدتاً به فعالیت‌های فکری و اندیشه ورزی و نظریه پردازی می‌پرداختند ولی پس از آغاز شکل‌گیری نهضت ملی و بعدتر روی کار آمدن دولت دکتر محمد مصدق، به فعالیت‌های سیاسی و حزبی روی آوردند. در سال ۱۳۲۷ به هنگام جنگ نخست اعراب و اسرائیل و تشکیل دولت اشغالی اسرائیل، میتینگی بزرگ در تهران در اعتراض به اسرائیل و در حمایت از مردم فلسطین

برگزار شد که در آن چند شخصیت و سازمان اسلامی حضور و مشارکت داشتند که یکی از آن‌ها نهضت خداپرستان سوسیالیست بود. شخصیت‌هایی چون سید ابوالقاسم کاشانی و سید محمود طالقانی و انجمن‌های اسلامی دانشجویان و فدائیان اسلام و اتحادیه مسلمین (با مدیریت حاج سراج انصاری) از بنیان و برگزارکنندگان آن بودند.

در اواخر دهه بیست، دو جریان در درون تشکیلات خداپرستان شکل گرفت. گروهی به فعالیت‌های علنی و سیاسی گرایش داشتند و گروه دیگر به ادامه همان مشی پیشین یعنی فعالیت‌های فکری و آموزش‌های عقیدتی اصرار داشتند. سرانجام گروه نخست با رهبری نخشب پیروز شده و همراه اغلب اعضای خداپرستان به حزب ایران پیوستند که تحت رهبری الهیار صالح (در گذشته ۱۳۶۰ خورشیدی) فعالیت می‌کرد. اما پس از آن مستقلاً دست به فعالیت حزبی و سیاسی زدند. زمانی تحت عنوان «جمعیت آزادی مردم ایران» (جاما) فعالیت می‌کرد و از اعضای تشکیل دهنده «جبهه ملی ایران» شد. این جمعیت در سال ۱۳۳۱ به «حزب مردم ایران» تغییر نام داد و در این زمان نخشب و حسین راضی (در گذشته ۱۳۸۹ خورشیدی) از رهبران این حزب بودند. اما گروه اقلیت با رهبری فکری جلال الدین آشتیانی بر همان مشی پیشین ماندند. از جمله برادران یزدی (کاظم و اسماعیل و ابراهیم) در جبهه آشتیانی باقی ماندند. پس از سرکوبی نهضت مقاومت ملی در سال ۳۲، خداپرستان آشتیانی نیز متوقف شد و عملاً منحل گردید.

مهندس بازرگان در کتاب «**شورای انقلاب و دولت موقت**» خود، آنجا که حوادث سال‌های دورتر را مرور می‌کند و ضمن گزارشی از تحولات درونی نهضت خداپرستان، می‌نویسد: «... نهضت خداپرستان سوسیالیست. اولین اجتماع سیاسی اسلامی جوانان و روشنفکران مسلمان که آقایان مهندس [جلال الدین] آشتیانی و مرحوم نخشب از پایه گذاران آن بودند». گروه جدا شده از حزب ایران، در آغاز روزنامه‌ای با عنوان «**صبح امید**» را منتشر می‌کرد و بعد نشریه «**مردم ایران**» ارگان حزب مردم ایران بود. این نشریه حزبی تا مقطع کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ ادامه یافت. ایران ما در آخرین شماره خود، خواهان محاکمه غیابی شاه گریخته و صدور حکم اعدام برای او و مصادره اموال خاندان سلطنت به سود مردم و در نهایت اعلام جمهوری در ایران شد.

نهضت خداپرستان در مشهد ریشه دار و گسترده و فعال بود. شاید فعالیت‌های دینی و اجتماعی و سیاسی «**کانون نشر حقایق اسلامی مشهد**» حول شخصیت‌هایی چون محمدتقی شریعتی و طاهر احمدزاده، که فعالیت خود را همزمان با خداپرستان آغاز کرده بودند، و نیز سفر چند ماهه نخشب به مشهد و دایرکردن کلاس‌های آموزشی و سخنرانی

وی در آن شهر، در این گرایش فعال اثر داشته است. در یک سند ساواک آمده است که در آن زمان افزون بر علی شریعتی (که از طریق پیوستن به جمعیت آزادی مردم ایران به جریان نهضت خدایپرستان پیوسته بود)، کسانی چون نعمت میرزازاده (شاعر با تخلص م. آزر) و محمدرضا حکیمی با نهضت خدایپرستان همراه و همدل بوده و گفته شده حتی تا سال ۱۳۴۵ چنین بوده است.

در اینجا معرفی نامه کوتاهی از نخشب و آشتیانی ارائه می‌شود که خود به روشن‌تر شدن تاریخ و تحولات فکری و سیاسی خدایپرستان و احزاب وابسته نخستین کمک می‌کند.

محمد نخشب در سال ۱۳۰۲ خورشیدی زاده شد. وی در سال ۱۳۲۴ از دانشگاه تهران در رشته حقوق و علوم سیاسی فارغ التحصیل شد. در سال ۱۳۲۷ دوره فوق لیسانس (کارشناسی ارشد) خود را در دانشگاه تهران گذراند. پس از یک دوره پر شور فعالیت فکری و سیاسی، پس از وقوع کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ و تشکیل نهضت مقاومت ملی، نخشب و برخی همفکرانش به این نهضت پیوستند و در کنار کسانی چون آیت‌الله حاج آقا رضا زنجانی، مهندس مهدی بازرگان، دکتر یدالله سبحانی و دیگران به فعالیت‌های نیمه مخفی در حمایت از نهضت ملی و پیشوای زندانی‌اش و در مبارزه با دولت کودتا (دولت فضل‌الله زاهدی) و استبداد حاکم به فعالیت پرداختند. پس از سرکوبی نهضت مقاومت و دستگیری رهبران و اعضای فعال آن، نخشب نیز دستگیر و مدتی زندانی شد. اما پس از آن در سال ۱۳۳۷ برای ادامه تحصیل به آمریکا رفت. وی در عین ادامه تحصیل و اشتغال در سازمان ملل، به فعالیت‌های فکری و سیاسی خود نیز ادامه داد. نخشب در آمریکا شاخه حزب مردم ایران را در آمریکا تشکیل داد و با اعضای حزب در اروپا از جمله علی شریعتی در ارتباط بود. در سال ۱۳۳۹ سازمان جبهه ملی را بنیاد نهاد. وفق نقلی زمانی، نخشب فعالیت خود را در کنفدراسیون دانشجویان متمرکز کرد ولی ظاهراً، به دلیل عدم سازگاری بینش مذهبی‌اش با کنفدراسیون، راه خود را جدا کرد و با نهضت آزادی خارج از کشور همکاری کرد. در این دوره وی مقالات خود را در نشریه «مجاهد» (ارگان نهضت آزادی خارج از کشور) منتشر می‌کرد. نخشب در سال ۱۳۵۵ در ۵۳ سالگی در نیویورک درگذشت. در اوایل دهه چهل، نخشب به دلایلی سفری به ایران کرد ولی باز به دلایلی به زودی بازگشت.

همان گونه که آشکار است، نخشب مغز متفکر جریان خدایپرستان از آغاز تا پایان رسمی آن یعنی سال ۱۳۳۲ بوده است. او را سخنوری توانا و اثرگذار توصیف کرده‌اند.

گفته‌اند به زبان فرانسه مسلط بوده و با مکاتب فلسفی و اجتماعی مدرن غربی آشنایی داشت. گفته‌اند که او به یاران و همفکرانش سفارش می‌کرده با فلسفه‌های غربی آشنا شوند و در این شناخت از اسپینوزا آغاز کنند. این البته از آشنایی عمیق نخشب با اندیشه‌های جدید غربی و نیز از هوشمندی وی حکایت می‌کند. حبیب الله پیمان نخشب را «مرد اندیشه و عمل، انسانی والا و سخت کوش، متفکر و مبتکر و نظریه پرداز، مبارزی پرشور و روشنفکری متعهد...مسلمانی آزاد و راستین، یار مردم و دوستی صدیق و فداکار برای هم‌زمانش» توصیف کرده است.

گفتنی است که نخشب و خداپرستان و شاخه‌های برآمده نیز همواره منتقدانی داشته است. شاپور بختیار (از رهبران حزب ایران) نخشب را در دینداری سطحی شمرده است. وفق نقلی در کتاب آقای جعفریان، کتابی کم حجم با عنوان «**فردای جهان یا نقدی بر کتاب نزاع کلیسا با ماتریالیسم**» به قلم عبدالکریم کریم پور در سال ۱۳۴۸ منتشر شده که نقدی بر نظریه نخشب است.

او افزون بر اندیشمندی و نظریه پردازی، به ضرورت تشکیلات و فعالیت‌های حزبی باور داشت و برای آموزش‌های تشیلاتی و سازماندهی سخت می‌کوشید. در عین حال به امر خودسازی کادرها و اعضای تشکل‌ها اهتمام وافر داشت.

نخشب در دوران فعالیت‌های خود در داخل و حتی در خارج از کشور به یارگیری و همکاری‌های سیاسی فردی و یا تشکیلاتی اعتقاد داشته است. در دوران نهضت ملی با آیت‌الله سید ابوالقاسم کاشانی در ارتباط بود. این دو شخصیت مؤید یکدیگر بوده‌اند. هرچند پس از بروز اختلاف و فاصله گرفتن کاشانی از مصدق، نخشب نیز از او فاصله گرفت و بارها او را مورد انتقاد قرار داد. نیز نخشب با آیت‌الله سید محمود طالقانی ارتباط فکری و سیاسی داشته و مورد حمایت و تأیید این عالم نواندیش و آزادی خواه و عدالت محور تهران بوده است. چنان که در فصل طالقانی آمد، اندیشه و آرای دینی و اجتماعی طالقانی بیش از همه به جریان چپ‌گرای خداپرستان نزدیک بوده است.

در باره نخشب و زندگی و شخصیت او آثار مفیدی درست است که می‌توان مراجعه کرد. از جمله کتاب «**فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی نخشب**» که با همت روح الله بهرامی از اسناد بجا مانده از ساواک فراهم آمده و در سال ۱۳۸۳ به وسیله مرکز انقلاب اسلامی انتشار یافته است. اثری نیز از دکتر حبیب الله پیمان با عنوان «**مروری بر اندیشه‌های فلسفی - اجتماعی دکتر نخشب**» منتشر شده است. نیز کتابی از آقای مرتضی کاظمیان با عنوان «**سوسیال دموکراسی - محمد نخشب و خداپرستان سوسیالیست**» در دست

است که در سال ۱۳۸۳ به وسیله انتشارات کویر در تهران انتشار یافته است. جز کتاب اخیر دو اثر قبلی در اختیارم نبود.

جلال الدین آشتیانی فرزند میرزامهدی آشتیانی در سال ۱۳۰۳ در تهران زاده شد. در دارالفنون تهران درس خواند و در دانشکده فنی دانشگاه تهران تحصیل کرد و فارغ‌التحصیل شد. در دوران فعالیت‌های فکری و سیاسی نهضت خدایپرستان و بعد احزاب پیوسته به آن فعالیت کرد. پس از کودتای ۲۸ مرداد ایران را ترک کرد و در مونیخ آلمان رحل اقامت افکند. در آنجا به تحصیل خود ادامه داد و در رشته مهندسی معماری فارغ‌التحصیل شد. پس از پیروزی انقلاب به ایران بازگشت اما پس از چندی بار دیگر به مونیخ بازگشت و به تحقیق و تألیف خود ادامه داد. در این دوره آثاری چون: **مدیریت نه حکومت؛ زرتشت، مزدیسنا و حکومت؛ تحقیقی در دین یهود؛** از آشتیانی انتشار یافته است. ناشر این آثار شرکت سهامی انتشار در تهران است. این مجموعه آثار نشان می‌دهد که دغدغه اصلی آشتیانی در نیمه دوم عمر فکری و سیاسی اش، اندیشه سیاسی و به طور خاص موضوع مهم مدل مدیریت و ماهیت حکمرانی در ایران معاصر بوده است.

فصل دوم: مروری بر ریشه‌های تاریخی و تبارشناسی جریان چپ اسلامی

همان طور که از مضامین فکری و آثار منتشر شده نهضت خدایپرستان و از جمله پسوند «سوسیالیست» در عنوان ترکیبی آن گواه است، این جریان خود را چپ مذهبی می‌دانسته و عدالت اجتماعی برای نظریه پردازان و اعضا و طرفدارانش مهم بوده است. این جریان در مقطع پس از شهریور ۱۳۲۰ و حتی می‌توان گفت پس از جنبش مشروطه خواهی ایران، نخستین جنبش تحول یافته تشکیلاتی نوین در ایران است و از این نظر پایه گذار و آغازگر جریان عام چپ اسلامی هفتاد سال اخیر در ایران شمرده می‌شود.

با این حال، این حرکت خلق الساعه نبوده است. هرچند جنبش چپ سوسیالیستی و یا کمونیستی ایران (مانند جریان‌های نوین دیگر در قلمرو اندیشه و جامعه و سیاست) در مرحله نخست تحت تأثیر افکار و تجارب نوین فکری و تمدنی اروپا و مغرب زمین بوده ولی به طور خاص میراثدار بخشی از میراث و تجربه جنبش مشروطیت ایران بوده است.

اگر معیار طبقه‌بندی «چپ» و «راست» به معنای تجربه شده در انقلاب فرانسه باشد، می‌توان گفت که در مشروطه دو نحله فکری و سیاسی پدید آمده و در رقابت و گاه در دشمنی با هم بوده‌اند. یکی تحت عنوان «اجتماعیون - عامیون» بود و دیگر به «اعتدالیون

— **عامیون**» شهرت داشت (البته این دو معمولاً با پیشوند «فرقه» معرفی می‌شوند ولی باید توجه داشت که فرقه در این عنوان به معنای جریان و یا حزب و گروه است و نه فرقه به معنای مذهبی آن). اولی، که دو سال پیش از آغاز و اوج گیری مشروطیت (سال ۱۲۸۳) پدید آمده بود، در جریان پیروزی مشروطه و بعدتر در تحولات فکری و سیاسی ایران معاصر نقش مهمی ایفا کرده است. تفاوت و گاه تعارض این دو جریان رقیب، در آن بوده که اجتماعیون — عامیون، که خود را دموکرات و انقلابی معرفی می‌کردند و ترجمه کنونی آن «سوسیال — دموکرات» است، در موضوعات مهمی چون استبداد، استثمار و استعمار خارجی موضع رادیکال‌تر از گروه رقیب داشته‌اند. در هر حال در مجالس اول تا چهارم شورای ملی، این دو جریان گرچه ذیل عناوین مختلف، غالباً در برابر هم بوده‌اند. اعتدالیون (که اصلاحیون نیز خوانده شده‌اند) در قبال موضوعات مهم اجتماعی و دینی و سیاسی، در مجموع مواضع میانه روانه‌تر و محافظه کارانه‌تری داشته‌اند. البته تفکر عدالت خواهی در ادبیات و اندیشه‌های برخی از فرهنگ سازان پیشامشروطه از جمله طالبوف تبریزی و میرزاآقاخان کرمانی نیز وجود داشته است.

پس از به قدرت رسیده رضاشاه و چیرگی اختناق و دیکتاتوری، هرچند هر دو گروه تا حدودی به محاق رفته و حداقل ذیل عناوین گذشته فعال نبوده‌اند، ولی در عین حال، هریک به شکلی و در زیر لوای تازه به تکاپوهای متناسب با مقضیات زمانه به فعالیت خود ادامه داده‌اند. در این فاصله، دو جریان مذهبی و غیر مذهبی نهفته ذیل عنوان سوسیال — دموکرات، عملاً جدا شده و هر یک نام و عنوان مستقل یافتند. شاید بتوان جریان تقی ارانی (درگذشته ۱۳۱۸ خورشیدی) و نشریه **تئوریک «دنیا»**ی او را، که بیشتر تحت تأثیر چپ آلمانی در فاصله جنگ جهانی اول و دوم بوده است، نماد نحله سوسیال — دموکرات کمونیستی وابسته به چپ جهانی و در عین حال ایرانی دانست و نهضت خداپرستان سوسیالیست را نماد بخش اسلامی چپ ایرانی در آن مقطع به شمار آورد. گفتنی است که جریان چپ اسلامی تحت تأثیر فکری چپ اسلامی جهان عرب نیز بوده است. سوسیالیسم اسلامی جهان عرب (بیشتر در مصر و سوریه) در ایران آن زمان و بعدتر اثری مهم داشته است. از جمله در همین دوره است که دو کتاب از عبدالحمید جوده السحار مصری (درگذشته ۱۹۷۴ میلادی) به وسیله محمدتقی شریعتی با عنوان **«مبانی اقتصاد در اسلام»** و **«ابوذر غفاری خداپرست سوسیالیست»** از علی شریعتی به عنوان این نهضت به پارسی ترجمه شده است. به هر حال نهضت خداپرستان در عین نسب بردن به تبار تاریخی خود، جنبشی ابتکاری و خلاق نوین در سلسله مصلحان اسلامی معاصر ایران شمرده می‌شود.

فصل سوم: محورهای عام اصلاح طلبی این نهضت

شاید بتوان محورهای عام فکری و اصلاحی نهضت خدایپرستان سوسیالیست را چنین طبقه‌بندی کرد:

۱- تکیه بر تقدم تحولات فرهنگی بر تحولات اجتماعی و سیاسی

همان گونه که پیش از این بارها گفته شد، جنبش اصلاح دینی پس از عصر مشروطه در ایران (البته مانند دیگر سرزمین‌های اسلامی خاورمیانه) عموماً تحول در افکار و اندیشه‌ها و نیز رفرم اخلاقی مثبت در مسلمانان را بر هر نوع تحول اجتماعی و سیاسی در ساختارهای حکومتی و یا مدنی مقدم می‌شمرده است. سید جمال از آن با عنوان «تنویر عقول و تطهیر نفوس» یاد می‌کرد. هر دو جریان اصلاحی در ایران، بر این نوع تقدم منطقی باور داشتند و در راه تحقق آن می‌کوشیدند. در معرفی شخصیت‌های مطرح شده در این سلسله گفتارها، در این باب توضیحات کافی و مستند ارائه شده است. البته گفتنی است که پس از شهریور ۲۰ اغلب این نواندیشان مصلح، به صورت گریزناپذیری درگیر کار سیاست و مبارزه هم شدند ولی چنین روندی (درست یا نادرست) هرگز به معنای تعطیلی فعالیت‌های فرهنگی بنیادین نبوده است. در باره بازرگان و طالقانی دیدیم و در باره خدایپرستان سوسیالیست هم کم و بیش چنین بوده و در باره شریعتی‌ها نیز چنین بوده است.

۲- تلفیق ارزش‌های اخلاقی و معنویت دینی با تجدد، عدالت اجتماعی، آزادی، دموکراسی و رهایی از هر نوع ماتریالیسم و ماده‌گرایی

نخشب و آشتیانی همزمان به تجدد به معنای بازسازی تمدن ایرانی البته با استفاده از الگوی کامیاب غربی؛ اخلاق به عنوان اصل ماتقدم سلوک دینی و انسانی؛ معنویت به مثابه ارزشی ماورای هر نوع تعینی؛ عدالت اجتماعی به مثابه برابری در تمام ابعاد و اضلاع آن و به عنوان بدیل نظام سلطه و سیستم طبقاتی تبعیض ساز و فراقشدن گروه‌های اجتماعی فرودست؛ آزادی به مثابه اعمال اراده و تحقق حق انتخاب آدمی در تمامی عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی؛ دموکراسی به عنوان بدیل نظام‌های استبدادی و اقتدارگرا و در سطح عام‌تر به مثابه نوعی نظام اجتماعی برای نفی و حداقل کاهش هر نوع نفاق و تنش بین گروه‌های مختلف المنافع اجتماعی باور داشتند و برای جمع و تلفیق مناسب و سازگار درونی بین این شش اصل می‌کوشیدند. البته دیگر مصلحان مدرن نیز با

این اصول مخالف نبوده‌اند و بلکه برای تحقق آن‌ها به صورت جداگانه و یا جمعی تلاش می‌کرده‌اند ولی در این زمینه، نظریه پردازان نهضت خداپرستان دارای دو ویژگی بودند. اول این که اینان این مجموعه را به عنوان یک دستگاه فکری متلازم و متلائم تعریف کرده و از این رو تلاش می‌کردند بین آن اصول نوعی سازگاری معرفتی و درونی ایجاد کنند. دیگر این که، نظریه پردازهای اینان، در جریان متفکران دینی و اسلامی تا آن زمان، از جدیت و ژرفای بیشتری برخوردار بوده است. قابل ذکر این که نظریه پردازان خداپرستان از عنوان «سوسیالیسم تحققی» استفاده می‌کردند تا اصطلاح انتقادی و طعن آمیز مارکس یعنی «سوسیالیسم تخیلی» را نفی کرده باشند.

واقعیت این است که نحله‌های غیر مذهبی حتی کمونیست‌های وطنی نیز کم و بیش به تمام اینها کم و بیش به صورت تک گزاره و یا چند گزاره باور داشته و برای تحقق آنها در جامعه ایرانی می‌کوشیده‌اند ولی وجه تمایز بنیادین خداپرستان و جریان‌های غیر مذهبی، در همان پیشوند «خداپرستی» بوده است. در واقع اینان از یک سو سوسیالیسم را به کلی از مارکسیسم و کمونیسم جدا کرده و حتی آن دو را به لحاظ فلسفی مانع الجمع می‌دانستند و از سوی دیگر تمامی افکار مدرن و عدالت طلبانه و آزادی خواهانه و دموکراسی خواهی خود را بر بنیاد خداپرستی و به طور خاص حول محور توحید تفسیر و تحلیل و تأویل می‌کردند. توحیدگرایی آنان به گونه‌ای بود که با آزادی و عدالت و دموکراسی و اخلاق ملازمه منطقی داشت. از این رو نخشب می‌گفت که «ما هر فرد موحد و خداپرست را سوسیالیست می‌دانیم» (آیت‌الله طالقانی نیز در بهار ۵۸ در دیدار با هیئت کوبایی البته به صورت معکوس سخنی مشابه گفت). در این دیدگاه اقتصاد نیز با معیارهای اخلاقی و دموکراسی تعریف می‌شد و محک می‌خورد. چنان که طالقانی نیز در کتاب «مالکیت در اسلام» خود چنین رویکردی ارائه می‌دهد. در واقع توحید خداپرستان نوعی «توحید اجتماعی» بوده که عمدتاً به عصر مشروطه و به ویژه دیدگاه‌های کلامی و فقهی نائینی نسب می‌برد. تکیه آنان بر اسلام نیز از همین منظر و به انگیزه تحقق چنان اهدافی بوده است. در ادبیات خداپرستان بر شخصیت و منش و روش امام علی بن ابی طالب بسیار تکیه می‌شد. زیرا او به مثابه یک الگوی اسلامی کامیاب در عدالت خواهی و برابری طلبی تعریف می‌شده است.

با توجه به چنین سراندریشه‌ای است که نخشب و همفکران به شدت با هر نوع ماده‌گرایی و ماتریالیسم مخالف بوده‌اند و چنین تفکری را در تعارض با دستگاه فلسفی و معرفتی مذهبی - اجتماعی خود می‌دیدند؛ اندیشه‌ای که بعدتر علی شریعتی به صورت آشکارتر و دقیق‌تر صورت‌بندی کرد. خداپرستان مدعی بودند که «ما نه تنها عقیده داریم،

ماتریالیست نمی‌تواند سوسیالیست باشد بلکه هر فرد موحد و خداپرست واقعی را سوسیالیست می‌دانیم. اگر دیگران خود را ماتریالیست می‌دانند، ما با درک نتایج تضاد فکری و اخلاقی ماتریالیسم با سوسیالیسم، خود را خداپرست سوسیالیست می‌دانیم». وفق نوشتاری در ارگان حزب مردم ایران «خداپرستی به معنای واقعی خود، به معنایی که زندگی را بی‌ارزش و بی‌هدف نمی‌شمارد و برای انسان‌ها اراده و اختیار قابل است و قدرت فکری و ارادی انسان‌ها را قادر به درهم شکستن غل و زنجیر و قید و بندی می‌داند که شرایط و مقتضیات محیط به دست و پای انسان‌ها می‌پیچد». از همین منظر بوده است که این نهضت با افکار کمونیستی و مارکسیستی و به طور خاص حزب فعال آن روزگار یعنی «حزب توده ایران» مجادله مستمر و مرزبندی روشنی داشت.

۳- تقویت و رشد علمی جامعه

یکی از اهداف نهان و آشکار مشروطه خواهان، توسعه فنی و علمی و فرهنگی مدرن ایران بوده است. در چند سال نخست، گام‌هایی در این جهت برداشته شد ولی به دلایلی چون سستی و ناپایداری دولت‌ها و وقوع جنگ جهانی اول و عملاً ملوک الطوایفی شدن کشور، هر نوع توسعه علمی تا حدودی متوقف شد. هرچند پس از پایان جنگ و تغییر رژیم و به قدرت رسیدن رضاشاه پهلوی، توسعه علمی و سازندگی‌های مهمی انجام شد ولی تداوم آن بسی ضرورت داشت. در آن مقطع در کنار نیروهای سیاسی مذهبی و غیر مذهبی رسته از دیکتاتوری پهلوی، عموماً درگیر اختلافات سیاسی بوده‌اند ولی در دهه بیست و نخب و همفکرانش بودند که بیش از پیش به اهمیت توسعه علمی و رشد دانش مدرن در ایران پسامشروطه توجه جدی داشته‌اند.

بیفزاییم که نمی‌دانم نخب و همفکرانش در نهضت خداپرستان به طور خاص در باره سازندگی‌های نوع رضاشاهی چه نظری داشته‌اند و حداقل در جایی ندیده‌ام. احتمالاً اینان نیز مانند دیگر نیروهای میراثدار مشروطه و آزادی خواه و ضد استبداد آن زمان، تحولات علمی و توسعه کشور را بدون تحقق هدف مهم مشروطیت یعنی آزادی و دموکراسی مثبت ارزیابی نمی‌کرده و حداقل با توسعه آمرانه نوع رضاشاهی مخالف بوده‌اند.

۴- خرافه‌زدایی از ساحت دین و نقد همزمان سنت و وجوهی از جهان جدید غربی

این رویکرد نیز پیش از آن به تفاریق وجود داشته ولی متفکران نهضت خداپرستان حول محور آن و به ویژه نقد همزمان سنت مذهبی رایج از یک سو (که البته خرافه‌زدایی از ساحت دین و آموزه‌های مذهبی بخشی مهم از آن است) و از سوی دیگر نقد وجوهی

از افکار و آموزه‌ها و سنت‌های مدرن غربی با دقت معرفتی بیشتر سخن گفته و در این باب به صورت مکتوب نظریه پردازی کرده‌اند. نخشب در مقاله‌ای در «مردم ایران» بر اندیشه‌های خرافی مذهبی رایج و روحانیونی که مروج آن افکار هستند، تاخته و از جمله استدلال کرده است که چنین اندیشه‌هایی زمینه ساز ظلم و اجحاف طاقت فرسای غارتگران خونخوار و مرگ سیاه است. اصطلاح «مکتب واسطه» یا «راه سوم» بین اسلام و مکاتب مادی غربی (مانند ماتریالیسم و کاپیتالیسم و کمونیسم) نمونه‌ای از چنین اندیشه و رویکردی است. این نگاه راه سومی، بعدتر تا انقلاب ۵۷، در ذهن و زبان عموم نواندیشان و مصلحان (حتی شماری از عالمان دینی سیاسی) رواج کامل داشت. شاید دکتر علی شریعتی، که خود به نوعی ادامه دهنده آموزه‌های اولیه نهضت خداپرستان سوسیالیست بوده است، در رواج و جا انداختن چنین نگرشی نقش بیشتری ایفا کرده است. نخشب از «نیروی سوم» می‌گفت و شریعتی از «راه سوم».

۵- تکیه بر ملیت و هویت ایرانی و مبارزه با هر نوع استعمار و استیلای خارجی

می‌دانیم که بازخوانی و بازسازی ایرانیت و تکیه بر هویت کهن ایرانی از دیرباز (حداقل از عصر فتحعلی شاه و جنگ‌های طولانی ایران و روس و شکست‌های پیاپی و از دست رفتن چند شهر قفقاز) آغاز شده بود و با ظهور مشروطیت استوار شد و در عصر رضاشاه تا حدود زیادی به نوعی باستانگرایی و در واقع شوونیسم «خاک و خون»ی متحول شد.

پس از شهریور ۲۰ نیز رویکرد ملی‌گرایانه عمدتاً در دو شاخه «ملّیون» و «اسلامیون» نواندیش «ادامه یافت. شاید بتوان «جبهه ملی» را در دهه سی و چهل و «نهضت آزادی ایران» را از نمادهای شاخص اسلامی‌های نواندیش ملی به شمار آورد. اما در این زمینه نیز حق تقدم با نهضت خداپرستان سوسیالیست است. به ویژه پس از آن که نهضت تبدیل شد به چند تشکل و حزب سیاسی در اواخر دهه بیست و سی، اینان نقش ملی خود را نیز به نمایش گذاشتند.

با تکیه بر چنین رویکرد ایران خواهانه و وطن‌گرایانه است که خداپرستان و دیگر نحله‌های فکری - سیاسی جریان مدرن اصلاح دینی، با چیرگی هر نوع سلطه بیگانه (اجنبی) مخالف بوده و هستند. «استقلال» در این اندیشه، اهمیت ویژه‌ای دارد و در واقع کلیدواژه است. البته در دهه چهل و پنجاه اصطلاح «امپریالیسم» تا حدود زیادی جای عنوان استعمار غربی را گرفت.

بر این اساس بوده است که در آن روزگار نهضت خداپرستان در تمامی شاخه هایش با «حزب توده ایران» مرزبندی داشت. این مرزبندی به لحاظ فکری و ایدئولوژیک در تعارض سوسیالیسم اسلامی با ماتریالیسم فلسفی و تاریخی حزب توده بوده و از منظر سیاسی وابستگی آن به دولت شوروی بوده است. نشریه «مردم ایران» در شماره ۱۷ خود در مقاله‌ای به قلم نخشب با عنوان «ما و حزب توده» به تبیین تفاوت‌های این دو جریان فکری - سیاسی پرداخته و از جمله نوشته است: «ایده آل اجتماعی ما، طرد سیاست‌های استعماری از کشور خود، استقرار کار به جای سرمایه، برانداختن سیستم فئودال - بورژوازی، مبارزه با قوانین و مقررات ضد دموکراتیک کنونی و بالاخره تأمین نام و فرهنگ و بهداشت برای همه می‌باشد... چشمداشت به قدرت‌هایی غیر از نیروی ارادی و دسته جمعی مردم، خواه به دلارهای آمریکا، خواه سرنیزه‌های ارتش سرخ، نتیجه‌ای جز تباهی و واماندگی ندارد».

فصل چهارم: آثار قلمی و فکری - آموزشی خداپرستان

اگر نهضت خداپرستان را در دوران نخست و حداکثر تا مقطع مرداد ۳۲ محدود کنیم، آثار قلمی چندان زیادی تولید و منتشر نکرده‌اند. آثاری که از نویسندگان نخست در دست است، عمدتاً معطوف است به بعد اندیشه ورزی در زمینه‌های جهان بینی و مکتب و ایدئولوژی و ارائه نوعی اسلام انتقادی که بعدتر به وسیله متفکرانی چون پیمان و بیشتر شریعتی ادامه پیدا کرده است.

بیشترین مکتوبات از نخشب است. پنج اثر از وی یاد شده است:

۱. بشر مادی و نزاع کلیسا و ماتریالیسم
 ۲. ایران در آستانه یک انقلاب اجتماعی بزرگ
 ۳. فرهنگ واژه‌های اجتماعی
 ۴. حزب چیست؟
 ۵. قانون و اخلاق
- این پنج مکتوب ذیل عنوان مجموعه آثار نخشب در سال ۱۳۸۰ به وسیله چاپخش در تهران بازنشر شده است.
۶. چند نظریه از طرز فکر خداپرستی (این اثر هم از نخشب دانسته شده است)

افزون بر آنها، مقالات پرشماری از نخشب در نشریات مختلف (و بیشتر در نشریه ارگان حزب مردم ایران «ایران ما» منتشر شده است.

۷. ایده آل بشر (به قلم جلال الدین آشیانی)

۸. مکتب واسطه (به قلم ابوالقاسم شکیب نیا)

دو هفته نامه‌ای نیز با عنوان «ترقی برای ایران» به مثابه ارگان نهضت منتشر می‌شده است.

فصل پنجم: جاما - دکتر کاظم سامی و دکتر نظام الدین قهاری

همان گونه که گفته شد، نهضت خداپرستان سوسیالیست در دهه بیست بیشتر به فعالیت‌های نظری و آموزشی اهتمام داشت ولی بعدتر به فعالیت‌های مستقیم سیاسی و حزبی روی آورد و در قالب چند تشکل سیاسی فعالیت کرد. گفته شده است پس از مرداد ۳۲ نهضت خداپرستان منحل شد.

در این دوران افراد زیادی که پس از آن غالباً از نامداران شدند و حتی شماری از آنان در شمار رهبران انقلاب اسلامی ۵۷ در داخل و خارج از کشور قرار گرفتند، کم و بیش در نهضت خداپرستان فعال بوده‌اند. از اسامی زیادی یاد شده است ولی جز نخشب و حسین راضی، می‌توان به کاظم سامی، حبیب الله پیمان، علی شریعتی، ابراهیم یزدی، صادق قطب زاده، علی شریعتمداری و ابوالقاسم شکیب نیا اشاره کرد. اینان هریک حداقل مدتی در نهادهای مرتبط با نهضت خداپرستان و یا نهادهای برآمده از آن فعال بوده‌اند.

در اینجا مروری خواهیم داشت بر جاما و زندگی نامه دکتر سامی دبیر کل قبلی و دکتر قهاری دبیر کنونی این نهاد دینی - سیاسی.

چنان که اشاره شد، عنوان «جاما» که مخفف «جمعیت آزادی مردم ایران» بود از دوران نهضت ملی وجود داشت (هرچند در برخی منابع به جای جمعیت «جنبش» آمده است). گویا در اوایل دهه چهل بود که همین عنوان بار دیگر به دست کاظم سامی و برخی دوستانش احیا شد. گفته‌اند در سال ۱۳۴۲ جاما تأسیس شد (برخی گفته‌اند در این زمان جاما مخفف «جنبش انقلابی مردم ایران» بوده است). سامی و پیمان و قهاری و معین الدین مرجایی از پیشگامان و از مؤسسانش بوده‌اند. اینان عمدتاً از حزب مردم ایران جدا

شده و به جاما پیوسته بودند. تمایز اصلی جامایی‌ها با دیگر هم‌تایانشان در حزب مردم ایران این بود که اینان به مبارزه قهرآمیز بر ضد رژیم و در نهایت به تغییر رژیم باور داشتند. البته با توجه به فضای حاد سیاسی ایران در اوایل دهه چهل (مرگ آیت‌الله بروجردی، اصلاحات شاهانه و انقلاب سفید محمدرضاشاهی و واقعه پانزدهم خرداد)، چنین رویکردی آن هم در جبهه جوانان مسلمان و نوگرا و انقلابی طبیعی و عادی می‌نمود. در نیمه نخست دهه چهل بود که در جناح سنتی نهادی چون «مؤتلفه اسلامی» شکل می‌گیرد و دست به ترور می‌زند و نخست وزیر وقت (حسنعلی منصور) را به قتل می‌رساند و در جناح جوانان مذهبی نوگرا و غیر سنتی نیز سازمان‌هایی چون جاما و سازمان مجاهدین خلق بنا نهاده می‌شوند.

اما پیش از آن که جوانان انقلابی جاما بتوانند اقدامی بکنند، در مرداد ۱۳۴۴ شماری از رهبران و اعضای فعال آن بازداشت شده و زندانی شدند. گویا ساواک توانسته بود در یکی از شعبه‌های آن در بندر انزلی نفوذ کند و پیش از انجام اقداماتی سازمان را فروپوشاند. سامی و پیمان از دستگیرشدگان در این مقطع بودند. در سال ۴۶ اینان از زندان آزاد شدند ولی با تغییر شرایط و تشدید اختناق در دهه چهل و پنجاه، ظاهراً دیگر فعالیت‌های مشخصی به نام جاما وجود نداشته است.

کاظم سامی در سال ۱۳۱۳ در مشهد زاده شد. پدر و مادرش از کرمان به مشهد کوچیده بودند. کاظم در دوران دبیرستان با مبارزات ملی آشنا شد. «**کانون نشر حقایق اسلامی**» مشهد از نخستین نهادهای دینی‌ای بود که کاظم بدان پیوست و در آنجا آموزش دید. این کانون به وسیله محمدتقی شریعتی و برخی دیگر مانند طاهر احمدزاده مدیریت می‌شد. در این کانون بود که کاظم سامی با علی شریعتی (پسر محمدتقی شریعتی) آشنا شد. این دو به نهضت خدایپرستان سوسیالیست پیوستند و بعدتر شاخه «**جمعیت آزادی مردم ایران**» را در مشهد تأسیس کردند. بدین ترتیب، کانون محمدتقی شریعتی، طاهر احمدزاده، خدایپرستان سوسیالیست و نخشب و دیگر نظریه پردازانش نخستین آموزگاران سامی شمرده می‌شوند. در این دوران تربیتی و آموزشی، سامی با آموزه‌های مذهبی و متون دینی (از جمله قرآن و نهج البلاغه) آشنا شد. نیز همزمان به فعالیت‌های سیاسی در بستر نهضت ملی وارد شد و به فعالیت پرداخت. در سال ۱۳۳۶ همراه شماری دیگر از فعالان نهضت مقاومت مشهد از جمله محمدتقی و علی شریعتی در مشهد بازداشت شد. در اوایل دهه چهل به عنوان نماینده در کنگره جبهه ملی انتخاب شد.

سامی بعدها به دانشگاه رفت و در دانشگاه تهران در رشته روانپزشکی دکتری گرفت و فارغ التحصیل شد. پس از آن سامی در تهران مقیم شد.

همان گونه که اشاره شد، پس از آزادی از زندان و آن هم با چنان اتهام و سابقه‌ای در اواسط دهه چهل، دیگر امکان فعالیت‌های سیاسی حداقل علنی برای کسانی چون سامی و پیمان نبوده و از این رو این دو یار دبستانی بیشتر به فعالیت‌هایی حرفه پزشکی و نیز فرهنگی و آموزشی اشتغال داشته‌اند. این تلاش‌ها نیز عمدتاً در قالب سخنرانی و مقالات بوده است. در دهه چهل «حسینیه ارشاد» به عنوان مدرن‌ترین و فعال‌ترین نهاد مذهبی ایران شاخص بود و نواندیشانه‌ترین سخنرانی‌ها در این نهاد نوبنیاد ایراد می‌شد. با حضور فعال دکتر علی شریعتی در این مرکز، جنبش روشنفکری و نواندیشی دینی ایران به اوج فعالیت و اثرگذاری‌اش رسید. دکتر سامی در این دوران یکی از سخنرانان فعال ارشاد بوده است. به نقلی او ۱۲ سخنرانی در ارشاد ایراد کرده است. در دهه پنجاه و پس از آزادی شریعتی از زندان، سامی با این یار دیرین هم نشینی و همفکری مستمر داشته است.

در دوران تکاپوهای انقلابی عمومی در سال‌های ۵۶-۵۷ سامی نیز فعال بوده و در اغلب صحنه‌ها حضوری پر رنگ داشته است. در این زمان جاما بار دیگر فعال شد و سامی همچنان به عنوان دبیر کل آن ایفای نقش کرد. هرچند در همان مقطع دوست و همفکر قدیمی اش، پیمان نهاد مستقلی به نام «جنبش مسلمانان مبارز» بنیاد نهاد که عملاً انشعابی از جاما شمرده می‌شد و بدان اشارت خواهد شد. در دولت موقت انقلاب با نخست‌وزیری مهندس مهدی بازرگان سامی به عنوان وزیر بهداشتی به کابینه پیوست ولی پس از چندی کناره گرفت و استعفا داد. دلیل استعفا نیز پیشنهاد «طب ملی» وی بود. افزون بر عدم همدلی با این پیشنهاد در دولت، به طور خاص مخالفت‌های شدید آیت‌الله خمینی با مجموعه دیدگاه‌های اسامی و از جمله طب ملی او بوده است. در نخستین انتخابات ریاست جمهوری کاندید شد ولی موفق به کسب اکثریت آرا نشد. در انتخابات نخستین دوره مجلس شورای ملی (که بعدتر به «مجلس شورای اسلامی» تغییر نام داد) از تهران به مجلس راه یافت.

پس از حاکمیت اختناق شدید در مقطع پس از خرداد ۱۳۶۰ و پس از پایان مجلس اول در خرداد ۶۳، سامی و جاما نیز به انزوا رفت و از فعالیت‌های علنی و رسمی سیاسی ناگزیر دور شد و بیشتر به کار حرفه‌ای‌اش پرداخت. با این همه، در دهه شصت، جاما به عنوان یک تشکل سیاسی پر سابقه، کم و بیش نامی داشت و تا حدودی فعال بوده و به

مناسبت‌های مختلف مواضع خود را اعلام می‌کرد و البته نام و عنوان دکتر سامی با جاما عجین و غیر قابل تفکیک بوده است.

سرانجام در آذر ماه سال ۱۳۶۷ سامی در دفتر طبابتش در تهران ترور شد و به قتل رسید. انگیزه و یا انگیزه‌های این قتل همچنان ناروشن است.

در بعد اندیشه ورزی و آرمان خواهی، شاید این جمله سامی «تحدید مالکیت و زندگی آسوده در پناه کار، عدالت و آزادی»، آرمان اجتماعی و سیاسی او را در چهارچوب همان اصول دیرین خداپرستان نمایان می‌کند. سامی مانند دیگر نهادها و شخصیت‌های وابسته به چپ مذهبی در دوران انقلاب و چند سال بعد، مدافع و مروج اندیشه شورایی بودن امور مدیریتی در سطح کشور و ملی و نیز محلی بوده است. این اندیشه در واقع یادگار جریان سوسیال - دموکرات‌های صدر مشروطه و فصل «انجمن‌های ایالتی و ولایتی» در قانون اساسی مشروطه بوده است. در مجلس اول سامی رئیس کمیسیون طرح‌های انقلاب بوده و تا پایان عمر این کمیسیون (احتمالاً پاییز سال ۶۰) ایشان در این سمت بود و من هم در آن مدت عضو این کمیسیون و دبیر آن بودم. در این مدت برای اجرای شدن اصول مربوط به شوراها در قانون اساسی جمهوری اسلامی، طرحی برای نظام شورایی کشور در کمیسیون به تصویب رسید که البته پس از تحولات سال ۶۰ و جداسری سامی از نظام حاکم و در نهایت انحلال کمیسیون یاد شده، این طرح نیز به کلی فراموش و بلاموضوع شد. البته بعدتر روشن شد که اصولاً طرح شوراها (حتی در محدوده‌ای که در قانون اساسی پیش بینی شده) با ساختار حقوقی نظام ولایی مطلقه، که تمرکز مطلق می‌طلبد، سازگار نبوده و نیست.

تا آنجا که اطلاع یافته‌ام کتابی و اثری مستقل به نام سامی منتشر نشده است. ولی آنچه مسلم است این است که او گفتارها و نوشتارهای فراوانی داشته است. بی‌تردید، سامی به عنوان دبیر کل یک تشکل اعتقادی و سیاسی، افزون بر سخنرانی‌ها و مقالات عمومی، جزوات آموزشی خاص برای اعضا و هواداران داشته است. به ویژه در دوران انقلاب و در دهه پر شور شصت، جاما کم و بیش فعال بوده است. شاید اگر همان دوازده سخنرانی سامی در حسینیه ارشاد جمع آوری و مکتوب شود، آثاری مهم و قابل توجه باشد. در آن دوران نه چندان کوتاه سامی در نشریات حزبی (از جمله در نشریه جمعیت آزادی مردم ایران) مقالاتی منتشر کرده است. ضمناً گفتنی است که به نقلی، سامی گویا اهل شعر و شاعری هم بوده است. وفق این نقل در کتاب آقای جعفریان، شعری از سامی در سال

۱۳۴۱ در «سالنامه گلستان» چاپ و منتشر شده است. این سالنامه در دهه سی بنیاد نهاده شد و شخصی به نام محمدهادی جواهری مدیر مسئول آن بود. به گفته همان منبع مقاله‌ای با عنوان «کمونیسم یا کاپیتالیسم؛ آیا راه سومی هم هست؟» از محمد نخشب در سال چهارم آن نیز منتشر شده که بازگویی همان ایده راه سوم است.

پس از سامی دکتر نظام الدین قهاری به عنوان دبیرکل جما جانشین سامی شد. وی در سال ۱۳۱۴ زاده شده است. قهاری پزشک متخصص گوش و حلق و بینی است. در جوانی از فعالان خداپرستان سوسیالیست بوده است. مسئولیت دبیرکلی قهاری در جما تا کنون ادامه دارد. اندیشه‌ها و سیاست‌های عملی جامای تحت مدیریت قهاری، کم و بیش ادامه همان اندیشه‌های پیشین البته با توجه به مقتضیات زمان و زمانه است. در دو دهه اخیر و پس از تشکیل شبه جبهه‌ای به نام «ملی - مذهبی»، جما نیز در نهادهای مختلف فصلی این مجموعه با عناوینی چون «ائتلاف ملی - مذهبی» و با عضویت نهضت آزادی ایران و یا در «شورای فعالان ملی - مذهبی» فعالیت سیاسی داشته است.

ظاهراً کتاب مستقل از قهاری منتشر نشده است ولی در این سال‌ها سخنرانی‌ها و مقالات و مصاحبه‌های زیادی از ایشان ایراد و یا در رسانه‌ها و مطبوعات منتشر شده است. موضوعات محوری این سخنرانی‌ها و یا مقالات و گفتگوها، عمدتاً در باب دین و جامعه و سیاست است.

فصل ششم: جنبش مسلمانان مبارز و دکتر حبیب الله پیمان

زیر مجموعه این فصل چنین خواهد بود:

الف. زندگی نامه حبیب الله پیمان

همان گونه که پیش از این گفته شد، حبیب الله پیمان از اعضای فعال و جوان خداپرستان سوسیالیست در قالب فعالیت‌های حزبی دوران نهضت ملی بود. وی از جمله از اعضای فعال حزب مردم ایران بود. وی زاده شیراز است و در سال ۱۳۱۴ زاده شده است. در اینجا زندگی نامه خودنوشت آقای پیمان را، که تا حدودی حاوی سیر فکری و آثار ایشان هم هست، به نقل از وبسایت شخصی ایشان، عیناً می‌آورم:

«در شیراز متولد شدم. در نوجوانی با نهضت خداپرستان سوسیالیست آشنا شدم. آرمان‌های ملی، آزادیخواهانه و عدالت جویانه و به ویژه منش اخلاقی و انسانی‌شان برای اکثر جوانان نوجوانان آن روزگار جذاب بود. مشاهده فقر و محرومیت اکثریت مردم و در

کنارش وجود یک اقلیت مرفه و بی‌درد، بیشتر جوانان هم سن و سال مرا که آن ایام بیش از چهارده سال نداشتیم مجذوب آرمان‌های عدالت‌خواهانه می‌کرد. در همین سال همراه بادگیر یاران گروه به جریان عظیم نهضت ملی کردن صنعت نفت پیوستم. تجارب تلخ و شیرین مبارزه برای آزادی، عدالت و استقلال ملی در آمیزش با آموزه‌های فکری، اجتماعی اخلاقی خدایپرستان سوسیالیست، خطوط اصلی نگرش مرا نسبت به خویشتن و جهان و چشم انداز آینده و همچنین مسئولیت‌ها و طرح کلی مسیر و مشی زندگی‌ام را رقم زد. با وقوع کودتا علیه دولت ملی دکتر مصدق، مرا نیز همانند صدها نفر دیگر از فعالان نهضت ملی و حامیان دکتر مصدق راهی زندان در قلعه کریم خانی کردند. سال آخر دبیرستان را در زندان خواندم و همان سال در کنکور سراسری پزشکی شرکت کردم. بعد از قبولی به تعدادی از ما که سابقه زندان داشتیم اجازه ثبت نام در دانشکده پزشکی شیراز ندادند ناگزیر در رشته دندانپزشکی دانشگاه تهران اسم نوشتیم. دوران دانشجویی‌ام با فعالیت در حزب مردم ایران (نهضت خدایپرستان سوسیالیست)، نهضت مقاومت ملی و سپس جبهه ملی دوم و سوم سپری شد. از مرداد سال ۳۲. به بعد شرایط سیاسی جامعه به کلی تغییر کرد اختناق شدیدی حاکم شده بود به طوری که تا سال ۴۶ هر دو سال یک بار و هر بار بین چند ماه تا چند سال را به خاطر فعالیت‌های سیاسی در حزب، نهضت مقاومت و جبهه ملی بازداشت شدم و در حبس و زندان بسر بردم.

پس از فراغت از تحصیل در رشته دندانپزشکی، در دوره کارشناسی ارشد رشته تازه تأسیس جامعه‌شناسی دانشگاه تهران ثبت نام و این دوره را نیز به پایان رساندم. تحصیل در جامعه‌شناسی، افق‌های مطالعاتی تازه‌ای به رویم گشود و مرا با دیدگاه‌های نو جامعه‌شناختی و سیاسی و روش‌های پژوهش در علوم انسانی و مسائل اجتماعی آشنا نمود. برای من و بسیاری دیگر از مبارزان آن دوره، زندان مانند مدرسه‌ای بود برای آموختن و تبادل تجارب مبارزاتی و مطالعه برای همین هم در زندان همیشه وقت کم می‌آوردیم.

در سال ۴۲ به اتفاق عزیزترین دوست و همفکر دکتر کاظم سامی و جمع دیگری از دوستان جوان، جنبش آزادی بخش مردم ایران (جاما) را با مشی مبارزه انقلابی پی ریختیم. اما دو سال بعد، به دنبال لو رفتن هویت تعدادی از فعالان جنبش، من و دکتر سامی و بعضی دیگر از دوستان دستگیر و به زندان و حبس محکوم شدیم. در سال ۴۶ و پس از آزادی از زندان به دنبال تحصیلات تکمیلی در رشته بهداشت عمومی و جمعیت، به تحقیق و تدریس (غیر رسمی) در رشته جامعه‌شناسی پزشکی و اکولوژی انسانی در دانشکده‌های پزشکی و بهداشت دانشگاه تهران مشغول شدم. از این پس مطالعه و تحقیق، با هدف آشنایی هر چه بیشتر با تاریخ تحولات اجتماعی، اندیشه‌ها، نظریه‌ها و مکتب‌های

مدرن برای فهم بهتر مسائل جامعه ایران و یافتن راه‌های موثر اصلاح و تغییرات اجتماعی، در کنار ادای مسئولیت‌های اجتماعی به عمده‌ترین اشتغال فکری و مبارزاتی‌ام تبدیل شد. این مطالعات را با کار جدی‌تر روی قرآن همراه کردم تا در پرتو نظریه‌های مدرن و طرح پرسش‌های جدید در برابر آموزه‌های وحیانی، به پاسخ‌هایی برای حل مسایل جهان معاصر و نظریه‌هایی متناسب با اقتضائات فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران با رویکرد نوسازی و توسعه درون‌زا، دسترسی پیدا کنم. پیش از این در سال ۳۹ تا ۴۰ دو رساله یکی با عنوان «ایران در آستانه یک تحول اجتماعی» و دیگری «دو اصل از سوسیالیسم مردم ایران» تدوین و انتشار داده بودم. اما از سال‌های آغازین دهه پنجاه کار پژوهش و نگارش در مسایل اجتماعی و نظری و تاریخی را با جدیت بیشتری دنبال کردم که حاصل آن تا پیروزی انقلاب، چندین کتاب و رساله پیرامون تاریخ تحلیلی اسلام، فلسفه تاریخ، کار و مالکیت و سرمایه در اسلام، مسائل گذار از سوسیالیسم، و بررسی مبانی هستی‌شناختی و مسئولیت‌های اجتماعی انسان بود. در این سال‌ها ارتباط و همکاری نزدیک با دوستان فعال و گروه‌های انقلابی را حفظ کرده بودم. ساواک که قبلاً تدریس مرا در دانشگاه ممنوع کرده بود، سرانجام در سال ۵۱ مدیریت دانشگاه را وادار به اخراج من نمود. در سال پنجاه و شش به کمک جمعی از دوستان فعال ملی و مذهبی جنبش مسلمانان (ابتدا ایران و سپس) مبارز را پی‌ریختیم. حرکتی که در حمایت مادی و تدارکاتی و معنوی و تأمین نیازهای فکری و راهبردی جنبش انقلابی مردم ایران اثر گذار بود.

بعد از پیروزی انقلاب برای مدت کوتاهی با شورای انقلاب و کمیته تدوین اساسنامه شوراها، به عنوان عضو همکاری کردم. اما سمت‌های اجرایی پیشنهادی را نپذیرفتم و به جای آن، فعالیت اجتماعی و سیاست‌ورزی در عرصه عمومی و مطالعات نظری و تحقیق و تدریس در دانشگاه را بر قرار گرفتن در حوزه قدرت سیاسی ترجیح دادم. با این پیش‌فرض که پیشرفت واقعی به سوی آزادی و دموکراسی، عدالت اجتماعی و توسعه پایدار از درون جامعه و از طریق توسعه فرهنگی، روشنگری و گفت‌وگوی انتقادی در عرصه عمومی به منظور تقویت خودآگاهی و رشد خرد جمعی در جامعه، ایجاد و گسترش نهادهای مدنی و شوراها با هدف تقویت همبستگی‌های دموکراتیک و متکی بر ارزش‌های اخلاقی و انسانی در درون جامعه، انجام می‌گیرد و نهایتاً ساختار قدرت سیاسی تحت تأثیر تغییرات در متن جامعه، تدریجاً دموکراتیزه و انسانی می‌گردد. حرکت در جهت عکس آن هرگز به نتیجه مطلوب نمی‌رسد. از آن زمان تا به امروز فعالیت‌های فکری و عملی من در چارچوب همین راهبرد و مشی ادامه یافته است. شناخته‌ترین نماد فعالیت‌های این دوره، هفته نامه امت بود که به همت و پشتکار جمعی از جوانان پر شور و صمیمی به مدت دو

سال انتشار یافت و همراه با امحاء آزادی‌ها مجبور به توقف گردید ولی تلاش‌های فکری و عملی من ادامه یافت. حاصل تلاش‌های این سال‌ها، مجموعه‌ای از رسائل در زمینه‌های نظری، سیاسی، دینی و راهبردی است. در سال هفتاد و شش در اواسط ترم با تدریس من در دانشگاه مخالفت شد و از تدریس محروم شدم و در اواخر همین سال بازنشسته‌ام کردند. در سال هفتاد و نه بار دیگر دستگیر و زندانی شدم و تحت فشار قرار گرفتم تا از گذشته و حال و افکار و مشی اصلاح‌طلبانه‌ام توبه و اظهار ندامت کنم، آزمون سختی بود که به خیر گذشت. در سال هشتاد و یک پس از محاکمه به نه سال حبس و ده سال ممنوعیت از حقوق مدنی محکوم شدم. و هم اکنون مانند سایر یاران و همفکرانم در شورای فعالان ملی مذهبی، آزادی‌ام در قید وثیقه است. در طی سال‌های متمادی قبل و بعد از انقلاب، ده‌ها کتاب و رساله و مقاله و مصاحبه تدوین کرده‌ام که به گمانم بعضا حاوی ایده‌ها و نظریه‌های نسبتا جدیدی بوده‌اند، از آن جمله اند: نظریه‌ای درباره نقش کلیدی نا امنی و جنگ و خشونت در شکل‌گیری دولت متمرکز و تداوم بازتولید مناسبات استبدادی در ایران. نا امنی و بی‌ثباتی پایدار به عنوان ویژگی برجسته تاریخ اجتماعی و کلید فهم علل کندی و نا پیوستگی تکامل تاریخی و اجتماعی جامعه ایران. نظریه‌ای درباره وحی و تمایز میان کلام الهی و کلام قرآنی. نظریه‌ای درباره ثابت‌ها و متغیرهای دینی و چگونگی عصری کردن احکام شریعت. نظریه تمایز استقلال دین از شریعت، نظریه تفکیک معارف قرآنی در سه بخش: ۱- آموزه‌های وحیانی (هستی‌شناختی، سنت‌ها و نظام ارزش‌ها)، ۲- معارفی برای کمک به فهم آموزه‌های وحیانی، ۳- احکام شریعت. به علاوه شرح و تفسیر تعدادی از سوره قرآنی، مباحثی پیرامون اخلاق، جامعه و سیاست و مسائل راهبردی دوره گذار از انقیاد به آزادی و... در این سال‌ها مدام با خود می‌اندیشم که فرصت و سرمایه عمر در حال اتمام است و اینهمه کار بر زمین مانده دارم؟!».

برای تکمیل این زندگی‌نامه به برخی اطلاعات مفید دیگر اشاره می‌شود. پیمان در نشریه حزب مردم ایران «کار و آزادی» مقاله می‌نوشت. در مقطع جدا شدن از حزب ایران، پیمان مسئول تشکیلات و عضو کانون تبلیغات و مبلغ حوزه‌های حزب ایران در شیراز بود. در سال ۱۳۳۶، زمانی که محمدتقی و علی شریعتی و کاظم سامی در مشهد بازداشت شدند، پیمان نیز دستگیر و مدتی زندانی شد. در ۱۳۳۸ به اتهام سازماندهی نخستین تظاهرات سراسری دانشجویان دانشگاه بازداشت و در دادگاه نظامی محاکمه و محکوم شد. در ۱۳۴۰ به عضویت در کمیته مرکزی حزب مردم ایران درآمد. مقارن پانزدهم خرداد ۴۲ به دلیل ایراد یک سخنرانی در یک تظاهرات همراه شماری دیگر بازداشت شد.

در سال ۱۳۵۴ در کمیته‌ای با عضویت کسانی چون سید علی خامنه‌ای، طاهر احمدزاده، اکبر هاشمی رفسنجانی، محمدجواد با هنر با عنوان «کمیته تدوین ایدئولوژی» فعال شد. ظاهراً نتیجه و محصول جمعی مشخصی از این کمیته حاصل نشد ولی بعدتر جزوهای از طاهر احمدزاده با عنوان «جهان بینی توحیدی» انتشار یافت که گویا محصول کار جمعی آن کمیته بوده است. قراین چنین می‌نماید که این فعالیت گروهی به منظور تدوین جهان بینی و ایدئولوژی، واکنشی بود به واقعه تحولات عقیدتی و ایدئولوژیک در سازمان مجاهدین خلق و مارکسیست شدن شماری از رهبران و اعضای فعال آن در سال ۵۴. گویا اعضای این گروه، که در آن زمان از پیشگامان فکری جریان اسلام انقلابی شمرده می‌شدند و از چنان تحولی در یک سازمان مهم اسلامی انقلابی به هراس افتاده بودند، در نظر داشتند به نوعی جبهه مبارزات اسلامی را حداقل از نظر فکری و تئوریک تقویت و بازسازی کنند.

در سال‌های ۵۴ تا ۵۵ جمعی دیگر با گرایشات دینی و سیاسی مشترک و یا مشابه گرد آمده و به صورت جمعی دست به فعالیت‌های فکری و سیاسی زدند. کسانی چون پیمان، محمد توسلی، عبدالعلی بازرگان و میرحسین موسوی از این شمار بودند. ظاهراً این جمع متنوع در آغاز نامی مشخص نداشت ولی در سال ۵۷ نام «جنبش مسلمانان مبارز» به خود گرفت و به زودی حبیب‌الله پیمان به عنوان دبیر کل آن معرفی شد. گویا در چند و چون بروز و ظهور جنبش مسلمانان مبارز در آغاز بین اعضای اصلی آن اختلاف نظر بوده و از این رو دیگران از آن کناره گرفتند. به هر تقدیر، از آن زمان تا کنون جنبش مسلمانان مبارز کم و بیش فعال بوده و نظریه پرداز اصلی آن نیز پیمان بوده و هست. در سال ۱۳۸۳ به مناسبت بیست و هشتمین سال تأسیس این جنبش، پیمان انگیزه و هدف تشکیل آن را چنین توضیح داد: «ما به دو دلیل جنبش مسلمانان مبارز را تشکیل دادیم. یکی جمع و جور کردن بچه‌های مسلمانی که از سازمان مجاهدین جدا شده بودند و دیگری دفاع از اندیشه‌های نوین دینی که زیر حملات دیگران قرار داشت». آشکار است که فعالیت‌های پیمان و گروه همفکر یاد شده در آن زمان، معطوف بوده است به فضای پر التهاب و ناامیدکننده‌ای که پس از تغییر ایدئولوژی درونی سازمان مجاهدین خلق پدید آمده بود.

پس از پیروزی انقلاب ایران، جنبش مسلمانان مبارز یکی از نهادهای جدی و پر طرفدار در جریان اسلام انقلابی و مدرن شمرده می‌شد و به ویژه جوانان زیادی که در دهه چهل و پنجاه از محافل چون حسینیه ارشاد و آموزه‌های شریعتی و مجاهدین سر برآورده بودند در جنبش مسلمانان مبارز و حول آموزه‌های دکتر پیمان گرد آمده و تغذیه

فکری می‌شدند. جنبش، هفته‌نامه‌ای داشت با عنوان «امت» که در آن بیشتر مباحث نظری و تئوریک و عمدتاً به قلم پیمان منتشر می‌شد. اعضا و یا حامیان جنبش را به مدح و یا به طعن «امتی» می‌گفتند.

در جناح بندی‌های حاد چند سال نخست پس از انقلاب، پیمان و جنبش مسلمانان مبارز در جناح نیروهای انقلابی چپ (اعم از مذهبی و غیر مذهبی) قرار داشت و از موضع چپ انقلابی و ضد امپریالیستی با عملکردهای جناح متنوع راست و یا به اصطلاح آن روز لیبرال متمایل به غرب مخالفت می‌کرد. دو شاخه شناخته شده جناح راست یکی دولت موقت و بخش اصلی نهضت آزادی با رهبری مهندس بازرگان تلقی می‌شد و دیگری جناح بازار مذهبی اعم از روحانی و غیر روحانی بود. پیمان و گروه او از بخش روحانی و به طور کلی خط امامی فعال در جمهوری اسلامی، که وفق تحلیل جناح خرده بورژوازی مترقی شمرده می‌شد، در برابر ارتجاع سنتی حمایت می‌کرد و آن را از باب تاکتیک گامی مثبت در جهات تحقق اهداف انقلاب اسلامی می‌دانست. از این رو در دولت موقت پیمان از منتقدان سرسخت بازرگان و کابینه او شمرده می‌شد. جمله مشهور «لیبرالیسم جاده صاف کن امپریالیسم است» از پیمان و امت به یادگار مانده است. البته سازمان چپ‌گرای مجاهدین به طور معکوس باور داشت که باید با جناح لیبرال بر ضد جناح ارتجاعی خط امام متحد شد. گفتنی است که بعدها پیمان به تلویح و به تصریح از دیدگاه صدر انقلاب خود فاصله گرفته و گاه صریحاً آن را نقد و رد کرده است.

در هر حال جنبش از سال ۵۷ تا ۶۰ فعال بود ولی پس از برکناری ابوالحسن بنی‌صدر از ریاست جمهوری و جدل خونین آخر خرداد سال ۶۰ و ادامه آن، جنبش پیمان نیز به تدریج به محاق رفت. هرچند جنبش به طور رسمی منحل و یا تعطیل نشد ولی افراد و اعضای آن به تفاریق تحت فشار قرار گرفته و کسانی زندانی شده و افرادی نیز صحنه را ترک کردند. پیمان نیز برای حفاظت از نیروهای خود جنبش را عملاً به حالت غیر رسمی و نیمه تعطیل درآورد. با این حال جنبش در تحولات فکری و سیاسی این بیش از چهار دهه کم و بیش فعال بوده و در صورت لزوم اعلام موضع کرده است. به ویژه پس از حدود دو دهه رخوت جریان اصلاحات در دو دولت محمد خاتمی پدید آمد، جنبش نیز فعالیت‌های فکری و سیاسی‌اش را تجدید کرد. به رغم فضای نامساعد و اعمال انواع فشار و تهدید و تحدید، پیمان در مجموع از مشی اعتدالی و فعالیت سیاسی علنی و قانونی عدول نکرد. وی حتی در انتخابات ریاست جمهوری سال ۷۶ داوطلب شد ولی از سوی شورای نگهبان رد صلاحیت شد. با این حال گفتنی است که در این چهار دهه جنبش مسلمانان مبارز کم و بیش مساوی بوده با دکتر حبیب الله پیمان و در واقع مواضع این

تشکل مستقیم یا غیر مستقیم به وسیله دبیر کل آن بیان شده می‌شود. سخنرانی‌ها و جلسات آموزشی (که عمدتاً در منزل شخصی پیمان برگزار می‌شود) و نیز مقالات و مصاحبه‌های پیمان عملاً همان مواضع جنبش مسلمانان مبارز شمرده می‌شود.^{۱۱}

به گمانم سه ویژگی برجسته در پیمان است که درخور تحسین است و می‌تواند الگوی جوان‌ترها باشد: تحول فکری مستمر، خلاقیت پایدار و پرکاری کم مانند و مثال زدنی.

ب. آثار پیمان

پیمان کثیرالتألیف است و آثار پرشماری منتشر کرده است. افزون بر مقالات و مصاحبه‌های بسیار و منتشر شده در اینجا و آنجا، کتاب‌های وی هم پر تعداد است. از ویژگی‌های ممتاز پیمان، برخلاف اغلب نواندیشان اثرگذار معاصر ایران، نوشتن است. مکتوبات به مراتب دقیق‌تر و جدی‌ترند تا گفتارها و حتی گفتارهای شفاهی که بعداً مکتوب می‌شوند. پیمان از سنت نویسندگی و کتابت بیشتر استفاده می‌کند تا صرفاً ایراد سخنرانی و یا گفتار در جلسات آموزشی و این از نقاط قوت در کار اوست.

تا آنجا که من به دست آورده‌ام، ۴۵ اثر از پیمان منتشر شده‌اند و احتمالاً این فهرست کامل نیست. اغلب این آثار مربوط به دوران پس از انقلاب است. هرچند خود او در زندگی نامه خودنوشتش به شماری از این آثار اشاره کرده است ولی در اینجا فهرست آثار منتشر شده ایشان را می‌آورم.

- ۱- خصوصیات اجتماعی - اقتصادی و فرهنگی ایل قشقایی
- ۲- مردم ایران در آستانه یک تحول اجتماعی
- ۳- دو اصل سوسیالیسم مردم ایران
- ۴- چرا انسان متعهد و مسئول است
- ۵- فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن
- ۶- کار، مالکیت و سرمایه در اسلام
- ۷- گذار سرمایه داری به سوسیالیسم (ترجمه)
- ۸- گل سرخ توحید (چهار جلد در سیره نبوی)
- ۹- اصول پایه جامعه توحیدی
- ۱۰- مبانی سنجش ارزش‌ها

۱۱. طبق اطلاع البته چند سالی است که این جلسات خانگی و محدود نیز به کلی تعطیل شده و به محاق رفته است.

- ۱۱- حیات و مرگ تمدن ها
- ۱۲- واژه‌های قرآنی
- ۱۳- انسان و مذهب
- ۱۴- نهضت نوح
- ۱۵- مبانی شناخت
- ۱۶- معاد یا تجدید حیات
- ۱۷- مرگ و زندگی
- ۱۸- سخنی با خویش
- ۱۹- دعوت به رهایی
- ۲۰- روش فهم قرآن
- ۲۱- تفسیر سوره‌های علق، مدثر، ق، قریش و...
- ۲۲- وحی دانش و رهایی
- ۲۳- دعوت جاودانه به آزادی
- ۲۴- دین و حکومت
- ۲۵- تحلیل طبقاتی جامعه ایران بعد از انقلاب
- ۲۶- از کجا آغاز کنیم
- ۲۷- چالش میان سنت و تجدد (دو جلد)
- ۲۸- اسلام و مردم سالاری (نقد نظریه ولایت فقیه)
- ۲۹- اسلام و مردم سالاری (بررسی و نقد مبانی اندیشه سیاسی شیعه)
- ۳۰- مروری بر اندیشه‌های فلسفی - اجتماعی دکتر نخشب
- ۳۱- زن در دیدگاه قرآن
- ۳۲- بررسی ریشه‌های مادی و فکری و چالش‌های موجود و امکان حل مسالمت‌آمیز آن‌ها
- ۳۳- موازین اساسی حقوق بشر
- ۳۴- تحول اندیشه‌های سیاسی در مغرب زمین
- ۳۵- چپ مستقل ایران
- ۳۶- مبانی جامعه مدنی در اندیشه دینی
- ۳۷- علم، ارزش و اخلاق
- ۳۸- اندیشه سیاسی نزد متفکران مسلمان
- ۳۹- تجربه زمامداری و اندیشه سیاسی در صدر اسلام
- ۴۰- نقش و کارکرد ایدئولوژی در تحولات اجتماعی

- ۴۱ - اصول و مبانی تشکیلات
- ۴۲ - بحران استراتژی
- ۴۳ - ایران، ناامنی و بی‌ثباتی پایدار
- ۴۴ - سه مقاله
- ۴۵ - تجاوز به عراق، جنایت علیه بشریت

ج. اصول فکری پیمان

عناوین آثار منتشر شده پیمان تا حدودی محتواهای فکری و اصول اصلاح‌طلبی وی بر بنیاد دین و توحید را آشکار می‌کند. با این حال می‌توان گفت که پیمان در مجموع، به همان مواضع قدیم خداپرستان سوسیالیست و حزب مردم ایران و جاما وفادار است و در طول این هفتاد سال در چهارچوب همان اصول و تداوم همان عهد پیشین اندیشیده و عمل کرده است. به رغم تمامی تغییرات و تحولات نظری و عملی در جهان و در ایران، پیمان و گروه او همچنان در جریان چپ عدالتخواه اسلامی تعریف می‌شود. پیمان در مقدمه کتاب «سوسیالیسم مردم ایران» در سال ۱۳۴۱ می‌گوید «سوسیالیسم مظهر حق‌طلبی و عدالت‌خواهی انسان هاست». در جایی دیگر در همان منبع می‌گوید: «جنبش سوسیالیستی مرحله تکاملی نهضت ضد استعماری ملت ایران است». با این حال روشن است که دکتر حبیب‌الله پیمان امروز خود نماد یک جریان مستقل و خودبسنده است و از این رو می‌توان اصول فکری او را در حال حاضر چنین طبقه‌بندی کرد:

یکم. تأکید بر مواضع ضد طبقاتی با محوریت رهایی توده‌ها از هر نوع ستم و تبعیض

درست است که پیمان و نحله او همچنان در طیف چپ اسلامی تعریف می‌شوند ولی واقعیت این است که رد پای زمان و تغییرات مثبت و منفی در سطح جهانی و به ویژه تجربه انقلاب و جمهوری اسلامی ایران، در پیمان و نوع نگاه وی به موضوعات متنوع دینی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی، آشکار است. از این رو می‌توان گفت پیمان امروز یک چپ تعدیل شده و کم و بیش منطبق با واقعیت‌های زمان و زمانه است. به همین دلیل است که امروز دیگر از پسوند سوسیالیسم و یا عنوان ترکیبی «سوسیالیسم اسلامی» استفاده نمی‌شود.

البته یکی از دلایل آن می‌تواند احتراز از ایجاد شبهه‌هایی از سوی راست‌گرایان مذهبی و غیر مذهبی در ایران جمهوری اسلامی و ضرورت احتراز از هر نوع شبهه و برداشت‌های ناصواب باشد. نکته آن است که در بعد نظری، پیمان از انسان محوری و

می‌توان گفت نوعی «اومانیسیم اسلامی» دفاع می‌کند که زمانی شریعتی از آن سخن می‌گفت. به گمانم کلیدواژه پیمان در انسان‌شناسی‌اش «رهایی» است. این اصطلاح در آثار و افکار پیمان پریسامد است. شاید بتوان گفت مراد رهایی انسان از هر نوع تبعیض و ستم و عوامل اسارت آدمیزاد است.

دوم. دین‌مداری حول توحید و خداپرستی، اخلاق و عدالت

گفته شد که دین‌ورزی حول محور توحید و یکتاگرایی قرآنی از آموزه‌های بنیادین نظریه پردازان نخستین خداپرستان سوسیالیست بوده و پیمان نیز همچنان بر این اندیشه اساسی و بنیادی تأکید دارد. البته دیگر نوگرایان سنتی و مدرن نیز همین اندیشه را دنبال کرده و می‌کنند. پیمان در کتاب «سوسیالیسم مردم ایران» می‌گوید: «جامعه مسلمان ایران باید خدا را به عنوان مظهر جاوید حقیقت و عدالت، خوبی و کمال طلبی بشناسد و هرگونه پیرایه‌ای که تا کنون بر این مینای اعتقادی بسته شده است، به دور بریزد». گفتنی است که پیمان در این کتاب تلویحا به مخالفت علما با تغییر مالکیت در اوایل دهه چهل اعتراض می‌کند. در صدر انقلاب، عموم چپ‌گرایان ضد تبعیض و از جمله پیمان و جنبش مسلمانان مبارز، از اصطلاح «خدمالکی» استفاده می‌کردند تا به نوعی مالکیت شخصی (و نه البته مالکیت خصوصی) را نفی کرده باشند.

با این حال در دیدگاه دینی و توحیدی، رهایی توده‌ها و اخلاق و معنویت و عدالت با هم ملازمه دارند و نمی‌توان بین‌شان جدای افکند.

سوم. خرافه‌زدایی از ساحت دین

در باب خرافه‌زدایی از ساحت آموزه‌ها و آداب دینی با معیارهایی چون وحی و عقل و علم پیمان نیز البته با تأکید زیادی در کنار دیگر نواندیشان و مصلحان معاصر ایستاده است. در اینجا باید حتما اشاره کرد که پیمان همچنان بر قرآن به مثابه سند اصلی دین شناخت مسلمانان تأکید دارد و در واقع در حال حاضر از معدود نظریه پردازان مدرن دینی معاصر است که همچنان بر شعار «بازگشت به قرآن» باور دارد و البته در چهارچوب جهان بینی و اندیشه انتقادی خود به آن وفادار مانده است.

چهارم. مقاومت در برابر استبداد دینی حاکم و آموزه‌های سنتی حوزوی

پیمان کماکان یک فعال سیاسی و ضد استبداد است؛ مبارزه‌ای که از نوجوانی در برابر استبداد سلطنتی شکل گرفت و تا کنون ادامه یافته است. به ویژه در دوران دشوار

جمهوری اسلامی، پیمان همچنان بر عهد دیرین وفادار مانده و در این سالها سختی‌ها و محدودیت‌ها و حتی زندان را تجربه کرده است. این وفاداری و پایداری از ژرفای ایمان دینی و برداشت‌های توحیدی و قرآنی وی حکایت می‌کند.

پنجم. فعالیت سیاسی تشکیلاتی و جمعی

با این که برخی به پیمان ایراد گرفته‌اند که او در کارها تکروست ولی به هر تقدیر وی از آغاز تا کنون همواره در قالب تشکل‌های مختلف فعالیت کرده و می‌کند. از گذشته‌ها گفته شد ولی اکنون نیز در عین حفظ استقلال تشکیلاتی جنبش مسلمانان مبارز، این جنبش در بیش از دو دهه اخیر، عضوی فعال در جریان شبه جبهه‌ای «ملی - مذهبی» بوده و در مقاطعی تحت عنوان «ائتلاف ملی - مذهبی» و یا «شورای فعالان ملی - مذهبی» فعالیت کرده و تا کنون نیز کم و بیش چنین بوده است. البته پیمان همواره نماینده جنبش در این نهادها بوده است. در سال ۱۳۷۹ در ارتباط با دستگیری گسترده ملی - مذهبی‌ها و پرونده آن، پیمان نیز دستگیر شد و مدتی نیز در زندان انفرادی سپاه معروف به «زندان ۵۹» در عشرت آباد زندانی گذراند.

ششم. حفظ استقلال و هویت ملی و مخالفت با هر نوع دخالت خارجی

پیمان مانند اسلاف خود در تاریخ معاصر، همواره بر حفظ هویت ملی و استقلال ایران و حراست از تمامیت ارضی کشور تأکید داشته و دارد و از این منظر با هر نوع مداخله خارجی و بیگانه در امور داخلی در هر شرایطی و به هر بهانه‌ای مخالف بوده و هست.

هفتم. نقد و نقادی نحله نواندیشی دینی چند دهه اخیر ایران

در دوران پس از انقلاب جریان تازه‌ای از متفکران و نواندیشان دینی پدید آمده و از جهاتی به کلی راه خود را از اسلاف خود جدا کرده و در باب دین و جامعه و سیاست به گونه‌ای متفاوت و گاه متعارض اندیشیده و می‌اندیشند. پیمان نسبت به پاره‌های از آرای اینان خرده گرفته و با آن‌ها مخالفت مشروط و یا مطلق کرده است. به طور خاص او از منتقدان دو نواندیشمند نامدار سه دهه اخیر جناب مجتهد شبستری و بیشتر دکتر عبدالکریم سروش بوده و هست. از جمله به گرایش خصوصی کردن دین و نیز دیدگاه‌های آنان در باب وحی و قرآن ایراد و انتقاد دارد.

گفتنی است که اصولاً دکتر پیمان احتمالاً به دلیل بستگی فکری و اندیشه‌ای به جریان عام چپ، همواره خصلت نقد و نقادی خود را حفظ کرده است. حتی آرای برخی

از همفکران سابق و لاحق خود او نیز از نقد و نقادی وی در امان نبوده و نیست. به گمانم یکی از دلایل پویایی و نشاط فکری و نیز به روز بودن پیمان، همین خصلت نقادی اوست.

د. نقدها

روشن است که هم دیدگاه‌های چپ اسلامی از گذشته تا کنون منتقدان جدی در اردوگاه اسلامی داشته و هم شخص پیمان از جهات مختلف همواره مورد نقد و نقادی بوده و هست. خرده گیران اصلی سنتی اندیشان مذهبی‌اند که با تکیه بر متن محوری و حجیت ظواهر در متون و نصوص بر چنین دیدگاه‌های ایراد می‌گیرند و آن را در تعارض با آن نصوص و یا تفاسیر از نصوص می‌دانند. نتیجه چنین رویکردی، البته یا فتوا به خروج از دین است و یا با اندکی تخفیف طرح اتهام «التقاط» است که سکه رایج است. اصولاً در دهه شصت نماد التقاط به مثابه یک دشنام سیاسی، در مرحله نخست، پیمان و جنبش مبارز مسلمان و به اصطلاح طعن آمیز «امتی‌ها» شمرده می‌شده است.

در هر حال بررسی نقدهای وارده بر چپ اسلامی و یا خداپرستان سوسیالیست و به طور خاص دکتر پیمان از مجال و موضوع این گفتار / نوشتار خارج است.

منابع:

در این گفتار / نوشتار (مانند موارد دیگر) عمدتاً از حافظه و اطلاعات شخصی استفاده شده است. در عین حال از چند منبع به طور مستقیم سود جسته‌ام:

بیشترین استفاده از اطلاعات مندرج در کتاب «سوسیال دموکراسی» اثر مرتضی کاظمیان بوده که پیش از این، شناسه این کتاب آمد. جز آن از: جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران اثر رسول جعفریان و نیز در تکاپوی آزادی (جلد اول) به قلم اینجانب نیز مورد استفاده بوده است. نیز برخی موارد ریز زندگی نامه‌ای از مداخل مربوط در ویکی پدیای فارسی (دانشنامه آزاد) سود جسته‌ام. زندگی نامه خودنوشت پیمان نیز از وبسایت شخصی ایشان عیناً نقل شده است.

ضمناً اخیراً اطلاع حاصل شد که کتابی با عنوان «خداپرستان سوسیالیست؛ از محفل‌ها تا جمعیت آزادی مردم ایران (۱۳۲۲-۱۳۳۲)» به قلم محمدحسین خسروپناه به وسیله‌ی کتاب پیام امروز در تهران به سال ۱۴۰۰ منتشر شده است. کاوه بیات این کتاب را در شماره‌ی هفتم از سال بیست و ششم (مهر - آبان ۱۴۰۰) «جهان کتاب» معرفی کرده است.

بخش بیست و سوم

کانون نشر حقایق اسلامی مشهد و شریعتی ها

درآمد

در این گفتار / نوشتار حول کانون حقایق اسلامی مشهد و بنیادگذار آن محمدتقی شریعتی و فرزندش دکتر علی شریعتی سخن خواهیم گفت. این مبحث سه فصل خواهد داشت ولی به دلایلی روشن تمرکز من روی فصل سوم یعنی در باره علی شریعتی است.

سه فصل آن چنین است:

فصل اول - تاریخچه کانون نشر حقایق اسلامی مشهد

فصل دوم - معرفی اجمالی دو شخصیت اثرگذار کانون

فصل سوم - علی شریعتی و اندیشه و آموزه هایش

این فصل خود ذیل این عناوین سامان یافته است:

الف - زندگی نامه

ب - آموزگاران

ج - آثار

د - آموزه ها

ه - اثرگذاری اجتماعی

و - نقدها

فصل اول: تاریخچه کانون نشر حقایق اسلامی مشهد

کانون (که گاه به آن «کانون نشر حقایق اسلام» نیز گفته اند) به طور رسمی در سال ۱۳۲۳ خورشیدی در مشهد بنیادگذاری شد. اما مؤسس وی محمدتقی شریعتی فعالیت‌های علنی و رسمی‌اش را از مقطع پس از شهریور ۱۳۲۰ آغاز کرده بود. وی پیش از آن عمدتاً به عنوان یک عالم دینی غیر معمم در دبیرستان‌های مشهد دروس دینی و معارف معمول اسلامی را تدریس می‌کرد ولی پس از پایان یافتن عصر رضاشاهی او با سیمای تازه‌ای وارد فعالیت‌های فکری و آموزشی در سطح عمومی‌تر در مشهد و چندی بعد در سطح خراسان شد.

چنان که در گفتارهای پیشین بارها گفته شده است، در مقطع برافتادن استبداد رضاشاهی در شهریور ۲۰، در واقع فصل کاملاً تازه و متفاوتی در ایران و به ویژه در تهران و شهرهای یزرگی چون مشهد گشوده شد. سازمان‌ها و احزاب و نهادهای فرهنگی و سیاسی و اجتماعی پرشماری پدید آمدند. می‌توان گفت از مشروطیت تا آن زمان دو دوره بیست ساله متفاوت طی شده بود. ۱۲۸۵ تا ۱۳۰۴ و از ۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰. دوران نخست با پیروزی مشروطیت در دو مرحله آغاز و تا آغاز تغییر رژیم و برآمدن رضاشاه پهلوی ادامه یافت. دوره دوم، که اندکی کمتر از بیست سال بود، روزگار پادشاهی پهلوی اول است. گفتنی این که پس از آن تا مقطع انقلاب نیز تقریباً دو دوره بیست ساله طی شده است: ۱۳۲۰ تا ۱۳۴۰ و از آن زمان تا ۱۳۵۷ و عملاً ۵۸. هر یک از این ادوار چهارگانه دارای سرفصل‌های مشخصی‌اند و در درون آن تغییرات و تحولات ویژه روی داده است. کانون و کانونی‌ها و شریعتی‌ها درست در این ادوار زندگی و فعالیت کرده‌اند. البته دیگرانی چون بازرگان و طالقانی و خداپرستان سوسیالیست نیز چنین بوده‌اند. فهم و درک درست افکار و آموزه‌ها و دغدغه‌های سخنگویان این نهادها و جریان‌ها، بدون درک فضاهای فکری و سیاسی و اجتماعی آن ادوار قابل فهم نیست. به ویژه امروز که حدود هفتاد سال از آن زمان فاصله گرفته و بین ما و دوران فعالیت آنها یک انقلاب بزرگ و یک نظام با تمام پیامدهایش فاصله است و خیلی امور دچار تغییر و دگردیسی بنیادین شده‌اند.

محمدتقی شریعتی، که از یک سو از دوران جوانی گرایش نوگرایانه داشت و با نسل جوان و مدرن جامعه ایران از طریق تدریس در مدارس نوین پیوند پیدا کرده بود و از

سوی دیگر فردی دیندار و معتقد بوده و برای حفظ دیانت مردم و جوانان تلاش می‌کرد، پس از بازشدن نسبی فضای فکری و فرهنگی و سیاسی دهه بیست، در آغاز فعالیت‌های فرهنگی و تبلیغی خود را در سطح عمومی در مشهد آغاز کرده بود ولی گویا احساس کرد برای پیشرفت در آموزش و تربیت دینی لازم است نهادی و سازمانی با برنامه‌های مشخص بنیاد نهد. تأسیس کانون نشر حقایق اسلامی در مشهد برآمد چنین اندیشه و نیازی بوده است. البته در این زمان دیگر نیروهای مذهبی سنتی در قالب تشکیل هیئت‌های مذهبی رایج برای انجام شعائر مذهبی (مانند عزاداری با علم و کتل و سینه زنی و...) از یک سو و احزاب سیاسی غیر مذهبی همراه با فعالیت‌های فرهنگی و ترویج اندیشه‌های مادی با محوریت حزب توده ایران در همه جا و از جمله در مشهد بسیار فعال شده بودند. شریعتی و کانون با هر دو جریان یاد شده متضاد مرزبندی جدی داشت. از یک طرف برآن بود با افکار مادی حزب توده مقابله کند و از طرف دیگر تلاش می‌کرد با آموزه‌های مذهبی سنتی خرافی و عقل ستیز و حتی بی‌ثمر مبارزه نماید. این نیز گفتنی است که اندکی پیش از تأسیس کانون «انجمن تبلیغات اسلامی» دکتر عطاء الله شهاب پور در مشهد پدید آمده بود که آن نیز تا حدودی افکار تازه و متجددانه دینی داشت (پیش از این از عطاءالله شهاب پور یاد شده است).

کانون در برآمدن و فعالیت‌های فکری و دینی و اجتماعی پیرامونی نیز نقش داشت. از جمله در سال ۱۳۳۰ اعضای جوان کانون، که بیشترشان دانش آموز بودند، با پیروی از کانون «انجمن اسلامی دانش آموزان» را تأسیس کردند. علی شریعتی نیز در سال ۱۳۳۱ عضو این انجمن بود.

چنان که گفته‌اند کانون در دهه بیست عمدتاً به مباحث فکری حول مسائل دینی با محوریت قرآن و نهج البلاغه می‌پرداخت و البته از منظر دین شناسی نوین برآمده از تحولات پسامشروطه و به ویژه تحولات فرهنگی و اجتماعی عصر پهلوی اول بود. اما در اواخر دهه بیست با برآمدن نهضت ملی و به ویژه به قدرت رسیدن دکتر محمد مصدق، محمدتقی شریعتی و به طور کلی کانونی‌های مشهد نیز گرایش‌های مشخص سیاسی پیدا کرده و حامی نهضت ملی و رهبر آن شدند. از این رو چنین رویکردی، هم دین شناسی و اندیشه‌های مذهبی آنان را تحت تأثیر قرار داد و هم با مرزبندی سیاسی جدید، طبعاً حساسیت‌های ویژه آن روزگار را در جبهه درونی جنبش ملی و نیز در سوی دستگاه حاکم دامن زد. محمدتقی شریعتی در سال ۱۳۲۷ سلسله سخنرانی‌هایی در رادیو مشهد ایراد

کرد. گویا کتاب «فایده و لزوم دین» وی متن مکتوب البته همراه با اضافانی همان سخنرانی‌های رادیویی بوده است.

پس از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲، کانونی‌های مشهد نیز به نهضت مقاومت ملی با مرکزیت تهران پیوستند. پس از آن در سال ۳۶ برخی شخصیت‌های کانون از جمله محمدتقی و علی شریعتی و کاظم سامی و طاهر احمدزاده در مشهد دستگیر شدند.

با این حال کانون تا سال ۱۳۴۲ فعال بوده و پس از آن به دست ساواک تعطیل شد. ظاهراً پس از رادیکال شدن نهضت سیاسی با زعامت شماری از علمای دینی در اوایل دهه چهل، نهادهای چون کانون نشر حقایق اسلامی مشهد دیگر قابل تحمل نبود.

پس از آن فعالیت‌های فکری محمدتقی شریعتی و احمدزاده به صورت فردی و حداکثر محفلی محدود در مشهد و در تهران ادامه داشت که به زودی بدان‌ها اشارت خواهد رفت.

کانون در بیست سال فعالیتش مورد حمایت و استقبال قاطبه جوانان مسلمان و حتی طلاب و برخی عالمان بزرگ نیز بوده است. مرجع تقلید خراسانی آیت‌الله سید محمدهادی میلانی خود در سخنرانی‌های محمدتقی شریعتی حضور می‌یافت. حتی آیت‌الله حاج آقا حسن قمی نیز با کانون و شریعتی همدلی داشت ولی به دلایلی شخصاً در جلسات عمومی کانون شرکت نمی‌کرد. کانون در آغاز در خانه‌ها تشکیل می‌شد ولی بعدتر با همت و کمک برخی بانیان و علاقه‌مندان ساختمانی خریده شد و کانون دارای ساختمان و تابلو شد. حتی پس از آن که مدتی کانون تعطیل شد (ظاهراً پس از ۴۲) جلسات کانون در منزل شخصی میلانی تشکیل می‌شد و این به معنای حمایت قاطع وی از شریعتی و کانون بوده است. با این حال مجتهد با نفوذ دیگر مشهد شیخ احمد کفایی (درگذشته ۱۳۵۱ خورشیدی) (فرزند آخوند خراسانی که به دلیل انتساب به «صاحب کفایه» - کفایه الاصول آخوند خراسانی - لقب فامیلی کفایی یافته بود) از مخالفان کانون و شریعتی بوده است. البته مخالفت وی بیشتر جنبه سیاسی داشت تا فکری و دینی. زیرا کفایی با دربار سلطنت پیوند داشت. به طور کلی می‌توان گفت تمامی گروه‌هایی که کانون و کانونی‌ها با آنها مرزبندی داشتند، به طور قهری در مقابل آن قرار گرفته و در نتیجه از مخالفان و منتقدان کانون و شخص محمدتقی شریعتی شمرده می‌شدند. از جمله: حزب توده، مذهبی‌های سنتی و سنت زده و دربار و درباری‌ها و پس از نهضت ملی البته حامیان کاشانی و ضد مصدقی نیز بر آن‌ها افزوده شدند. باید افزود کانون و محمدتقی شریعتی در برابر افکار و

مواضع انتقادی رادیکال کسروی نیز بی تفاوت نبوده و، ضمن همدلی‌هایی حول محور خرافه زدایی از دین، با شماری از آموزه‌های کسروی نیز مرزبندی انتقادی داشت. شریعتی از یک سو با مدرنیست‌های علم‌گرا و یا علم زده مخالف بود و از سوی دیگر با علم ستیزان واپسگرا نیز همدل و همداستان نبوده است.

اهداف و برنامه‌های کانون در رساله‌ای با عنوان «کارنامه کانون نشر حقایق اسلامی مشهد» (که گفته شده به قلم محمدتقی شریعتی بوده است) آمده که در سال ۱۳۲۶ منتشر شده و در آن چنین آمده است: «اثبات لزوم دین و بیان فواید دنیوی و اخروی آن و مضار بی‌دینی؛ اثبات حقانیت دین شریف اسلام و این که تنها راه سعادت بشر منحصر به پیروی از این دیانت مقدس و به کار بستن احکام متین قرآن مبین است؛ اثبات غلط بودن روش مسلمین و بیان تسامح و تقصیری که نسبت به دین خویش می‌نمایند و لزوم فعالیت کامل در تعریف و ترویج آن و وجوب به خود آمدن از این غفلت و کسالت و بی‌خبری به طور سریع و فوری؛ ایجاد حرارت دینی [که ظاهراً مراد شور دینی است]؛ ایجاد اتحاد و صمیمیت و تقویت حس همکاری میان مسلمین؛ مبارزه شدید با همه مفاسدی که اساس ملیت و مذهب ما را متزلزل ساخته؛ تعمیم تعلیم قرآن با تفسیر آن؛ رواج یافتن امر به معروف و نهی از منکر؛ احیا و ترویج شعائر مذهبی؛ اثبات موافقت اسلام با علم و تمدن صحیح؛ دفاع از اسلام و پاسخ به اعتراضات بدخواهان؛ بالابردن سطح افکار عمومی؛ شناساندن مقام روحانیت به جامعه و واداشتن مردم به احترام و تجلیل از روحانیونی که به حق سزاوار این نام و شایسته این عنوان باشند؛ متمرکز کردن فعالیت‌های متفرق؛ ایجاد انجمن‌های سخنرانی و مناظره».

این فراز از صفحه ۹۴ کتاب «جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی» اثر رسول جعفریان نقل شده است.

چنان که روشن است این مواد پانزده گانه مرامنامه و کارنامه محمدتقی شریعتی و کانون نشر حقایق اسلامی مشهد در حداقل دوران فعالیت بیست ساله آن است. این مواد کم و بیش با اهداف عموم نواندیشان مصلح اسلامی با صبغه نوگرایی مدرن در آن دوران منطبق است. در آموزه‌های شریعتی و کانون، مانند اغلب جریان‌های اسلامی - شیعی مشابه در چهار دهه پیش از انقلاب، امام علی، امام حسین و ابوذر غفاری برجسته‌اند و همواره به مثابه نمادهای «اسلام راستین» معرفی می‌شوند. «علی شاهد رسالت» و «چرا حسین قیام کرد؟» دو اثر محمدتقی شریعتی این رویکرد را به خوبی نشان می‌دهد.

می توان فرازهای مهم زندگی محمدتقی شریعتی را در شش محور برشمرد: تدریس و تعلیم رسمی، تعلیم آموزه‌های دینی و علمی، سخنرانی، تحقیق، نگارش و فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی.

در باره کانون و محمدتقی شریعتی منابع متنوع (کتاب و مقاله و مصاحبه) در دست است. از جمله در نکوداشت محمدتقی شریعتی چند کنفرانس در تهران و مشهد برگزار شده و مقالات آنها در چند یادنامه منتشر شده است. از جمله آن‌ها یادنامه استاد محمدتقی شریعتی در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد (شماره مسلسل ۷۶-۷۷) است. اطلاع یافتم که کتابی با عنوان «تاریخ شفاهی کانون نشر حقایق اسلامی» به قلم پروین منصوری در سال ۱۳۸۴ به وسیله مرکز اسناد انقلاب اسلامی در تهران منتشر شده که ظاهراً بر اساس اسناد ساواک تنظیم شده است. اما به گمانم مستندترین گزارش از کانون و محمدتقی شریعتی نوشتار حدود چهل صفحه‌ای دکتر شریعتی است که در دوران بازداشتش در انفرادی اوین به خواسته ساواک نوشته است. هرچند خالی از احساس و عاطفه شخصی نیست.

فصل دوم: معرفی اجمالی دو شخصیت اثرگذار کانون

محمدتقی شریعتی و طاهر احمدزاده دو شخصیت بانی و فعال و اثرگذار در کانون بوده‌اند. هرچند بانیان و یا افراد فعال و حتی اثرگذار در کانون بیش از این دو نفرند که برای رعایت اختصار به معرفی همین دو تن بسنده می‌شود.

بی تردید شخصیت اصلی و اولیه کانون محمدتقی شریعتی است که اصولاً این مرکز و هویت آن با نام شریعتی مزینانی شناخته شده و در فصل قبل تا حدودی به شخصیت و تفکرات او پرداخته شده است. محمدتقی در سال ۱۲۸۶ خورشیدی (یک سال پس از مشروطیت) در مزینان زاده شد. خانواده او از دو طریق از عالمان دین بوده‌اند. محمدتقی نیز در حوزه‌های دینی زادگاه و مشهد درس خواند و معارف رایج مذهبی حوزوی را فراگرفت و به رخت عالمان دینی درآمد. اما بعدها (گویا با اجازه آیت‌الله بروجردی) رخت علما را کنار نهاد و به عنوان دبیر دینی دبیرستان‌های مشهد به کار اشتغال پیدا کرد. چنان که خود گفته و دیگران نیز گواهی داده‌اند، هدف او آشنا کردن جوانان با دین و اخلاق و در سطح عالی‌تر حراست جوانان و درس خوانده‌های جدید از فروغ‌لطیدن در

بی‌اخلاقی و بی‌دینی بوده است. همین هدفگذاری نشان می‌دهد که وی با اغلب همگنان روحانی روزگارش متفاوت بوده و در واقع دین و یا تبلیغ مذهبی را به مثابه اسباب نام و نان نمی‌دانسته است. معلمی را به عنوان ایفای یک رسالت برگزیده بود. چنان که پس از شهریور بیست همان انگیزه در تأسیس کانون نقش داشته است. کارنامه یاد شده به روشنی نشان می‌دهد که گفتارها و نوشتارها برای او به مثابه ایفای یک رسالت بوده است و نه شغل و حرفه زندگی. در زمانی که محمدتقی وارد فعالیت‌های سیاسی محدود شد، نیز جز ایفای رسالت ملی و میهنی انگیزه‌ای نداشته است. او حتی در انتخابات مجلس هفدهم از مشهد کاندیدا شد هرچند که به مجلس راه نیافت.

در بیست سال نخست فعالیت‌های شریعتی و کانون، پرشمارانی در مشهد از آموزه‌های محمدتقی و کانون اثر پذیرفتند. خاطرات زیادی در دست است که نسل جوان درس خوانده و متجدد مذهبی آن دوران مشهد کم و بیش از شاگردان و آموختگان شریعتی و کانون بوده‌اند. یکی از شخصیت‌های شناخته شده و فعال آن زمان و بعدها تا کنون نیز دکتر مهدی ممکن است. البته بعدها بسیاری از طریق انتشار افکار و آثار دکتر شریعتی در سطح خراسان و حتی کشور با این شخصیت، افکار، آثا و تأثیراتش و نیز کانون آشنا شدند. وفق نقل کاظمیان در کتاب «سوسیال دموکراسی - محمد نخشب و خداپرستان سوسیالیست» در سفر نخست نخشب به مشهد در دهه بیست، از طریق کاظم سامی دیدارهایی بین نخشب و محمدتقی شریعتی انجام شد و نخشب تحت تأثیر شخصیت و افکار شریعتی قرار گرفت و مناسباتی در همفکری‌ها و همکاری‌ها پدیدآمد. به ویژه که خود محمدتقی نیز در آن زمان گرایش عدالت خواهانه داشته است. قابل ذکر است که در دهه بیست و سی برخی اعضای کانون همزمان با خداپرستان سوسیالیست نیز پیوند داشتند. از جمله آنان می‌توان به کاظم سامی، علی شریعتی و مهدی ممکن اشاره کرد. البته بعدتر برآمدن گوینده و نویسنده اثرگذاری چون علی شریعتی، بی‌تردید در شهرت ملی و عمومی پدرش سهم به‌سزایی داشته است. در زمان حضور محمدتقی در ارشاد ساواک با ارسال یادداشتی به حسینیه نسبت به حضورش در آن مرکز اعتراض کرد. دلیل اصلی نیز کانونی بودن و مصدقی بودنش بوده است. با توجه به این ملاحظات است که محمدرضا حکیمی، که خود در جوانی از افراد اثرپذیرفته از محمدتقی و کانون بوده تعبیر «سقراط خراسان» را برای محمدتقی شریعتی به کار برده است (پس از درگذشت شریعتی در سال ۶۶ مقاله‌ای تحت همین عنوان نوشتم که در مجله کیهان فرهنگی منتشر شد).

نیز پیشوند «استاد» برای محمدتقی چندان جدی است و رواج دارد که غالباً (به ویژه شاگردان و علاقه مندان) بدون این لقب از او یاد نمی‌کنند.

محمدتقی شریعتی پس از گرایش به فعالیت‌های سیاسی در دوران نهضت ملی، بارها بازداشت و زندانی شد. آخرین بار در سال ۱۳۵۲ پس از تعطیلی حسینیه ارشاد به فرمان ساواک و پنهان شدن علی شریعتی، محمدتقی نیز دستگیر و در اوین زندانی شد. ظاهراً بازداشت او برای آن بود که فرزندش علی خود را تسلیم کند. علی که به پدرش بسیار دلبسته بود، خود را معرفی کرد. هرچند پدر و پسر مدت‌ها در حبس ماندند.

گفته شد پس از توقیف کانون، محمدتقی شریعتی به فعالیت‌های غیرمتمرکز خود از طریق گفتار و نوشتار ادامه داد. در اواخر دهه چهل سلسله سخنرانی‌هایی در حسینیه ارشاد تهران داشت که بعدها تحت عنوان «**خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت**» به وسیله انتشارات حسینیه منتشر شد. او مدتی نیز در مسجد هدایت با حمایت آیت‌الله سید محمود طالقانی سخنرانی داشته است.

محمدتقی در اوایل انقلاب کم و بیش فعال بود. هرچند بیماری سخت او، بیماری‌ای که تا پایان عمر با او بود، توان لازم را از او گرفته بود. به ویژه مرگ ناگهانی و غیر منتظره فرزند نامدارش دکتر علی شریعتی در خرداد ۵۶ در انگلستان، ضربه روحی بزرگی بر او وارد آورده بود.

شریعتی پس از پیروزی انقلاب ایران، از نخستین منتقدان نظام تازه تأسیس «جمهوری اسلامی» بود و در جمعیتی به نام «**اقامه**» همراه کسان دیگری از این نوع شخصیت‌ها فعالیت می‌کرد و از این طریق افکار غالباً انتقادی و اعتراضی خود را نسبت به وضع موجود ابراز می‌کرد.

محمدتقی شریعتی در سال ۱۳۶۶ در مشهد درگذشت و در صحن امام رضا دفن گردید.

آثار محمدتقی شریعتی به قرار زیر است:

۱. **ز نیرو بود مرد را راستی**
۲. **مبانی اقتصاد اسلامی**
۳. **مهدی موعود امم**

۴. علی شاهد رسالت
۵. نیایش
۶. وحی و نبوت
۷. چرا حسین قیام کرد؟
۸. امامت در نهج البلاغه
۹. خلافت ولایت از نظر قرآن و سنت
۱۰. آغاز وحی
۱۱. اصول عقاید و اخلاق شریعتی (متن درسی برای تدریس در دبیرستان‌ها)
۱۲. تفسیر نوین
۱۳. فایده و لزوم دین

در این میان تفسیر نوین و خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت مهم‌ترین اثر او به شمار می‌آیند.

گفتنی است که در باره محمدتقی شریعتی افزون بر منابع یاد شده، از تارنمای «شاهدان کویر» و تارنمای «بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی» نیز استفاده شده است.

شخص دیگری که نامش با کانون عجین است طاهر احمدزاده است. قدیمی‌ها او را «طاهر آقا» خطاب می‌کنند. دنباله نام او «هروی» بوده چرا که تبار او هرات بوده که روزگاری شهری بزرگ و دوران ساز از خراسان بزرگ و ایران کهن بوده است. پدرش از هرات افغانستان به ایران کوچ کرده و به تجارت اشتغال داشت.

طاهر در سال ۱۳۰۰ خورشیدی در مشهد زاده شد. از آغاز جوانی عمدتاً به کار و تجارت اشتغال داشت. در عین حال اهل مطالعه و اندیشه و سخن بود. پس از شهریور بیست وارد فعالیت‌های فکری و سیاسی شد. عضو کانون نشر حقایق اسلامی مشهد و در واقع شخصیت دوم در فعالیت‌های کانون شمرده می‌شد. وی در کانون در موضوعات مختلف مذهبی و دینی سخن می‌گفت. در سخنوری توانا بود و شور حرارت بسیار در کلامش بود. پس از رویکردهای سیاسی در دوران نهضت ملی، او حتی پرشورتر و جدی‌تر از محمدتقی شریعتی حامی نهضت و شخص مصدق بود. او تا آخر یک مصدقی تمام عیار

باقی ماند. می‌توان گفت او به نوعی جریان سیاسی کانون را نمایندگی می‌کرد. در همین ارتباط از همان زمان تا پایان عمر بارها بازداشت و زندانی شد. او در شمار آخرین گروه زندانیان سیاسی آزاد شده در مقطع پیش از پیروزی انقلاب ایران بوده و در مشهد با استقبال کم‌مانندی از سوی مردم مواجه شد. پیش از انقلاب دو پسرش مسعود و مجید احمدزاده، که پیش از آن مذهبی و از دست پروردگان کانون بودند و بعدتر از بنیادگذاران سازمان چریک‌های فدایی خلق شدند، به دست رژیم حاکم اعدام شدند. یکی از پسرانش نیز پس از انقلاب به دست رژیم انقلابی جدید اعدام شد. یکی از علل حساسیت‌ها در باره طاهرآقا در دو نظام، همین سابقه فرزندانش بوده است. با این که خود او تا آخر شخصیت مذهبی بود و طبعاً نمی‌توانست با ایدئولوژی فرزندانش موافق باشد اما نه تنها از آنان تبری نجست بلکه همواره از آنان تجلیل می‌کرد و شهیدشان می‌دانست. نیز گفتنی است که امیرپرویز پویان (درگذشته ۱۳۵۰ خورشیدی) (از چهره‌های مهم و اثرگذار سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران) در دوره‌ای عضو فعال شاخه دانش آموزی کانون نشر حقایق اسلامی مشهد بوده است.

پس از پیروزی انقلاب احمدزاده از چهره‌های اثرگذار در تحولات سیاسی به شمار بود. در دولت موقت انقلاب نخستین استاندار خراسان شد. اما تفکر و روش او با انواع مخالفت‌ها و کارشکنی‌های سنتی‌ها و اغلب روحانیون انقلابی و غیر انقلابی مواجه شد. شخص آیت‌الله خمینی روی احمدزاده حساسیت ویژه داشت تا آنجا که به نقل مهندس عزت‌الله سحابی (عضو شورای انقلاب) خمینی بارها به مهندس بازرگان نخست وزیر تذکر داد تا احمدزاده را برکنار کند و در نهایت نیز تهدید کرد اگر رئیس دولت نکند خود اعلام خواهد کرد. احمدزاده ناچار استعفا داد. چنین می‌نماید که حساسیت مخالفان از جمله رهبر انقلاب روی احمدزاده به دو دلیل بوده است: چپ‌گرایی و مصدقی بودن. خمینی در آن زمان با این دو ویژگی افراد (از جمله دکتر کاظم سامی عضو دیگر کابینه دولت موقت) مخالف بود.

در دوران انقلاب و چند سال بعد فعالیت‌های عمده احمدزاده سخنرانی‌های پر شور در اینجا و آنجا و از جمله در تهران و مشهد بوده است. از همان آغاز از موضع چپ آزادی خواه و عدالت طلب با سیاست‌های نظام تازه انقلابی اما تحت فرمان علما مخالف بوده و آن را در همه جا اظهار می‌کرد. احمدزاده از اعضای گروه «اقامه» نیز بوده است.

پس از سال ۶۰ دستگیر شد و تحت شکنجه‌های سخت قرار گرفت. او را وادار کردند به تلویزیون بیاید و توبه نامه بخواند. چند سال بعد آزاد شد. با این که فعالیت زیادی نداشت در سال ۱۳۸۰ همراه با شمار دیگری از شخصیت‌های مشهد و از جمله کانونی‌های قدیم مشهد بازداشت شد و مدتی در زندان سپاه در عشرت آباد تهران (زندان ۵۹) در انفرادی گذراند. گویا قرار بوده کانون بار دیگر احیا و فعال شود ولی با دستگیری کانونی‌ها این کار متوقف و ساختمان قدیمی کانون نیز تخریب شد. سرانجام احمدزاده در سال ۹۶ درگذشت.

اندیشه‌ها و آموزه‌های احمدزاده کم و بیش همان آموزه‌های چپ اسلامی متمرکز در کانون نشر حقایق اسلامی و خداپرستان سوسیالیست بوده است. «توحید» و اندیشه توحیدی محور و بنیاد تفکر احمدزاده بوده که غالباً مستند وی قرآن و نهج البلاغه بوده است. ظاهراً کتابی مستقل از او منتشر نشده ولی به گفته خود او وی در سالهای ۵۴-۵۶ عضو گروه تدوین ایدئولوژی در تهران بوده و در این گروه کسانی چون دکتر پیمان و سید علی خامنه‌ای و هاشمی رفسنجانی و محمدجواد با هنر عضویت داشته‌اند. جزوه‌ای از احمدزاده با عنوان «جهان بینی توحیدی» که گویا محصول آن گروه بوده منتشر شده است.

فصل سوم: علی شریعتی و اندیشه هایش

وفق فصل‌بندی ارائه شده، اکنون با تفصیل بیشتر به علی شریعتی چهره شاخص و افکار و آموزه هایش، ذیل عناوین زیر می‌پردازم:

الف. زندگی نامه

هرچند زندگی شریعتی کوتاه بود (۴۴ سال) ولی در مجموع پر حادثه و می‌توان گفت پر ماجرا بوده است. با این حال در اینجا، به تناسب مقام، مروری کوتاه بر فرازهای مهم زندگی وی خواهیم داشت.

علی در سال ۱۳۱۲ خورشیدی در خانواده مذهبی با سلسله‌ای به تعبیر خودش از «عالمان دین» در مزینان زاده شد. در مدارس مشهد (دبستان و دبیرستان) درس خواند

و سپس وارد دانشسرای مقدماتی شد. پس از پایان دانشسرا به شغل معلمی در اطراف مشهد مشغول شد. در سال ۱۳۳۴ وارد دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد شد و در رشته ادبیات فارسی فارغ التحصیل شد. در سال ۱۳۳۵ با یکی از همکلاسی هایش پوران شریعت رضوی ازدواج کرد. در سال ۱۳۳۸ با بورس دولتی عازم فرانسه شد. در طول سالهای ۱۹۵۹ تا ۱۹۶۴ در دانشگاه مشهور و تاریخی سوربن پاریس ادامه تحصیل داد. استاد راهنمای علی و همسرش پوران ژیلبر لازار (درگذشته ۲۰۱۸ میلادی) بوده و او در تهیه ترشان به آن دو کمک کرده بود. لازار به علی پیشنهاد می‌کند کتاب «فضائل بلخ» (نوشته صفی الدین بلخی در قرن ششم هجری) را متن تحقیق خود قرار دهد و او (البته با بی‌میلی) چنین کرد. تحقیق او حول کتاب یاد شده، با عنوان «تاریخ اسلام در قرون وسطی» در ۱۵۵ صفحه ارائه شد. ظاهراً کارش چندان قوی نبود از این رو با نمره کمی پذیرفته شد. البته این نیز گفتنی است که وفق نقلی علی نسخه خطی فضائل بلخ و موجود در پاریس را به سال ۱۹۶۲ به پارسی برگردانده بوده است.

علی در فرانسه جز درس و تحصیل در چند قلمرو فعالیت داشت که آن نوع فعالیت‌ها بیشتر مورد علاقه وی شمرده می‌شدند. در کلاس‌های دروس دانشگاهی و غیر دانشگاهی برخی استادان سرشناس شرکت می‌کرد. از جمله در کلاس‌های جامعه‌شناسی ژرژ گورویچ (درگذشته ۱۹۶۵ میلادی) و پروفیسور ژاک برگ (درگذشته ۱۹۹۵ میلادی) حضور می‌یافت. مدتی با لویی ماسینیون (درگذشته ۱۹۶۲ میلادی)، شرق‌شناس و متمایل به باطنی‌گری تشیع و صاحب کرسی معتبر در سوربن، همکاری می‌کرد. تحت تأثیر شخصیت و آموزه‌های ماسینیون چند اثر در معرفی بزرگان شیعی از جمله سلمان فارسی را به پارسی ترجمه کرد. این کلاس‌ها و آموزه‌ها انتخابی علی بوده و بیشتر از دروس رسمی مورد علاقه‌اش بودند که بیشتر جنبه تحمیلی و رسمی داشتند. همزمان در همکاری با برخی نهادهای سیاسی ایرانی در اروپا و آمریکا (مانند حزب مردم ایران و جبهه ملی خارج از کشور) همکاری داشت و بر ضد نظام پادشاهی ایران فعالیت می‌کرد. همراه ابراهیم یزدی و صادق قطب‌زاده شاخه خارج از کشور جبهه ملی با برخی نشریات مرتبط با این نهادهای فعال سیاسی، مقاله می‌نوشت. مدتی سردبیر نشریه «ایران آزاد» ارگان جبهه ملی خارج از کشور بوده و مقالات پرشماری از وی در همان نشریه منتشر شده است. از سوی دیگر با مبارزان جبهه التحریر الجزائر، که علیه استعمارگران فرانسوی فعالیت می‌کرد، همکاری داشت. در این ارتباط نهضت آزادی ایران را تشکیل داد که تازه

در بهار ۱۳۴۰) تأسیس شده بود. در همان حال دستگیر و مدتی زندانی شد و در زندان با «گیوز» گفتگویی انجام داد که در ۱۳۴۳ در توگو انتشار یافت. در سال ۱۳۳۹ به مناسبت درگذشت قانون مقاله‌ای با عنوان «مرگ فرانتس فانون» نوشت و در پاریس منتشر کرد. برخی مقالات او در برخی نشریات الجزائری (از جمله **المجاهد**) نیز منتشر شده است.

شریعتی پس از پایان تحصیل در سال ۱۳۴۳ به ایران بازگشت. به دلیل فعالیت‌های سیاسی‌اش بر ضد رژیم ایران در اروپا، در مرز بازرگان دستگیر و به تهران منتقل و مدت شش هفته در زندان قزل قلعه زندانی شد. چنان که در فصل مرتبط به تاریخ کانون و زندگی نامه محمدتقی شریعتی (و نیز در مبحث خدایپرستان سوسیالیست) گفته شد، شریعتی از اواخر دهه بیست از فعالان سیاسی بوده و در نهادهایی چون خدایپرستان سوسیالیست و تشکل سیاسی آن یعنی حزب مردم فعالیت می‌کرده و از حامیان نهضت ملی و دکتر مصدق به شمار می‌آمده و در نهضت مقاومت ملی نیز فعالیت داشته و در همین ارتباط در سال ۱۳۳۶ همراه میلیون مشهد دستگیر شده و مدتی در تهران محبوس بوده است.

پس از آزادی از زندان مدتی دبیر دبیرستان شد و پس از یک سال به دفتر تحقیقات و برنامه ریزی وزارت آموزش و پرورش در تهران منتقل شد. اما به تدریج راهی به دانشکده ادبیات مشهد پیدا کرد. از آنجا که شریعتی در آستانه بازگشت به ایران آگاهانه برنامه‌های خود را حول محور درانداختن یک تحول عمیق فکری و فرهنگی در جامعه ایران با تمرکز روی نسل جوان طراحی کرده بود، دانشگاه را، نه لزوماً به عنوان یک شغل و صرفاً احراز عنوان استادی، مناسب‌ترین و شاید در آن شرایط تنها بستر ارتباط با جوانان و دانشجویان می‌دیده تا بتواند افکار تازه و تجارب خود را به مخاطبانش منتقل کند. از آنجا که دانشگاه به عنوان یک نهاد حکومتی و در نهایت زیر نظر نهاد امنیتی ساواک تمایلی به استخدام شخصیتی چون علی شریعتی نداشت، تلاش‌های مستقیم و غیر مستقیم زیادی صورت گرفت تا وی به استخدام دانشگاه درآید. در باره تحلیل ساواک از شریعتی در آن مقطع در جای خود سخن خواهیم گفت.

اما در دوران اشتغال در دانشگاه مشهد نیز انواع مخالفت‌ها و کارشکنی‌ها بر سر راه شریعتی وجود داشت. در نهایت او را به تهران اعزام کرده تا زیر نظر وزارت علوم به کارهای

پژوهشی بپردازد. وی هنگام ترک مشهد متنی با عنوان «**خدا حافظ شهر شهادت**» (تلمیح به نام و مفهوم «مشهد») تحریر کرد که هم به لحاظ ادبی برجسته و درخشان است و هم اندوه نویسنده از این هجرت اجباری را نشان می‌دهد.

در اواخر دهه چهل پای شریعتی به حسینیه ارشاد تهران باز شد. در سال ۱۳۴۸ به مناسبت آغاز پانزدهمین قرن قمری هجرت نبی اسلام کتابی تحت عنوان «**محمد خاتم پیامبران**» به وسیله حسینیه منتشر شد که نویسندگانی با آن همکاری داشته و در آن مقالاتی نگاشته بودند که از جمله آنها علی شریعتی بود. جلد نخست این مجموعه شامل مقالاتی در زندگی نامه و سیره نبوی است. فصل «**از هجرت تا وفات**» این کتاب به قلم شریعتی است که مفصل‌ترین فصل کتاب را به خود اختصاص داده است. این فصل هم به لحاظ برخی نوآوری‌ها حاوی نکات تازه است و هم به ویژه به لحاظ زبان و ادبیات بسیار نو و متفاوت در قلمرو ادب مذهبی آن زمان شمرده می‌شود. این مقاله بلند (البته بعدتر همراه با برخی مقالات دیگر) در کتاب «**اسلام شناسی مشهد**» منتشر شده است. در مجموع این مقاله و کتاب موجب شناخته‌تر شدن شریعتی و شهرت وی در سطح کشور شد.

در این زمان شریعتی گاه در حسینیه سخنرانی هم می‌کرد. در سال ۱۳۴۸ بود که نخستین سخنرانی شریعتی را با عنوان «**تمدن و تجدد**» شنیدم و طبعاً اولین دیدار حضوری هم بود. (این گفتار / نوشتار در مجموعه آثار ۲۳ منتشر شده است). سخنرانی مفصل سه جلسه‌ای شریعتی با عنوان «**جامعه شناسی امت و امامت**» در همین سال در حسینیه ایراد شد (این کنفرانس اکنون در مجموعه آثار ۲۶ در اختیار است). سرانجام وی برنامه‌های آموزشی و فکری خود را به طور گسترده در ارشاد تنظیم و آغاز کرد. البته کسانی مانند دکتر غلامعباس توسلی (که هم‌دوره تحصیلی وی در سوربن بوده و در جامعه شناسی درس خوانده بود) در کنارش بوده و او کلاس جامعه شناسی را در چهارشنبه‌ها اداره می‌کرد. خود شریعتی، در کنار سخنرانی‌های مناسبتی، دوره‌های «**تاریخ و شناخت ادیان**» (که اکنون مجموعه آثار ۱۴ و ۱۵ را به خود اختصاص داده) و «**اسلام شناسی**» را برای دانشجویانش تدریس کرده است. اسلام شناسی (که به اسلام شناسی تهران شهرت دارد) اکنون در مجموع آثار ۱۶، ۱۷ و ۱۸ گرد آمده است. این کلاس‌ها هرچند بیشتر سخنرانی بود و شمار زیادی در آن شرکت می‌کردند ولی در مجموع ترکیبی بود از کنفرانس عمومی و کلاس درس به معنای خاص دانشگاهی آن. گاه از گچ و تخته نیز

استفاده می‌شد. استقبال چندان زیاد بود که تالار بزرگ حسینیه و تالار کتابخانه (در زیر زمین حسینیه) پاسخگوی حاضران نبود و و نیز به دلیل غلبه فضای کنفرانس عمومی بر جنبه آموزشی دانشجویی، در اواخر برای علاقه‌مندان کارت عضویت صادر می‌کردند و من هم البته کارت عضویت گرفته بودم.

در نهایت رژیم از گسترش افکار شریعتی و پیامدهای اجتماعی و سیاسی آن نگران شد و از این رو در پاییز سال ۱۳۵۱ با یورش مأموران ساواک به حسینیه و برخورد با انبوه حاضران ارشاد توقیف و تعطیل شد. ارشاد تا زمان انقلاب متوقف بود و پس از آن با حضور انبوه مردم و برخی شخصیت‌های دینی و سیاسی آن روز (از جمله ناصر میناچی، سید علی خامنه، احمد صدر حاج سید جوادی، کاظم سامی) و با حضور محمدتقی شریعتی بازگشایی شد. شریعتی خود در مقطع تعطیلی ارشاد در نامه‌ای به محمد همایون (مؤسس اصلی حسینیه) تحلیلی از وضعیت حسینیه و اهمیت آن روز و در آینده از نقش ارشاد در تحولات فکری و دینی آن یاد کرده است.

شریعتی نیز پس از مدتی بازداشت شد و پس از هجده ماه آزاد شد و هرچند تحت کنترل شدید مأموران امنیتی قرار داشت و از این رو غالباً در خانه بود ولی در عین حال هرگز تحقیق و نوشتن بازنایستاد. گاه نیز در محافل خصوصی و خانوادگی حضور می‌یافت و به هر مناسبتی سخن می‌گفت. برخی از این سخنرانی‌های محفلی، به صورت فایل صوتی هنوز هم موجوداند ولی تمام و یا غالب آن‌ها به صورت مکتوب در مجموعه آثار شریعتی منتشر شده‌اند.

آثار گفتاری و نوشتاری این دوره کوتاه شریعتی، از سه نظر واجد اهمیت‌اند. یکی به دلیل اهمیت موضوعی گفتارها و نوشتارها (مانند مقاله حُرّ که به مناسبت ایام عاشورا در محفلی از روی متن تحریر یافته به وسیله شریعتی خوانده شده و اکنون در مجموعه آثار شماره ۲ در اختیار است) است و دیگر به دلیل این که فضای فکری پس از زندان شریعتی را تا حدود زیادی عیان می‌کند و سوم این که فضای خاص پدید آمده در سالهای ۵۴ تا ۵۶ در پی تحول مهم در درون سازمان مجاهدین خلق را بازتاب می‌دهد. می‌دانیم این تحول، که در آغاز ساده می‌نمود، نقطه عطف مهمی در تاریخ تحولات فکری و سیاسی جریان اسلامی و مبارزات سیاسی کشور بود که به ویژه پس از پیروزی انقلاب بهانه‌ای شد برای کشمکش‌های سیاسی و انتقام‌کشی‌های خونین.

سرانجام شریعتی، که فعالیت فکری‌اش به وسیله ساواک سخت محدود شده بود، تصمیم گرفت از ایران هجرت کند و به اروپا برود، بدان امید که از امکانات بالفعل موجود در مغرب زمین برای ادامه پروژه فکری ناتمام خود استفاده کند. عزیمت او در ۲۶ اردیبهشت ۵۶ نیز نهانی بود و با وجود نظارت و کنترل دستگاه امنیتی ایران، او موفق شد به تعبیر خودش سوار «قالیچه سلیمان» شود و از مرزهای جغرافیایی ایران خارج شود. ظاهراً به دلیل این که در شناسنامه‌اش «علی مزینانی» بوده و نه «علی شریعتی»، بازرسان امنیتی فرودگاه متوجه هویت او نشده بودند. قرار بود پس از او خانواده‌اش نیز به او به پیوندند ولی در فرودگاه تهران از همسر و دختر کوچکش جلوگیری شد. این اقدام شوکی عظیم بر او وارد آورد.

در نقطه پایانی زندگی پر ماجرای شریعتی، وی در ۲۹ خرداد ۵۶ در انگلستان درگذشت. دلیل مرگ غیر منتظره او سکت قلبی اعلام شد ولی مرگ او هنوز هم در حاله‌ای از ابهام قرار دارد. هرچند خود وصیت کرده بود که در حسینیه ارشاد تهران دفن شود و خانواده او نیز علاقه مند بودند که به این خواسته عمل کنند ولی در نهایت به مصلحت دیدند که کالبد شریعتی را در زینبیه دمشق دفن کنند؛ جایی که بسیار مورد علاقه‌اش بود. با کمک موسی صدر (عالم شیعی خوش نام و بانفوذ در لبنان و سوریه) جنازه به سوریه منتقل شده و پس از تشییع و اقامه نماز به وسیله صدر در زینبیه به خاک سپرده شد. با این حال به امید این که روزی به وصیت شریعتی عمل شود، پیکرش را به طور موقت دفن کردند. وصیتی که تا کنون عملی نشده است. گفتنی این که حدود بیست و پنج سال قبل، با همت ناصر میناچی دو قبر با نصب دو سنگ قبر در محوطه بیرونی حسینیه (پیوسته به حیاط) تعبیه شد که برای شریعتی و میناچی است ولی از قضا پس از درگذشت میناچی در بهمن ماه ۱۳۹۲ حتی از دفن خود او نیز در محل تعیین شده جلوگیری شد.

چهار فرزند از شریعتی به یادگار مانده‌اند که به ترتیب سن عبارت‌اند از: احسان شریعتی (دانش آموخته فلسفه)، سوسن شریعتی (دانش آموخته تاریخ)، سارا شریعتی (دانش آموخته جامعه‌شناسی) و مونا شریعتی (پزشک). احسان و مونا زاده ایران‌اند و سوسن و سارا در فرانسه زاده شده‌اند ولی هر سه نفر اول در پیش از انقلاب و پس از آن در همان کشور زیسته و تحصیل کرده‌اند. البته اکنون مقیم ایران‌اند.

در باره زندگی نامه شریعتی آثار پرشماری در دست است اما شاید دو اثر جامع تر و معتبرتر باشند. یکی کتاب «طرحی از یک زندگی» در دو جلد اثر همسر علی پوران شریعت رضوی (تهران، چاپخش، ۱۳۷۶) است و دیگر «مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد: زندگی نامه سیاسی علی شریعتی» اثر علی رهنماست. این اثر به زبان انگلیسی در اروپا منتشر شده و در سال ۱۳۸۱ در ایران دوبار و به وسیله دو مترجم به پارسی برگردانده شده و منتشر شده است. یک ترجمه به همت مجید نکودست است که به وسیله حسینیه ارشاد منتشر شده و دیگر به همت کیومرث قرقلو که به وسیله «گام نو» انتشار یافته است. ضمناً وفق اطلاع این کتاب به زبان‌های ترکی در ترکیه و اندونزیایی نیز برگردانده شده است.

ب. آموزگاران اثرگذار بر شریعتی

آموزگاران و شخصیت‌های فکری اثرگذار بر شریعتی پرشمارند. خود او در مقاله «معبودهای من» در کتاب «کویر» از این آموزگاران یاد کرده است. گفتنی است که عنوان «معبود» برای «آموزگاران» برگرفته از جمله مشهور امام علی است که گفت: «من علمنی حرفا قد صیرنی عبدا». شهدی لنگرودی (شاعر گیلانی) در بی‌تی این گونه گفته است: «من علمنی حرفا قد صیرنی عبدا / مولای علی فرمود آن مرد ظفرمند».

همان گونه که خود شریعتی به درستی گفته است، نخستین معبود و معلم او پدرش بوده است. شریعتی از پدرش بسیار اثرپذیرفته است. هم از نظر اخلاقی از او اثر پذیرفته بود و هم از جهت تفکر دینی و اجتماعی و سیاسی. البته او از شخصیت‌های اثرگذار دینی معاصر آن روزگار مانند نخشب، بازرگان و بیشتر محمود طالقانی نیز بسیار آموخته بود.

در پاریس از استادانی چون گوروچ، برگ و بیشتر از همه از لویی ماسینیون شرق شناس نامدار اثرپذیرفته بود. هرچند شریعتی بی‌تردید تحت تأثیر عرفان خراسانی و ادبیات درخشان خراسان بوده ولی ماسینیون به مثابه یک پژوهشگر غربی و متخصص در عرفان اسلامی شیعی در شکل دادن به شخصیت فکری عرفانی و معنوی شیعی وی سهمی داشته است. در این میان در سلسله اثرگذاران غیر ایرانی بر شریعتی، بی‌تردید محمد اقبال لاهوری از جهاتی بیشترین اثر را بر او نهاده است. خود او بارها به این اثرپذیری اشاره کرده است. در «خودسازی انقلابی» (مجموعه آثار شماره ۱) وجود اقبال را به عنوان نماد خلاقیت و زاینده‌گی اسلام در قرن بیستم می‌داند. به همت شریعتی برای اقبال

کنگره‌ای در حسینیه ارشاد برگزار شد که خود او نیز در آن سخن گفت. دیدگاه‌های شریعتی در باره اقبال با عنوان «ما و اقبال» اکنون شماره ۵ مجموعه آثار را به خود اختصاص داده است. شاید بتوان گفت زمانه و مقتضیات روزگار نیز، در ظهور شریعتی و تکنون شخصیتش بی‌تأثیر نبوده است.

با این حال، به نظر می‌رسد شخصیت فکری و اندیشه‌های شریعتی، بیش از همه برآمده از نبوغ و ظرفیت‌های ذهنی و هاضمه نیرومند روحی و روانی او بوده است. هوش سرشار، نکته‌سنجی‌های عمیق، ذوق غنی و درک‌های هنری او بیش از همه و پیش از همه در شاکله فکری وی و نیز در هنر نویسندگی و سخنوری او مؤثر بوده است.

ج. آثار

شریعتی کثیرالتألیف است. به رغم کوتاهی عمرش، آثار گفتاری و نوشتاری پرشماری از او بازمانده است. پس از مرگ شریعتی در خرداد ۱۳۵۶ در انگلستان، آثارش در قالب «مجموعه آثار» منتشر شد که تا کنون ۳۶ جلد آن انتشار یافته است. هشت جلد آن در پیش از پیروزی انقلاب ایران به همت دوستان شریعتی در خارج از کشور منتشر شده و بقیه در ایران به بازار کتاب عرضه شده است. البته بخش قابل توجهی از این مجموعه آثار صورت مکتوب سخنرانی‌های عمومی (در دانشگاهها و یا در حسینیه ارشاد) و یا در محافل خصوصی است. با این حال بخش قابل توجهی نیز شامل مقالات منتشر شده و منتشر نشده شریعتی از آغاز تا پایان و نیز نامه‌ها و یادداشت‌های کوتاه و بلند و پراکنده اوست.

به لحاظ موضوعی نیز، این مجموعه آثار چندان متنوع است که گزاف نیست گفته شود تقریباً در قلمرو اندیشه و تحقیق و نظر موضوعی نیست که بیش و کم و مستقیم و یا غیر مستقیم مورد توجه شریعتی قرار نگرفته باشد. شاید همان تقسیم‌بندی مشهور خود شریعتی برای بیان موضوعات آثار و افکارش بلیغ باشد: اسلامیات، اجتماعیات و کوپریات. وی افزوده است: آنچه مردم می‌پسندند، اجتماعیات است؛ آنچه خودم می‌پسندم، کوپریات است و آنچه هم مردم می‌پسندند و هم من، اسلامیات است.

عناوین مجموعه آثار شریعتی چنین است:

۱- با مخاطب‌های آشنا

۲- خودسازی انقلابی

- ۳- ابوذر
- ۴- بازگشت به خویش
- ۵- ما و اقبال
- ۶- تحلیلی از مناسک حج
- ۷- شیعه
- ۸- نیایش
- ۹- تشیع علوی و تشیع صفوی
- ۱۰- جهت گیری طبقاتی اسلام
- ۱۱- تاریخ تمدن (۱)
- ۱۲- تاریخ تمدن (۲)
- ۱۳- کویر (از آنجا که شریعتی کتاب به نام «هبوط» هم دارد بعدتر این دو تحت عنوان «هبوط در کویر» با هم منتشر شده اند).
- ۱۴- تاریخ و شناخت ادیان (۱)
- ۱۵- تاریخ و شناخت ادیان (۲)
- ۱۶- اسلام شناسی - ارشاد - (۱)
- ۱۷- اسلام شناسی - ارشاد - (۲)
- ۱۸- اسلام شناسی - ارشاد - (۳)
- ۱۹- حسین وارث آدم
- ۲۰- چه باید کرد؟
- ۲۱- زن
- ۲۲- مذهب علیه مذهب
- ۲۳- جهان بینی و ایدئولوژی
- ۲۴- انسان
- ۲۵- انسان بی خود
- ۲۶- علی
- ۲۷- بازیابی هویت ایرانی - اسلامی
- ۲۸- روش شناخت اسلام

- ۲۹- میعاد با ابراهیم
- ۳۰- اسلام شناسی (مشهد)
- ۳۱- ویژگی‌های قرون جدید
- ۳۲- هنر
- ۳۳- گفتگوهای تنهایی (دو جلد)
- ۳۴- نامه‌ها
- ۳۵- آثار گوناگون (دو جلد)
- ۳۶- آثار جوانی (دو جلد)

گفتنی است که اغلب این مجلدات شامل گفتارها و نوشتارهایی است که به تناسب موضوع ذیل عنوانی عام گرد آمده‌اند. هرچند عناوین تمامی موضوعات زیر مجموعه، با عنوان عام برگزیده در پشت جلد کتاب منطبق نیست. همان گونه که ملاحظه می‌شود، به لحاظ عدد، مجلدات مجموعه آثار شریعتی ۳۹ جلد است.

چند اثر نیز به دست شریعتی به پارسی ترجمه شده‌اند که بدین قرارند:

- ۱- سلمان پاک (اثر لویی ماسینیون)
- ۲- ابوذر غفاری (اثر جوده السحار). در سال ۱۳۳۴ منتشر شده است.
- ۳- شعر چیست؟ (اثر سارتر). البته گاه تحت عنوان «ادبیات چیست؟» نیز معرفی شده و در سال ۱۳۳۹ در پاریس منتشر شده است. نیز گفته شده است که قسمتی از «ادبیات چیست؟» سارتر در سال ۱۳۴۶ در شماره ۲ محله هنرمند در مشهد منتشر شده است.
- ۴- نیایش (اثر الکسیس کارل)
- ۵- در نقد ادب (اثر دکتر مندور)
- ۶- نفرین شدگان زمین (اثر فانون) ظاهراً قطعی است که مقدمه آن به قلم شریعتی شریعتی است و دقیقاً دانسته نیست که تمام کتاب را ترجمه کرده باشد.
- ۷- منحنی زندگی حلاج (اثر ماسینیون)

۸- نمونه‌های عالی اخلاقی در اسلام است نه در بحمدن (اثر شیخ محمدحسین کاشف الغطاء). چاپ نخست آن به وسیله کانون نشر حقایق اسلامی مشهد منتشر شده و چاپ دوم به سال ۱۳۳۴ در تبریز انتشار یافته است.

افزون بر عناوین مشهور و گاه پر مناقشه شریعتی در مجموعه آثار، که در فصل آموزه‌ها به تناسب مقام به برخی از آن‌ها اشارت خواهد رفت، وی مقالات و نوشتارهای پرشماری هم دارد که هرچند غالباً در جوف مجموعه آثار آمده‌اند ولی مهم‌اند و برای شناخت شخصیت و نوع تفکر و دغدغه‌های وی قابل توجه و بررسی‌اند. در زندگی نامه شریعتی به برخی از این مقالات اشارت رفت و اینک در اینجا از باب نمونه به شماری دیگر از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱- تمدن نتیجه منطقی مهاجرت (که در سفر حج در سال ۴۹ به صورت سخنرانی ایراد شده است)

۲- تاریخ تکامل فلسفه (جزو اول مکتب واسطه که در سال ۱۳۳۴ به وسیله کانون نشر حقایق اسلامی مشهد منتشر شده است)

۳- مکتب واسطه (مجموعه جزوات کانون که به وسیله کانون در سال ۱۳۴۴ منتشر شده است)

۴- انقلاب شیعی سربداریه

۵- آیا مسلمانان پیش از کریستف کلمب آمریکا را کشف کردند؟ (منتشر شده در مجله فرهنگ، ۱۳۴۴)

۶- تواین بی و تاریخ (در سال ۱۳۴۶ در روزنامه خراسان منتشر شده است)

۷- الّامّه (مقاله‌ای برای مؤتمر اسلامی مکه به سال ۱۳۴۸ که البته به جای او در کنفرانس ایراد شده و سپس در مجله «رابطه العالم الاسلامی» چاپ شده است).

د. آموزه‌ها و اندیشه‌ها

از باب مقدمه به گمانم شریعتی اثرگذارترین متفکر نواندیش و به تعبیر خودش «روشنفکر مذهبی» معاصر است که در طیف مصلحان چپ اسلامی تعریف می‌شود. همان گونه که گفته شد، نخستین آموزگاران فکری‌اش نخشب و خداپرستان سوسیالیست بوده‌اند. هرچند او در عدالت خواهی بعدها از اقبال نیز اثر پذیرفته بود. مجموعه آثارش

گواه است که او اندیشه‌های محوری خداپرستان اولیه در دهه بیست و سی را ادامه داده و البته آن‌ها را به گونه‌ای تعالی و توسعه و تعمیق بخشیده و گسترش داده است. هر چند که اکنون این آموزه‌ها عمدتاً به نام خود او شناخته می‌شوند. مانند: پیوند اسلام و سوسیالیسم (یا نوعی سوسیالیسم اسلامی با تأکید فراوان روی عدالت خواهی اسلام نبوی و تشیع علوی) و در انداختن تراز راه سوم بین سرمایه داری و کاپیتالیسم و کمونیسم. این دو سراندیشه تا پایان عمر در شریعتی ثابت بوده‌اند.

اما در یک طبقه‌بندی دقیق‌تر می‌توان اصول فکری و آموزه‌های اصلاحی شریعتی را چنین برشمرد:

۱- بازسازی پدیدارشناسانه و تفسیری - تأویلی متون، تاریخ و شخصیت‌های اسلامی آغازین به قصد بیداری و بازخیزی فکری و اجتماعی و تمدنی مسلمانان

هر چند این دعوی و بررسی اجزای آن محتاج شرح و تفصیل است ولی اجمالاً می‌توان گفت که پیشنهاد بازسازی اندیشه اسلامی اقبال را شریعتی، هر چند به گونه‌ای پراکنده و طبعاً ناقص و می‌توان گفت جسته - گریخته، پی گرفته است. نقطه عزیمت او به لحاظ روشی، پدیدارشناسانه و به عبارتی تاریخی بوده و در عین حال از نوعی هرمنوتیک تأویلی سود جسته است. گفتنی است که الگوی فهم هرمنوتیکی به گونه‌ای که در سه دهه اخیر در ایران رواج یافته، در آن زمان چندان مطرح نبوده است. شاید بتوان گفت شریعتی بیشتر تحت تأثیر رویکردهای تفسیری - تأویلی عرفانی و فلسفی دیرین تشیع ایرانی بوده است. متون تفسیری او نیز عبارت بودند از: قرآن، تاریخ و به ویژه شخصیت‌های معتبر و اثرگذار اسلام آغازین (به تعبیر خود او «دست پروردگان مکتب») و البته عمدتاً شیعی. نزد شریعتی، به جز پیامبر به طور خاص امام علی و امام حسین و حضرت فاطمه و ابوذر و سلمان از چهره‌های شاخص این دست پروردگان مکتب نخستین بوده‌اند. البته غایت این نوع تکاپوها همان غایت و یا غایات عموم مصلحان معاصر جهان اسلام و ایران بوده است: بیداری و بازخیزی مسلمانان و به ویژه نسل جوان و درس خوانده و هویت‌گرای نوین ایران و دیگر جوامع مسلمان. آثاری چون: حسین وارث آدم، آری این چنین بود برادر، فاطمه فاطمه است و تشیع صفوی و تشیع علوی و تشیع سرخ و سیاه از این نمونه هاست.

در همین جا گفتنی است که شریعتی به متن قرآن تکیه فراوان داشت و اصولاً او از منادیان شعار «بازگشت به قرآن» در روزگار ما بوده است. کتاب حجیم «کاربرد آیات قرآن در اندیشه‌های دکتر علی شریعتی» (۵۲۸ صفحه) اثر امیر رضایی (منتشر شده در سال ۱۳۷۹) نشان می‌دهد که او به جد به متن وحیانی تکیه داشته است. هرچند چنین رویکردی عملاً تحت الشعاع آموزه‌های دیگر وی قرار گرفته و چندان مورد توجه واقع ده است.

۲- تأکید بر کلیدواژه «هجرت»

شریعتی تحلیل تاریخی و جامعه‌شناختی جالب و مفیدی از مفهوم «هجرت» داشت. شاید وی از دیگری الهام گرفته بود ولی هرچه بود در ایران و در ادبیات مذهبی او نخستین متفکری بوده است که این مفهوم را ابداع کرده و حداقل آن را جا انداخته است. من نخستین سخنرانی شریعتی در حسینیه ارشاد را با عنوان «هجرت و تمدن» در سال ۴۸ شنیده‌ام و بدین ترتیب بار اول او را از نزدیک دیده‌ام.

ظاهراً الهام بخش شریعتی، رخداد هجرت در زندگی نبی اسلام و مفهوم آن در تاریخ اسلام بوده است. چنین می‌نماید که پیامبر اسلام خود در مکه نیز به اهمیت هجرت و نقل مکان برای یافتن سرزمین آماده و مساعد توجه داشته است. افزون بر چند سفر تبلیغی به خارج از شهر مکه، یک بار شماری از مؤمنان و یارانش را به سرزمینی کاملاً بیگانه در خارج از مرزهای جغرافیایی عربستان یعنی حبشه فرستاد. هدف نیز یکی حراست از جان مهاجران بوده و دیگری گسترش دعوت دینی در سرزمین دیگر. اما هجرت از مکه به یثرب، منشاء تغییر و تحول مهم و اثرگذاری در تاریخ اسلام بوده است. قرآن نیز چند بار به هجرت به گاه ضرورت در زندگی شخصی و یا فکری و تبلیغی اشاره کرده است. از جمله در آیه ۹۷ سوره نساء می‌گوید: «همانا کسانی که فرشتگان جانشان را در حالی می‌گیرند که به خود ستم کرده‌اند [به آنان] می‌گویند: در چه حالی بودید؟ می‌گویند: ما در این سرزمین مستضعف بودیم. می‌گویند: آیا زمین خدا وسیع نبود تا در آن هجرت کنید پس آنان جایشان دوزخ است و بد بازگشتگاهی است».

اما به نظر می‌رسد منبع دیگر الهام فکری شریعتی، آگاهی او به تاریخ و تحلیل تغییرات سرنوشت ساز اقوام و ملل تمدن ساز در درازای تاریخ (از اقوام ابتدایی تا کنون) بوده و این را در همان سخنرانی هجرت و تمدن و در برخی آثار دیگرش بیان کرده است. او

تصریح می‌کند هیچ تمدنی نبوده که در پی یک جا به جایی و یا هجرت و کوچ شکل نگرفته باشد.

گفتنی است که خود او نیز به همان ایده وفادار مانده و در پایان یک فصل از زندگی‌اش (پس از آزادی از زندان) وقتی وطنش را برای فعالیت هایش فراخ نمی‌بیند هجرت می‌کند و به تعبیر خودش سوار قالیچه سلیمان می‌شود و به سرزمین مساعد دیگری می‌گریزد. این را در آخرین نامه‌اش به پدر بیان می‌کند.

۳- پیکرسازی ایدئولوژیک

این تعبیر را شریعتی به کار برده است. وی می‌گوید مهم‌ترین کاری که روشنفکران مذهبی در این سال‌ها کرده‌اند، همین پیکرسازی ایدئولوژیک است. هرچند در سه دهه اخیر این نوع کارها به شدت مورد نقد و نفی و انکار قرار گرفته است ولی مراد شریعتی از ایدئولوژی به کلی با تعریف منتقدین از این عنوان متفاوت و حتی متعارض است. اجمالا از منظر شریعتی، ایدئولوژی تبدیل‌گریز به آگاهی و یا مجموعه‌ای از اندیشه‌های منسجم و هماهنگ و به هم پیوسته است برای یافتن پاسخ‌هایی برای پرسش از چه باید کرده‌های فردی و اجتماعی و یا طبقاتی. البته گاه در اندیشه شریعتی ایدئولوژی مرادف با مکتب هم به کار رفته است. آگاهی و انواع آن (مانند خودآگاهی، تاریخ آگاهی، خودآگاهی طبقاتی و ملی و...) در دستگاه فکری شریعتی پر بسامد است.

البته تمرکز فکری شریعتی عمدتاً روی پیکرسازی ایدئولوژیک اسلامی – شیعی بوده است. هدف نیز، در ادامه تفکر اقبال، یافتن پاسخ‌هایی برای مسلمانان امروز بوده تا راهی برای بازسازی اندیشه و در عین حال عمل اجتماعی و تلاش برای به تعبیر سید جمال «تغییر عقول و تطهیر نفوس» و بازیابی «خودی» و خروج از «بی خودی» پیدا کند. شاید بتوان سلسله درس / گفتارهای «اسلام شناسی» (ارشاد) را مدل مورد نظر شریعتی برای پیکرسازی ایدئولوژیک دانست. در این پیکرسازی، اصل توحید تنها بنیاد استوار دستگاه اعتقادی اسلام شمرده می‌شود که بر این بنیاد یا همان «اصل» بدنه این پیکره‌اندسی (انسان شناسی یا انسان ایده آل، فلسفه تاریخ، جامعه ایده آل و در نهایت عروج به سوی الله) استوار می‌شود. توحید برای شریعتی صرفاً یک موضوع انتزاعی و کلامی نیست بلکه وحدت بخش هستی یعنی عالم و آدم و تاریخ و جامعه است. از نظر وی دین اسلام فقط یک اصل دارد و آن هم توحید است و دیگر اجزای دستگاه دینی اسلامی (نبوت و قیامت

و امامت و یا آنچه به اصطلاح اصول دین گفته می‌شود) در واقع جملگی فروغ‌اند. بدین ترتیب شریعتی دست به یک نوآوری مهم در هندسه معرفت سنتی می‌زند و تقسیم‌بندی کاملاً تازه‌ای در باب اصول و فروع ارائه می‌دهد. البته در نقطه مقابل توحید، مفهوم شرک است که برجسته می‌شود. این نیز مهم است که به لحاظ روش شناسی، شریعتی از روش جامعه شناسی تاریخی و پدیدارشناسانه و تأویلی استفاده می‌کند و از روش‌های سنتی کلامی و یا فلسفی معمول فاصله می‌گیرد. دوگانه توحید و شرک، کلیدواژه پیکرسازی ایدئولوژیک شریعتی در طرح هندسی مکتب است. البته خرافه زدایی از ساحت دین نیز با همین معیار (و البته با عقلانیت معاصر نیز) انجام می‌شود. از این رو شریعتی نیز در تداوم سلسله دراز مصلحان معاصر توحیدگرا و خرافه زداست.

افزون بر سلسله درس / گفتارهای اسلام شناسی ارشاد (مجموعه آثار ۱۶ تا ۱۸) تحت عنوان «طرح هندسی مکتب»، بخش اصلی آموزه‌های شریعتی در این باب تحت عنوان «مکتب و ایدئولوژی» در شماره ۲۳ مجموعه آثار گرد آمده است.

۴- تقدم ایدئولوژی بر فرهنگ

از آموزه‌های اصلی و شاید بتوان گفت ابداعی شریعتی اصل «تقدم ایدئولوژی» بر فرهنگ است. مراد از فرهنگ نیز عمدتاً مجموعه‌ای از علوم و معارف تمدنی و تمدن ساز است.

در واقع شریعتی، بر خلاف تصور برخی منتقدان، به دوگانه متناقض «فرهنگ» و «ایدئولوژی» باور نداشت؛ او هر دو را لازم و گریزناپذیر می‌دانست ولی بر این اعتقاد بود که سرشت و سرگذشت تمدن‌های بشری نشان می‌دهد که در آغاز یک جنبش فکری - اخلاقی - روحی پدید آمده و بعد در تداوم آن افراد متفکر و محقق و متخصص در معارف بشری پدید آمده و بنیادهای علمی تمدن‌ها را استوار کرده‌اند. او ده‌ها نمونه می‌آورد و از جمله در تاریخ اسلام به دوگانه «ابوذر» (درگذشته ۳۲ قمری) و «بوعلی» اشاره می‌کند. وی بر این نظر است که بوذرها با شورش ایمانی و عاطفی و اجتماعی خود جامعه‌ای بنیاد می‌نهند و راه را در دوران استقرار برای فارابی (درگذشته ۸۷۲ قمری)ها و بوعلی (درگذشته ۴۲۸ قمری) و خوارزمی (درگذشته ۲۳۳ قمری)ها و رازی (درگذشته ۳۱۳ قمری)ها باز می‌کنند. از این رو در اندیشه شریعتی، هریک به جای خود نکوست. فقط بحث تقدم و تأخر است. او در جایی تصریح می‌کند وقتی در برابر هگل (درگذشته ۱۸۳۱

میلادی) قرار می‌گیریم، می‌توانیم صدرای شیرازی (درگذشته ۱۰۴۵ قمری) و یا در عصر ما علامه طباطبایی را مطرح کنیم. چرا که در برابر فلسفه‌های دیگر کسانی چون این شخصیت‌های فلسفی مسلمان می‌توانند سخن بگویند. بر این اساس بود که وی در روزگار ما هم بیش از همه و پیش از همه دنبال ابودرهای می‌گشت تا با آگاهی بخشی و شور ایمانی و انقلابی خود راه را برای دوران استقرار باز کنند و برای خود نیز چنین نقشی قایل بود.

۵- فهم و تفسیر اسلام بر اساس آخرین دستاوردهای فکری و فلسفی مدرن

شریعتی در جایی ادعا کرده است که در فهم و تفسیر اسلام از آخرین دستاوردهای فکری و فلسفی جدید سود می‌جوید. حال این مدعا چه اندازه با واقعیت‌های افکار و آثار شریعتی منطبق است، می‌تواند مورد تحقیق و تأمل اهل فن قرار بگیرد.

با این حال می‌توان نشان داد که شریعتی، با توجه به عمر کوتاهش، در حد وسیع و در محدوده اطلاعات موجود در روزگار خود، از نظریه‌های مطرح در علوم و به ویژه در علوم انسانی و اجتماعی بهره جسته است. وی در جای جای آثارش (از جمله در بحث مقدماتی سخنرانی چهار جلسه‌ای «جامعه‌شناسی امت و امامت»)، از روش استقرایی - تجربی برای تبیین برخی گزاره‌های قرآنی استفاده کرده است. او از سخن اقبال استقبال کرده است که روش شناخت در اسلام (هستی‌شناسی) روش عینی و تجربی است و نه لزوماً نظری و انتزاعی.^{۱۲} او تأکید می‌کند اعتبار هر شناختی و فهمی، با عیار فایده‌مندی در عمل سنجیده خواهد شد. اصولاً «طرح هندسی مکتب» (شکل آن را در درس‌های اول و دوم اسلام‌شناسی ارشاد ملاحظه کنید) با همین دیدگاه و با استفاده از روش مدرن ارائه شده است. او (البته به نقل از باشلارد) مدعی است تا اندیشه‌ای در نهایت به صورت شکل هندسی مشخصی در نیاید، عنوان علمی پیدا نمی‌کند. وی در صفحه ۵ مجموعه آثار شماره ۱۶ می‌گوید: «این آقای باشلارد... معتقد است که وقتی یک ایده، یک عقیده، شکل هندسی پیدا می‌کند، بیان درست خودش را یافته است». افزون بر آن‌ها، به رغم این که در زمان شریعتی هنوز هرمنوتیک به مثابه روشی تفسیری - تأویلی در فهم متون و

۱۲. بنگرید به کتاب «هستی‌شناسی اقبال لاهوری» اثر اینجناب که در تابستان ۱۴۰۱ خورشیدی به شکل الکترونیکی منتشر شده است.

گزاره‌ها در ایران چندان رایج نبود، شریعتی از این روش در حد گسترده‌ای سود جسته است.

۶ - بازیابی هویت ملی

شریعتی در موضوع «ملیت» و به ویژه رابطه «دین و ملیت» سخن بسیار دارد. هر چند ملت‌گرایی ایرانی در واکنش به عرب‌گرایی نوع اموی از همان قرن نخست آغاز شد و در قرن دوم و سوم به جنبش شعوبیه تبدیل شد ولی نوعی خاصی از ملت‌گرایی ایرانی از دوران پیش از مشروطه شکل گرفت و در عصر پهلوی اول قوام و دوام بیشتری یافت. با این همه، برخلاف برخی دیدگاه‌های افراطی از نوع شوونیسم نوین ایرانی (که نمونه آشکار آن در دیدگاه عرب ستیزانه صادق هدایت خود را نشان می‌دهد)، با تغییر تاریخ رسمی ایران از هجری قمری به هجری شمسی، نوعی سازگاری بین دین و ملیت ایرانی پدید آمد و این تلفیق معقول مورد پسند عموم ملیون و دینداران نیز قرار گرفت. اما در دهه چهل و پنجاه، پهلوی دوم به نوعی از ایران‌گرایی افراطی پیروی کرد و با تاجگذاری محمدرضا شاه در سال ۴۶ و اعطای لقب «آریامهر» به او و برگزاری تبلیغاتی و مسرفانه و پرهیاهوی «جشن‌های دوهزار و پانصد ساله شاهنشاهی ایران» در سال ۵۰ و در نهایت جایگزینی تاریخ دو هزار و پانصد ساله شاهنشاهی به جای تاریخ تثبیت شده هجری خورشیدی در سال ۵۳، شوکی عظیم بر تمامی نیروهای مدافع سازگاری و تلفیق ایرانیت و اسلامیت وارد آمد و به ویژه موجب ناخرسندی بسیاری از دینداران و علمای مذهبی شد. من خود گواه بازخوردهای منفی عموم دینداران و علمای مذهبی در قبال این رخداد بوده‌ام. گزاف نیست گفته شود که یکی از زمینه‌سازان وقوع انقلاب عمومی و مردمی سال ۵۷ و به قدرت رسیدن علمای دینی، همین خبط بزرگ تاریخی پادشاه وقت بوده است.

برخی مذهبیون مسلمان نسبت به این نوع تحول بنیادین واکنش نشان دادند. از جمله مرتضی مطهری کتاب «خدمات متقابل ایران و اسلام» را نوشت و حتی عبدالحسین زرین کوب (در گذشته ۱۳۷۸ خورشیدی) «کارنامه اسلام» را در سال ۴۸ منتشر کرد و علی شریعتی نیز به مناسبت‌های مختلف از رابطه دین و ملیت در ایران یاد کرد و آن را تفکیک ناپذیر شمرد. به تعبیر او نوع رابطه دین و ملیت از نوع رابطه جسم و روح است. روح غالب در جسم ایران تاریخی حداقل از آغاز ساسانیان تا دوره متأخر مذهب بوده و هست. وی بر اساس مبنای بنیادینش برای جهان سومی‌ها (البته بیشتر به اقتفای کسانی چون

فرانتس فانون)، تز «بازگشت به خویش» را مطرح کرد (عنوان مجموعه آثار شماره ۴) و برای مسلمانان نیز «بازگشت به اسلام» را از طریق درانداختن «رئسان اسلام» و یا «پروتستانتیسم اسلامی» ضرور می‌دانست و برای ایرانیان نیز نسخه‌ای مشابه می‌پیچید و از آن تحت عنوان «بازیابی هویت ایرانی - اسلامی» یاد کرد. آرای او را در این باب در کتابی با همان عنوان (مجموعه آثار شماره ۲۷) ملاحظه کنید.

در هرحال اکنون که به دلایل خاص اجتماعی و سیاسی، چالش دین و ملیت بار دیگر تشدید شده است، شاید آموزه‌های شریعتی در این زمینه روشنگر و احیانا گره گشا باشد. حداقل آن است که تا اطلاع ثانوی احتمالا وضع بر همین قرار و منوال خواهد بود. زیرا نه در تاریخ غرب می‌توان دیانت مسیحی را از کالبد ملیت‌ها و تاریخ و فرهنگ و تمدن غربی حذف کرد و نه خاورمیانه عربی - اسلامی را می‌توان به کلی از صبغه اسلام تاریخی زدود و نه ایرانیت را می‌توان از محتوای اسلام و تشیع تاریخی پسا صفوی تهی کرد. باید راهی به سازگاری و صلح و همزیستی گشود.

۷ - سوسیالیسم اسلامی

چنان که در دیباچه این فصل گفته شد، یکی از سراندیشه‌های مهم و استوار شریعتی حول عدالت خواهی و آن هم با الگوی برابری طلبی (مساوات) سامان یافته و از آغاز تا پایان بر روی آن پای می‌فشرده است.

در اندیشه شریعتی افزون بر اسلام نبوی آغازین، جریان عام تشیع و بنیادگذارانش، نماینده عدالت خواهی و ظلم ستیزی و مبارزه با هر نوع تبعیض شمرده می‌شدند. به زعم شریعتی، اسلام منهای آزادی و عدالت بلاموضوع است. او برای تثبیت و تقویت این سراندیشه، از قرآن و سیره پیامبر و امامان شیعی و برخی صحابه سود می‌جست. الگوهای این جنبش در جریان شیعی، عبارت بودند از: امام علی، امام حسین و ابوذر غفاری صحابی. وی از همین منظر و موضع، تحولات پس از پیامبر و پس از آن را تا به امروز مورد نقد و بررسی و داوری قرار می‌داد. شریعتی گرچه گاه حتی از خلیفه دوم (در گذشته ۲۳ قمری) به دلیل سختگیراش در برابری خواهی به نیکی یاد می‌کند ولی در مجموع از منتقدان عملکردهای خلافت بوده و به ویژه تندترین انتقادهای متوجه خلیفه سوم (در گذشته ۳۶ قمری) می‌کند و تبعیضات عصر عثمان و به ویژه رفتاراش با ابوذر را به سختی به باد انتقاد

می‌گیرد. سخنرانی‌هایی چون: «علی، مکتب و عدالت» و «مسئولیت شیعه بودن» و «نقش انقلابی یاد و یادآوران» (ذکر و ذاکرین) بازتاب دهنده دیدگاه شریعتی در این زمینه است. با همین معیار است که شریعتی سوسیالیسم آرمانی معاصر را افزون بر بنیاد توحید و خداپرستی، با اندیشه‌های علوی و شیعی هماهنگ و حتی منطبق می‌دیده و حتی وی جریان عدالت طلب مارکسیستی را رقیب اسلام می‌دانست و نه دشمن ولی کاپیتالیسم (سرمایه داری) را دشمن می‌شمرد و غیر قابل سازش. وی یک بار به صراحت تمام اعلام کرد اگر کسی مسلمان نباشد، باید برود مارکسیست شود و خلاص. اما مطهری که در آن زمان، به رغم گرایش‌های معتدل عدالت خواهی، در مجموع اسلام راست روانه و حوزوی را نمایندگی می‌کرد، بر خلاف شریعتی (البته بدون این که در باب سرمایه داری سخنی بگوید) اعلام کرد مارکسیسم، هم رقیب است و هم دشمن و مارکسیسم و کاپیتالیسم دو تیغه یک چاقو هستند. البته دیدگاه‌های مطهری در باب عدالت اجتماعی و اقتصادی (موضوعی که در دهه سی تا پنجاه بسیار مهم بوده و هر نیروی فکری و سیاسی می‌بایست در این باب تعیین تکلیف می‌کرد) پس از انقلاب در کتابی با عنوان «اقتصاد اسلامی» (البته به صورت غیر رسمی) منتشر شده و او در آنجا از نقاط اشتراک اسلام و سوسیالیسم یاد کرده است.

البته شریعتی نیز، مانند نخشب و نمایندگان فکری خداپرستان سوسیالیست، بین سوسیالیسم و کمونیسم و مارکسیسم نه تنها الزام و پیوندی قابل نبود بلکه اصولاً این دو را در تعارض هم می‌دید. او نیز می‌گفت کمونیسم و مارکسیسم بر بنیاد فلسفی ماتریالیسم و مادی‌گرایی است و حال آن که سوسیالیسم جز بر بنیاد نظری باور به اصل خدا و توحید به مثابه معیار تفسیر اخلاقی و معنوی قابل تفسیر و قابل قبول نخواهد بود. از این رو وی از اصطلاح «سوسیالیسم اسلامی» استفاده می‌کرد. این اندیشه را تا حدود زیادی در آموزه‌های شخصیت محبوب شریعتی یعنی اقبال لاهوری نیز می‌توان دید.

این نیز گفتنی است که، به رغم دفاع پرشور و جانانه شریعتی از سوسیالیسم و دشمنی بنیادین‌اش با کاپیتالیسم، در فضای کنونی جهان، در قیاس با قطب کمونیستی جهان (متمرکز در شوروی سابق) برای سرمایه داری شرافت بیشتری قابل بوده است: «سرمایه داری شرف‌اش از سوسیالیسم بیشتر است»: آنجا گاهی ندای انسانی به گوش می‌رسد

[ولی] آنجا که اصلا خفقان است، انگار دیگر بشر نیست، آدم وحشت می‌کند... (مجموعه آثار ۲۳، ص ۳۴۸).

هرچند اندیشه‌های برابری خواهانه شریعتی یا همان سوسیالیسم اسلامی در اغلب آثارش به تفاریق دیده می‌شود ولی بخش مهم آن در مجموعه شماره ۱۰ با عنوان «جهت گیری طبقاتی اسلام» گرد آمده است.

۸ - نقد همزمان سنت و مدرنیته و تلاش برای بدیل سازی

مسئله نقد همزمان «سنت» و مدرنیته از موضوعات مهم و بنیادین شماری از متفکران و روشنفکران مسلمان در کل جهان اسلام و از جمله در ایران بوده است. این رویکرد واکنشی بود در برابر دو واکنش تسلیم در برابر تمدن و تجدد غربی و بر ساختن جامعه‌ای با الگوهای تمام عیار فرهنگی از یک سو و تحریم و مخالفت با هر آنچه فرهنگی است از سوی دیگر. شریعتی در آثارش بارها به ان سه گرایش اشاره کرده و جایگاه آن‌ها را در تحولات مثبت و منفی زمان ما نشان داده است.

اما گزاف نیست که گفته شود شریعتی در ایران معاصر نخستین کسی است که، افزون بر نقد جدی همزمان سنت‌های ملی و مذهبی و نیز نقادی دستاوردهای مدرنیته و جهان متجدد فرهنگی، به این نتیجه رسیده بود که صرف نقد نظری و در واقع برخورد سلبی با سنت و تجدد بسنده نیست بلکه لازم است آلترناتیو و بدیل نیز ارائه شود. به عبارت دیگر وقتی گفته شود فلان بخش سنت و یا مدرنیته مطلوب ما نیست، انتظار آن است که به صورت ایجابی بگوییم مطلوب ما کدام است؟ وفق دیدگاه شریعتی، این مطلوب‌ها بر بنیادهای ملی و مذهبی نواندیشانه (یا همان فرد ایده آل، جامعه ایده آل و نظام سیاسی ایده آل در طرح هندسی مکتب) با تلفیق سه عنصر سنت پالایش شده، اسلام و تشیع پالایش شده و تحول آفرین و انقلابی و نیز با استفاده از آخرین دستاوردهای انتخابی غربی و منطبق با ارزش‌های خودی و نیز منطبق با مصالح خودی حاصل می‌شود. شریعتی بین «تمدن و تجدد» فرق فارق‌ی قایل بود و دستاوردهای تمدنی نوین را برگرفتنی می‌دانست ولی البته محصولات تجدد را لزوماً خیر. شریعتی سنتگرایی و غربگرایی را به طعن «آلمیسم» و «فکلیسم» می‌خواند. با این که شماری از اقراء در این سه دهه اخیر شریعتی را «غرب ستیز»ی دانسته‌اند که یکسره غرب جدید را منفی دانسته و با کلیت آن مخالف بوده است، ولی مراجعه به مجموعه افکار و آموزه هایش در این باب گواه است که چنین

نیست. وی منتقد رادیکال غرب بوده ولی هرگز نافی دستاوردهای تمدنی مدرن غربی نبوده است. خود او بارها به مدرنیته و دستاوردهای مثبت جهان مدرن اشاره و تصریح کرده است. از این رو نقادی‌های وی، استعلایی بوده و نه از موضع مادون تمدن و تجدد. همان گونه که بسیاری از متفکران عصر جدید غربی چنین رویکردی داشته و دارند.

در هر حال شریعتی به این نتیجه رسیده بود که تا بدیلی مناسب در برابر سنتگرایان و یا غربگرایان (غرب زدگان) ارائه نشود، گرهی از معضل عقب ماندگی تمدنی ما گشوده نخواهد شد. طرح ضرورت «ایدئولوژی» و به ویژه «پیکرسازی ایدئولوژیک» حول اسلام و میراث تمدنی اسلام نیز در همین رابطه بوده است. به زعم او این ایدئولوژی است که پاسخ چه باید کردهای ما را می‌دهد. وی کمبود جنبش مشروطه خواهی ایران را فقدان چنین بدیلی می‌دانست و از همین منظر نیز، به رغم ستایش زیادی که از کار نائینی در کتاب **تنبیه الامه** می‌کند، در نهایت آن را «اسلامیزه کردن مشروطیت» می‌داند. او بر آن بود که بنای فکری و معرفتی تازه‌ای (البته با مصالح سنت و غرب پالایش شده) پی افکند به گونه‌ای که کارآمد باشد و گره گشا و برای ایرانیان و مسلمانان استقلال فکری و انسانی در پی آورد.

حال این طرح تا کنون چه اندازه موفق بوده است، بر عهده صاحب نظران است و اصولاً این که چنین ایده‌ای چه قدر استوار و معقول و شدنی بوده و هست، محتاج تأملات بیشتر است. به ویژه آموزه‌های شریعتی، در این بیش از چهل سال چنان با آموزه‌های آیت‌الله خمینی و مطهری آمیخته شده است که سوء تفاهم و بدفهمی‌های زیادی پدید آمده و دیگر به سادگی نمی‌توان مواضع افراد را به درستی تشخیص داد. اعطای عنوان ظاهراً مدح آمیز «**معلم انقلاب**» به شریعتی نیز در این آمیختگی‌ها و بدفهمی‌ها سهم مهمی داشته است. شریعتی خود آگاهانه تلاش می‌کرد مرزها را مشخص کند و به تعبیر او «خندق»‌ها کنده شود ولی در این بیش از چهل سال پر التهاب و پر سوء تفاهم، او دیگر نیست تا مانع به هم ریختن مرزها شود و از سوء فهم‌ها مانع شود. به هر حال اکنون بسیاری از مفاهیم و ایده‌ها، تا حدود زیادی از جایگاه تاریخی و درست خود تهی شده و حتی مسخ و به کلی دگرگون شده‌اند.

آثاری چون «انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین» و «چه باید کرد» و «تمدن و تجدد» تا حدود زیادی حاوی اندیشه شریعتی در این زمینه است.

۹- پیشنهاد «عرفان، برابری و آزادی»

این سه گانه از آخرین اندیشه‌های شریعتی است (هرچند ترتیب آن مختلف نقل شده است). برابری و آزادی در اندیشه شریعتی پربسامد است و روشن ولی مراد از عرفان چندان روشن نیست. شاید بتوان گفت مراد آن گرایش یا احساس ماورایی است که از عمق وجود انسان سر می‌زند و به زندگی معنا و جهت می‌بخشد. اقبال لاهوری بر این باور بود که غرب امروز محتاج تفسیری روحانی از جهان است شاید منظور شریعتی نیز از عرفان، که با ذهن و زبان ایرانیان انس بیشتری دارد، همان تفسیر روحانی از جهان باشد.

با این حال شاید گفته مهم دیگر شریعتی و الصاق آن به این سه گانه، پرتو روشن‌تری بیفکند و مراد گوینده را کامل کند: نان، ایمان، آزادی، فرهنگ و دوست داشتن. شریعتی این پنجگانه را برای زیست انسانی و متعالی انسانی ضروری می‌داند.

۱۰- توجه به جنسیت و رهایی زنان

در تاریخ معاصر ایران «مسئله» زن حتی در جریان اندیشه نوین دینی نیز چندان جدی گرفته نمی‌شود. هرچند پس از مشروطیت ایران تا حدودی موضوع زن و مسائل مرتبط با آن مانند آزادی‌ها و از جمله آزادی عقیده و آزادی بیان و حق تحصیل و حق رأی و حق آزادی در ازدواج و دیگر فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی در کنار مردان مطرح بوده ولی در دهه چهل و پنجاه مسائل مربوط به زنان و به طور کلی مسئله جنسیت و رهایی زنان از انواع اسارت‌های فکری و اعتقادی جدی‌تر شده بود. از یک سو اصلاحات آمرانه شاهانه به حقوق زنان از جمله حق انتخاب کردن و انتخاب شدن و بعدتر حق اشتغال در سطوح عالی مدیریتی توجه جدی کرده بود و از سوی دیگر جریان‌های چریکی غیر مذهبی و بعدتر مذهبی نیز تحت تأثیر فضای داخلی و نیز خارجی به دختران و زنان جوان (البته تحت شرایط و ضوابطی) اجازه عضویت و فعالیت‌های چریکی و انقلابی در خانه تیمی را داده بودند.

در این میان شریعتی به این موضوع مهم البته در چهارچوب دیدگاه‌های خاص خود توجه جدی کرد. او هرچند به میراث سازمان‌های چریکی در قلمرو موضوع زن توجه ویژه داشت و از شهیدان زن آشکارا تجلیل می‌کرد (به عنوان نمونه بنگرید به نوشته قصه مانند «حسن و محبوبه» - زوج: حسن آلاپوش و محبوبه متحدین -) (هر دو درگذشته ۱۳۵۵

خورشیدی) اما رویکرد او به مسئله زن و جنسیت چیزی به مرتب فراتر از این نوع فعالیت‌ها بوده است. او تلاش می‌کرد از زن تحت سلطه مردان و یا جامعه و سیاست، انسانی ورای جنسیت بسازد و این رویکرد می‌تواند تحت عنوان «رهایبی زن» مطرح شود و رهایی نیز به عنوان «استقلال فکری و انسانی و شخصیتی» معرفی می‌شود و به تعبیری زن خودبسنده و یا خودسالار. او می‌خواست به زنان بگوید باید معمار شخصیت خود باشند. وی چنین زنی را در فاطمه دخت نبی اسلام و زینب دخت فاطمه و علی می‌جست. وفق تحلیل وی، اعتبار و شخصیت فاطمه نه به پدر است و نه به همسر و نه به مادر فرزندان چون حسن و حسین و زینب. وفق دیدگاه شریعتی، زن مسلمان این عصر نیز باید چون فاطمه باشد و دارای استقلال اندیشه و انتخاب و شخصیت. گفتار / نوشتار نسبتاً مفصل «فاطمه، فاطمه است» این دیدگاه را تبیین می‌کند. وی این اندیشه را در گفتار - نوشتار «انتظار عصر حاضر از زن مسلمان» پی گرفته است. از این رو، برخلاف تفسیر برخی، شریعتی صرفاً در اندیشه پرورش یک زن مبارز و انقلابی و احيانا چریک نبوده است، بلکه غایت آموزه‌های وی در این باب، استعلای اندیشه و شخصیت زن و به طور خاص زن مسلمان در روزگاری است که به تعبیر خود او «در خانه محمد حریقی دامن گستر درگرفته است» و او می‌خواهد زن مسلمان این عصر را از سنت زدگی ارتجاعی و نیز از کالای مصرفی شدن زن در دستگاه تجدد غربی رها سازد. به عبارت دیگر شریعتی نمی‌خواست زن امروزین را به عصر فاطمه و زینب در قرن نخست هجری ببرد و یا صرفاً یک زن مسلمان انقلابی و چریک قرن بیستمی بسازد بلکه بر آن بود که تا بانوان موفق و مستقل اندیش پیشین را به این زمان بیاورد و با الگوی آنان، زنان مسلمان و روشنفکر معاصر را به استقلال شخصیت و اندیشه و رهایی از اسارت‌های سنتی و مدرن دعوت کند. افزون بر برخی منابع یاد شده، در سمینار سه روزه زن (برگزار شده در سال ۵۱ در در حسینیه ارشاد) و نیز در نامه‌های مختلفی که به تناوب به همسرش (پوران شریعت رضوی) و دخترانش نگاشته منعکس است. این نامه‌ها در سلسله مجموع آثار (شماره ۱ و ۳۴) منتشر شده‌اند.

۱۱ - برنهاده مذهب علیه مذهب

یکی از نوآوری‌های شریعتی در تحلیل تاریخ ادیان و از جمله اسلام، تز «مذهب علیه مذهب» است که مجموعه آثار شماره ۲۲ به این موضوع اختصاص دارد. دینداران معمولاً

تاریخ ادیان را در چالش دوگانه دین / بی‌دینی و یا به عبارت دیگر خداباوری / خداناباوری یا الحاد تفسیر می‌کنند. از عناوین دیگری چون ایده آلیسم / ماتریالیسم نیز استفاده می‌شود. اما شریعتی، به رغم چنین سنت ستبری، بر این نظر است که تاریخ گواه است در درازای هزاره ها، دین‌هایی با دین‌های دیگر جنگیده‌اند و نه لزوماً دینی با الحاد و بی‌دینی. البته لازم است به این دقیقه توجه شود که تعبیر درست آن است که گفته شود پیروان دینی با پیروان دین و یا دین‌های دیگر در تعارض و تقابل قرار گرفته و احیاناً جنگیده و خون یکدیگر را ریخته‌اند و گرنه دین به مثابه دعوت به امر متعالی و قدسی و اعتلای اخلاقی آدمیان مقتضای درگیری و نزاع و دشمنی و جنگ و کشتار را ندارد.

البته در طول تاریخ دین و بی‌دینی نیز جدال‌هایی داشته‌اند ولی وجه غالب این نوع چالش‌ها، چالش مذهب علیه مذهب است. تاریخ هزار و چهارصد ساله اسلام گواه صادق این سراندیشه است. پیامبر اسلام هم با بت پرستان مکه می‌جنگیده که مذهب غالب و حاکم حجاز بوده است. از جنگ رده به بعد، طوایف مختلف مسلمان به تقابل هم برخاسته و خون هم را ریخته‌اند. سه جنگ خونین عصر امام علی، ماهیتی جز این نداشته است. جدال امویان و علویان و عباسیان از این سنخ است. در روزگار ما القاعده و طالبان و داعش عمدتاً با مسلمان جنگیده و خون مؤمنان را ریخته و می‌ریزند. جدال‌های گسترده دوجانبه و سه جانبه یهودیان و مسیحیان و مسلمانان نیز اظهر من الشمس است.

با این همه، نکته مهم آن است که جدال‌های دین باوران و دین ناباوران و حتی دین ستیزان، عمدتاً و حتی می‌توان گفت کاملاً فکری و معرفتی بوده و هرگز به تقابل نظامی و قتل و غارت از دوسو منتهی نشده است. وفق قواعد فقهی، جهاد ابتدایی نیز در طول تاریخ، جهاد مسلمانان با غیر مسلمانان و عمدتاً مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان بوده است و نه لزوماً ملحدان و به تعبیر امروزی ماتریالیست‌ها. البته در قرن اخیر دین ناباوران پیشرفت بیشتری داشته و این پیشرفت دین و نهادهای دینی را در عرصه‌های اجتماعی تا حدود زیادی وادار به عقب نشینی کرده است. شاید در آینده نه چندان دور، صحنه جدال‌ها تغییر اساسی کند.

۱۲- سازگاری تسنن نبوی و تشیع علوی

یکی از محورهای مهم اصلاحی مصلحان مسلمان معاصر، کاهش جدال‌ها و نقاره‌های فرقه‌ای با تمرکز روی تشیع و تسنن بوده و هست. می‌دانیم که پس از ماجرای سقیفه و

ظهور یک اختلاف سیاسی محدود بین برخی اصحاب حول بنی هاشم و شماری دیگری از صحابه حول چند قبیله قریش از جمله اموی، روی صلاحیت بیشتر امام علی بن ابی طالب برای جانشینی نبی اسلام، عملاً انشعابی در امت مسلمان ایجاد شد که به تدریج تحت عنوان شیعه و سنی شهرت یافتند. به ویژه پس از رخداد فاجعه بار کربلا و شهادت حسین بن علی، این شکاف عمیق تر شد و به دشمنی و ستیز از دوسو کشیده شد. در طول چهار قرن نخست، جریان شیعی، به رغم انشعاب‌های درونی فراوانش، در مجموع به یک جریان انشعابی ضد تسنن و دارای فقه و حدیث و کلام و حتی ادبیات ویژه و متمایز تبدیل شد. روند این اختلافات فرقه‌ای به کشتارهای گسترده کشیده شد.

در صد و پنجاه سال اخیر، برخی از عالمان دینی و مصلحان مسلمان از دوسو، برای رفع و یا کاهش نقارهای تاریخی و احیانا رفع سوء تفاهم‌های معرفتی و کلامی، کوشیده‌اند. سید جمال الدین جدی‌ترین شخصیت این پروژه بوده و خود نظراً و عملاً در جهت نزدیکی این دو شاخه مسلمان کوشیده است. پس از او عموم مصلحان از دو جریان مورد بحث در این سلسله گفتارها و نوشتارها در این مسیر گام برداشته‌اند.

شریعتی یکی از اثرگذاران این میدان است. نظریه ابداعی و نظری وی آن بوده است که «تسنن محمدی» همان «تشیع علوی» است و از این رو این دو یکی‌اند. در این صورت این «تسنن اموی» است که با «تشیع صفوی» در تعارض است. چرا که این نوع تسنن و تشیع با انگیزه‌های سیاسی و فرقه‌ای جعل شده‌اند و به حقیقت طبیعی متن اسلام محمدی ندارد. وی این نظریه را در گفتار / نوشتار نسبتاً مفصل «تشیع صفوی و تشیع علوی» پرورانده و شرح داده است.

۱۲- پیشنهادهای تازه در روش شناخت اسلام

شریعتی صرفاً به نقد و نقض پاره‌هایی از سنت مذهبی بسنده نمی‌کرد بلکه در حد وسع خود تلاش می‌کرد برنهاده‌هایی برای ترمیم برخی کاستی‌های معرفتی و یا روش شناختی پیشنهاد کند. بخش مهمی از برنهاده‌های وی در این باب در مجموعه آثار شماره ۲۸ با عنوان «روش شناخت اسلام» گرد آمده است.

از باب نمونه می‌توان اشاره کرد که شریعتی به دین شناسی تطبیقی باور داشته و برای تحقق چنین روشی این قاعده را پیش می‌نهد که می‌توان از طریق شناخت خدای دین، پیامبر دین، کتاب دین، مدینه دین (آرمانشهر ویژه) و تربیت شدگان و یا دست پروردگان

مکتب، هم ساختار معرفتی و اعتقادی هر دین و مکتب دینی را شناخت و هم با مقایسه دین‌های مختلف (البته بیشتر مراد ادیان ابراهیمی است) یک دین‌شناسی تطبیقی صورت گیرد. به گمانم این پیشنهاد قاعده مند و روش شناختی، کارآمد است و با کاربست آن می‌توان تا حدود زیادی نقاط اشتراک و افتراق سه دین توحیدی و ابراهیمی یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام و حتی دین زرتشت به مثابه یکی از دین‌های توحیدی و مصداق اهل کتاب (آیه ۱۷ سوره حج) را استخراج کرد.

افزون بر آن، شریعتی در جایی به مناسبتی (نامه به علی حجتی کرمانی - مندرج در شماره نخست مجموعه آثار با عنوان «با مخاطب‌های آشنا») پیشنهادی سازنده برای روش شناخت علم اجتهاد ارائه می‌دهد. وی با اذعان به این که کتاب و سنت به مثابه دو سند معتبر برای اجتهاد ضرورت دارد، می‌گوید به جای عقل و اجماع در اجتهاد شیعی بهتر است دو قاعده مفید دیگر برنهاده شود: علم و زمان. البته وی برای تقویت پیشنهاد خود استدلال نیز می‌کند. به زعم شریعتی استفاده از عقل بدیهی است و در عمل گریزناپذیر و اجماع هم معنای محصلی ندارد به ویژه که اجماع در فقه شیعه عملاً چیزی جز سنت نیست چراکه وفق قاعده فقهی، اجماعی معتبر است که کاشف از قول معصوم (پیامبر و امام) باشد. هر چند شریعتی مجال نیافت تا توضیح بیشتری در ارتباط با دو پیشنهاد مهم خود بدهد و مراد خود را از علم و زمان دقیق‌تر بیان کند ولی به هر تقدیر اصل توجه و پیشنهاد مهم است و قابل بازسازی.

۱۴ - تقدّم انسان و آگاهی او بر هر چیز دیگر

در دستگاه دینی و اعتقادی شریعتی محور و موضوع اساسی و خلل ناپذیر انسان است با مؤلفه‌هایی چون: خودآگاهی، آزادی، اختیار، حق انتخاب، آفرینندگی و مسئولیت. شاید گزارف نباشد گفته شود که در آموزه‌های شریعتی، از نظر کیفی هیچ موضوعی چون «انسان» و مؤلفه‌هایش مهم نبوده و نیست و از نظر کمی هم حجم بیشتر آثار وی به طور مستقیم و غیر مستقیم به انسان تعلق دارد. اصولاً برجسته‌ترین بخش اندیشه‌ها و آموزه‌های شریعتی به انسان اختصاص دارد. در طرح هندسی مکتب، زیربنا توحید است و نقطه غایی بی‌مکان و بی‌زمان و مطلق امر قدسی یعنی الله یا خداست. در این میان انسان است که در طبیعت خود بین دوگانه روح / لجن در نوسان است و با اراده و اختیار و انتخاب مستمر و بی‌وقفه‌اش در نوسان است و هر لحظه دست اندرکار خلق مدام و انتخاب

سرنوشت ساز تازه‌ای است. عنصر آگاهی در آدمی چندان مهم است که شریعتی صریحا اعلام می‌کند «کفر آگانه بهتر از ایمان جاهلانه است».

در تلقی شریعتی، انسان موجودی است که در نقطه صفر ایستاده و با اراده و آگاهی خود مختارانه به دو قطب روح و لجن گرایش پیدا می‌کند و نوع انتخاب او هویت و ماهیت وی را متعین می‌کند. انسان شناسی شریعتی در اساس الهام گرفته از داستان آدم در قرآن است و نقطه مرکزی آن نیز قدرت «عصیان» آدمی است که «می‌تواند» در برابر خداوند نیز نافرمانی کند. شریعتی در مجموع با دیدگاه اگزیستانسیالیستی خود، آشکارا اراده‌گراست و از گفته سارتر استقبال می‌کند که اگر کودکی فلج مادرزاد است قهرمان دو نشود خودش مسئول است. نقطه برجسته و درخشان انسان شناسی شریعتی، طرح «آلیناسیون» است که می‌توان آن را مسخ شدگی انسان و یا شیء وارگی آدمی هم گفت. به زعم او، تمامی ارزش‌های وجودی و مهم آدمی نیز در شرایطی می‌توانند عامل مسخ و از خودبیگانگی انسان بشوند. از تخصص و کار و پول و تمدن گرفته تا خدا و مذهب و ارزش‌های متعالی دیگری که اگر مراقبه و آگاهی نباشد می‌تواند عامل مسخ و در نتیجه پوچی و شاید هم بتوان گفت عامل نهیلیسم بشود. تا آنجا که به یاد می‌آورم، این مبحث در اندیشه دینی معاصر و از جمله در ایران و آن هم از سوی یک مذهبی خداباور پرشور و متدین متعارف، نخستین است و در نتیجه مهم.

با توجه به انسان شناسی شریعتی (که بخش عمده آن در مجموعه آثار شماره ۲۴ و ۲۵ گرد آمده است)، انسان مختار محق و آزاد و مسئول، بر هر چیزی از جمله عقیده و دین و مذهب مقدم است. از این رو می‌توان گفت از منظر شریعتی، دین برای انسان است و نه انسان برای دین. این نکته بس مهم، مرز مشخصی است بین جریان‌های سنتی اسلامی و جریان نوگرا و نواندیش و مصلح معاصر مسلمان. هرچند امروز عموم نواندیشان بر همین عقیده‌اند ولی در پنجاه - شصت سال پیش این سراندیشه غریب می‌نمود.

چنین می‌نماید که جملات فشرده زیر، تا حدود زیادی، مواضع فکری شریعتی را در زمانه‌اش بازگو و روشن کند:

ه. نقدها

شاید گزاف نباشد گفته شود که شریعتی در این حدود شصت سال بیش از هر گوینده و نویسنده نواندیش و مصلح دینی و اجتماعی دیگر مورد نقد و نقض و ایراد قرار گرفته

است. به ویژه پس از مرگ او و در مقطع پس از پیروزی انقلاب ایران، بر شدت نقدهای رنگارنگ افزوده شده است. هرچند زمینه‌ها و ماهیت‌ها و انگیزه‌های این نوع نقدها و حتی دشمنی‌ها یکسان و واحد نبوده و نیست ولی جملگی آن‌ها در یک چیز مشترک‌اند و آن تمرکز بر نقادی مستقیم و غیر مستقیم بخش قابل توجهی از آرا و افکار و آموزه‌های شریعتی است. این نوع نقادی‌ها از ساده‌ترین‌ها (مثلاً ایراد گرفتن به دست زدن مخاطبان در حسینیه ارشاد به جای ذکر صلوات و یا حضور برخی خانم‌های بی‌حجاب البته در بالکن فوقانی حسینیه) گرفته تا تکفیر و تفسیق وی به خاطر برخی اظهارنظرها. همزمان با انتشار تکفیرنامه‌ای متضمن مکتوباتی از برخی رجال دین که به طور مستقیم و یا غیر مستقیم به بی‌دینی و یا بددینی شریعتی گواهی داده بودند، این نوع خرده‌گیری‌های تکفیری چندان جدی شد که اندکی پس از درگذشت شریعتی، دو شخصیت معتبر اسلامی در آن روزگار یعنی مرتضی مطهری و مهندس مهدی بازرگان با انتشار بیانیه‌ای مشترک بر اصالت ایمان و اعتقادات اسلامی شریعتی گواهی دادند؛ هرچند البته یادآوری کردند که او به دلیل تحصیل در غرب از برخی اندیشه‌های اصیل اسلامی غافل مانده بود. در زمان شریعتی عموم علمای دینی مخالف اغلب مواضع شریعتی بوده‌اند. هرچند برخی نیز به هر دلیل سکوت کرده و مخالفت خود را اظهار نمی‌کردند. در قم استوارترین و پیگیرترین مخالف و منتقد شریعتی محمدتقی مصباح یزدی بوده است. در تهران جامعه وعاظ نیز به صورت نهادی و یا فردی ستیزه‌گرانه و پیگیرانه بر مخالفت‌های خود اصرار می‌ورزیدند. شاید بتوان گفت شیخ قاسم اسلامی (درگذشته ۱۳۵۸ خورشیدی) و شیخ احمد کافی (درگذشته ۱۳۵۷ خورشیدی) از مخالفان پیگیر شریعتی در دهه چهل و پنجاه بوده‌اند. در آن زمان ده‌ها کتاب مستقل و صدها مقاله و بیانیه در قالب نقدنامه علیه شریعتی و آموزه‌هایش در سطح کشور انتشار یافته است.

با این حال پس از مرگ شریعتی و وقوع انقلاب ایران و وجود فضای ملتهب چند سال اول پس از انقلاب، تا حدود زیادی شریعتی ستیزی فروکش کرد. شاید کتاب «شهید مطهری افشاگر توطئه: ظاهر دیانت به باطن الحاد و مادیت» به قلم علی ابوالحسنی (منذر) بود که در سال ۱۳۶۲ با همت شیخ محمدرضا فاکر (درگذشته ۱۳۸۸ خورشیدی) (از شریعتی ستیزان نامدار در دوران پیش از انقلاب و پس از آن) انتشار یافته است. منذر از پرشورترین مدافعان شیخ فضل الله نوری و مواضع مشروطه ستیز او بوده و چند کتاب در دفاع جانانه از «شیخ شهید» نوشته و ضمناً از شاگردان مصباح یزدی هم بوده است. منذر با استفاده از برخی یادداشت‌های پراکنده منتشر نشده مطهری در نقد و رد پاره‌ای از اندیشه‌های شریعتی، کتاب خود را فراهم آورده است. در همان زمان من نیز نقدی بر این

کتاب نوشته و به صورت سلسله مقالات در نشریه «پیام هاجر» منتشر کردم و سپس همان مقالات در سال ۱۳۶۴ در قالب کتابی با عنوان «نقدی بر کتاب: «شهید مطهری افشاگر توطئه...» به وسیله شرکت سهامی انتشار منتشر شده است.

اما در اوایل دهه هفتاد آقای دکتر عبدالکریم سروش نخستین گوینده‌ای بود که از موضع متفاوت به نقد برخی از آرای شریعتی پرداخت. هرچند وی در این سه دهه از مواضع مختلف و متنوع به جرح و نقد آرای شریعتی پرداخته است ولی شاید بتوان گفت مهم‌ترین و اثرگذارترین نقد وی «ایدئوژیک کردن دین» به وسیله شریعتی بوده است. به زعم ایشان «دین فربه‌تر از ایدئولوژی است» و از این رو نباید دین را به مثابه ایدئولوژی تعریف کرد (کتابی با عنوان «فربه‌تر از ایدئولوژی» از سروش منتشر شده است). به گمانم یک اختلاف مبنایی در شناخت و کارکرد دین و به طور خاص اسلام و تشیع بین شریعتی و سروش، موجب چنین مخالفتی از سوی سروش شده است و نه اختلاف اساسی در تعریف ایدئولوژی. مثلاً سروش بارها تأکید کرده که «دین هواس‌ت نه قبا» و یا «دین کارش حیرت افکنی» است در حالی که شریعتی برای اسلام و تشیع کارکردی اجتماعی و انقلابی (انقلاب به معنای تغییر و تحول بنیادین و ساختاری در اندیشه و عمل اجتماعی و نه لزوماً در ساختار سیاسی و تغییر رژیم) قایل بوده است. هرچند که تعریف کاملاً متضاد این دو صاحب نظر مذهبی در مفهوم و اصطلاح ایدئولوژی نیز در جای خود مهم است و قابل توجه. روشن است که شریعتی تعریفی مثبت از ایدئولوژی ارائه داده و سروش تعریفی یکسره منفی از این اصطلاح. در واقع این دو از دو مفهوم کاملاً متضاد سخن می‌گویند و در این صورت داوری علمی بی‌مورد است. شگفت است که سروش، به رغم مخالفت‌های آشتی ناپذیرش با مارکسیسم، در این مقام، کاملاً وفق دیدگاه مارکس (در گذشته ۱۸۸۱ میلادی) یعنی «ایدئولوژی به مثابه آگاهی کاذب» نظر می‌دهد. اما می‌دانیم که در دوران پیش از انقلاب تمامی متفکران مسلمان (از نخشب و بازرگان گرفته تا شریعتی و مطهری) تعریفی مثبت و خلاق با کارکردهای کاملاً مثبت از ایدئولوژی ارائه می‌دادند. در مغرب زمین نیز همین دو دیدگاه مثبت و منفی همواره وجود داشته و دارد. اما سروش چنان قاطع و جزمی دعوی خود را مطرح کرد و پیش برد که در دهه هفتاد و هشتاد، زمانی که فضای سرخورده از پیامدهای انقلاب اسلامی نیز مستعد ایدئولوژی ستیزی بود، اصطلاح ایدئولوژی نه تنها مردود و محکوم شد، بلکه تبدیل شد به دشنامی ایدئولوژیک و ویرانگر علیه شریعتی و هر کس دیگری که قرار بود تخریب شود.

در هر حال باید توجه داشت چیرگی نقدهای سروش بر شریعتی در عرصه‌های مختلف و از جمله در موضوع رابطه دین و ایدئولوژی و جاافتادنش، بیشتر معلول شرایط اجتماعی

و فرهنگی و سیاسی در سه دهه نخستین جمهوری اسلامی بوده است و نه لزوماً به دلیل درستی اندیشه و صلاحیت بیشتر بر نهاده‌های دین‌شناسانه بدیل سروش. در تفاوت این دو بدیل شاید بتوان گفت شریعتی‌نماینده و سخنگوی دوران شورمندی اجتماعی مردم و امید به آینده و به ویژه جوانان فعال و وابسته به طبقات میانی جامعه ایرانی در دهه چهل و پنجاه بوده و سروش بازتاب‌دهنده و سخنگوی نسل منفعل و سرخورده از پیامدهای دهشتناک انقلاب در دهه شصت. با این که ایدئولوژی ستیزی سروشی بر بنیاد «دین‌هواست و نه قبا»، قاعدتاً نمی‌بایست برای مسئولان جمهوری اسلامی و به ویژه سیاستگذاران فرهنگی‌اش مثبت شمرده شود ولی سروش با استفاده از جایگاه ویژه و خاص‌اش در ساختار حکومت (و البته با توجه به توانایی‌های منحصر به فردش در سخنوری) موفق شد تا حدود زیادی نقش شریعتی و طبعاً پیروان و مروجان فکری‌اش را به حاشیه براند. این در حالی بود که آموزه‌های سروش در آن زمان حتی سراندیشه‌های انقلاب و خودشان را نیز منتفی اعلام می‌کند. حال کارگزاران سیاسی و فرهنگی حاکم یا در آن زمان الزامات فکری و پیامدهای فکری سروش را به درستی در نیافته بودند و یا تصور می‌کردند شریعتی‌زدایی به هر حال برای آنان نیز مفید خواهد بود. چرا که گفتن ندارد اندیشه‌ها و ادبیات رادیکال و به ویژه در نقد روحانیت تاریخی شریعتی، به شدت موجب ناخرسندی نظام ولایی - روحانی حاکم در جمهوری اسلامی بوده و هست. هرچه بود واکاوی مفهوم و کارکرد ایدئولوژی در دو دهه نخستین پس از انقلاب، هرچند که تا حدودی به انضمامی شدن نسل انقلاب کمک کرد و از این نظر مفید بود، ولی از جهت دیگر نیز خود تبدیل شد به ایدئولوژی انفعال برای نسل «انقلابی‌پشیمان» و عاملی شد برای سیاست‌گریزی و در نتیجه نحیف‌تر شدن جامعه سیاسی ایران؛ فرجامی که شاید برای کارگزاران جمهوری اسلامی نیز چندان نامطلوب نبوده است.

نقد و نقادی دیگر حول اندیشه «جامعه‌شناسی امت و امامت» شریعتی است که شاید در این چهل سال بیش از هر موضوع دیگر به طور مستمر مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. این تحلیل در آغاز در چهار سخنرانی در ارشاد مطرح شد و بعد تحت همان عنوان در قالب کتابی منتشر گردید.

در واقع اگر انضمامی‌نگریم، توجه به امت و امامت و حساسیت فوق‌العاده روی آن (مانند مفهوم ایدئولوژی)، بیشتر بستگی داشت به تجربه انقلاب و حاکمیت جمهوری اسلامی با مدل ولایت فقیه در ایران. دیدگاه ارائه شده در امت و امامت و حتی استفاده از تعبیر ترکیبی این دو «امام‌امت» در باره رهبر انقلاب و بعدتر رهبر مصرح قانونی در نظام برآمده از انقلاب یعنی آیت‌الله خمینی، بر این حساسیت افزود. در مجموع چنین پنداشته

شد که شریعتی نیز دنبال طراحی مدلی برای حکومت اسلامی - شیعی در ایران بوده که یک فقیه عادل در رأس آن قرار گرفته باشد. به ویژه تقارن طرح ایده شریعتی با ایده ولایت فقیه خمینی در سال ۱۳۴۸، بر این توهم دامن زد. البته برخی نیز با اندکی تخفیف بر این گمان دامن زدند که تحلیل جامعه شناختی شریعتی از امت و امامت، توانسته زمینه ساز تئوریک نظام مذهبی و فقهی جمهوری اسلامی پس از انقلاب باشد. در هر حال در دوران انقلاب و در بستر مساعد ادبیات پر نفوذ شریعتی، اصطلاح رابطه «امام» و «امت» و جعل عنوان ترکیبی «امام امت» برای خمینی، به سادگی انجام شد. هر چند عنوان امام برای خمینی ربطی به شریعتی نداشت و حتی در آغاز دهه چهل به وسیله شاعر خراسانی نعمت میرزاده (م. آزم) در ضمن قصیده‌ای بلند و پر شور برای خمینی به کار رفته بود. البته گفتنی است که مهم‌تر شدن دموکراسی و اخیراً اعلامیه جهانی حقوق بشر در جهان و در ایران، تز دموکراسی متعهد شریعتی در قالب طرح امت و امامت را نیز به شدت به چالش کشیده است.

در هر حال جدای از انتقادهایی که به لحاظ نظری و تاریخی بر نظریه شریعتی در کتاب امت و امامت وارد است، به گمانم دو نکته بس مهم از نگاه اغلب منتقدان پنهان مانده و همین امر موجب بدفهمی زیادی شده است. یکی این که در پیشوند گفتار شریعتی قید «جامعه‌شناسی» آمده و این نگاه جامعه شناختی نیز معطوف بوده است به اندیشه کلامی شیعی امامی مبنی بر نصّ و تعیین امامت در دوازده نسل. در واقع گوینده می‌خواست بگوید چرا در اسلامی که اصل بر دموکراسی است (شریعتی در اواخر کتاب امت و امامت به عنوان جمع‌بندی تصریح می‌کند که اصل در اسلام بر دموکراسی است و به زعم وی دو قاعده بیعت و شورا در اسلام آغازین نشانه رأی و انتخاب مردم و دموکراسی می‌باشد)، استثنایی بر قاعده پدید آمده چرا که پیامبر حق داشته و یا ضروری دیده که جانشینانش را به طور موقت و تا مدتی معین برگزینند. شریعتی به درستی دموکراسی را مبتنی بر «دموکراسی رأی‌ها» می‌داند (یعنی رأی برآمده از آگاهی و انتخاب آزاد) ولی وفق تحلیل وی در قرن اول هجری و حتی تا چند قرن بعد چنین زمینه مساعدی در میان اعراب مسلمان وجود نداشته و از این رو لازم بوده دوازده نسل آگاه و پیشتاز بیایند و مردمان را برای عبور از «دموکراسی رأس‌ها» به مرحله «دموکراسی رأی‌ها» آماده کنند.

به زعم او این روند در تمام انقلاب‌های قرن بیستم نیز ذیل عنوان «دموکراسی متعهد» طی شده است. روشن است که شریعتی، بر خلاف دیدگاه کلامی رایج شیعی، در مقام توجیه و معقول‌سازی یک استثنای تاریخی بوده است (هر چند به گمانم توجیهی نادرست و ناموفق) و نه در مقام بیان یک قاعده اسلامی و سیاسی، و این دیدگاه کاملاً در تعارض

با دایمی بودن اصل امامت و به ویژه استمرار آن در قالب ولایت مطلقه فقیه است. نکته مهم دیگر آن است که عده‌ای از منتقدان پنداشته و یا چنین القاء کرده‌اند که شریعتی در پی طراحی یک نوع حکومت مذهبی و ایدئولوژیک برای همیشه بوده است؛ حکومتی که وفق دیدگاه‌های فاشیستی و مارکسیستی ارتدوکس بر اصل اصالت رهبر است و قرار است که رهبر افکار خود را به زور هم که شده در جامعه پیاده کند. و حال آن که از مجموعه تحلیل‌های شریعتی در همان کتاب به روشنی استنباط می‌شود که وی هرگز در پی طراحی یک نظام سیاسی و حکومتی نبوده است. در هر حال شریعتی در جاهای دیگر آرای سیاسی خود را گاه اجمالی و گاه تفصیلی بیان کرده است. از مجموعه آن‌ها به روشنی فهمیده می‌شود که وی نه در مقام طراحی مدلی خاص از رژیم سیاسی و حکمرانی بوده و نه به ویژه به حکومت مذهبی و فقهی و به طور کلی به حق ویژه در سیاست برای فردی و طبقه‌ای اعتقاد داشته است. به عنوان نمونه وی در مجموعه آثار ۲۲ (بحث گفتگو با تواین بی) تصریح می‌کند که حکومت مذهبی، حکومت روحانیون یا حق ویژه موروثی و یا طبقاتی است و این نه تنها موجب استبداد است، بلکه عین استبداد است.

به هر تقدیر این جملات کوتاه و مهم و دقیق شریعتی تا حدودی دیدگاه شیعی او در باب امامت و نقش آن و نیز وجه تمایزش با دیگر مکتب‌های جهان بر جهان امروز را روشن می‌کند: «... لیبرالیسم سرمایه داری) نمونه‌های بارز دموکراسی‌های غربی که بر آزادی فکر و کار و اقتصاد فردی استوار است) می‌گوید: برادر! حرفت را خودت بزن، نانت را من می‌خورم.

مارکسیسم برعکس می‌گوید: رفیق! نانت را خودت بخور، حرفت را من می‌زنم.

فاشیسم می‌گوید: نانت را من می‌خورم، حرفت را هم من می‌زنم، تو فقط برای من کف بزن!

اما: نانت را خودت بخور، حرفت را خودت بزن، من برای اینم تا این هر دو حق برای تو باشد. من آنچه را حق می‌دانم بر تو تحمیل نمی‌کنم.

من خود را نمونه می‌سازم تا بتوانی سرمشق‌گیری (فرق حکومت و امامت) آیا به راستی علی این چنین سخن نمی‌گوید؟ فلسفه زمامداری‌اش را می‌گوید، و آزادی فردی را: لا تکن عبد غیرک، جعلک الله (مجموعه آثار ۳۵، بخش اول، صفحه ۲۲۸).

قابل تأمل این که نگاه نقادانه به دیدگاه جامعه‌شناختی ارائه شده در امت و امامت شریعتی، از پیروان فکری شریعتی آغاز شد. به یاد می‌آورم در اواسط دهه ۶۰ امت و امامت را بار دیگر با دقت بیشتر خواندم و در پایان حدود یازده ایراد و ابهام و پرسش استخراج کردم. هرچند به دلایلی فرصتی برای ارائه عمومی آن پیدا نشد. پس از آن بیژن

عبدالکریمی در قالب کتابی مفصل به نقد و بررسی این نظریه پرداخت. کتاب او با عنوان «نگاهی دوباره به مبانی فلسفه سیاسی شریعتی؛ تأملی بر پارادوکس دموکراسی متعهد» در سال ۱۳۶۸ منتشر شده است. بعدتر رضا علیجانی اثری با عنوان «بدفهمی یک توجیه ناموفق» در نقد و بررسی همین کتاب و نظریه در سال ۱۳۸۵ منتشر کرده است. گفتنی این که یکی از منتقدان پیگیر در باب اندیشه‌های سیاسی شریعتی از جمله موضوع امت و امامت و امام زمان و به طور کلی آرای سیاسی شریعتی اکبر گنجی بوده است که حدود پانزده سال پیش در این باب به تفصیل نوشت و منتشر کرد و من هم پاسخی با عنوان «سرچشمه را نمی‌توان آلود» نوشته و منتشر کردم. چند سال پیش باز گنجی مطالبی در همین زمینه‌ها انتشار داد که با پاسخی مفصل از سوی سید محمدباقر تلغری زاده مواجه شد. این پاسخ با عنوان «شریعتی و مسئله امامت و فقاقت» در تاریخ (سه شنبه ۲۲ شهریور ۱۳۹۰ در تارنمای «روز آنلاین» انتشار یافته است.

اما اتهام دیگر شریعتی همکاری با ساواک بوده است که در دهه هفتاد به وسیله یکی از کارگزاران فرهنگی جمهوری اسلامی مطرح شد. سید حمید روحانی به عنوان رئیس وقت «مرکز اسناد انقلاب اسلامی»، که به اسناد ساواک دسترسی داشته است، طی چند مقاله در نشریه ۱۵ خرداد (نشریه مرکز اسناد) مدعی شد که شریعتی در دوره‌ای با ساواک (بخوانید رژیم پهلوی) همدلی و همراهی داشته است. هرچند چنین ادعایی در آغاز موجب شگفتی همه شد و از این رو صحت آن به شدت مورد تردید قرار گرفت ولی بعدتر که مجموعه اسناد در یک کتاب سه جلدی به وسیله همان مرکز منتشر شد تا حدود زیادی حقیقت ماجرا روشن شد. اما حقیقت ماجرا چه بود؟ در زیر گزارش کوتاهی به اسناد همان اسناد ارائه می‌شود.

از این اسناد دانسته می‌شود که از همان آغاز ورود شریعتی به ایران و دستگیری‌اش در مرز، دو تحلیل در مقامات تصمیم‌گیر ساواک در باره وی وجود داشته است. یک تحلیل آن بود که علی شریعتی جوان است و روشنفکر و خوش قلم و خوش بیان و دارای استعداد سرشار، حال که از فعالیت‌های سیاسی بر ضد رژیم فاصله گرفته است، بهتر است به او اجازه فعالیت فرهنگی داده شود. چرا که وی از یک سو منتقد سنتی‌های مذهبی است و از سوی دیگر به اعتبار مذهبی بودنش منتقد جریان‌های چپ مارکسیستی هم هست و این نقش دوگانه می‌تواند موجب تضعیف هر دو جبهه به سود رژیم بشود. اما در مقابل، کسانی با بدبینی بیشتری به کارنامه شریعتی نگریسته و معتقد بودند میدان دادن به او نادرست و به زیان رژیم است. گویا در نهایت نظریه نخست چیره می‌شود و شریعتی در دانشگاه و در برخی نهادهای علمی و فرهنگی دولتی و غیر دولتی کشور تا حدودی آزادی

عمل پیدا می‌کند. اما پس از فعالیت‌های پرشور و گسترده شریعتی در سالهای ۴۹ تا ۵۱ در حسینیه ارشاد تهران، تحلیل نخست به حاشیه رفته و دیدگاه منفی دوم چیره می‌شود. از این رو ارشاد با خشونت تمام تعطیل می‌شود و شریعتی و مدیر وقت ارشاد (ناصر میناچی) زندانی می‌شوند.

شریعتی هجده ماه در انفرادی زندان شهربانی (کمیته مشترک ضد خرابکاری) به بند کشیده می‌شود و در این زمان نظریه پردازان و تحلیل‌گران ساواک به گفتگوهای کتبی و شفاهی درازدامن با شریعتی می‌پردازند. بخشی از این گفتگوهای مکتوب در همان کتاب منتشر شده اسناد ساواک منتشر شده و در دسترس است. نظریه پردازان می‌خواهند بدانند در اعماق اندیشه و برنامه‌های گوینده و نویسنده‌ای پر استعداد و پر نفوذ و محبوب و پر مخاطب و اثرگذاری چون شریعتی چه می‌گذرد. چنین می‌نماید که پدیده شریعتی و در واقع «شریعتیسم» برای رژیم و اتاق‌های فکر و تصمیم ساز آن معضلی شده بود و می‌اندیشیدند که با آن چه باید کرد. بازجویی‌های مکتوب شریعتی در اسناد ساواک نشان می‌دهد که شریعتی با زیرکی و هوشمندی ویژگی خاص خود نیز تلاش می‌کرد به گونه‌ای بگوید و رفتار کند که از یک سو در دام بازجویان نیفتد و از سوی دیگر در حد امکان خود را از سوءظن امنیتی‌ها برهاند (کاری که البته عموم زندانیان سیاسی تحت بازجویی می‌کنند).

این مکتوبات نشان می‌دهد که شریعتی در برابر خواسته‌ها و پرسش‌های مشخص بازجویان بیشتر مقاله و گاه انشا نوشته و تلاش کرده از پاسخ‌های شفاف بگریزد. مثلا چهل صفحه در باره کانون نشر حقایق اسلامی و بیشتر در باره پدرش نوشته است که تمامی آن‌ها و حتی دقیق ترش را ساواک و امنیتی‌ها می‌دانسته و از این رو بر اطلاعات آنان نمی‌افزوده است. یا شرح جامعه شناختی مفصلی در باره جامعه ایران و تحولات جاری آن و از جمله نقش اصلاحات ارضی در تغییرات اجتماعی و فرهنگی ایران ارائه داده است. موضوعی که پس از انتشار آن آقای بهزاد نبوی در یک سخنرانی در دانشگاه تهران از آن دفاع کرد و اعلام کرد خود او نیز زمانی چنین می‌اندیشیده است. زنده یاد ناصر میناچی نیز در نوشته‌ای (و از جمله در گفتگو با من) می‌گفت به عنوان یک وکیل معتقدم بازجویی‌های شریعتی از زیرکانه‌ترین بازجویی‌های یک زندانی سیاسی است.

گفتنی این که آقای رضا علیجانی کتابی با عنوان «شریعتی و ساواک (مروری تحلیلی بر سه جلد کتاب ساواک درباره دکتر شریعتی)» پدید آورده که در سال ۱۳۸۱ با همت انتشارات کویر در تهران منتشر شده است.

اما اتهام دیگر شریعتی نقش او در وقوع انقلاب اسلامی ۵۷ و در نتیجه مسئولیت او در پیامدهای غالباً منفی آن است. به ویژه انتخاب عنوان «معلم انقلاب» برای شریعتی در همان اوان شور انقلابی بر این توهم دامن زده است که معلم انقلاب مسئول تمامی عملکردهای انقلابیون و یا مدعیان انقلابی گری است. اما، جدای از نیک و بد انقلاب و نقد و بررسی همه جانبه افکار و اعمال انقلابیون وارث انقلاب بهمن، اندک آشنایی با افکار و آثار شریعتی نشان می‌دهد که او، به رغم مخالفت صریح با رژیم سلطنتی حاکم و به رغم مبارزات سیاسی دیرین بر ضد استبداد پهلوی، هرگز در آن مقطع، دنبال درانداختن یک انقلاب سیاسی به قصد تغییر رژیم در ایران نبوده است. البته دلایل وی متعدد بوده از جمله او تصریح کرده است که «هر انقلابی پیش از آگاهی فاجعه است» و نیز بر این نظر بود که انقلاب زودرس به دیکتاتوری چه بسا خشن‌تر منتهی خواهد شد و مردم همان آزادی‌های را که داشته‌اند نیز از دست خواهند داد. افزون بر مراجعه به افکار و آثار شریعتی در این باب، در کتاب علی رهنما (مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد) اسناد ناب و مهمی در این مورد آمده است. در هر حال از طنزهای روزگار است کسی که با درانداختن انقلاب سیاسی به قصد تغییر رژیم در آن مقطع مخالف بوده و در این مورد تحلیل روشن ارائه داده، شده است «معلم انقلاب» و این تعبیر در اذهان موافقان و به ویژه مخالفان چنان جا افتاده است که به سادگی نمی‌توان اصلاح کرد و تغییر داد.

در هر حال فهرست ایرادها و نقدهای مطرح شده در باره شریعتی طولانی است که از جمله آن‌ها غربگرایی و التقاطی گری است. اما شگفت است که شریعتی همزمان متهم به غرب ستیزی هم هست. حال کدام درست است؟ اهل تحقیق می‌توانند روشن کنند. همین طور این اتهام متوجه شریعتی است که به تقویت بنیادگرایی اسلامی کمک کرده است. هرچند منصفانه باید گفت که برخی آموزه‌های شریعتی بالقوه مستعد تقویت بنیادگرایی هم هست ولی در مجموع سراندیشه‌های وی و الزامات منطقی و عملی آن نه تنها مقوم و مؤید بنیادگرایی نیست بلکه آشکارا با مبانی و لوازم مستقیم و غیر مستقیم آن در تعارض‌اند.

در پایان لازم است اشاره شود که پس از درگذشت شریعتی و به طور کلی در دو دهه نخست از وصیت نامه شریعتی به محمدرضا حکیمی یاد می‌شد. یادگندگان این وصیت نامه هرچند با انگیزه‌های خیر و اصلاح در پی دستیابی به این وصیت نامه ادعایی بوده‌اند ولی در واقع در پی آن بودند که حکیمی به عنوان معتمد به وصیت دوستش عمل کند و آثار شریعتی را اصلاح کند و ویراست معتبر و تازه‌ای از این آثار ارائه کند. با این حال فکر می‌کنم در دهه هفتاد بود که حداقل بخش‌هایی از آن وصیت نامه ادعایی به وسیله آقای

حکیمی منتشر شد و در اختیار عموم قرار گرفت. مضامین آن نوشته، که در آستانه هجرت شریعتی در بهار ۱۳۵۶ نوشته و در محفلی به طور خصوصی به حکیمی تحویل شده بود، آشکار می‌کرد که اصولاً موضوع اصلاح به معنای مورد نظر مدعیان مطرح نبوده بلکه شریعتی در آن فضای ملتهد و در شرایط بی‌سامانی و آینده‌ای نامعلوم و مبهم، از دوستش خواسته بود که از آثار پراکنده اش؛ آثاری که برای او بسیار عزیز بود و نگران سرنوشت آینده مکتب فکری خود بود، چون مادری دلسوز و فداکار مراقبت و حفاظت کند. به یاد می‌آورم در دهه شصت و پس از آن بارها محل مراجعه علاقه‌مندان دلسوز و خیرخواه شریعتی بودم و به جد پیگیر این وصیت و احیانا اقدامات اصلاحی حکیمی بودم. به انگیزه پاسخی عمومی برای این شمار علاقه‌مندان، در اوایل دهه هفتاد و پیش از انتشار متن نامه شریعتی خطاب به حکیمی، در یکی از جلسات نکوداشت سالانه شریعتی در منزل آقای دکتر رضا رئیس طوسی، طی دو جلسه در این باب سخن گفتم و توضیحات لازم ارائه شد. این سخنرانی اندکی بعد مکتوب و در قالب یک جزوه تکثیر و منتشر شد و بعدتر در کتاب «شریعتی و نقد سنت» به طور رسمی نیز انتشار یافته است. جان کلام این بوده که با هیچ منطقی نمی‌توان پذیرفت که متفکری صاحب نظر از متفکری دیگر (هرچند دوست و دارای صلاحیت لازم) بخواهد محتواهای فکری و نظریه او را تغییر دهد. چنین کاری بی‌تردید ناشدنی و نامعقول است و از این رو شریعتی هرگز نمی‌کند. گفته شد حداکثر آن است که شریعتی به دوست و ادیب خوش ذوق خود سفارش کرده باشد که از نظر ادبی و طبق قواعد ویراستاری اصلاح و ترمیم کند و نه بیشتر. مثلاً اگر در جایی حکیمی با نظر شریعتی مخالف شد، آیا مجاز است نظر او را بردارد و نظر خودش را بگذارد و بعد خوانندگان آثار شریعتی همان نظر را به عنوان دیدگاه شریعتی تلقی کنند؟ چنین چیزی شدنی نبوده و نخواهد بود.^{۱۳}

و. اثرگذاری اجتماعی شریعتی

بی‌تردید شریعتی از برخی جهات اثرگذارترین گویندگان و نویسندگان به ویژه در طیف مذهبی معاصر ایران (و احیانا در جهان اسلام) است. البته عوامل این اثرگذاری جمع شدن مجموعه‌ای درهم پیچیده از ویژگی‌های منحصر به فرد شخصی و نیز اندیشه‌های تازه وی در آن دوران بوده که البته در آن زمان شرایط نیز برای تعمیق و گسترش چنان اندیشه‌هایی مساعد بوده است. از جمله از عوامل اثرگذاری شریعتی، تولید آرای تازه و بکر

۱۳. در بخش مربوط به حکیمی در این باب شرح بیشتری خواهد آمد.

در قلمرو اندیشه و ادبیات دینی ایران بوده است. از عنوان اسلام شناسی بگیریید تا طرح هندسی مکتب و فلسفه تاریخ دینی و جامعه شناسی و انسان شناسی و فلسفه اخلاق و مهم‌تر از همه رویکرد پدیدار شناسانه به تاریخ و فهم تاریخی پدیده‌ها و به ویژه تحولات تاریخ اسلام و تشیع و از جمله رواج عناوین نوینی چون مکتب و ایدئولوژی و مانند آن‌ها در حوزه ادبیات دینی آن زمان. این ادبیات چندان قدرتمند و نیرومند بودند که از آن زمان تا کنون حتی بر مخالفان و منتقدانش نیز تحمیل شده است. از جمله ایران منتقدان مطهری بوده است. اغلب آثار مطهری از سال ۵۳ به بعد به طور غیر مستقیم در نقد افکار و آموزه‌های شریعتی است (از جمله سلسله مکتوبات جهان بینی‌ها و فلسفه ختم نبوت) اما در همان حال این مکتوبات به روشنی گواه است که منتقد به شدت تحت تأثیر آموزه‌های شریعتی است و تقریباً اغلب سراندیشه‌های او را پذیرفته ولی در چهارچوب دیدگاه فلسفی و کلامی سنتی و حوزوی خود دست به اصلاحات و تفسیرهایی متفاوت زده است.

از جمله زمینه‌های اثرگذاری‌های شریعتی استفاده از ادبیات قوی و نیز به کار گرفتن عنصر هنر در تبلیغ و تعمیق اندیشه‌های دینی اوست. او چنان که بارها و از جمله در ترجمه «در نقد و ادب» و به ویژه در مقدمه مهم آن نشان داده است، هم هنرشناس بود و هم هنرمند و به طور کلی از اندیشه و احساس زیباشناختی پرتوانی برخوردار بوده است. می‌توان گفت وی میراثدار ادبیات عرفانی خراسان بزرگ بوده است. در تاریخ معاصر ایران هیچ متفکر و مصلح دینی به اندازه شریعتی به اعتبار هنر و ارزش هنر توجه نداشته و در عمل نیز بدان بها نداده است. او در کتاب «چه باید کرد؟» خود (مجموعه آثار ۲۱) فصلی به کارهای هنری در برنامه‌های آموزشی ارشاد اختصاص داده است. گروهی از هنرمندان رشته هنر تجسمی با عضویت کسانی چون علی نصیریان و داریوش ارجمند و شماری از دانشجویان دانشکده هنرهای زیبا از جمله محمدعلی نجفی و داود میرباقری و میرحسین موسوی و زهره کاظمی (زهره رهنورد بعدی) زیر نظر خود شریعتی فعالیت خود را آغاز کردند. از جمله کارهای این گروه یکی برپایی نمایشگاه هنر مدرن بود که در زیر زمین حسینیه برپا شد و دیگر تأثر ابوذر بود که در کتابخانه ارشاد اجرا شد. این نوع فعالیت‌های هنری در آغاز راه بود که با تعطیلی حسینیه برای همیشه متوقف شد.

در اینجا مناسب است برای وضوح بیشتر مراد خود را از اثرگذاری و معیارهای آن

به گمانم می‌توان سه معیار را برای اثرگذاری متفکران اجتماعی (نه لزوماً آکادمیک) در نظر گرفت. اول ایجاد چالش‌های فکری است. تجربه‌های مکرر نشان می‌دهد که ایجاد چالش‌های فکری برای تعالی تفکر و نوزایی در هر حوزه‌ای مهم و ضروری است. ایجاد چنین چالشی نیز مستلزم نوآوری و بازاندیشی جدی است. به عبارت روشن‌تر، ایده‌های تازه و آرای نو و بدیع، ولو آن که در گذر زمان نادرست بودنشان روشن شود، اگر جدی گرفته شوند، لاجرم به چالش و تکانه‌های فکری تازه در قلمرو اندیشه ورزی منجر می‌شود. تجارب مکرر تاریخی این مدعا را نشان می‌دهد. دیگر این که، یک متفکر اجتماعی از حاملان و حامیان مشخص و به نسبت پرشمار و پیگیر برخوردار باشد؛ گروهی که می‌توان آن‌ها را پایگاه اجتماعی تعریف شده‌ای برای صاحب اندیشه شمرد. سوم این که، شارحانی جدی برای صاحب اندیشه باشند تا افکار و آموزه‌های او را در عین ترویج و احیانا دفاع شرح کرده و احتمالاً عمق ببخشند.

با این سه معیار چنین می‌نماید که شریعتی بیشترین اثرگذاری را در عرصه اندیشه و جامعه و به طور خاص جوانان و درس خوانده‌های روزگار ما داشته باشد. به ویژه توجه به دو نکته این مدعا را تقویت می‌کند. یکی این که شریعتی در جوانی (۴۴ سالگی) درگذشت و چنین سنی برای پایان کار یک متفکر و نظریه پرداز اجتماعی و فکری بسیار اندک است. گزاف نیست گفته شود که شریعتی در آغاز شکوفایی فکری و اجتماعی‌اش خاموش شد. دیگر این که هرچند تولید اندیشه با مرگ نابهنگام شریعتی در خرداد ۵۶ پایان گرفت ولی اثرگذاری‌های فکری و اجتماعی و حتی سیاسی او ادامه یافت و هنوز هم پس از بیش از چهار دهه ادامه دارد. چنین وضعیتی تقریباً بی‌مانند است.

اما در مورد معیار نخست می‌توان گفت افکار و آرای شریعتی از آغاز فعالیت‌هایش در دهه چهل یعنی پس از بازگشت از اروپا و تدریس در دانشکده ادبیات مشهد همواره بحث برانگیز و پر مناقشه بوده است. با اقامت در تهران و تشکیل کلاس‌های آموزشی اسلام شناسی و تاریخ ادیان و برگزاری کنفرانس‌های متنوع در موضوعات مختلف دینی و اجتماعی و تاریخی در حسینیه ارشاد (و البته سخنرانی‌هایی در برخی مراکز دانشگاهی کشور نیز) مناقشه‌ها و چالش‌های گسترده‌ای حول پاره‌ای از افکار و آرای شریعتی پدید آمد. ایرادها از سه جهت بود: سنتگرایان، روشنفکران مدرنیست غیر مذهبی و برخی سازمان‌های سیاسی و انقلابی.

سنتگرایان مذهبی از موضعی مشخص و در پاسداری از آموزه‌های سنتی اسلامی و شیعی به انتقاد برخاستند و روشنفکران مدرن و شبه مدرن از موضع دفاع از تجدد و اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی بر شریعتی خرده گرفتند (نمونه آن انتشار کتاب «بررسی چند مسئله اجتماعی» اثر علی اکبر اکبری در نقد برخی از آموزه‌ها و نظریات شریعتی در کتاب اسلام شناسی مشهد که در سال ۱۳۴۹ منتشر شد). گروه سومی بودند که منتقد شریعتی شمرده می‌شدند و آن مبارزان سیاسی انقلابی بودند که کلاس‌های نظری و ایدئولوژیک ارشاد را نشانه انفعال سیاسی دانسته و معتقد بودند در زمانی که مبارزات مسلحانه آغاز شده و چالش قهرآمیز با رژیم آغاز شده دیگر جایی برای طرح موضوعات نظری و فلسفی و در واقع مباحث انتزاعی نیست. در آن زمان جمله‌ای ورد زبان‌ها بود مبنی بر این که «وقتی صفیر گلوله بلند شد دیگر هر عملی اپورتونیستی است» که می‌تواند راست یا چپ باشد. بر وفق این قاعده، کلاس‌های آموزشی ارشاد نوعی عمل فرصت طلبانه و انحرافی بوده است. اوج این ایراد در سال‌های ۵۰ و ۵۱ بوده که مبارزات مسلحانه مجاهدین و فداییان در اوج بوده است. البته چنین ایرادی بر شریعتی عمدتاً از سوی مجاهدین بوده است چرا که اولاً شریعتی مذهبی بوده و به عنوان یک نظریه پرداز مدعی انقلابی گری مسلمان سخن می‌گفت و ثانیاً شریعتی دارای سوابق مبارزاتی درخشان در گذشته (در دهه سی در ایران و نیز در اروپا) بوده و از این رو از او انتظار می‌رفت که به فعالیت‌های رادیکال و مسلحانه به پیوندد.

در هر صورت جای انکار ندارد که اندیشه‌های شریعتی در این حدود شصت سال بیش از اندیشه‌های همتایانش در ایران معاصر چالش برانگیز بوده و هست؛ چالشی که هنوز هم با قوت ادامه دارد. از قضا یکی از عوامل تداوم حیات فکری شریعتی و تعمیق اثرگذاری‌های فکری و اجتماعی وی همین نقادی‌های مستمر و گسترده است. از خوش شانسی‌های شریعتی آن بوده و هست که، حتی با داشتن عنوان «معلم انقلاب»، هرگز خودی نظام حاکم شمرده نشد و از این رو نقد و حتی هر نوع اتهام و توهین نیز بر او روا بوده و هیچ حریم امنی برای وی وجود نداشته و ندارد. تجربه گواه است که اندیشه و صاحب اندیشه‌ای وقتی رسمی می‌شود و حالت قدسی پیدا می‌کند، عملاً نقدناپذیر هم می‌شود.

فهرست آموزه‌های اصلاحی شریعتی نشان می‌دهد که هنوز هم آموزه‌های وی افزون بر ظرفیت بالای بازخوانی (بازگویی افکار و آموزه‌ها همراه با نقد و بررسی)، ظرفیت خوبی برای بازسازی (بازسازی به همان معنایی که اقبال مراد می‌کرد) هم دارد.

با معیارهای سه گانه یاد شده در ارتباط با میزان اثرگذاری شریعتی، می‌توان اشاره کرد که علاقه‌مندان و اثرپذیرفتگان فکری شریعتی بسیارند و قابل توجه. استقبال از فایل‌های سخنرانی و آثار مکتوب شریعتی نشانه این علاقه و استقبال است. طبق آمار و ارقام، اگر آثار شریعتی (فایل‌های صوتی و یا آثار مکتوب) پرفروش‌ترین نباشد، از پرفروش‌ترین است. استفاده از سخنان شریعتی در حوزه‌های مختلف (حتی در کارت‌های جشن عروسی جوانان) در قالب کلمات قصار بسیار رایج است. در مؤلفه شارحان و مروجان اندیشه‌های شریعتی، می‌توان گفت انبوهی از پژوهشگران، نویسندگان و استادان دانشگاه پرشمارند و آثار قلمی و فایل‌های سخنرانی هایشان فراوان است و برای جستجوگران قابل دسترسی است. این میوه‌ها به خوبی از حیات و مانایی و زیایی درخت تناور مکتب و اندیشه‌های شریعتی حکایت می‌کند. قابل توجه این که اغلب این پژوهشگران و روشنفکران مدرن و آکادمیک زمان شریعتی را درک نکرده و او را هرگز ندیده و حداقل مستقیماً مخاطب سخنان وی نبوده‌اند. برخی این متفکران نوین را در تداوم اندیشه‌های شریعتی «نوشریعتی‌ها» لقب داده‌اند. این در حالی است که فضای فکری و سیاسی روزگار فعالیت‌های فکری شریعتی به طور اساسی و ماهوی با چند دهه اخیر ایران و حتی جهان اسلام متفاوت است و چه بسا متعارض. نیز گفتنی است که تمام یا بخشی از آثار مکتوب شریعتی به زبان‌های مختلف و زنده دنیا (از جمله عربی در کشورهای عربی و اسلامی و نیز ترکی استانبولی در ترکیه) ترجمه و در خارج از ایران منتشر شده‌اند. در اواسط دهه شصت کتابی با عنوان «شریعتی در جهان» به قلم حمید احمدی منتشر شد که حداقل تا آن زمان جای پای شریعتی را در جهان نشان می‌داد. در حد اطلاع تزه‌های دانشگاهی (پایان نامه) پرشماری در ایران و در جهان حول اندیشه‌ها و آرای شریعتی نوشته و غالباً منتشر شده‌اند. از این رو می‌توان گفت شریعتی در جهان غیر ایرانی و غیر فارسی زبان نیز شناخته شده است.

گفتنی است که، گرچه شریعتی در دهه چهل و پنجاه (به طور خاص پس از بازگشت از اروپا به ایران) به طور اساسی و البته ارادی و آگاهانه هر نوع فعالیت سیاسی علیه رژیم را به حالت تعلیق در آورده بود تا امکان تدارک یک تحول بنیادین فکری و فرهنگی به ویژه حول اندیشه‌های دینی و اسلامی مدرن و نوین در سطح عموم فراهم شود، اما در عین حال، او از صبغه سیاسی آشکاری نیز برخوردار بود. از این رو، از اندیشه‌های معطوف به تغییرات مهم معرفتی و فکری و به تعبیر خود او ایدئولوژیک، شریعتی اثرگذاری پر

رنگ سیاسی و انقلابی نیز بر جای نهاده است. به ویژه پس از مرگ شریعتی، که همزمان شد با وقوع یک انقلاب سیاسی بزرگ و غیر منتظره، انبوه جوانان با الهام گیری از وجوهی از آرای شریعتی به لحاظ فردی و یا جمعی دست به فعالیت انقلابی و حتی مسلحانه زدند. افزون بر گروه فرقان، که چندان نسبت مستقیمی با اندیشه‌های شریعتی نداشت، گروه‌هایی مانند «آرمان مستضعفین» و یا «موحدین انقلابی» به طور مستقیم از پاره‌ای از آموزه‌های شریعتی الهام گرفته و تشکیل رادیکال نیمه مخفی ایجاد کرده و سالیانی به فعالیت‌های فکری - سیاسی ادامه دادند.

سخن واپسین آن است که پس از گذشت حدود نیم قرن از فعالیت‌های پرشور فکری شریعتی، با توجه به تجارب متنوع فرهنگی و اجتماعی و سیاسی عمیق این دوران پر حادثه، ابعاد و اجزای مختلف و مهم آموزه‌های شریعتی محتاج بازنگری و بازسازی اساسی است تا همچنان خلاق و زاینده و اثرگذار بمانند. بی‌تردید پاره‌هایی از این منظومه موضوعیت خود را از دست داده ولی پاره‌های مهمی هنوز هم موضوعیت دارند. در این نیم قرن به تناسب شرایط اجتماعی و سیاسی ایران، اضلاعی از آموزه‌های شریعتی بیشتر خوانده شده ولی به گمانم روش شناسی در علوم اجتماعی، بخش‌هایی از رویکردهای تاریخی، پیشنهادهایی برای روش شناخت اسلام، و نگاه معنوی و عرفانی او به هستی هنوز نیز اهمیت خود را از دست نداده‌اند.

بخش بیست و چهارم

احمد مفتی زاده و جماعت دعوت و اصلاح

درآمد

در این قسمت به اندیشه‌ها و آموزه‌های یکی از نواندیشان مصلح مسلمان از شاخه اهل سنت ایران یعنی احمد مفتی زاده می‌پردازم. هرچند تاریخ نگاران و تحلیلگران ایرانی در قلمرو اصلاح دینی معاصر عموماً به جریان اصلاح دینی شیعی توجه دارند و از این رو غالباً حتی اشارتی هم به جریان نسبتاً قدرتمند سنی در مناطق سنی نشین ایران نمی‌شود. اما اندکی آشنایی با جریان عام اصلاح‌طلبی در ایران معاصر نشان می‌دهد که چنین نیست؛ اندیشه اصلاح در این شاخه اسلامی نیز در حد خود نیرومند بوده و هست. البته یکی از عوامل این بی‌توجهی پراکندگی جمعیتی سنیان و دیگر به دلیل مرزنشینی آنان است و این دو سبب شده است که این جریان در مرکز و در نواحی مرکزی کشور چندان شناخته شده نباشد.

هرچند نواندیشان اصلاح‌طلب و کم و بیش نوگرای سنی چندان کم نبوده و نیستند ولی بی‌تردید نامدارترین و اثرگذارترین اصلاحگر اسلامی اهل سنت و جماعت ایران، که در نیم قرن اخیر شهرت بیشتر دارد، احمد مفتی زاده است. البته در ادامه «جماعت دعوت و اصلاح» نیز به اجمال معرفی خواهد شد.

این گفتار / نوشتار ذیل سه فصل و یک تکمله سامان یافته است:

فصل اول - زندگی نامه

فصل دوم - آثار

فصل سوم - مبانی و اصول اصلاح طلبی

تکلمه - معرفی اجمالی جماعت دعوت و اصلاح

فصل اول: زندگی نامه

احمد مفتی زاده متفکر و مصلح مسلمان شافعی مذهب و مبارز ضد استبداد در دو رژیم سلطنتی و جمهوری اسلامی، در سال ۱۳۱۳ خورشیدی در سنندج (کردستان) زاده شد. نیاکانش عالم دینی و مفتی بوده‌اند و از این رو وی ملقب به «مفتی زاده» شده است. پدرش ملا محمود در زمان خودش مفتی اعظم کردستان بوده است. احمد تحصیلاتش را نزد پدرش و دیگران در کردستان ایران و سپس در سلیمانیه عراق نزد عالمان دین به پایان برد. پس از پایان تحصیلات دینی، خود به انتشار افکار و آموزه هایش اهتمام کرد. در سال ۱۳۵۵ حاکم شرع کردستان شد. مدتی نیز در دانشکده حقوق دانشگاه تهران تدریس کرد ولی به فرمان ساواک از تدریس منع شد.

مفتی زاده از همان آغاز، بر خلاف عموم عالمان و مفتیان سنی در کردستان و نواحی دیگر، دارای اندیشه‌های سیاسی بود و از منتقدان رژیم پهلوی شمرده می‌شده و در حد امکان نیز فعالیت سیاسی داشت. در سال ۱۳۴۲ بازداشت شد و مدتی در زندان قزل قلعه تهران زندانی شد. در جنبش سال اعتراضی اواخر سلطنت پهلوی دوم، که به سقوط رژیم سلطنتی و استقرار جمهوری اسلامی منتهی شد (۵۶ و ۵۷)، مفتی زاده و پیروان فکری و دینی‌اش فعال‌ترین جریان مذهبی انقلابی با صبغه نوگرایی در کردستان بوده‌اند. از این رو در جریان انقلاب، مفتی زاده عملاً رهبر مذهبی انقلاب در کردستان بوده است. به دلیل فراخی اطلاعات و دانش دینی مفتی زاده، وی با پیشوند «علامه» نیز شهرت یافته است.

با توجه به سابقه و مرجعیت دینی و انقلابی مفتی زاده، منزلت سیاسی او در کردستان و در مرکز انقلاب یعنی تهران، بسیار برجسته و ممتاز و از جهاتی منحصر به فرد بوده است. روزی که آیت‌الله خمینی از تهران به قم آمد، پیش از سخنرانی رهبر انقلاب در مدرسه فیضیه (نماد تشیع حوزوی)، احمد مفتی زاده سخنرانی کرد. چنین رخدادی در تاریخ روابط شیعی و سنی کم سابقه بوده است. من که خود در آن روز حضور داشتم،

برایم بسیار جذاب و امیدبخش بود. زیرا از روابط حسنه شیعه و سنی و به طور کلی از اتحاد ملی در انقلاب و آینده آن خبر می‌داد. احتمالاً برای بسیاری نیز چنین بوده است.

پس از انقلاب مفتی زاده نیز مانند دیگر آزادیخواهان دموکرات و ملی برای تحقق آرمان‌ها و اهداف ملی و وعده داده شده کوشید. به ویژه در هنگام تدوین قانون اساسی در «مجلس بررسی پیش نویس قانون اساسی» (که بعدها به مجلس خبرگان قانون اساسی شهرت یافت) تلاش فراوان کرد تا برابری‌های مذهبی و قومی به کلی زایل شود و اگر قرار بر استقرار حکومت اسلامی در قالب جمهوری باشد، تفاوتی و تمایزی بین مسلمان شیعه و سنی نباشد. او بارها به آیت‌الله خمینی و دیگر رهبران انقلاب و نظام جدید و برخی علما (از جمله آیت‌الله منتظری) نامه نوشت و خواسته‌های ملی و از جمله مطالبات اهل سنت را یادآوری کرد. برای تعقیب اهدافش بارها با خمینی و دیگران در تهران و قم دیدار کرد. برای مشورت در مورد اصل قانون اساسی مربوط به اهل سنت به مجلس خبرگان دعوت شد و مدتی نیز در گفتگو با برخی از بزرگان این مجلس وقت گذراند. مفتی زاده با درج عنوان شیعه به عنوان مذهب رسمی و همراه با وصف مذهب حقه جعفری در قانون اساسی، مخالف بود و آن را خلاف اسلام و خلاف وعده‌های رهبر انقلاب و نیز خلاف اسلامیت جمهوری می‌دانست. برای تحقق مطالبات مفتی زاده، وعده‌هایی نیز به او داده شد ولی در نهایت مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی تصویب شد و حتی پست‌های کلیدی و مهم نظام (مانند رهبری و ریاست جمهوری) به پیروان این مذهب اختصاص یافت. هرچند با تلاش کسانی چون آیت‌الله منتظری، وصف «حقه» حذف شد؛ وصفی که البته در قانون اساسی مشروطه آمده بود. در همان زمان مفتی زاده یک سخنرانی در حسینیه ارشاد تهران ایراد کرد که در آن به این نوع تبعیض‌ها به شدت اعتراض و انتقاد کرد.

پس از آن مفتی زاده از هر نوع تغییرات مثبتی در ساختار حقوقی و حقیقی جمهوری اسلامی ناامید شد. در پائیز سال ۵۸ با ارسال نامه‌ای به رهبران جمهوری اسلامی، گسست خود را از نظام اعلام کرد و گفت دیگر حتی حاضر به مشورت دادن به حاکمان هم نیست. هرچند پس از آن نیز تا مدتی به نامه نگاری‌های اعتراضی خود ادامه داد. در فروردین ماه ۱۳۶۰ «شورای مرکزی سنت» (شمس) را تأسیس کرد تا حداقل نظام شورایی در جریان اهل سنت ایران عملی شود. در همان سال کنگره سراسری اهل سنت در تهران را برگزار کرد که بسیار مهم و نتیجه بخش بوده است. سال بعد نیز برای برگزاری همان کنگره در تهران اقدام شد ولی مانع شدند و او ناگزیر با حضور افراد کمتری در خانه‌اش برگزار کرد.

جنگ داخلی کردستان و در واقع برادرکشی سال ۵۷ و ۵۸ برای مفتی‌زاده بسیار تلخ بود و او برای این که شاهد چنین رخداد تلخی نباشد، به کرمانشاه نقل مکان کرد و مدتی در آنجا زیست. پس از نومی‌دی، مفتی‌زاده از فعالیت‌های سیاسی کناره گرفته و عمدتاً به کارهای آموزشی دینی اهتمام کردند.

در پی تداوم اعتراضات مفتی‌زاده و اعلام گسست وی از نظام جدید، روابط او و مسئولان حکومتی و در رأس آن رهبری انقلاب، به شدت تیره شد و خمینی، که پیش از آن بارها مفتی‌را پذیرفته و حتی کتبا او را مورد تأیید و حمایت قرار داده بود، بدبین شده و مستقیم و غیر مستقیم به مفتی‌زاده تاخته و او را مورد انتقاد و خشم خود قرار دادند. در این دوران انواع تهدیدها و محدودیت‌ها علیه مفتی‌زاده و یاران و همفکرانش اعمال شد.

در فرجام کار در سال ۶۱ بازداشت شد. سال‌ها در تهران در زندان انفرادی گذراند و به انگیزه اخذ اعترافات علیه خود شدیداً تحت آزار و شکنجه قرار گرفت اما وی پایداری کرده و تن به خواسته‌های بازجویان و مقامات حکومتی نداد. در اواخر، به دلیل بازتاب بین‌المللی وضعیت نامطلوب مفتی‌زاده در زندان، او را از زندان بیرون برده و در خانه امن امنیتی تحت نظر کنترل قرار دادند. پس از حدود ده سال حبس، آزاد شد. در انگیزه آزادی وی نیز گفته شده وقتی مسئولان امنیتی و حکومتی دریافتند مفتی‌زاده به بیماری صعب‌العلاج سرطان دچار شده و احتمال فوت وی زیاد و یا قطعی است، او را رها کردند. مفتی‌زاده پس از آزادی در بیمارستانی در تهران بستری شد و تحت عمل جراحی قرار گرفت ولی به زودی در شصت سالگی درگذشت و در زادگاهش سنندج به خاک سپرده شد. مرگ مفتی‌زاده در آن زمان تقریباً واکنشی در رسانه‌های عمومی ایران (رسانه‌هایی که یا مستقیماً حکومتی بوده و یا به شدت تحت سانسور دولتی و یا خودسانسوری بوده اند)، نداشتند. با این حال «ماهنامه ایران فردا»، با مدیر مسئولی مهندس عزت‌الله سبحانی، مهم‌ترین و معتبرترین نشریه‌ای بود که خارج از جریان اهل سنت در تهران یادنامه‌ای به انگیزه یادکرد و تکریم از مقام و موقعیت مفتی‌زاده منتشر کرد. به زودی به آن یادنامه اشارتی خواهد شد.

مفتی زاده دارای آثار پرشماری است که بخشی از آنها در قالب مقاله و کتاب منتشر شده و بخشی دیگر در قالب سخنرانی و مصاحبه ایراد شده و اکنون در اینترنت موجود و قابل دسترسی است.

آثار تألیفی مفتی زاده عبارت‌اند از:

۱. حکومت اسلامی
۲. خداشناسی
۳. دین و انسان
۴. فطرت و هدایت
۵. وحدت اسلامی
۶. اهتمام به شورا
۷. در باره کردستان
۸. پرورش و آموزش
۹. مجموعه اشعار، مقالات و نامه‌های پراکنده

گفته شده است که بیش از ۳۰۰ فایل صوتی و تصویری به زبان‌های کردی و فارسی از مفتی زاده باقی مانده است. عناوین برخی از این گفتارها از این قرارند:

۱. مالکیت خصوصی در رابطه با توحید
۲. محراب و تفسیر اطیعوالله و اطیعوالرسول
۳. انقلاب حسینی
۴. اقتصاد اسلامی
۵. پیدایش مذهب و کارگزاران تاریخ
۶. در باره دیالکتیک اسلامی
۷. در باره انقلاب فرهنگی

گفته شده است که مفتی زاده زمانی روزنامه کردستان را با همکاری دکتر محمد صدیق منتشر می‌کرده است.

در این قسمت از زندگی نامه احمد مفتی‌زاده در ویکی‌پدیای فارسی (دانشنامه آزاد) استفاده شده است.

فصل سوم: اصول و مبانی اصلاح‌طلبی مفتی‌زاده

همان‌گونه که ملاحظه خواهید کرد، اصول اصلاح‌طلبی مفتی‌زاده، به طور کلی، تفاوت زیادی با دیگر مصلحان شیعی ایرانی ندارد. این اصول را می‌توان چنین طبقه‌بندی کرد:

۱- احیای اسلام اجتماعی و سیاسی

رویکرد احمد مفتی‌زاده به اسلام و دیانت، نوعی اسلام اجتماعی و تا حدودی سیاسی بوده است. در این تفکر، اسلام باوری صرفاً سلوک فردی و یا اجرای مناسک خصوصی و جمعی سنتی نیست، بلکه نگاه دینی به شخص دیندار کمک می‌کند تا هم فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی برای بهبود احوال جامعه و از جامعه مؤمنان در این روزگار یک تکلیف دینی و خداپسندانه تلقی شود و هم مؤمنان از منظری خاص به انسان و جامعه و سیاست بنگرند و در نتیجه تفاسیری ویژه اسلامی از مسائل و امور روزمره ارائه شود. چنین نگرشی میراث جریان اصلاحی دینی معاصر بوده که سید جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده و در روزگار ما بازرگان و طالقانی و شریعتی آن را نمایندگی می‌کنند. شواهد و قراین نشان می‌دهد که مفتی‌زاده از شریعتی و نگاه دینی - اجتماعی وی تأثیر پذیرفته بود. یکی از دوستان من در سال ۵۷ نقل می‌کرد در سفری که در همان سال به سنجق داشت، دیده بود که در مکتب قرآن مفتی‌زاده نوشته‌ها و جزوات شریعتی شیعی برای ارائه به مخاطبان غالباً سنی ارائه شده بود. این در حالی بود که شریعتی نگاه رادیکال شیعی علوی داشت و نسبت به شماری از افکار و مواضع اهل سنت و حتی خلفای راشدین منتقد بوده است. این اقدام مفتی‌زاده از شرح صدر و گشودگی فکری وی حکایت می‌کند.

۲- حکومت اسلامی

افکار و آثار مفتی‌زاده نشان می‌دهد که او به مفهومی به نام «حکومت اسلامی» باور داشته و مروج آن بوده است. البته چنین نگرشی در دهه سی تا پنجاه، هم در شماری از متفکران اهل سنت (از جمله ابوالاعلی مودودی) و هم در جریان اسلام‌گرایان شیعی (مانند

فدائیان اسلام) رواج داشته و از آن دفاع و حمایت می‌شده است. مفتی زاده نیز کتابی با عنوان «حکومت اسلامی» دارد که در سال ۱۳۵۷ و یا ۵۸ منتشر شده است.^{۱۴}

۱۴. شناسه نسخه الکترونیکی این کتاب که اکنون از طریق اینترنت در اختیارم قرار دارد چنین است: بحثی کوتاه در باره حکومت اسلامی، صفحه آرا؛ پایگاه اطلاع رسانی مکتب قرآن کردستان، قطع وزیری، تعداد صفحات: ۹۴، بی تاریخ.

اما نقل قول مستقیم از این کتاب نه چندان ضرورتی دارد و نه با گزارش گری‌های کوتاه ما در این سلسله گفتارها / نوشتارها چندان سازگار است. با این حال محض ترغیب خوانندگان به مراجعه به متن کتاب، فهرست آن را در اینجا عینا می‌آورم.

پس از دو عنوان «پیشگفتار» و «مقدمه» چنین آمده است:

مبحث اول: ارکان و مشخصات حکومت اسلامی

بحث اول: ارکان اصلی:

۱ - تفاوت رهبری انقلابی و رهبری تشکیلاتی

۲ - تفاوت دموکراسی عمومی و دموکراسی خصوصی

تفاوت‌های شورای حکومت اسلامی با پارلمان‌های دموکراتیک مآب:

۱ - حدود قدرت و اختیارات

۲ - احراز حق عضویت

۳ - شماره اعضا و نسبت آنان

۴ - مدت خدمت

۵ - کیفیت به جای کمیت

۶ - نظارت بر شورا

۷ - سپردن وظایف به افراد واجد شرایط

۸ - شوراهای متعدد و منطقه ای

بحث دوم: ارکان فرعی

تفاوت ارتش اسلامی با سایر ارتش‌ها

مبحث دوم: خصوصیات حکومت اسلامی

تکالیف فعلی حکومت آینده

حواشی و توضیحات

انواع حکومت‌ها:

۱ - استبدادی فردی

۲ - استبداد گروهی یا حزبی

۳ - حکومت دموکراتیک جمهوری

۴ - حکومت دموکراتیک سلطنتی

با این حال مفهوم و مبانی حکومت اسلامی و مدل امروزی آن در نزد مفتی زاده با همتایان شیعی اش در ایران کاملا متفاوت و در پاره‌ای موارد متعارض بوده است. وی طبعا نمی‌توانسته با مفهوم ولایت فقیه حداقل به معنای شیعی آن در الگوی آیت‌الله خمینی موافق باشد ولی در عین حال تلاش می‌کرد از یک سو نظام اسلامی جدید، هرچند شیعی، به مفهوم شورای سنتی اسلامی نزدیک شود و از سوی دیگر این نظام مذهبی شورایی بین تمامی شهروندان ایرانی و به ویژه دوگانه شیعه - سنی تفاوت و تمایز قایل نباشد؛ اندیشه‌ای که، به رغم تلاش‌های بی‌وقفه مفتی زاده، هرگز عملی نشد.

مفتی زاده به لحاظ نظری، بر مفهوم قرآنی «**امه واحده**» تأکید فراوان داشت. او می‌خواست تمامی مسلمانان با هر اندیشه و گرایشی در قالب حکومت اسلامی متحد شده و عملا به صورت پیکری واحد دربیایند. مدل موفق و آرمانی وی، همان دوران سی ساله خلافت خلفای راشدین بوده است. مفتی زاده از این منظر به شدت امویان را مورد انتقاد قرار می‌داد و آنان را عامل اصلی تفرقه امت و بانی خروج مسلمانان از مدل خلافت شورایی اولیه و در نتیجه حاکمیت استبداد در تاریخ اسلام می‌دانست. به احتمال زیاد وی در این نگاه، بیش از همه از مودودی اثر پذیرفته بود.^{۱۵}

۳- تأکید بنیادین روی اصل شورا

در عنوان دوم تأکید و اصرار مفتی زاده بر اصل شورا در موضوع حکومت و نظام اسلامی را آوردیم ولی کاربرد اصل شورا در اندیشه دینی و اجتماعی و سیاسی وی، فراتر از قلمرو حکومت و سیاست است. وی تقریبا تمامی امور عمومی و نیز به طور خاص تحقق اصل اجتهاد را با مکانیزم شورا قابل تحقق و مفید و مثبت می‌داند. می‌توان گفت شورا را عینیت مفهوم خرد جمعی در روزگار ما می‌دانست. همان گونه که گفته شد، به زعم مفتی زاده، در نیم قرن نخست امور وفق شورا سامان می‌یافت ولی پس از آن به دست امویان این سنت اسلامی فراموش و منحرف شد.

و اکنون:

راه‌های چاره.

۴- تمایز اساسی بین دین و مذهب

مفتی زاده بین دو مفهوم «دین» و «مذهب» تمایز قایل می‌شود و با این تمایز می‌خواهد از یک سو چگونگی و چرایی ایجاد فرقه‌ها را در تاریخ اسلام توضیح دهد و از سوی دیگر در پی اصلاح فرقه‌گرایی است و دنبال تحقق ایده امه واحده است. وی مدعی است که در عصر نبوی و در روزگار خلافت خلفای راشدین (نیم قرن نخست اسلام) چنین جداسری‌ها و فرقه‌گرایی‌ها نبوده است. چرا که در آن زمان فقط دین چیره بود و مؤمنان در پناه دینی واحد و اسلامی یگانه می‌زیستند و در این روزگار امور شورایی بود و استبداد فردی میدانی فراخ نداشت ولی پس از آن به دست امویان مذاهب پیدا شدند و یگانگی به چندگانگی و تفرقه و دشمنی تبدیل شد. گفتن ندارد که وفق این اندیشه و تحلیل، راه رستگاری مسلمانان نیز احتراز از فرقه‌گرایی و گریز از مذاهب و تمسک به اسلام نخستین به مثابه یک دین و احیای نظام شورایی در تمامی امور عامه است.

به زعم مفتی زاده نقش دین در بعد فردی عبارت است از تصفیه اخلاقی و پرورش معنوی آدمی و در بعد اجتماعی عبارت است از حاکمیت شورایی و خرد جمعی یعنی استفاده از قاعده مشورت در امور اجتماعی و اعمال رأی نهایی برآمده از شورا. مفتی زاده بر این نظر بود که دلیل برتری غربیان نسبت به دیگر اقوام و کشورها عمل به اصل بنیادین شورا است.

اما در باره علل بروز و ظهور مذاهب در اسلام مفتی زاده معتقد بوده است که پس از خلفای راشدین اصل شورای عام در تمامی امور مدنی و اجتماعی به انحلال کشیده شد. وی در تبیین این اندیشه، استدلال می‌کند که تا زمان امام حسن بن علی خلیفه با استفاده از روش شورا انتخاب می‌شد ولی پس از انتقال خلافت به معاویه بن ابی سفیان چرخشی مهم پدید آمد و آن ولایتعهدی فرزندش یزید بود و در پی آن حکومت شورایی تبدیل شد به حکومت موروثی که بر اساس وراثت و مشروعیت تبار بنا نهاده شده بود. در واقع کودتایی در این میانه رخ داد. مفتی زاده استدلال می‌کند که از منظر قرآن هیچ مذهب و فرقه‌ای اصالت و اعتبار ندارد. به بیان روشن تر، در اسلام وحیانی و نبوی حنفی و شافعی و مالکی و حنبلی و زیدی و جعفری مطرح نیست و نباید باشد. در نهایت به گمان مفتی زاده، علت بروز و پیدایی مذاهب در اسلام، کودتای بوده که به وسیله امویان و

عباسیان رخ داده است. فرجام چنین روندی در تاریخ اسلام این بود که شورای متخصصان در امور به تعطیلی کشیده شد.

در این میان دو نکته قابل ذکر است.

نخست این که در سنت اسلامی نیز دین و مذهب یکی نیستند. دین یکی بیش نیست (انّ الدین الاسلام - آیه ۱۹ آل عمران-)؛ همان آموزه‌هایی که در قرآن و سنت به عنوان مبانی عقیدتی و یا احکام شریعت تعریف شده‌اند. اما مذهب، که در لغت به معنای راه است، به اجتهادهای فقهی حول فروع دین (نماز و روزه و حج و زکات و حداکثر مسائل مستحدثه) گفته می‌شود. به مکتب‌های اجتهادی حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی، جعفری و زیدی مذهب می‌گویند. هرچند در ادبیات متأخر ایرانی، مذهب مترادف دین نیز به کار برده می‌شود. در نیم قرن اخیر، شماری از نواندیشان اصلاح‌گرای شیعی نیز، با تفکیک بین دین و مذهب، تبیینی برای احکام ثابت و متغیر ارائه داده و می‌دهند. به زعم اینان، مبانی دینی ثابت‌اند و احکام اجتهادی فروع ماهیتاً متغیر هستند و در واقع این نوع احکام متغیرند مگر خلافتش ثابت شود. وفق نقلی، مفتی‌زاده نیز چنین رویکردی داشته است. مفتی‌زاده نیز مانند عموم نواندیشان شیعی معاصر دین را برای انسان می‌دانست و نه انسان را برای دین. این اصل بسیار مهمی است که لوازم و پیامدهای منطقی مهم و تحول‌آفرینی دارد.

نکته دوم آن که باید دانست که، برخلاف نظر مفتی‌زاده، ظهور مذاهب به معنایی که گفته شد، ربطی ماهوی و تاریخی به امویان و عباسیان و به طور کلی به این جریان و آن نحله ندارد؛ نخستین کسی که برای گره‌گشایی از معضلات نوپدید از کلیدواژه «اجتهاد» استفاده کرد خلیفه اول ابوبکر بوده است. روند استعلایی این نیاز تحول‌یابنده در قرن دوم و سوم، به ظهور مکاتب فقهی مختلفی منتهی شد. البته بی‌تردید امویان و عباسیان و دیگر فرمانروایان سنی و شیعی تاریخ اسلام در گذر ایام، در ایجاد و یا تقویت فرقه‌ها و حتی کشتارها و نزاع‌های فرقه‌ای نقش داشته و دارند. از سخنان مفتی‌زاده چنین بر می‌آید که مراد وی از مذهب‌گرایی و تقویت آن برای ایجاد اختلاف به تعبیر وی در امه واحده، همین رفتارها و سیاست‌ها بوده است. وی به درستی می‌گوید:

«مسلمانی در هر دوره‌ای آمیزه‌ای است از اسلام و افکار و آداب خارج از آن و بدین ترتیب اکنون هیچ مذهبی مساوی با اسلام نیست. تکفیر هیچ فرد یا مذهبی که به اجمال

باورمند به اصول دین هستند، جایز نیست. حتی کسانی را که توحیدشان بدون عمد آلوده به شرک باشد، نمی توان تکفیر کرد. کفر یا نفاق و شرک و امثال آنها عدم پذیرش قلبی و آگاهانه است. هیچ فکر یا عملی، ولو خلاف، بدون آگاهی، حتی گناه هم نیست. فقط کسی کافر است که حقیقت را یافته و نپذیرفته و به جنگ و مقابله با اسلام برخاسته باشد». این نگرش به ویژه در فضای کنونی جهان اسلام، که جریان تکفیر فرقه‌ای و حتی تکفیر اغلب مسلمانان به وسیله قلیلی از مدعیان مسلمانی (در رأس آنها داعش و داعشیسیم)، در جریان است و موجب تعمیق اختلافات و درگیری‌ها و خونریزی‌های گسترده شده و می شود، بسیار مهم است و راهگشا. مفتی زاده در نوشتار «ایمان و کفر» در این باب به تفصیل سخن گفته است.

۵- برابری طلبی

یکی از آموزه‌های مهم و بنیادین احمد مفتی زاده تکیه بر اصل مساوات و برابری حقوقی تمامی آدمیان و شهروندان ایرانی بوده است. وی بارها در این باب سخن گفته و استدلال کرده است. او با تکیه بر آموزه‌های اسلامی و قرآنی، با هر نوع تبعیض مذهبی، ملی و طبقاتی مخالف بوده است. به زعم او قالب سیاسی و اجتماعی تحقق این برابری نیز همان سنت شورایی بوده است. در فصل زندگی نامه، تلاش‌های مفتی زاده برای دستیابی به این مساوات حقوقی در چند سال نخست پس از انقلاب، گفته شد.

۶- تکیه بر عنصر اجتهاد

مفتی‌زاده بر عنصر اجتهاد بسیار تأکید و تکیه داشت. او اجتهاد را در همان معنای عام و گسترده‌اش به کار می‌برد که اقبال لاهوری و دیگر نواندیشانی چون شریعتی مراد می‌کردند که شامل اجتهاد در اصول و فروع می‌شد. در این تلقی از اجتهاد، مراد بازفهمی اسلام و احکام شرعی و به طور کلی سنت دینی با توجه به مقتضیات زمان است. مفتی‌زاده دو شرط برای قوانین و مقررات پیشنهاد می‌کند. یکی عدم تعارض با کتاب وحی و نصوص دینی (البته نصوص منصوص‌العلّه) و دیگر عدم تغایر با واقعیت‌های جاری. خود وی در بعد اجتهاد در مبانی، تحلیل راهگشای معیارهای کفر و ایمان و مخالفت اصولی با تکفیر عموم مردمان جهان را ارائه داد و در بعد فروع شرعی نیز به شدت با فتوای رایج و جوب قتل مرتد و نیز سنگسار (رجم) مخالفت کرد. این نوع راهکارهای روشمند و درون دینی، از نیازهای مبرم عموم مؤمنان مسلمان مقید به احکام شرعی در روزگار ماست. شماری از این نوع نوآوری‌های فقهی و اجتهادی مفتی‌زاده در نامه‌ای که از زندان برای آیت‌الله منتظری نوشته است، دیده می‌شود. علاقه‌مندان می‌توانند بدانجا مراجعه کنند. وی در اجتهاد نیز به روش شورایی باور داشت و به پیروانش سفارش کرده بود که پس از او «شورای افتاء» تشکیل دهند.

۷- ایرانگرایی

ایرانگرایی و توجه به تاریخ و فرهنگ ایران و حفظ و حراست از استقلال و تمامیت ارضی میهن مورد عنایت و باور جدی احمد مفتی‌زاده بوده است. به ویژه این باورها و استواری در راه تحقق آنها در فضای پر التهاب پس از پیروزی انقلاب در مناطق مرزی ایران و به طور خاص در کردستان اهمیتی مضاعف داشته و دارد. وی با شفافیت تمام با هر نوع مداخله خارجی (از جمله عربستان که مرکز مذهبی و آموزشی بخش مهمی از افراد و یا جریان‌های بنیادگرای اسلام سنی معاصر است) و نیز با هر نوع تجزیه طلبی مخالف بوده است. وی از طریق ابزارهایی چون نظام شورایی (دموکراسی و مشارکت عمومی در مدیریت کلان و خرد کشور) و نیز با نفی هر نوع تبعیض و نابرابری در سطح ملی، برای تحقق حراست از وحدت ملی ایران می‌کوشید.

برای آشنایی بیشتر با اندیشه‌های اصلاحی احمد مفتی‌زاده، مراجعه به مقاله‌ای که از مفتی‌زاده در یادنامه ایران فردا (که پیش از این از آن یاد شد) انتشار یافته است، مفید

تواند بود. این مقاله، که در ۲۲ رمضان ۱۴۱۱ (اوایل پس از انقلاب) نگارش یافته است، در هشت بند گزیده‌ای از آرای دین شناسانه مفتی زاده را نشان می‌دهد.

همان گونه که در زندگی نامه مفتی زاده گفته شد، وی افزون بر مرد نظر، اهل عمل هم بوده و پیوسته برای تحقق اندیشه‌ها و اهدافش تلاش می‌کرده است. چنین می‌نماید که مفتی زاده به نهادسازی‌ها برای عملیاتی کردن اندیشه‌هایش باور داشته است؛ پدیده‌ای که در آن دوران چندان مورد توجه نواندیشان مسلمان نبوده است. مهم‌ترین و ماندگارترین این نهادسازی‌های او همان «مکتب قرآن» است که در سال ۱۳۵۵ در سنندج بنیاد نهاد و به زودی دارای شعبه‌هایی در مناطق سنی نشین شد. این مکتب از همان زمان تا کنون، منشاء برکات فکری و تربیتی مهمی در کردستان بوده است. افزون بر آن، شورای اهل سنت (شمس) را تأسیس کرد و در پی آن دو کنگره سراسری اهل سنت را در تهران و کرمانشاه برگزار کرد.

با این همه، گفتنی است که بعد اندیشه‌وری و نواندیشی دینی مفتی زاده از آن زمان تا کنون تحت الشعاع بعد مبارزات سیاسی او قرار گرفته است. شاید این تعبیر یکی از اهل قلم سنی کرد در باره او تا حدودی تفاوت این دو بعد را نشان دهد: «سرو بازار سیاست بود و نخل دنیای دیانت. آنجا بی بار بود و آزاده، اینجا پر بار بود و افتاده».

جز چند منبع که در معرفی زندگی و شخصیت احمد مفتی زاده در متن مقاله یاد شده است، از تحقیق مهم و مفید آقای دکتر محسن کدیور نیز استفاده شده که تحت عنوان «ظلم جمهوری اسلامی به احمد مفتی زاده» و ویرایش سوم آن در اردیبهشت ۱۳۹۷ در وبسایت ایشان منتشر شده است. خواندن این متن بلند را برای آشنایی بیشتر و مستند با مفتی زاده توصیه می‌کنم.

تکمله. معرفی اجمالی جماعت دعوت و اصلاح

یکی از نهادهای کم و بیش مهم اهل سنت ایران «جماعت دعوت و اصلاح» است که عمدتاً در نواحی سنی نشین ایران با مرکزیت کردستان فعالیت می‌کند. فعالیت‌های این نهاد، حول اندیشه‌ورزی و نظریه پردازی و تبلیغ و آموزش مذهبی و همراه با نوعی فعالیت‌های مدنی و اجتماعی است. این جماعت اکنون دارای پایگاه اطلاع رسانی رسمی است که اهداف و اخبار و فعالیت‌های آن را بازتاب می‌دهد. برای آشنایی بیشتر با این

جریان متشکل، می‌توان از اطلاعات لازم در این تارنما استفاده کرد. در زیر صرفاً مرانامه جماعت عیناً نقل می‌شود که به خودی خود اطلاعات اجمالی و بنیادین را در اختیار خوانندگان می‌گذارد:

«مقدمه»

ایران متعلق به همه‌ی شهروندان ایران زمین است؛ تنوع قومی، مذهبی، فکری و سیاسی فرصتی برای توسعه‌ی متوازن و پایدار می‌باشد و تعلق به یک هویت خاص نه منشأ ایجاد حق ویژه و نه سبب محرومیت از حقوق شهروندی است. در آموزه‌های دین مبین اسلام بر تفاوت و تنوع در جوامع انسانی به‌عنوان فرصت‌هایی ارزشمند در روابط اجتماعی تأکید شده است؛ همان‌گونه که آیه‌ی شریفه‌ی: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» [الحجرات/۱۳] این رویکرد را مورد تأیید قرار می‌دهد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز، با الهام از تعالیم دین مبین اسلام، تعدد و تکثر را به رسمیت شناخته و مشارکت عموم شهروندان و بهره‌مندی آنان از مواهب کشور را مورد تأکید قرار داده است. بی‌گمان فراهم کردن زمینه‌های شکل‌گیری و فعالیت احزاب، تشکل‌ها و سازمان‌های مردم‌نهاد پویا و منسجم، از لوازم تحقق این امر مهم است. نظر به مطالب فوق و با عنایت به آیه‌ی شریفه‌ی: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» [المائده/۲] رسالت شهروندان نیز مشارکت، همکاری و خدمت به هم‌نوعان فارغ از تفاوت‌های نژادی، ملی و مذهبی است. در سنت رسول رحمت (ص) نیز بر مودت، رحمت، دوستی و مهرورزی نسبت به همدیگر تأکید شده است: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عَضُوٌّ تَدَاعَىٰ لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَىٰ» (متفق علیه).

جماعت دعوت و اصلاح، بر اساس ایمان به جهان‌بینی توحیدی و مرجعیت قرآن کریم و سنت نبوی و باور به تنوع و دگرپذیری و رواداری، ضرورت همیاری و خیرخواهی، مشارکت در فعالیت‌های اجتماعی و خدمت به هم‌نوعان تشکیل شده است.

رسالت:

جماعت دعوت و اصلاح تشکلی است مدنی که در چارچوب اندیشه‌ی اسلامی و به‌منظور ترویج معنویت، فضایل اخلاقی و تلاش برای توسعه‌ی فردی و اجتماعی در جهت نیل به زندگی متوازن و معنادار فعالیت می‌کند. این تشکل به کرامت ذاتی انسان، آزادی و حقوق

بشر، عدالت و برابری، میانه‌روی، نوگرایی، شورا، همبستگی ملی، دگرپذیری و خشونت‌پرهیزی، در اندیشه و عمل پایبند است. روش جماعت برای دستیابی به اهداف خود: دعوت، آموزش و تربیت، مشارکت مدنی و نقد و گفتگو می‌باشد.

اهداف:

- ۱- ترویج معنویت و فضایل اخلاقی؛
- ۲- فعالیت در راستای توسعه‌ی متوازن و پایدار کشور؛
- ۳- تقویت همبستگی و انسجام ملی با تأکید بر برابری و حقوق شهروندی؛
- ۴- نهادینه کردن اصل حاکمیت قانون و اصلاح آن از طریق سازوکارهای قانونی؛
- ۵- ترویج ارزش‌هایی همچون آزادی، حقوق بشر، حقوق زنان و کودکان، حفظ محیط‌زیست، صلح، نفی خشونت و دگرپذیری؛
- ۶- تقویت نهاد خانواده به‌عنوان زیربنای نظام اجتماعی اسلام؛
- ۷- نهادینه کردن فرهنگ شورا و خرد جمعی.

سیاست‌ها:

- ۱- پایبندی به فرهنگ گفتگو، رواداری و همزیستی مسالمت‌آمیز و اعتدال و میانه‌روی در اندیشه و عمل؛
 - ۲- حضور و مشارکت در فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی و ارائه‌ی خدمات عمومی در این راستا؛
 - ۳- روابط و تعامل دموکراتیک با احزاب، تشکله‌ها و سازمان‌های مردم‌نهاد و مراکز دینی و فرهنگی؛
 - ۴- التزام به فرهنگ کار جمعی و سازمانی؛
 - ۵- آموزش تعالیم اسلامی و علوم شرعی؛
 - ۶- احترام به تنوع قومی و مذهبی کشور.
- اعضای شورای مرکزی جماعت و اصلاح‌دارای ده عضو است که در تازنمای آن معرفی شده‌اند و دبیر کل کنونی آن آقای عبدالرحمن پیرانی (زاده ۱۳۳۳ در روانسر کرمانشاه) است که از اعضای مؤسس نیز شمرده می‌شود. وی دارای تحصیلات دینی و نیز دارای مدرک دکتری حقوق است و فعلاً ساکن تهران است.
- کلیدواژه‌های پر بسامد جماعت عبارتند از: معنویت، شورا، حقوق بشر، آزادی، عدالت، نوگرایی، همبستگی و پرهیز از خشونت.

جماعت دعوت و اصلاح، هرچند در قیاس با برخی نواندیشی رادیکال شیعی کنونی ایران محافظه کار می‌نماید، اما در قیاس با علمای اصلاح‌گرای حوزوی شیعی و سنی و حتی در قیاس با بخش غالب نوسنتی‌ها (نوگرایان سنتی که در این سلسله گفتارها / نوشتارها معرفی شده‌اند)، نواندیش‌تر و به روزتر می‌نمایند. گفتنی است که این نهاد و سخنگویانش با احمد مفتی‌زاده نیز مرزبندی داشته و دارند. جز تمایز در افکار و تفاسیر دینی، در قلمرو سیاست شاید مهم‌ترین مرزبندی آن است که مفتی‌زاده و پیروانش، به رغم ممنوعیت هر نوع فعالیت سیاسی، با ساختار حقوقی و حقیقی جمهوری اسلامی مرزبندی درونی رادیکال داشته و دارند ولی دعوت و اصلاح یک تشکیلات مذهبی - سیاسی بخشی از اهل سنت ایران است که، به رغم اتخاذ برخی مواضع انتقادی نسبت به رفتارهای جمهوری اسلامی، با نظام حاکم اختلاف نظر جدی ندارد و از این رو، به رغم عدم صدور مجوز رسمی از وزارت کشور (البته تا این لحظه)، فعالیت‌های آن عملاً آزاد است. جماعت حتی به طور کنترل شده از امتیاز فعالیت‌های موسمی سیاسی (از جمله در انتخابات) نیز برخوردار است. این در حالی است که فعالیت‌های مکتب قرآن رسماً ممنوع است و علاقه‌مندان و پیروانش پیوسته تحت تعقیب و آزار قرار داشته و دارند.

وفق نظر نویسنده سنی کرد مورد اشاره، می‌شود گفت در میان اهل سنت ایران سه نحله وجود دارند: جماعت دعوت و اصلاح (با گرایش اخوانی، خلیفه‌گرا)، مکتب قرآن (نوگرا، غیرسیاسی و اقلیت) و عرفا و مشایخ و صوفیان (نحله‌های نقشبندیه، هاشمی و...).

بخش بیست و پنجم

محمد رضا حکیمی

درآمد

بی گمان یکی از اثرگذاران در تاریخ اصلاح دینی معاصر ایران محمد رضا حکیمی خراسانی است. حکیمی یکی از نویسندگان مذهبی نوگرا و دارای آثار پرشمار و اثرگذار در دوران پیش از انقلاب و پس از آن است. در این قسمت ذیل این عناوین سخن خواهیم گفت:

فصل اول - زندگی نامه

فصل دوم - فهرست آثار

فصل سوم - اثرگذاری

تکمله

از آنجا که در حین گزارش فصل سوم به ضرورت نقدهای مطرح شده در باره افکار و آموزه‌های حکیمی نیز آمد است، از اختصاص فصلی مستقل در باب نقدها خودداری شد.

فصل اول: زندگی نامه حکیمی

محمد رضا حکیمی در سال ۱۳۱۴ خورشیدی در مشهد زاده شده است. پدرش از یزد به مشهد کوچیده و در آن شهر به تجارت اشتغال داشته است. مراحل نوآموزی و تحصیلات متعارف محمد رضا در مشهد گذشت. در مراحل بالاتر، ادبیات را از محمد تقی ادیب نیشابوری دوم (در گذشته ۱۳۵۵ خورشیدی) آموخت. فقه و کلام را از استادانی چون شیخ محمد تقی قزوینی و بیشتر از شیخ مجتبی قزوینی (در گذشته ۱۳۴۶ خورشیدی) فرا گرفت. سطوح عالی فقه را از مجتهد نامدار خراسان آیت الله سید محمد هادی میلانی آموخت. با آن که فلسفه اسلامی را تا سطح عالی فرا گرفته بود اما در نهایت تحت تأثیر مشرب فکری حاکم بر مشهد حول میرزا مهدی غروی اصفهانی (در گذشته ۱۳۶۵ خورشیدی) به راه تفکیک رفت که در جای خود بدان اشارت خواهد رفت.

حکیمی پس از یک دوره فعالیت فکری در مشهد، در سال ۱۳۴۵ به تهران کوچ کرد. از آن زمان تا پایان این نوع فعالیت‌ها در تهران متمرکز بوده و هست. وی، بدون این که خود چندان متجدد و به اصطلاح مدرن باشد، در تهران همواره با روشنفکران غالباً غیر مذهبی و فرهنگی و اهل اندیشه و کتاب و قلم حشر و نشر داشته است. از جمله با مؤسسه فرانکلین (که پس از انقلاب مصادره شده و عنوان علمی فرهنگی یافته است) سالیانی همکاری داشته و کار ویراستاری را بر عهده داشته است. یکی از فعالیت‌های علمی حکیمی در این دوران، حواشی انتقادی بر کتاب «اسلام در ایران» اثر مشهور پطروشفسکی (در گذشته ۱۹۷۷ میلادی) (محقق نامدار مارکسیست شوروی سابق) است. این حواشی به لحاظ حجم خود یک کتاب است. کریم کشاورز (در گذشته ۱۳۶۵ خورشیدی) مترجم این کتاب است. نیز حواشی انتقادی حکیمی بر کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» اثر حنا الفاخوری (در گذشته ۲۰۱۱ میلادی) و کتاب «سیری در اندیشه سیاسی عرب» اثر حمید عنایت قابل ذکر است. حکیمی در همان دوران نیز در مقام ویراستار با شرکت سهامی انتشار و دفتر نشر فرهنگ اسلامی (دو ناشر مهم و اثرگذار مذهبی در دهه سی تا پنجاه) همکاری داشته است. می‌توان گفت فرانکلین در آن زمان محل فعالیت پژوهشگران و نویسندگان و مترجمان غالباً چپ غیر مذهبی بوده و حکیمی حلقه وصل برخی از این روشنفکران با نوگرایان مذهبی شمرده می‌شده است. انتشار و دفتر نشر فرهنگ اسلامی

نیز مکانی برای پیوند حکیمی با نواندیشان مسلمانی چون بازرگان و مطهری و طالقانی و شریعتی بوده است.^{۱۶}

فصل دوم: فهرست آثار

حکیمی دارای آثار پرشماری است و طبق یک فهرست بیش از چهل اثر را شامل می‌شود. عناوین این آثار چنین است:

۱. الحیاه
۲. خورشید مغرب
۳. شیخ آقابزرگ تهرانی
۴. دانش مسلمین
۵. بیدارگران اقالیم قبله
۶. هویت صنفی روحانیت
۷. مکتب تفکیک
۸. آنجا که خورشید می‌وزد (مجموعه مقالات)
۹. اجتهاد و تقلید در فلسفه
۱۰. ادبیات متعهد در اسلام
۱۱. الهیات الهی و الهیات بشری
۱۲. امام در عینیت جامعه (تحلیلی از دوران امامان شیعه)
۱۳. بعثت، غدیر، عاشورا، مهدی
۱۴. پیام جاودانه
۱۵. کلام جاودانه
۱۶. مرام جاودانه
۱۷. قیام جاودانه
۱۸. جامعه سازی قرآنی
۱۹. حماسه غدیر
۲۰. امواج غدیر

۱۶. حکیمی در سال ۱۴۰۰ خورشیدی درگذشت.

۲۱. سپیده باوران
۲۲. سرود جهش‌ها (مجموعه ۱۰ مقاله که از نخستین نوشته‌های حکیمی است و حاوی ۱۰ مقاله است و در سال ۱۳۴۳ منتشر شده است)
۲۳. شرف‌الدین
۲۴. عقل سرخ (مجموعه مقالات)
۲۵. فریاد روزها
۲۶. گزارشی در باره الحیاه
۲۷. معاد جسمانی در حکمت متعالیه
۲۸. نان و کتاب (مجموعه مقالات)
۲۹. مقام عقل
۳۰. میرحامدحسین
۳۱. یکصد و پنجاه سال تلاش خونین
۳۲. عاشورا: مظلومیتی مضاعف
۳۳. عاشورا: عدالت
۳۴. عاشورا و غزه (مجموعه مقالات)
۳۵. علی
۳۶. پیامبر
۳۷. از زندگی تا ابدیت
۳۸. ای آفتاب
۳۹. فاطمیات
۴۰. استغفار
۴۱. سه یار خراسانی در انقلاب
۴۲. تفسیر آفتاب
۴۳. یادنامه علامه امینی

فصل سوم: اثرگذاری‌های فرهنگی حکیمی

حکیمی در دوران پیش از انقلاب و حتی تا دهه شصت یکی از چند نویسنده و نظریه پرداز اثرگذار در قلمرو اندیشه دینی و انقلابی و عدالت محور در ایران معاصر بوده است.

او گویا چندان اهل سخنوری نبوده ولی در مقابل اهل قلم و کتابت است و بیشترین ابزار اثرگذاری وی همان تألیفات و مقالات است. فهرست آثار پرشمار ایشان گواه این مدعا است. افزون بر کتاب‌های غالباً پر حجم و متوسط وی که یاد شد، مقالات پرشماری نیز از ایشان در نشریات مختلف و البته بیشتر در چند دهه اخیر در موضوعات مذهبی و عمدتاً معارف قرآنی و شیعی انتشار یافته و گویا شماری از آن‌ها در ذیل بعضی از عناوین برشمرده شده باز نشر شده‌اند.

در آغاز به برخی از خصوصیات فکری و قلمی حکیمی اشاره می‌شود که خود تا حدودی از نقش فکری و فرهنگی وی عمدتاً در روزگار پیش از انقلاب حکایت می‌کند:

۱- گرایش رادیکال شیعی انقلابی

همان گونه که در گفتارهای پیشین به مناسبت‌های مختلف گفته شد، گرایش به اسلام و تشیع انقلابی از عصر جنبش مذهبی - سیاسی مشروطه خواهی آغاز شد و پس از شهریور ۱۳۲۰ (به دلایل اجتماعی داخلی و خارجی) تقویت شد و پس از پانزدهم خرداد ۱۳۴۲ اوج گرفت و در جنبش چریکی و مسلحانه اواخر دهه چهل و اوایل دهه پنجاه، به نهایت خود رسید و در فرجام کار در وقوع انقلاب و پیروزی آن تحت زعامت یک مرجع اعلای دینی و به طور کلی رهبران دینی نقش مهم و تعیین کننده‌ای ایفا کرد. محمد رضا حکیمی درست در بطن و متن تحکیم و پیروزی این فرایند زیسته و فعالیت کرده و می‌توان گفت وی از زمان و زمانه‌اش اثر پذیرفته و از طریق نشر افکار و آثارش بر این روند اثر نهاده است.

هرچند عموم نوگرایان مبارز مذهبی دهه بیست تا پنجاه در اغلب نواحی ایران، شیعی بوده‌اند ولی حکیمی در این گرایش، رادیکال‌تر و شفاف‌تر بوده و شاید بتوان شریعتی را در رادیکالیسم انقلابی شیعی تا حدودی همتای حکیمی دانست.

۲- گرایش به مبارزه با ظلم و ظالم و حمایت از فرودستان و محرومان

از آنجا که موضوع حمایت از فرودستان و انواع کمک مادی و معنوی به گروه‌های اجتماعی تهیدست و نیازمند در اسلام (قرآن و سیره و سنت نبوی) برجسته است و در تشیع علوی نیز عدالت اجتماعی و نوعی برابری طلبی جایگاه مشخص و بلندی دارد (در قرون میانه شیعه در کنار معتزله به «عقلیه» و «عدلیه» شهرت داشت)، عموم مبارزان

مسلمان و شیعی معاصر روی عنصر عدالت و به طور خاص «عدالت اجتماعی» تأکید و تکیه فراوانی داشتند.

در گذشته به عنصر عدالت اجتماعی و حمایت از فرودستان جامعه و ستیز با ستمگران در جریان‌های مختلف هشتاد سال اخیر مانند خدایپرستان سوسیالیست و شاخه‌های آن تا امروز، کانون نشر حقایق اسلامی مشهد، محمدتقی و بیشتر علی شریعتی، سازمان مجاهدین خلق و حتی تا حدودی خفیف‌تر در نهضت آزادی ایران و نیز در برخی جریان‌های سنتی‌تر مذهبی سیاسی نیز اشارت رفت. با این حال حکیمی در این میانه از اغلب این جریان‌ها و شخصیت‌ها برجسته‌تر است و به ویژه در طول بیش از شصت سال همواره و پیگیرانه بر عنصر عدالت و تیمارداری از تهیدستان پای فشرده است.

بی‌مبالغه هیچ اثری از حکیمی پدید نیامده که در آن بر عنصر عدالت تأکید نشده باشد. گفتنی است که تا مقطع انقلاب، عموم مبارزان مسلمان در اشکال مختلف بر حمایت از ستم‌دیدگان و فرودستان و بر ستیز با ستمکاران تکیه داشتند و از این رو در اذهان عموم مردم تشنه عدالت و مخالف ظالمان طبقاتی نفوذ پیدا کرده و در نهایت زمینه‌های ذهنی و عینی انقلاب اسلامی زیر پرچم اسلام انقلابی فراهم آمد ولی از سپیده دم پیروزی و تشکیل نظام مدعی دینی کاملاً جدید با عنوان «جمهوری اسلامی ایران» آزادی خواهی و عدالت طلبی پیشین فراموش و حداقل به شدت تضعیف شد. اما حکیمی از معدود نویسندگان و مروجان اسلام عدالت محور و شیعی انقلابی بوده که حتی تا آخر لحظه‌ای هم از این اندیشه جدا نشده و همچنان بر ایده‌های پیشین خود اصرار ورزیده است. از این رو وی در سال ۲۰۱۲ با ارسال نامه‌ای همدلانه به فیدل کاسترو، رهبر انقلابی چپ‌گرای کوبا، تلاش کرد اندیشه‌های اسلامی حول توحید و عدالت را برای وی تبیین کند. در سال ۱۳۸۸ وی به عنوان یکی از استادان برگزیده به دلیل خدمت پنجاه ساله به علوم انسانی برنده جایزه جشنواره فارابی شد. او با ارسال نامه‌ای اعتراضی از قبول جایزه آن خودداری کرد. وی نوشت: «همان گونه که پیشتر هم یادآور شده ام، بار دیگر تأکید می‌کنم که تا هنگامی که در جامعه ما فقر و محرومیت مرئی و نامرئی بیداد می‌کند، برگزاری چنین جشنواره‌هایی از نظر اینجانب در اولویت نیست».

بدین جهت است که حکمی، به رغم نقشی که در ایجاد ذهنیت انقلابی عدالت خواه داشته و از حامیان پرشور آیت‌الله خمینی بوده و در سال ۵۷ کتاب «تفسیر آفتاب» را در

ستایش انقلاب، خمینی و دیگر شخصیت‌های اثرگذار انقلابی نوشته است، از همان آغاز از پیامدهای آن سرخورده شد و در نتیجه خود و اندیشه‌هایش منزوی شده و در سکوت و سکون زیسته و می‌زیند. طبق اطلاع، حکیمی حتی دیگر اجازه تجدید چاپ کتاب «تفسیر آفتاب» را نیز نمی‌دهد. گفتنی است که حکیمی هیچ‌گاه با حکومت اسلامی و به ویژه در قالب نظام روحانی - فقهی باور نداشت و اگر هم از خمینی و یا انقلاب و انقلابیون حمایت کرده است بیشتر در پی تحقق عدالت و بهبودسازی حال و احوال محرومان بوده است. هرچند که حکیمی نیز مانند دیگر نواندیشان غیر روحانی آن روزگار خوش خیالی، گاه دچار تناقض در اندیشه و گفتار بوده است. از جمله می‌توان اشاره کرد که او در مقدمه «تفسیر آفتاب» نوشته است: «مرجعیت، زعامت و ریاست عامه است و رهبری سیاسی و نظامی و فرهنگی و اقتصادی و بین الملل تشیع، نوعی زمامداری دینی و حاکمیت الهی است». تاریخ تحریر این مقدمه اسفند ۵۷ است.

جلد نهم «الحیات» (پارسی) عنوان «حکومت اسلامی» دارد که در سال ۱۳۹۰ منتشر شده است. در این کتاب حدود ۳۵۰ صفحه‌ای، هیچ نشانی و حتی عبارتی که نشان دهد مراد از حکومت اسلامی، مشروعیت الهی و آسمانی قدرت سیاسی و حکومت و حاکمان است، دیده نمی‌شود. او در مقدمه کتاب می‌نویسد: «حاکمیت دینی - در واقع - یک نوع خدمت است، به معنای پشتیبانی و نزدیکی به مردم، و حفظ منافع و مصالح دنیوی و اخروی مردم، نه تنها وادار کردن مردم... اقتدارگرایی. روشن است چنین حکومتی باید افرادی صالح و زاهد داشته باشد، و در همه زمینه‌ها به «کلام خدا» - با وسواس و دقت عمل کند». در یک جمله به نظر حکیمی، حکومت نهادی است که موظف است که در پرتو دین و آموزه‌های وحیانی مجری عدالت و تأمین کننده منافع و مصالح مردم باشد. او در عین حال هشدار می‌دهد که نباید به نام بسنده کرد. زیرا اگر حکومت مدعی دینی، موفق نشود تیماردار محرومان باشد و عدالت و کرامت و حقوق مردم را نقض کند، مطرود می‌شود و موجب سستی ایمان و دینداری نیز خواهد شد. می‌توان گفت حکومت نیز در اندیشه حکیمی، مانند عدالت، بیشتر یک ایده مذهبی و سیاسی و اخلاقی است و نه یک ساختار مدرن و سامان یافته و به همین دلیل است که در ادبیات سیاسی حکیمی دموکراسی و حقوق بشر به معنای متعارف و امروزی تقریباً جایی ندارد.

در هر حال مداومت حکیمی در زمینه عدالت و اصرار وی بر اجرای جامع و همه جانبه آن به ویژه در نهاد حکومت و دولت سبب شده است که عده‌ای او را «فیلسوف عدالت» لقب دهند.

البته گفتنی است که حکیمی صرفاً از طریق کتاب و یا مدّ زمانه عدالت خواه و حامی محرومان نشده است بلکه زندگی زاهدانه و نیز حشر و نشر او با گروه فرودستان در نوجوانی و جوانی نیز در این گرایش نقش داشته است. خود او گفته است که مدتها به زاغه‌ها و کوره پزخانه‌ها و محل‌های کارگری می‌رفته و بدین ترتیب مستقیماً با رنج و مشکلات تهیدستان و فقیران آشنا می‌شده و در واقع رنج‌های آنان را لمس و حس می‌کرده است. گزاف نیست اگر گفته شود که حکیمی از معدود عدالت خواهانی است که اندیشه‌ها و شعارهایش با زندگی شخصی‌اش هماهنگ و منطبق است. او همان گونه زندگی می‌کند که مدعی است و می‌گوید.

۳- تتبع گسترده در متون کهن اسلامی - شیعی

آثار قلمی حکیمی نشان می‌دهد که وی منابع و متون کلاسیک و سنتی اسلامی و به طور خاص شیعی را به خوبی می‌شناسد و در آن‌ها غور فراوان کرده و در جای جای آثارش از این متون استفاده کرده است. قراین نشان می‌دهد که شیخ عبدالحسین امینی (درگذشته ۱۳۴۰ خورشیدی) مؤلف مجموعه «الغدیر» (و البته آثار فراوان دیگر) الگوی عالی و شاخص حکیمی بوده است. خود او نیز بارها به این الگوبرداری اشاره کرده و به پیشکسوتی وی اذعان کرده است. کتاب «یادنامه علامه امینی»، که با همت و مدیریت حکیمی (البته با همکاری سید جعفر شهیدی - درگذشته ۱۳۸۶ خورشیدی) در اوایل دهه چهل منتشر شده، نمونه روشنی از ارادت و اثرپذیری حکیمی از امینی است. افزون بر آن، وی در جاهای مختلف در آثارش (و از جمله در تقریظش بر کتاب «شهداء الفضیله» امینی) ارادت عمیقش را به امینی نشان داده است.

هرچند تتبع گسترده از امتیازات حکیمی (و هر پژوهشگری) است، ولی در اینجا لازم است به نکته‌ای بس دقیق اشاره شود و آن تفاوت و تمایز بین «تحقیق» و «تتبع» است. تحقیق، که امروز معادل آن «جُستار» است، به مقتضای واژه و لغت، جستجوی لازم و ضروری برای انکشاف حقیقت است. محقق پیش از تحقیق، هیچ نظری قطعی ندارد و از این رو به نتایج جستجو و پژوهش منصفانه و بیطرفانه خود ملتزم است. البته قاعداً

«فرضیه»هایی وجود دارد ولی حرف آخر را نتیجه علمی و تحقیق به استناد داده‌ها می‌زند ولو آن که در فرجام فرضیه‌ها به کلی نقض شوند. اما تتبع، بر اساس تعریف و مقتضای لغت، جستجو برای یافتن داده‌ها و اسناد است و نه بیشتر. البته تجربه نشان می‌دهد که تتبعات سنتی رایج غالباً و عموماً برای اثبات عقیده‌ای و اندیشه‌ای جزمی و قطعی و از پیش مفروض ایمانی است. کارهای امینی و طبعاً کسانی چون حکیمی این گونه‌اند. تمامی منابع در حد ممکن دیده می‌شوند اما برای اثبات و مستند کردن یک اصل اساسی و آن حقانیت تشیع و اصل امامت بلافصل امام علی بن ابی طالب و مؤلفه‌های آن (مانند وصایت، عصمت، ولایت، علم امام و...) و در نتیجه ابطال عقاید و باورهای گروه‌های متنوع مسلمانان دیگر از گذشته تا کنون. به عبارت دیگر، هر تحقیقی به تتبع محتاج است ولی هر تتبعی، لزوماً تحقیق نیست. برای همین است که امینی و حکیمی و مانندشان (از جمله مشهورترین شان: سید مرتضی عسکری - در گذشته ۱۳۸۶ خورشیدی - و سید جعفر مرتضی‌العاملی - در گذشته ۱۴۴۱ قمری - در آثار شیعی پر حجم و پر شمارش)، به طور گزینشی و از پیش مفروض به سراغ منابع فراوان اهل سنت می‌روند تا در نهایت بتوانند مدعیات مذهبی و موروثی را اثبات و مدلل کنند. اینان معمولاً یا روایات معارض در همان متون را نادیده می‌گیرند و یا به گونه‌ای ناموجه توجیه می‌کنند. از این رو آثار حکیمی و هم‌تایانش، به رغم اهمیتی که در تحکیم ایمان موروثی مذهبی شیعی دارند، در ترازوی تحقیق و پژوهش‌های علمی به معنای متعارف و مدرن آن وزنی شایسته ندارند.

۴- کتاب شناسی

حکیمی کتاب شناسی سترگ است. در این زمینه بیش از هر کس، وامدار شیخ آقابزرگ تهرانی صاحب مجموعه بزرگ «الذریعه الی تصانیف الشیعه» است. حکیمی افزون بر نگارش کتابی مفصل با عنوان «شیخ آقابزرگ تهرانی»، که وی را با عنوان «کتاب شناس بزرگ» معرفی می‌کند، شاگرد شیخ هم بوده و وفق نقلی از استادش اجازه روایت هم دریافت کرده است. همان گونه که گفته شد، حکیمی خود نیز متبعی پر تلاش بوده و این مداومت، طبعاً او را با منابع و متون آشنا می‌کرده است.

۵- ادبیات نیرومند و اثرگذار

حکیمی در قامت نویسنده، بیش از هر چیز، ادیب است و ادب شناس. از روزگار جوانی تحت تأثیر ادیب نیشابوری دوم بود و بعدتر با ادیبان و شاعران و نویسندگان خراسانی و

تهرانی آشنا شد. گفته شده سالها با انجمن ادبی «فردوسی» و «قهرمان» مشهد ارتباط داشته و از این طریق و طرق دیگر با ادیبان و شاعران خراسان حشر و نشر داشته است. حس و تخیل شاعرانگی در حکیمی نیرومند است. از آنجا که حکیمی با ادب پارسی آشناست و در ادبیات عرب نیز توانا، اشعاری در قوالب مختلف (از جمله در قصیده) سروده و در این عرصه‌ها طبع آزمایی کرده است. نقل است که این سروده‌ها ادیبانی چون ادیب نیشابوری و بدیع الزمان فروزانفر (درگذشته ۱۳۴۹ خورشیدی) را به شگفتی و تحسین وامی‌داشته است. گفته شده است که استادش ادیب نیشابوری حکیمی را «متنبی زمان» نامیده است. اخوان ثالث (درگذشته ۱۳۶۹ قمری)، شاعر و ادیب خراسانی نامدار، در نخستین دیوان شعرش «ارغنون»، یکی از سروده هایش را با عنوان «سربدار امروز خراسان» به محمدرضا حکیمی تقدیم کرده است. شاعر دیگر مهرداد اوستا (درگذشته ۱۳۷۰ خورشیدی) در قصیده «سلام بر خراسان»، حکیمی را چنین ستوده است:

در گلشن کلام «حکیمی» بین / آیات رشک «حکمت» یونان را

در زندگی نامه حکیمی آمده است که او با غالب شاعران و ادب شناسان روزگارش ارتباط و گاه مکاتبه داشته است. جز افرادی که پیش از این اشارت رفت، با شاعرانی چون عماد خراسانی (درگذشته ۱۳۸۲ خورشیدی)، غلامرضا قدسی (درگذشته ۱۳۶۸ خورشیدی)، امیری فیروزکوهی (درگذشته ۱۳۶۳ خورشیدی)، فضل الله رضا (درگذشته ۱۳۹۸ خورشیدی)، جلال الدین همایی (درگذشته ۱۳۵۹ خورشیدی)، محمد معین (درگذشته ۱۳۵۰ خورشیدی)، عبدالجواد فلاطوری و نیز با عالمانی چون آیت الله سید محمود طالقانی و محدثی جعفری تبریزی ارتباط و پیوند داشته است.

البته وی به ادبیات متعهد و انقلابی و حماسی باور داشته و در تاریخ اسلام نیز همواره دنبال چنین ادب و ادیبانی بوده است. وی در آثارش به ویژه در کتاب «ادبیات متعهد در اسلام» به روشنی در این باب سخن گفته است. البته بیشترین توجه‌اش به شاعران حماسی سرای شیعه متقدم (کسانی چون دعبل خزاعی - ۲۲۰ قمری - و سید حمیری - ۱۷۹ قمری -) بوده و از آنان الهام گرفته و در ستایش‌شان سخن گفته است. برخی از سروده هایش در برخی آثار متأخرش منتشر شده‌اند.

با این همه حکیمی به ویژه در نثر بیشتر متفنن است. در نوشته‌های حکیمی غالباً از عبارات و استعاره‌ها و مجازها به وفور استفاده می‌شود. نمادهای طبیعی چون صبح و

غروب و شب و ستیغ کوه و رود و آبشار و دشت و... بسیار مورد استفاده قرار گرفته‌اند. گرچه این نوع نثر بیشتر بازی با کلمات و تا حدودی تصنعی می‌نماید و از این رو از ادبیات مدرن فاصله دارد، ولی با این همه، در روزگاری که پارسی نویسی متعارف در گروه گویندگان و نویسندگان مذهبی (حتی غالباً متجدد) چندان قدرتمند نبود و اصولاً بسیاری از طایفه روحانی بلد نبودند ادیبانه و به قاعده، پارسی بنویسند، نویسنده‌ای چون محمدرضا حکیمی به عنوان پرورده حوزه، در خلق چنان آثاری نو و جذاب چیره دست بود و بسیاری به ویژه از خیل جوانان مذهبی را جذب و جلب می‌کرد. به ویژه که این ادبیات قوی با شورآفرینی‌های زیاد و حماسه سرایی مذهبی و به تعبیر متأخر «ادبیات عاشورایی» نیز همراه شده بود.

من خود یکی از علاقه‌مندان نثر جذاب و حماسی و عدالت طلبانه و ستم ستیزانه حکیمی در آن دوران بودم و شهادت می‌دهم که نوشته‌های حکیمی چگونه و چه اندازه در جوانان آن روزگار اثر می‌نهاده است. من پس از ورود به قم در سال ۴۴، نخستین نوشته‌ای که از حکیمی خواندم، کتاب «سرود جهش‌ها» بوده است. از این طریق با نام محمدرضا حکیمی و آثارش آشنا شدم. در آن دوران چندان مجذوب نثر حکیمی بودم که فرازهایی و گاه صفحاتی از نوشته هایش را از حافظه می‌خواندم. در هر حال از باب نمونه، اگر نثر حکیمی با نثر پر خون شریعتی مقایسه شود (به ویژه در کویریات)، تفاوت دو نوع نوشتارهای ادیبانه از دو نویسنده مذهبی خراسانی و دو دوست همفکر به خوبی آشکار می‌شود.

اما برای تبیین بیشتر می‌توان موضوعات محوری اندیشه‌ها و آثار حکیمی را چنین طبقه‌بندی کرد:

۱. تبلیغ اسلام شیعی انقلابی با ادبیات پارسی و نافذ

از آنجا که حکیمی دارای گرایش غلیظ و رادیکال اسلامی با بینش و تفکر شیعی است، بخش مهم و در واقع بخش اصلی آثار این نویسنده مذهبی، حول عقاید و باورهای شیعی و پیشوایان و بزرگان این مذهب است. وفق فهرست ارائه شده، حداقل ۱۳ عنوان از مجموعه آثار حکیمی، مستقیماً حول تشیع است و اگر مقالات و بخش‌ها و فصل‌های پراکنده در آثار ایشان لحاظ شود و به ویژه اگر کتاب‌ها و مقالاتی که در باره شخصیت‌ها و شاعران و عالمان شیعی نگاشته شده را در نظر بگیریم، گزاف نیست گفته شود که او

جز در باب اسلام شیعی و عقاید و سنت‌ها و تاریخ آن چیزی نگفته و ننوشته است. البته چنان که گفته شد، عناصر اصلی و مهم تشیع تاریخی یعنی امامت و ولایت و عدالت و ستم ستیزی و تیمارداری تهیدستان با چاشنی پررنگ ادب زیبا و جذاب و شاعرانه و احساس برانگیز امروزیین دستمایه آثار حکیمی است و این مجموعه سبب شده تا ادبیات انقلابی تند شیعی تولید شود؛ ادبیاتی که صد البته برآمده از فضای فکری و سیاسی پس از شهریور ۱۳۲۰ تا اواخر دهه شصت است. می‌توان گفت همین خصوصیات بود که در روزگار پیش از انقلاب و تا اواخر دهه شصت یعنی تا زمانی که تب و تاب انقلاب و انقلابی‌گری آن هم از نوع مذهبی آن فروکش نکرده بود، جذاب می‌نمود و علاقه‌مندان پرشور می‌یافت.

با این همه، اگر از زبان جذاب و شاعرانه به اعماق نوشته‌ها و گفته‌های حکیمی سرک بکشیم و تازگی و نوآوری‌های فکری و نظری را معیار بدانیم، منصفانه باید گفت این نوشته‌ها چندان از تازگی و بداعت نظری بهره ندارند. در واقع همان عقاید سنتی و رایج شیعی است که از یک سو با آرمان‌های عدالت خواهانه نوین همراه شده و از سوی دیگر با ادبیات فاخر پارسی آذین بسته شده است. به ویژه که تقریباً هیچ راهکار عملی برای تحقق عدالت و آزادی و بهبود حال محرومان جامعه در قرن بیستم ارائه نمی‌دهد. این را یک بار در جلسه‌ای به جناب حکیمی نیز گفته‌ام. اگر انقلاب نشده بود و حکومت اسلامی تأسیس نشده و مدعیان اسلام و تشیع انقلابی شیعی بر مصادر امور گمارده نشده بودند، شاید هنوز این نوع ادبیات جذاب می‌نمود و می‌توانست دلربایی کند ولی اکنون پس از ۴۲ سال دیگر هیچ بهانه‌ای برای عدم تحقق آن وعده‌ها و شعارهای جذاب وجود ندارد. البته این نقد فقط متوجه حکیمی نیست بلکه عموم گویندگان اسلام و تشیع علوی و انقلابی و عدالت محور پیشین باید پاسخگو باشند. با این حال اگر فرضاً حکیمی را با شریعتی مقایسه کنیم، حداقل آن است که شریعتی در آستانه پیروزی انقلاب چشم از جهان فروبست ولی حکیمی همچنان زنده است (عمرش دراز باد^{۱۷}) و همچنان از آزادی و عدالت سخن می‌گوید. ایشان متعهد است که جز الفاظ و ادبیات، محتواها را نیز نو کند مثلاً آزادی و عدالت را در معانی و مصادیق مدرن و امروزیین نوسازی کند و نیز راهکارهای عملی ارائه دهد. جدای از بدعملی ارادی و غیر ارادی حاکمان و رهبران انقلاب، بی‌گمان

۱۷. روشن است که این متن زمانی ارائه و تحریر شده است که حکیمی هنوز در قید حیات بود.

یکی از عوامل سرخوردگی حکیمی و مانند او از انقلاب و رهبری آن، شکست آرمان‌های عدالت خواهانه بدون ارائه پشتوانه نظری مدرن و بدون ارائه راهکاری عملی بوده و هست. در زمینه عدالت خواهی حکیمی، مجموعه سترگ «الحیاه» مهم‌ترین اثر اوست. این مجموعه (که با همکاری دو برادرش: علی و محمد تنظیم شده) در ۱۲ جلد و در ۴۰ باب تدوین شده است. تألیف و تدوین این مجموعه حدود چهل سال (۱۳۵۲ تا ۱۳۹۴) طول کشیده است. شش جلد نخست الحیاه به وسیله احمد آرام (در گذشته ۱۳۷۷ خورشیدی) به پارسی ترجمه شده است. حکیمی معتقد است این اثر انقلابی است و به انگیزه «پاسخ دادن به دردهای بشر امروز» پدید آمده است. منابع اصلی این اثر آیاتی از قرآن و متون حدیثی کهنی چون **الکافی**، **بحارالانوار**، **تحف العقول**، **وسائل الشیعه** و... است. ای کاش حکیمی پس از پایان رنج تدوین این مجموعه، حداقل به راهکارهای اجرایی و تحقیقی آن ایده‌های جذاب نیز می‌اندیشید. صرف گردآوری هزاران حدیث و آیات قرآن حول اهمیت عدالت و استناد به آنها هیچ کفایت نمی‌کند.

۲. معرفی چهره‌های برجسته شیعی معاصر با گرایش‌های کم و بیش نوگرایانه

بخش قابل توجهی از آثار حکیمی، به معرفی شماری از شخصیت‌ها و چهره‌های علمی و فرهنگی شیعی معاصر اختصاص دارد. او در کتاب‌های مفرد و یا در مقالات متعدد، در باره زندگی نامه و افکار و آثار عالمانی چون شیخ عبدالحسین امینی، سید جمال الدین اسدآبادی، سید عبدالحسین شرف الدین جبل عاملی (در گذشته ۱۳۷۷ قمری)، میرحامد حسین هندی (در گذشته ۱۳۰۶ قمری)، شیخ مجتبی قزوینی، میرزای شیرازی (در گذشته ۱۲۷۳ خورشیدی)، شیخ محمد خیابانی (در گذشته ۱۲۹۹ خورشیدی)، شیخ محمدجواد بلاغی (در گذشته ۱۳۵۲ قمری)، شیخ آقابزرگ تهرانی، محمدتقی شریعتی، سید روح الله خمینی و دهها تن دیگر به تفاریق نوشته است. البته در این میان بیش از هم دلبسته امینی بوده و به دلایل آن نیز پیش از این اشارت رفت. جز آثاری که به طور اختصاصی در باره برخی از این بزرگان نوشته شده و از آنها یاد شد، دو اثر «بیدارگران اقالیم قبله» و «سپیده باوران» به معرفی این شخصیت‌ها اختصاص یافته‌اند. البته گفته‌اند که حکیمی در جوانی مدتی به فداییان اسلام و شخص نواب صفوی گرایش داشته ولی به زودی از آنها فاصله گرفته و بعدتر دیدگاه‌های تازه‌اش را در این باب و نیز در باره انقلاب در دو جزوه با عناوین «نامه‌ها» و «انقلابی که متوقف شد» باز گفته است.

اما انگیزه محوری پرداختن به این شخصیت‌ها در آثار حکیمی دو چیز است. یکی دفاع جانانه اغلب این افراد از تشیع و عقاید و آداب آن در جهان معاصر و دیگر صبغه سیاسی و مبارزاتی این افراد علیه استعمار غربی و احیانا استبداد داخلی. البته گرایش‌های علمی و تا حدودی نوگرایانه و مسالمت‌جویانه این شخصیت‌ها در تعامل با اهل سنت و ترویج وحدت اسلامی در برابر استیلای بیگانه نیز برای حکیمی مهم و قابل‌تحمین بوده است.

۳. نقد اندیشه‌ها و آداب و سنن مسلمانی و برخی رویکردهای عالمان دین

حکیمی مانند دیگر مصلحان دینی معاصر از منتقدان برخی آموزه‌های خرافی رایج و یا برخی رویکردهای مذهبی متداول در قلمرو اندیشه‌ها و آداب مسلمانی و به طور خاص شیعی، بوده و هست. گفتن ندارد که زندگی پارسایانه و اندیشه‌های عدالت‌خواهانه و برابری‌جویانه وی نمی‌تواند با نظام طبقاتی مذهبی و سلسله‌مراتب حاکم بر حوزه‌های علمیه چندان سازگار باشد. حکیمی حتی رخت روحانی را نیز از تن درآورد و به سبک مردم عادی و حتی در شمایل روشنفکری آن سال‌ها ظاهر شد. از آنجا که او از هر نوع منفعت فردی و شخصی و یا سود طبقاتی و صنفی به دور بوده و هست، آزادی و حریت فکری و شجاعت نظری و انتقادی وی محفوظ است و از این منظر مانعی بر سر راه وی قرار ندارد. کتاب «**هویت صنفی روحانی**» وی در این باب قابل‌توجه است.

البته رویکردهای انتقادی حکیمی به نهادهای مذهبی و یا برخی آداب دینی و شیعی رایج، برآمده از یک اندیشه دیگر وی هم هست و آن اذعان به عقب‌ماندگی تمدنی مسلمانان در روزگار جدید است. او نیز مانند غالب به تعبیر خودش «**بیدارگران اقلیم قبله**»، از عقب‌ماندگی جوامع اسلامی معاصر رنج می‌برد و در مقابل طالب سرفرازی و استقلال فکری و تمدنی آنان است و به زعم ایشان و دیگر مصلحان و احیاگران، خرافات مذهبی و اندیشه‌ها و آداب ضد عقلی و نامنتطب با نصوص دینی قطعی و اصیل، به سهم خود، از عوامل انحطاط و سستی مسلمانان است و لاجرم باید اصلاح شود.

گفتنی این که نقد و نقادی‌های حکیمی نسبت به سنن مذهبی رایج و یا نهاد علما و روحانیت، تا حدود زیادی محافظه‌کارانه و نرم است و از این روست که با واکنش‌های تند و حتی ملایمی از سوی پاسداران سنت مواجه نشده است. اگر نقدهای رادیکال شریعتی را در همین قلمرو با حکیمی مقایسه کنیم، واکنش‌های تند و گاه تکفیری

بسیاری از عالمان و واعظان و حتی فقیهان در قبال نقادی‌های شریعتی، تفاوت‌ها آشکارتر خواهد شد.

۴. تلاش برای تحقق پروژه تفکیک

گفته شد که حکیمی به روش تفکیک باور دارد و در واقع تا حدودی مبدع این عنوان و مروج چنین اندیشه‌ای در روزگار ماست. هرچند امروز اندیشه «مکتب تفکیک»، تا حدودی قوام یافته و شارحان و حامیانی دارد ولی حداقل بیش از همه به نام محمدرضا حکیمی شناخته شده است. بخش مهمی از آثار قلمی حکیمی مستقلا و مستقیما به این موضوع اختصاص دارد. جز کتاب مفرد «مکتب تفکیک» حکیمی، آثاری چون «اجتهاد و تقلید در فلسفه»، «الهیات الهی و الهیات بشری»، «عقل سرخ» و «مقام عقل» به انگیزه تبیین معقول مکتب تفکیک پدید آمده‌اند.

گزیده دعوی آن است که قلمرو وحی الهی و عقل بشری از هم به کلی جداست و یا به بیان دقیق‌تر قلمرو وحی الهی، عقل و عرفان از هم منفک‌اند و نباید این‌ها را با هم خلط کرد. می‌توان گفت مدعیان تفکیک در پی نابگرایی و خالص سازی دین وحیانی و اصیل هستند. البته این اندیشه تفکیکی علی قدر مراتبهم در تاریخ اسلام دیرینه سال است و در روزگار ما نیز پیش از حکیمی به ویژه در مشهد سابقه داشته است ولی به گمانم به طور کلی نظریه قابل دفاعی نبوده و نیست. چنین تفکیکی نه در نظر ممکن است و نه در عمل چنین بوده و هست. به رغم نزاع دیرین و گاه عنیف بین دو عنصر «نقل» و «عقل» اصولا تمدن اسلامی، تمدنی جمعی و امتزاجی و یا به تعبیری التقاطی است. هرچند مدافعان این تفکیک عقل و تعقل را به کلی نفی و رد نمی‌کنند ولی اصرار بر این اندیشه در نهایت به نوعی عقل ستیزی منتهی می‌شود. به ویژه نواندیشی که طرفدار آزادی و عدالت و طالب بازسازی تمدن اسلامی و علوم و فنون در این روزگار است، چگونه می‌تواند حجیت و نقش عقل و عقلانیت مدرن را نادیده بگیرد؟ تعبیر «عقل خودبنیاد دینی» نیز که در برابر عقل خودبنیاد مطرح شده، معنای محصلی ندارد. اصولا تمامی شخصیت‌های مورد تعظیم و تکریم حکیمی (جز تنی چند از استادانش) تفکیکی نبوده‌اند. در واقع حکیمی یک شیعه حدیث‌گرا و شبه اخباری است که البته انقلابی و عدالت محور هم هست و از این منظر نسبتی استوار با جهان مدرن پیدا کرده است.

در هر حال مکتب تفکیک به طور عام و به طور خاص تفکیک حکیمی، از جهات مختلف مورد رد و نقد جدی قرار گرفته است. من خود اغلب این نقدها (که عمدتاً در بیست سال اخیر منتشر شده اند) را ندیده و نخوانده‌ام ولی کتابی در اختیار دارم با عنوان «**رؤیای خلوص - بازخوانی مکتب تفکیک**» که به قلم آقای سید حسن اسلامی است و چاپ دوم آن در سال ۱۳۹۰ به وسیله بوستان کتاب در قم منتشر شده است. این کتاب نقد جدی و جامعی است و از جمله در آن شمار زیادی از کتاب‌ها و مقالات انتقادی علمی بر مکتب تفکیک به اجمال معرفی شده‌اند.

تکمله (ماجرای وصیت نامه شریعتی به حکیمی در باره آثارش)

در پایان لازم است به یک نکته بس مهم اشاره کنم و آن هم نوشته‌ای از شریعتی خطاب به حکیمی در آخرین روزهای خروج وی از کشور است که به «**وصیت نامه شریعتی به حکیمی**» شهرت یافته است. این نوشته نه چندان مفصل حاوی مطالب متنوعی است و، طبق معمول نوشته‌های شریعتی، انباشته است از نکات اعتقادی و اشارات تاریخی. متن با خطاب به حکیمی با این جملات «برادرم، مرد آگاهی و ایمان، اخلاص و تقوی، آزادی و ادب، دانش و دین، محمدرضا حکیمی» آغاز می‌شود و در ادامه از جمله به منزلت و اعتبار فردی و علمی حکیمی اشارتی می‌کند و در نهایت می‌نویسد:

«... و اما... برادر! من به اندازه‌ای که در توان داشتم و توانستم در این راه رفتم و با اینکه هرچه داشتم فدا کردم از حقارت خویش و کار خویش شرم دارم و در برابر خیلی از «بچه‌ها احساس حقارت می‌کنم. در عین حال، لطف خداوند به کار ناچیز من ارزش و انعکاس بخشیده‌است که هرگز بدان نمی‌ارزم و می‌بینم که: «کم من ثناء جمیل لست اهلا لهه نشرته» و اکنون بدترین شرایطی را که یک انسان ممکن است بدان دچار شود می‌گذرانم و سرنوشتی جز مرگ یا بدتر از مرگ ندارم. با این همه، تنها رنجم این است که نتوانستم کارم را تمام کنم و بهتر بگویم، ادامه دهم و این دریغی است که برایم خواهد ماند. اما رنج دیگرم این است که بسیاری از کارهای اصلی‌ام به همان علت همیشه، زندانی زمانه شده و به نابودی تهدید می‌شود، آنچه هم از من نشر یافته، به دلیل نبودن امکانات و کم بودن فرصت، خام و عجولانه و پرغلط و بد چاپ شده‌است و تمامی آن را نه به عنوان کارهای علمی - تحقیقی، که فریادهایی از سر درد، نشانه‌هایی از یک راه، تکان‌هایی برای

بیداری، ارائه ی طریق، طرح‌هایی کلی از یک مکتب، یک دعوت، جهات و ایده‌ها و بالأخره نوعی بسیج فکری و روحی در جامعه باید تلقی کرد و آن هم در شرایطی تبعیدی، فشار، توطئه، فرصت گذرا و حالتی که هر لحظه‌اش انتظار فاجعه‌ای می‌رفت.

آنها همه باید تجدید نظر شود، از نظر علمی غنی شود و خورشت بخورد، غلط‌گیری معنوی و لفظی و چاپی شود. اینک، من، همهی این‌ها را که ثمرهی عمر من و عشق من است و تمام هستی‌ام و همهی اندوخته‌ام و میراثم را با این وصیت شرعی، یکجا به دست شما می‌سپارم و با آن‌ها هر کاری که می‌خواهی بکن. فقط بپذیر تا سرنوشت سختی را که در پیش دارم بتوانم با فراغت دل بپذیرم و مطمئن باشم که خصومت‌ها و خباثت‌ها در محو یا مسخ ایمان و آثار من کاری از پیش نخواهند برد و ودیعه‌ام را به‌دست کسی می‌سپارم که از خودم شایسته‌تر است. لطف خدا و سوز علی تو را در این سکوت سیاه، به سخن آورد که دارد همه چیز از دست می‌رود، ملت ما مسخ می‌شود و غدیر ما می‌خشکد، برج‌های بلند افتخار در هجوم این غوغا و غارت بی‌دفاع مانده‌است. بغض هزارها درد، مجال سخنم نمی‌دهد و سرپرستی و تربیت همه ی این عزیزتر از کودکانم را به تو می‌سپارم و تو را به خدا و... خود در انتظار هرچه خدا بخواهد. علی مشهد آذر ۵۵».

سال‌ها بود که از این وصیت سخن می‌رفت ولی هرگز منتشر نشد تا این که متن کامل آن نخستین بار در کتاب «راه خورشیدی»، اثر محمد اسفندیاری، تهران، دلیل ما، ۱۳۸۲ منتشر شده است. به گفته اسفندیاری، حکیمی به این دلیل حاضر به انتشارش نمی‌شده که شریعتی از وی تجلیل بسیار کرده و او ابا داشته که آن را منتشر کند.

فکر می‌کنم در اوایل دهه هفتاد بود که در یکی از سخنرانی‌هایم به مناسبت بزرگداشت شریعتی (که در آن زمان در منزل یکی از دوستان در تهران برگزار می‌شد)، به تفصیل در باب این نوشته ادعایی سخن گفتم و تلاش کردم نشان دهم که، برخلاف تصور بسیاری، شریعتی نمی‌تواند و نمی‌توانست به متفکری دیگر، هرچند دارای صلاحیت و مورد اعتماد کامل، این اجازه را بدهد که نظریات علمی و فکری او را چنان تغییر دهد که قلب شود و به گونه‌ای دیگر درآید. هیچ نویسنده و صاحب نظری چنین نکرده و نمی‌کند. از باب نمونه فرضا اگر حکیمی با تفسیر شریعتی از ماجرای هابیل و قابیل مخالف باشد، چه باید بکند؟ آیا مجاز است آن را از متن آثار شریعتی حذف کند و یا به گونه‌ای ماهوی و خلاف نظر نویسنده تغییر دهد؟ در این صورت، تغییر دیگر نظر حکیمی خواهد

بود و نه نظر شریعتی. بگویم پس از آن سخنرانی که در دو جلسه انجام شد گفتار مکتوب و در قالب یک جزوه تکثیر شد و بعدها در یکی از آثارم («شریعتی و نقد سنت» و یا در «شریعتی، ایدئولوژی و استراتژی») منتشر شده است. قابل ذکر این که، طبق اطلاع، جناب حکیمی در ارتباط با آثارش چندان سختگیر است که کمترین تغییری در رسم الخط نوشته هایش را نمی‌دهد. شاید بدان دلیل که او خود ویراستار و ادیب چیره دستی است.

به هر تقدیر انتشار متن نهایی و کامل وصیت نامه شریعتی به حکیمی به این حرف و حدیث‌ها و تفسیرهای غالباً من لایرضی به صاحبه پایان داده است. حال روشن می‌شود که مراد شریعتی ویرایش ادبی و علمی و اصلاح اشتباهات احتمالی محتوایی و جلوگیری از هر نوع تحریف و دستبرد و در نهایت چاپ و انتشار مناسب و استاندارد است و نه چیزی دیگر. سفارش «باید تجدید نظر شود، از نظر علمی غنی شود و خورشت بخورد، غلط‌گیری معنوی و لفظی و چاپی شود»، معنایی جز این ندارد. بدین ترتیب روشن می‌شود که معنای «با آن‌ها هر کاری که می‌خواهی بکن»، اعطای اختیار تام برای حفاظت از میراث پر بهای وصیت کننده به وصیت شونده است و بس. نباید کلمات را از ساختار متن خارج کرد و به صورت موردی و لفظی و جداگانه تفسیر و تأویل کرد.

در این میان قابل توجه است که مرتضی مطهری نیز گویا دچار همین تفسیر نادرست بوده است. او در نامه‌اش به آیت اله خمینی، که پس از مرگ شریعتی برای ایشان در نجف فرستاده، در باب شریعتی و افکارش به تندی انتقاد کرده و از جمله در این مورد خاص نوشته است:

«مقارن با حرکتش به خارج اطلاع پیدا کردم که تنها به آقای حکیمی نوشته که شما مجازی نوشته‌های مرا نقد کنی. در اروپا خبر موثق این بود که گفته بود تا یک سال کاری نخواهم کرد جز اصلاح نوشته‌های خودم و یکی از دوستان نزدیک حضرتعالی نقل کرد که به او گفته بود منتظرم فلانی به اروپا بیاید، راجع به اصلاح کتاب‌هایم با او مشورت کنم. و البته من این جهت را تحسین کردم و دلیل حسن نیت او و سوءنیت اطرافیانش در ایران گرفتم. روی این حساب می‌بایست از نشر آثارش قبل از اصلاح و تجدیدنظر لاقلاً به وسیله آقای حکیمی که کتباً به او اجازه داده است جلوگیری شود». این نامه در کتاب «سیری در زندگانی استاد مطهری» (انتشارات صدرا) منتشر شده است.

در این نامه دو نکته بس مهم قابل توجه است. اولاً، نویسنده آن؛ نویسنده‌ای که تلاش می‌کند خود را در سیمای یک منتقد علمی و خیرخواه نشان دهد، چنان دچار آشفته‌گویی شده که در مواردی در دام تناقض‌گویی افتاده است. از جمله وی در کنار اظهار خوش بینی و اذعان به فروتنی علمی و حسن ظن شریعتی، از مرگ وی در خارج از کشور اظهار خرسندی می‌کند و آن را مکر خداوندی می‌شمارد. وی با خوشحالی و رضایت می‌گوید «... و خدا می‌داند که اگر خداوند از باب «بیمکرون و بيمکرالله والله خيرالماکرين» [آیه ۵۴ سوره آل عمران] در کمین او نبود، او در مأموریت خارجش چه بر سر روحانیت و اسلام می‌آورد». واقعا چگونه می‌توان شخصی را «مأمور» (مأمور از جانب کی؟!) دانست و از این رو مزدور و آنگاه به حسن نیت چنان فردی اذعان کرد؟ چگونه می‌توان فردی را که مأمور نابودی اسلام و دشمن روحانیت بوده و مرگش در غربت مکر الهی بوده و لاجرم باید خرسند بود و شاکر، دارای نیت خیر دانست؟ نکته دوم و بس مهم‌تر آن که، مطهری از خمینی مصرانه می‌خواهد که وی از نفوذ و اعتبارش استفاده کند و بخواهد تا زمان اصلاح آثار شریعتی، به طور کلی از بازنشر آنها ممانعت شود. معنای محصل چنین در خواستی دو امر التزامی است. اول توسل به سانسور است و دوم این که درخواست کننده خود را میزان الافکار می‌داند و شریعتی (و البته دیگران نیز) موظفاند که فکر و اندیشه و نظر خود را با این میزان و معیار تطبیق دهند. گفتن ندارد که نه مطهری چنین حقی دارد و نه خمینی و نه هیچ فرد و یا نهاد دیگر. بیفزاییم این تمسک به سانسور مذهبی در زمانی مطرح شده است که هنوز مطهری‌ها در قدرت نبودند و از این رو چند سال بعد از این دیدیم که مطهری‌ها چه کرده و چه می‌کنند. در هر حال چنین می‌نماید که مرحوم مطهری نیز (هرچند که از متن نوشته شریعتی به حکیمی خبر نداشت) نیز می‌پنداشته که این وصیت به معنای اصلاح و تغییر محتوایی افکار و آثار شریعتی به وسیله حکیمی است.

در پایان به موضوع مهم و مرتبط دیگر اشاره کنم. چند بار از آقای سید محمد مهدی جعفری شنیدم که در اوایل پس از انقلاب، عده‌ای به آقای حکیمی گفتند حال که شریعتی به شما اختیار تام داده تا در آثارش بازنگری کنید شما هم به وصیت شرعی او عمل کنید و برای پیشنهاد اصرار ورزیدند. حکیمی ابا داشت ولی سرانجام پذیرفت. جلسه‌ای در «دفتر نشر فرهنگ اسلامی» تشکیل شد و کسانی چون محمدجواد باهنر و افرادی دیگر (که البته اکنون آنها را به یاد نمی‌آورم) و خود جعفری و صد البته حکیمی حضور داشتند.

قرار شد در جلسه بعد آقای حکیمی نظرش را بگوید. در جلسه مقرر، آقای حکیمی آمد و گفت تا آنجا که به من مربوط می‌شود، هیچ ایرادی قابل ذکری در آثار شریعتی نمی‌بینم (نقل به مضمون). به گفته جعفری، با این اظهار نظر حکیمی، جلسه پایان یافت و برنامه مقرر منتفی و بلا موضوع شد.

جز منابع یاد شده در متن، از این منابع نیز استفاده شده است

منابع:

جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران، رسول جعفریان
مدخل محمدرضا حکیمی در ویکی شیعه و نیز در ویکی پدیای فارسی
مقاله مسلم نادعلی زاده در باره حکیمی منتشر شده در «پایگاه اطلاع رسانی مرکز بررسی‌های اسلامی».

در باره حکیمی و زندگی و افکار و آثار وی مقالات و کتاب‌های قابل توجهی منتشر شده ولی ظاهراً جامع‌ترین و مستندترین این آثار کتاب «راه خورشیدی» اثر محمد اسنفدیاری است. افزون بر آن، کتاب «مرزبان توحید: کارنامه محمدرضا حکیمی» که دارای مقالات متعددی است و با همت پنج تن در ۱۴۴۰ صفحه تهیه و منتشر شده است.

بخش بیست و ششم

سید ابوالحسن بنی صدر

درآمد

آخرین شخصیتی که در سلسله اصلاحگران مسلمان در ایران معاصر مورد بحث و گفتگو قرار می‌گیرد، آقای دکتر سید ابوالحسن بنی صدر است. البته شهرت اصلی آقای بنی صدر و در واقع بعد اساسی اندیشه و عمل ایشان در فعالیت‌های سیاسی است که بیشتر مربوط می‌شود به پس از انقلاب ایران تا کنون.^{۱۸} بنی صدر نخستین رئیس جمهور تاریخ ایران و به طور خاص پس از پیروزی انقلاب و تأسیس جمهوری اسلامی است. گفتنی است که در این گفتار / نوشتار (مانند موارد دیگر)، فعالیت‌های سیاسی جناب بنی صدر مورد توجه و محل بحث نبوده و نیست. فعالیت‌های فکری و البته عمدتاً موضوعات دینی ایشان و اثرگذاری‌های فکری و اجتماعی او به بحث گذاشته می‌شود.

این گفتار / نوشتار ذیل این عناوین خواهد بود:

فصل اول - زندگی نامه

۱۸. قابل ذکر این که این گفتار / نوشتار نیز در زمانی تهیه شده که مرحوم بنی صدر در قید حیات بوده است. با این حال متن با همان ادبیات پیشین در اینجا می‌آید.

فصل دوم - فهرست آثار
فصل سوم - اثرگذاری فکری و اجتماعی
فصل چهارم - محورهای فکری بنی صدر

فصل اول: زندگی نامه

سید ابوالحسن بنی صدر فرزند آیت‌الله سید نصرالله بنی صدر همدانی (درگذشته ۱۳۵۰ خورشیدی) است که در سال ۱۳۱۲ در همدان زاده شده است. وی پس از طی مراحل تحصیلی اولیه و اخذ دیپلم به تهران آمد و در دانشگاه تهران در رشته اقتصاد و حقوق اسلامی درس خواند. پس از آن چهار سال در مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در تهران فعالیت کرد.

بنی صدر از همان دوران تحصیل در دانشگاه، فعالیت‌های سیاسی‌اش را آغاز کرد و بعداً ادامه داد. وی نماینده‌ی دانشجویان دانشگاه تهران در کنگره جبهه ملی دوم در سال ۱۳۴۱ بود. او در ارتباط با این نوع فعالیت‌ها دو بار بازداشت شد. پس از سال ۴۲ با کمک احسان نراقی (درگذشته ۱۳۹۱ خورشیدی) عازم فرانسه شد و در آنجا به تحصیل خود ادامه داد. به روایتی بنی صدر از دانشگاه سوربن فرانسه مدرک دکتری گرفت. بنی صدر با زبان فرانسه و عربی آشنایی دارد. ایشان در دوران تحصیل در فرانسه، از یک سو در شمار فعالان سیاسی و مبارز و ملی و مصدقی بر ضد رژیم پهلوی بود و از سوی دیگر به عنوان یک نظریه پرداز مسلمان و نواندیش و انقلابی فعالیت می‌کرد. بنی صدر از طریق گفتار (سخنرانی) و نوشتار به ترویج افکار و اندیشه هایش می‌پرداخت. چنان که وی در کتاب «درس تجربه» گفته است، در آغاز تأسیس نهضت آزادی ایران، مدتی در قالب این تشکل دینی و سیاسی فعالیت می‌کرده است.

بنی صدر در دهه چهل و پنجاه با آیت‌الله خمینی، به عنوان یک رهبر مذهبی مستقر در تبعیدگاه نجف، در ارتباط بوده و معتمد وی شمرده می‌شد. در پائیز سال ۱۳۵۷ زمانی که خمینی از عراق خارج شد و در فرانسه (شهرک نوفل لوشاتو پیرامون پاریس) ساکن شد، ارتباط و پیوند بنی صدر و شماری از دوستانش با خمینی و برخی از شاگردان و همراهانش، که شماری از آنها از ایران آمده بودند، بیشتر و همکاری‌ها جدی‌تر شد. در این مدت بنی صدر در کنار شخصیت‌هایی چون حسن حبیبی (درگذشته ۱۳۹۱

خورشیدی)، صادق قطب زاده (درگذشته ۱۳۶۱ خورشیدی) و ابراهیم یزدی از حامیان و از مشاوران فکری و سیاسی آیت‌الله خمینی شمرده می‌شد. همراه خمینی و همراهان به ایران بازگشت. در ایران نیز بنی‌صدر به عضویت شورای انقلاب درآمد و بعد از مدتی به وزارت اقتصاد و دارایی گمارده شد. در نهایت در انتخابات ریاست جمهوری در بهمن ماه ۱۳۵۸ به عنوان نخستین رئیس جمهور در نظام جمهوری اسلامی، برگزیده شد.

با این حال دوران ریاست جمهوری بنی‌صدر به پایان نرسید و در آخر خرداد ۱۳۶۰ به وسیله مجلس شورای اسلامی استیضاح شده و برکنار گردید. مدتی ایشان مخفی شد و سپس از ایران خارج شد و به فرانسه بازگشت. از آن زمان تا کنون در حومه پاریس زندگی می‌کند و همچنان به فعالیت‌های فکری و سیاسی خود ادامه می‌دهد.^{۱۹}

فصل دوم: فهرست آثار

بنی‌صدر از فعالانی است که هم پرگفتار است و هم پرنوشتار. وی در حدود شصت سال در حوزه‌های مختلف و متنوع علوم انسانی و اجتماعی بسی گفته و نوشته است. به ویژه نوشته هایش در قالب مقاله و یا کتاب منتشر شده و عمدتاً در دسترس‌اند. وفق فهرستی که در ویکی‌پدیای فارسی آمده است حدود پنجاه اثر از بنی‌صدر انتشار یافته است که به احتمال زیاد کامل نیست. نیز محتمل است که نام‌ها و عناوین در برخی موارد دقیق نباشد. وبسایت ایشان نیز منبع مهمی است برای آشنایی بیشتر و دقیق‌تر با آثار وی. بخش قابل توجهی از این آثار (به ویژه آثار چهل سال اخیر) کاملاً سیاسی‌اند و معطوف‌اند به حوادث این دوره و یا خاطرات ویژه. در اینجا فهرستی از آثار آقای بنی‌صدر، که عمدتاً به قلمرو تفکر و اندیشه و به طور خاص به اندیشه‌ها و موضوعات دینی اختصاص دارد، ارائه می‌شود:

۱. سیر اندیشه در سه قاره
۲. جامعه‌شناسی خانواده در ایران
۳. زن و زناشویی

۴. زن در شاهنامه
۵. مجموعه مقالات در باره زن و منزلت و حقوق زن
۶. اقتصاد توحیدی
۷. شهادت در قرآن
۸. عدالت اجتماعی
۹. عدالت
۱۰. رابطه مادیت و معنویت
۱۱. اصول پایه و ضابطه‌های حکومت اسلامی (منتشر شده در سال ۱۹۷۵)
۱۲. انسان، حق، قضاوت و حقوق انسان در قرآن
۱۳. موازنه‌ها
۱۴. کیش شخصیت
۱۵. نقد تضاد و تناقض در منطق صوری
۱۶. روش تحقیق
۱۷. روش شناخت بر پایه توحید
۱۸. تضاد و توحید
۱۹. عقل آزاد
۲۰. رشد و فلسفه عقل
۲۱. تعمیم امامت
۲۲. بیان آزادی، حق حیات و مجازات اعدام
۲۳. تحقیقی مفصل در باره مردم سالاری
۲۴. توتالیتراریسم و روش مبارزه با آن
۲۵. اصول راهنما و بنیادهای مردم سالاری
۲۶. استقلال و آزادی
۲۷. منافقان از دیدگاه ما (یا زور علیه عقیده)
۲۸. نقدی بر پرچسب‌های ناچسب به جهت طبقاتی اسلام

دو اثر اخیر در نقد مجاهدین انشعابی در سال ۱۳۵۴ (گروه پیکار بعدی) است و پاسخی است به مواضع آنان در جزوه «بیانه‌ی تغییر مواضع» این گروه. نوشتار اولی در سال ۱۳۵۶ منتشر شده است.

بیفزاییم، چنان که در سایت آقای بنی‌صدر بازتاب یافته است، برخی از این آثار به عربی نیز ترجمه و منتشر شده‌اند.

فصل سوم: اثرگذاری فکری و اجتماعی بنی‌صدر

بنی‌صدر از گویندگان و نویسندگان مبارز و عدالت‌محور مسلمان است که در سلسله‌ی اصلاح‌طلبان مذهبی معاصر اثرگذار بوده است. با این همه، اثرگذاری فکری ایشان عمدتاً در دو دهه پیش از انقلاب ایران در اروپا و چند سالی نیز در دوران پس از انقلاب در ایران بوده است. شاید گزاف نباشد گفته شود که بیشترین فعالیت و نشاط فکری بنی‌صدر و نیز گستره‌ی نفوذ اجتماعی آن در سال ۵۷ تا ۶۰ بوده است. یعنی دورانی که ایشان در ایران حضوری فعال داشته و در مقام یک مبارز قدیمی و در کسوت یک سخنور و فعال اسلامی و به ویژه در قالب یک مقام سیاسی حکومتی می‌گفته و می‌نوشته و در سطح گسترده‌ای مخاطب داشته است.

پیش از ادامه مبحث بگویم که من برای اولین بار در سال ۱۳۵۵ بود که نام ابوالحسن بنی‌صدر را شنیدم. یک بار تصافاً در روزنامه‌ی کیهان خبری کوتاه با این مضمون آمده بود: ابوالحسن بنی‌صدر از پاریس وارد نجف شد و با آیت‌الله خمینی دیدار کرده است. سپس شرح کوتاهی در باره‌ی سوابق بنی‌صدر آورده بود که الان چیزی جز تعبیر دانشجوی ناراضی را به یاد ندارم. از آنجا که در آن زمان اطلاع از هر فرد ناراضی نظر مرا جلب می‌کرد، این خبر و این نام در خاطره‌ام ماندگار شد. در واقع همان گزاره کوتاه‌ی دیدار فردی با شخصیتی چون آیت‌الله خمینی در تبعیدگاهش (نجف) برای آدمی چون من (طلبه‌ای مشتاق مبارزه و دل بسته به خمینی در حوزه قم) کفایت می‌کرد تا به آن دیدارکننده نیز باورمند شوم و در نظرم مهم و محترم شمرده شود و همین طور عنوان «دانشجوی ناراضی در خارج از کشور» نیز به تنهایی می‌توانست جذاب باشد. البته در آن سال‌ها برای من مبارز بودن اصل بود و عقاید مذهبی و غیر مذهبی افراد چندان اهمیت نداشت ولی در هر حال بعد مذهبی بودن دانشجوی ناراضی مورد بحث هم بر جذابیت موضوع می‌افزود.

دومین نقطه‌ی آشنایی من با آقای بنی‌صدر دیدن یادنامه‌ی دکتر شریعتی در سال ۵۷ بوده که در اروپا منتشر شده و در ایران به دست من رسیده بود و در آن مقاله‌ای از ابوالحسن بنی‌صدر در باره‌ی شریعتی دیده می‌شد. مضامین آن مقاله را دقیقاً به خاطر نمی‌آورم ولی به یاد می‌آورم که، افزون بر همدلی‌ها و همفکری‌های بسیار نویسنده‌ی مقاله با شریعتی، مطلب مهم و قابل تأمل همفکری این دو دوست قدیمی در نقد نهاد علما و روحانیت بوده است. بنی‌صدر نیز در آن نوشته‌اش به شدت عدم صلاحیت و عدم ظرفیت علما در رهبری جامعه و شرایط نوین اجتماعی و نسل جوان را متذکر شده بود. این تفکر از نویسنده‌ای مسلمان و مبارز در خارج از کشور در فضای فکری و سیاسی یک سال پس از درگذشت شریعتی و در سال ۵۷ (سالی که امید به آینده‌ای طلایی در پرتو مذهب در اوج بود) بسیار جذاب و مهم بوده و می‌توانست مایه‌ی امید بیشتر باشد. برای آدمی چون من وجود شریعتی گونه‌های وطنی در مغرب زمین اهمیت زیادی داشت. گفتنی این که در آن زمان کسانی چون خمینی و طالقانی و شمار اندک از علمای مبارز و نوگرا انقلابی استثنایی بودند که چیز زیادی بر ظرفیت فکری و توان عملی عموم علما را نمی‌افزود و به تعبیر شریعتی اینان تک ستاره‌هایی بودند که آسمان تیره را چندان روشنایی نمی‌دادند. بگذریم که یک تا دو سال بعد دریافتیم که نور همان تک ستاره‌ها نیز چندان فروغی نداشت و حتی می‌توان گفت دروغین بوده است. گرچه در این زمان دیگر شریعتی نبود که وفق تغییر شرایط و برافتادن چهره‌ها موضعی تازه بگیرد و حداقل علاقه مندانش را راه نشان دهد ولی کسانی چون بنی‌صدر و بازرگان و طالقانی بودند که با انقلاب و رهبری آیت‌الله خمینی همراهی کردند و این برای آدمی چون من تا حدود زیادی دلگرم کننده و مایه‌ی امید بود که البته آن نیز (به ویژه پس از مرگ زودهنگام طالقانی) چندان دوامی نداشت. با این همه چند سالی طول کشید تا از خمینی نیز به کلی قطع امید شود. گفتنی است که در همان سال ۵۷ مرتضی مطهری، که به رغم طرح نقدهایی بر نهاد روحانیت، به رهبری مقتدر و انحصاری علما و روحانیون بر جامعه و دین باور داشت، در سخنرانی‌اش (که بعدها تحت عنوان «بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر» منتشر شده) به دیدگاه بنی‌صدر در همان مقاله (البته بدون ذکر نام) انتقاد کرده و گفته برخی منتقدان همواره خواب خلع ید از روحانیت را می‌بینند و بعد آن را نادرست و نشدنی خوانده و از اقتدار روحانیت دفاع جانانه کرده است. واکنش کسی چون مطهری به مقاله‌ی یک نویسنده‌ی ناشناخته در ایران، از اهمیت مضمون آن مقاله و

حساسیت فراوان مدافعان نهاد علما خبر می‌دهد. البته پاسخ مطهری همزمان به شریعتی و منتقدان جدی دیگر نهاد علما بوده است.

بیفزاییم در سال ۵۷ به مناسبت نخستین سالمرگ شریعتی، جز یادنامه‌ی یاد شده در خارج از کشور، یک یادنامه نیز در داخل منتشر شد با عنوان «مردی از کویر». این یادنامه کم حجم، دارای سه مقاله بود، دو نوشته از من و یک نوشته نیز از یکی از همفکران یعنی آقای سید رضا تقوی دامغانی. از آنجا که کتاب به صورت غیر رسمی یعنی بدون مجوز منتشر شده بود، نام نویسندگان مستعار نوشته شده بود. نام من «حسن علوی» بود و نام آقای تقوی «رضا حسن آبادی». (حسن آباد روستای زادگاه تقوی بود). البته بد نیست مخاطبان بدانند که ما دو تن پس از انقلاب سرنوشتی متفاوت و شاید بتوان گفت متعارضی پیدا کردیم. من در شمار منتقدان و مخالفان قرار گرفتم و سر از اوین و حکم اعدام در آوردم و دوست قدیم آقای تقوی از همکاران و از معتمدان رهبر دوم نظام و سالیانی در مناصبی چون امامت جمعه و ریاست ستاد ائمه جمعه سراسر کشور و نمایندگی چند دوره‌ی مجلس بوده و اکنون نیز عضو مجلس ولایی یازدهم می‌باشد.

به هر تقدیر جناب بنی‌صدر پس از پیروزی انقلاب به شدت مورد توجه جامعه مذهبی و انقلابی بوده و حدود یک سالی از طریق سخنرانی‌های بسیار و حضور در مساجد و محافل دانشجویی و دانشگاهی و طرح دیدگاه‌های تا حدودی نو و متناسب با مقتضیات جامعه آن روز ایران و نیز انتشار مقالات و نوشته‌های قبلی و تازه مخاطبان گسترده‌ای پیدا کرد. روزنامه‌ای نیز با عنوان «انقلاب اسلامی» منتشر کرد که عمدتاً ارگان فکری ایشان و همفکران بوده است.^{۲۰} البته افزون بر آنها، دو عامل نیز بر این اثرگذاری می‌افزود. یکی حمایت‌های نهان و آشکار آیت‌الله خمینی، که در آن چند سال بیش از همه مورد اعتماد و اقبال عمومی بود، از بنی‌صدر بود و دیگر مناصب رسمی و غیر رسمی بنی‌صدر در شورای انقلاب و در دولت. از آنجا که بنی‌صدر اقتصاد خوانده بود و پیش از آن نیز آثاری چون «اقتصاد توحیدی» نوشته بود، طرح‌هایی نیز برای بهبود و اصلاح وضعیت اقتصاد کشور البته در چهارچوب دیدگاه‌های اسلامی و چپ عدالت محور دهه‌ی پنجاه ارائه می‌داد. احتمالاً به همین دلیل بود که او مدتی به وزارت اقتصاد رفت تا امکان اجرایی شدن اندیشه‌هایش ا پیدا کند. ریاست جمهوری ایشان نیز قاعدتاً انگیزه‌ای جز این نداشته

۲۰. این نشریه پس از انتقال به خارج از کشور با همان عنوان به صورت مجازی منتشر می‌شود.

است. البته این که تا چه اندازه موفق شد ایده هایش را عملی کند و یا اصولاً چنان ایده‌هایی در آن زمان چه اندازه بنیادهای نظری و امکان عملی داشته‌اند، از قلمرو مبحث کنونی خارج است و بر عهده‌ی صاحب نظران است که در این باب داوری کنند.

اما بنی‌صدر افزون بر ایده‌های اقتصادی، در قلمرو جامعه و سیاست و فرهنگ نیز ایده پردازی کرده است. از جمله از ایده‌های ماندگار ایشان تبلیغ از بحث‌های آزاد و یا مناظره‌های گسترده بین طیف‌های مختلف فکری و سیاسی متنوع و متعارض بوده است. طبق اطلاع، ایشان از دوران پیش از انقلاب در اروپا نیز از همین ایده حمایت و تبلیغ می‌کرده است ولی در مقطع پس از انقلاب و در جمهوری اسلامی، با استفاده از نفوذ کلام و امکانات عملی در این زمینه، پیشنهاد مناظره از حمایت‌های جدی مردمی و جریان‌های مختلف و متنوع فکری و سیاسی نیز برخوردار بوده است. خود او نیز در مناظره‌های مختلف حضور می‌یافته است. البته جز او، دیگرانی نیز به گفتگوهای بین احزاب و یا افراد و نیز نحله‌های مذهبی و غیر مذهبی و به ویژه بین مارکسیست‌ها و مسلمانان باور داشته‌اند. از جمله مرتضی مطهری (با نفوذترین عالم دینی آن دوران) اندکی پیش از انقلاب از ضرورت تدریس یک مارکس و مارکسیسم شناس جدی در دانشکده‌ی الهیات تهران سخن گفته بود. تجربه نشان می‌دهد که این نوع مناظرات، هرچند به لحاظ کم هزینه‌تر بودن راه برای تفاهمات و تعاملات اجتماعی، مطلوب می‌نماید، اما در عمل با مختصات جامعه ایرانی آن هم در فضای ملتهب سالهای ۵۷ تا ۶۰، چگونه ممکن بوده است، موضوع دیگری است. حتی به گمانم حداقل شماری از مدافعان چنان گفتگوهای، صداقت لازم را نداشته و در عمل نیز تجربه نشان می‌دهد که غالباً به انگیزه‌ی اقناع طرف مقابل چنین پیشنهادهایی مطرح شده و نه لزوماً انکشاف حقیقت و در عمل نیز غالباً ماهیت جدلی داشته است تا تبادل اندیشه و تضارب افکار و در نهایت انکشاف حقیقت و برگزیدن راهی برای برون رفت از بن بست‌های اجتماعی. از جمله انگیزه‌ی اعلام شده مطهری برای تدریس استادان مارکسیست، جز آن نبوده که مسلمانانی چون مطهری بهتر بتوانند دیدگاه‌های رقیب را نقد و نفی کنند. شاید اگر جامعه انقلابی مسیر طبیعی خود را هرچند با دشواری می‌پیمود و تمامی جریان‌های درگیر صبوری به خرج می‌دادند و راه دشوار را با همدلی و حسن نیت طی می‌کردند، چنان مناظره‌هایی نیز می‌توانست به نتایج نیکویی منتهی شود.

گفتنی است که پس از پایان کار ریاست جمهوری و خروج آقای بنی‌صدر از کشور، هر نوع اثرگذاری فکری و حتی سیاسی ایشان در داخل کشور به نقطه‌ی صفر نزدیک شده

و می‌توان گفت پایان یافته است. البته دلیل اصلی آن، فضای بسته و انحصاری حکومتی است که طبعاً امکان کمترین حضور فکری و سیاسی کسانی چون ایشان را در داخل نمی‌دهد؛ به ویژه که ایشان و همفکرانش حدود چهل است که به عنوان اپوزیسیون خواهان تغییر رژیم و اسقاط نظام به تعبیر ایشان «ملاتاریا»ست. با این همه، حداقل آثار و افکار دینی و علمی و اجتماعی ایشان نیز در محافل فکری داخلی (اعم از دانشگاهی و غیر دانشگاهی)، آثاری که به هر حال در داخل نیز گاه دیده و خوانده می‌شود، چندان مورد توجه و اقبال نیست نبوده و نیست. شاید دلایل معرفتی و اجتماعی دیگری در این افول و فراموشی نقش داشته و دارد که در فصل بعد اشارت خواهد رفت.

فصل چهارم: محورهای فکری بنی‌صدر

گرچه آقای بنی‌صدر در حوزه‌های مختلف و متنوع سخن گفته و نظر داده است و از این نظر طبقه‌بندی مهمترین آن‌ها کار دشواری است ولی شاید بتوان در یک نگاه کلی محورهای فکری و اصول اصلاحی برجسته‌تر ایشان را چنین برشمرد:

۱- توحید

اصل اعتقادی «توحید» در اسلام و تشیع، بنیادی‌ترین اصل فکری بنی‌صدر شمرده می‌شود. حداقل آن است که این رویکرد تا حدود چهل سال پیش بر اندیشه‌های ایشان حاکم بوده است. چنین گرایشی در آثار و آموزه‌های بنی‌صدر تا مقطع انقلاب ایران آشکار است.

توحیدنگری در آن زمان بدان معنا بوده است که باور و یا ایمان به یگانگی و یکتایی خداوند در اعتقادات اسلامی، به خدای عددی فروکاسته نمی‌شود بلکه ابعاد و الزامات منطقی و عملی پرشماری در قلمرو انسان و جامعه و اقتصاد و سیاست از آن استنتاج می‌شود. احتمالاً در جهان اسلام معاصر، اقبال لاهوری نخستین اندیشمندی باشد که از اصل دینی توحید، برابری و برادری نوع انسان جدای از هر نوع تعینی را استخراج و استنباط کرده است. در ایران اما، هرچند این رویکرد از دوران مشروطه و اجتماعی و سیاسی شدن اسلام، در فهم و تفاسیر دینی نوگرایانی چون نائینی آغاز شده بود ولی پس از شهریور ۱۳۲۰ این تفکر جدی‌تر شد و تا مقطع انقلاب ایران گسترش پیدا کرد. طالقانی

در مقدمه‌ی خود بر کتاب «**تنبیه الامه**» نائینی در دهه سی، در این باب شرحی روشن داده است. بعدتر در دهه چهل و پنجاه، شریعتی در درس‌های اسلام‌شناسی تهران خود، توحید اجتماعی و انسانی را به شدت اعتلا داد. البته دوگانه توحید و شرک در دیدگاه شریعتی، در تمامی ابعاد و اضلاع آن برجسته و کلیدی است. کتاب «**توحید**» اثر شیخ حبیب‌الله آشوری (در گذشته ۱۳۶۰ خورشیدی) و نیز کتاب «**توحید و ابعاد گوناگون آن**» اثر گروه فرقان نیز، از نمونه‌های این تفکر وابسته به چپ اسلامی و عدالت محور است. اصطلاحاتی چون «**جامعه بی‌طبقه توحیدی**» عنوانی است که در این دوران بسیار پر بسامد بوده است.

آقای بنی‌صدر نیز طبعا در این روند فکر دینی قرار گرفته و تحت تأثیر آن بوده است. کتاب مشهور «**اقتصاد توحیدی**» ایشان، که اندکی پیش از پیروزی انقلاب به ایران رسید، در این بستر نگاشته و منتشر شده است. اقتصاد و معیشت و تولید و مصرف، جملگی برآمده از نگاه انسان شناختی و اجتماعی و اخلاق زیستی توحیدمحور تفسیر می‌شوند. توجیه اعتقادی عدالت به ویژه عدالت اجتماعی از همین منظر ممکن می‌شود. همان گونه که در گفتار پیشین گفته شد، اندیشه عدالت محوری محمدرضا حکیمی نیز این گونه بوده است. در واقع، اصطلاح «**خدامالکی**» بیان دیگری از این اندیشه در آن دوران است. توحید به معنای نوعی مالکیت و مدیریت عمومی انسان است. در این دیدگاه، توحید ماهیت و کارکرد جمعی پیدا می‌کند. محمداقصر صدر (در گذشته ۱۳۵۹ خورشیدی) نیز در این دوران از خلافت نوعی انسان سخن می‌گفت. کتاب «**تعمیم امامت و مبارزه با سانسو**» بنی‌صدر (منتشر شده در سال ۵۷)، نیز در همین چهارچوب ارائه شده است.

با این حال، همان گونه که پیش از این بارها یادآوری شد، این رویکردها (که شاید بتوان گفت «**رویکرد استخراجی**») دیری است که از رونق افتاده و حداقل چهار دهه است که دیگر از این تفسیرها و تعبیرها چندان استفاده نمی‌شود. یکی از این دلایل این بی‌رونقی، تجربه شکست خورده جمهوری اسلامی و در نتیجه افول بخش اساسی افکار و ایده‌های انقلابی پیشین در جامعه‌ی جوان ایرانی است. در هر حال بنی‌صدر نظریه پرداز دوران گذار انقلابی است. گفتن ندارد که امروز بخش زیادی از اندیشه‌های آرمانی مذهبی (و حتی غیر مذهبی) پنج دهه‌ی قبل یا ابطال شده و یا حداقل با ابهامات و چالش‌های جدی مواجه شده است. طبعا این تجربه به سهم خود در فراموشی بنی‌صدر، که نه در

جریان نواندیشی دینی چندان فعال و نوآور است و نه در فضای فکری داخلی حضوری مستقیم دارد، بی‌تأثیر نبوده و نیست.

۲- عدالت اجتماعی

عدالت اجتماعی از محورهای مهم اندیشه‌ها و آموزه‌های بنی‌صدر بوده و هست. شرح و توضیح لازم در این باب در فصل پیشین آمده است و نیازی به تکرار آنها نیست. به لحاظ تاریخی، این اندیشه برآمده از میراث مبارزات فکری و سیاسی جناح چپ اسلامی در مشروطیت ایران و به ویژه میراث تکاپوهای نظری و عملی روشنفکران و نوگرایان مسلمان از شهریور ۲۰ تا انقلاب ۵۷ است و به لحاظ مبانی نیز، جدای از سابقه‌ی دیرین عقلگرایی شیعی - معتزلی، متکی و مستند است به اصل توحید. می‌توان عدالت و به طور خاص عدالت اجتماعی برآمده از توحید عملی و انسانی است که مستلزم حدی از برابری ذاتی آدمی و آدمیزاد است.

۳- نقد همزمان شناخت‌شناسی سنتی و مدرن مارکسی

از موضوعات معرفتی مهم در روزگار ما، موضوع «شناخت» و یا «شناخت‌شناسی» بوده است. پرسش از امکان شناخت و نیز چگونگی حصول شناخت یا معرفت درست از پدیده‌های طبیعی و یا انسانی (جامعه و تاریخ)، همواره مهم بوده و از یونان باستان تا قرون وسطی و در غرب و شرق عالم، فیلسوفان و اهل نظر و تأمل در آن اندیشیده و نظریه پردازی کرده‌اند. کهن‌ترین و منظم‌ترین نظریه باب شناخت تأسیس منطق ارسطوست که به منطق صوری شهرت دارد. گرچه این منطق، همچنان در قلمرو تفکر و نظم و نظام درست تفکر و حصول شناخت، کم و بیش معتبر است ولی از زمان هگل منطق دیالکتیک به عنوان بدیل و رقیب منطق صوری سنتی پیشنهاد شد و پس از هگل مارکس و سپس مارکسیست‌ها آن را جدی گرفتند. از تقی ارانی در عصر پهلوی اول این گرایش در جریان چپ ایران رواج یافت و در تداوم آن چپ اسلامی نیز از آن متأثر شد. البته جریان اسلامی هیچ یک از این دو منطق را در شناخت به طور مطلق نپذیرفت و از این رو با هر دو رویکرد برخورد انتقادی داشت. تا مقطع انقلاب ایران، چهره‌های بارز نواندیشی اسلامی، علی قدر مراتبهم، در این زمینه سخن گفته و نوشته‌اند. از نخشب بگیرید تا سازمان مجاهدین و شریعتی و حتی عالمانی چون مطهری و جعفری تبریزی که البته این دو عمدتاً از موضع نقد دیدگاه فلسفی شناخت دیالکتیکی مارکسی سخن گفته و نوشته‌اند.

بنی‌صدر نیز در شمار نوگرایانی است که همزمان به نقد هر دو رویکرد فلسفی در شناخت‌شناسی اهتمام کرده است. فهرست آثار بنی‌صدر نشان می‌دهد که مبنای شناخت‌شناسی ایشان همچنان محور بنیادین توحید است. وی، ضمن نوشتار مستقل «نقد تضاد و تناقض در منطق صوری»، روش و مبنای خود را در دو اثر ارائه داده است: «روش شناخت بر پایه‌ی توحید» و «تضاد و توحید».

حال این که بنی‌صدر و دیگران چه نوع انتقادهایی به دو منطق صوری و دیالکتیکی داشته و نظریه‌ی بدیل از نوع اسلامی و توحیدی‌شان چگونه بوده و در ترازوی عقل و استدلال چه وزنی داشته و دارد، سخن دیگری است و محتاج تحقیق وافی به مقصود در این آثار است و به هر حال از قلمرو مبحث ما خارج است.

ضمناً لازم است بدانیم که پس از انقلاب ایران و در چهار دهه‌ی اخیر، مبحث شناخت و شناخت‌شناسی در جریان نواندیشی دینی، چندان کم رنگ شده که می‌توان گفت موضوعیت خود را از دست داده و عملاً از دستور کار خارج شده است.

۴- طرح «حق» در تقابل با «قدرت»

از کلیدواژه‌های آقای بنی‌صدر طرح «حق» در تقابل با «قدرت» است. از آنجا که ایشان (به ویژه در سال نخست انقلاب) از واژه‌ی «زور» نیز بسیار استفاده می‌کرد، چنین می‌نماید که مراد از قدرت به معنای منفی آن یعنی اعمال زور و آمریت است و شاید در چهارچوب نظریه مارکس وبر (درگذشته ۱۹۲۰ میلادی) عنوان «اقتدارگرایی» نیز برای آن مناسب باشد. احتمالاً اصطلاح «بیان آزادی» در آموزه‌های بنی‌صدر نیز، بیان دیگری از همان اعمال حق در برابر قدرت و یا زور باشد. بدین ترتیب، البته تا آنجا که به نظر و نظریه مربوط می‌شود، طرح حق در برابر قدرت و زور، نوعی دفاع نظری از آزادی به معنای متعارف آن است. در همین چهارچوب می‌توان به دیدگاه‌ها و تحلیل‌های بنی‌صدر در باره‌ی جنسیت و رهایی زن نیز اشاره کرد که قابل توجه است.

بیفزاییم بنی‌صدر نیز مانند اغلب متفکران چپ‌گرای مسلمان معاصر حداقل تا مقطع انقلاب ایران، با وجوهی از آزادی‌های متداول در جهان سرمایه داری غربی موسوم به «لیبرال - دموکراسی» مخالف بوده و کارکردهای عملی این نوع آزادی‌ها را در تعارض با توحید اسلامی و انسان طراز دینی و الهی می‌دانسته است.

۵- ملت‌گرایی حول اندیشه‌ی ایرانی با نماد مصدق

به گونه‌ای که در زندگی نامه‌ی بنی‌صدر آمد، وی از دوران جوانی و دانشجویی در جریان نهضت ملی با رهبری دکتر محمد مصدق فعال بوده و از این جهت بخش قابل توجهی از آرای اجتماعی و سیاسی وی برآمده از این جریان در تاریخ معاصر ایران است. افزون بر ملت‌گرایی نوع ایرانی، باور به «سیاست موازنه‌ی منفی» بنی‌صدر از یادگارهای این دوران است.

با این همه، بنی‌صدر به ایران و تاریخ و فرهنگ آن، البته با صبغه‌ی ایرانی - اسلامی، دل‌بسته است و در این زمینه آثار و آموزه‌های زیادی ارائه داده است. به ویژه بنی‌صدر در باب موقعیت زن در تاریخ و فرهنگ ایران از عصر باستان تا کنون پژوهش‌هایی انجام داده است. از جمله آن‌ها می‌توان به این آثار اشاره کرد: *زن در شاهنامه، جامعه‌شناسی خانواده در ایران و مجموعه مقالات در باره‌ی منزلت و حقوق زن*. نوشتار *زن و زناشویی* نیز از این شمار است. تکیه‌ی بسیار بنی‌صدر و پیروان فکری و سیاسی او بر عنصر «استقلال» و نفی هر نوع استیلای خارجی و از جمله دخالت‌های نظامی در میهن، نیز دقیقاً برآمده از چنین ایران‌گرایی بوده و هست. در این فقره بنی‌صدر از جوانی تا کنون، حتی در دشوارترین شرایط، به دیدگاه خود کاملاً وفادار بوده و از خط آزادی ایران و استقلال آن از انواع استیلای خارجی دفاع و حمایت کرده است. بنگرید به کتاب «*استقلال و آزادی*» ایشان که در سال ۱۳۹۹ منتشر شده است. هرچند چنین می‌نماید که دیدگاه بنی‌صدر در باب استقلال، بیشتر طنین قرن نوزدهمی دارد و در چهارچوب دوران استعمار رسمی و حتی می‌توان گفت عمدتاً در فضای کلی دوران جنگ سرد تبیین می‌شود.

آخرین نکته آن که بنی‌صدر خود منتقد و نقاد توانایی است که افکار و آموزه‌های افراد و جریان‌های دیگر از سنتی‌های حوزوی و به ویژه مدافعان نظریه‌ی ولایت فقیه گرفته تا آرای نواندیشانی چون مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش را پیوسته نقد و احیاناً رد کرده و می‌کند ولی افکار و آرای خود او نیز البته بیشتر مرتبط با برخی از آموزه‌های قدیم وی مورد نقادی و واکاوی منتقدان دیگر وابسته به جریان‌های مختلف قرار گرفته و می‌گیرد. گزارش این نقدهای گسترده از موضوع و حوصله‌ی این گفتار خارج است.

بخش بیست هفتم

نهیض آزادی ایران (جنبش نوین اسلامی)

درآمد

در مقام گزارش از اصلاح دینی معاصر ایران نمی‌توان از دو نهاد اسلامی و سیاسی اثرگذار یعنی نهیض آزادی ایران و نیز سازمان مجاهدین خلق ایران در جریان اصلاحی نواندیشانه اسلامی معاصر یاد نکرد. واقعیت این است که به دلیل پیوند فکری و ایدئولوژیک و مبارزاتی سازمان مجاهدین با دو شخصیت مؤسس و اثرگذار نهیض آزادی یعنی مهندس مهدی بازرگان و آیت‌الله سید محمود طالقانی، شایسته بود پس از گزارش احوال و افکار آن دو، از این دو نهاد نیز یاد می‌شد که نشد ولی اکنون شرحی در معرفی این دو نهاد دینی و سیاسی و برخی شخصیت‌های اثرگذار و فعال آن ارائه می‌شود.

برای احتراز از طولانی شدن این نوشتار، در این قسمت در باره نهیض آزادی ایران شرحی می‌آید و در قسمت بعدی به طور جداگانه در باب سازمان مجاهدین خلق ایران گزارشی تقدیم خواهد شد.

این قسمت در چهار فصل سامان یافته است:

فصل اول - تاریخچه نهیض آزادی و چرایی تأسیس آن

فصل دوم - اندیشه‌ها و ایدئولوژی مورد قبول نهضت
 فصل سوم - ادوار فعالیت نهضت آزادی
 فصل چهارم - شخصیت‌های فکری اثرگذار در نهضت

فصل اول: تاریخچه نهضت آزادی و چرایی تأسیس آن

نهضت آزادی ایران در اردیبهشت ۱۳۴۰ اعلام موجودیت کرد و تأسیس شد. هرچند می‌توان گفت نهضت از درون جبهه ملی دوم شکل گرفت ولی انشعابی صورت نگرفت. پس از روی کار آمدن رئیس جمهور دموکرات جدید آمریکا یعنی جان اف. کندی و اعمال فشارهایی به رژیم و پادشاه ایران، تحولاتی اصلاح‌طلبانه در رژیم و دولت پدید آمد. البته سیاست‌های حقوق بشری کندی در ایران و به طور کلی در خاورمیانه، عمدتاً در رقابت با بلوک رقیب یعنی اتحاد جماهیر شوروی (سابق) در دوران جنگ سرد بین دو رقیب شکل گرفته و ضروری می‌نمود. بلوک غرب با رهبری آمریکا و اروپا، همواره از نفوذ شوروی در کشورهای مختلف اروپایی و غیر اروپایی و به ویژه در کشورهای همسایه در خاورمیانه و گرایش رژیم‌های حاکم بر این کشورها به بلوک شرق و شوروی، نگران بوده و از این رو تلاش می‌کردند به هر نحو که شده از این نفوذ و گرایش جلوگیری کنند. از آنجا که عقب ماندگی‌های تمدنی و به ویژه وجود فقر و فساد و استیلای نظام طبقاتی در جوامع و در کشورها زمینه‌های لازم را برای رسوخ و رواج اندیشه‌های کمونیستی و سوسیالیستی ایجاد می‌کرد، سیاستمداران و نظریه پردازان بلوک سرمایه داری غربی بر این گمان بودند که لازم است در این نوع کشورها اصلاحات اجتماعی از نوع مطلوب لیبرال - دموکراسی غربی انجام شود تا این کشورها در بلوک سیاسی و تمدنی غربی باقی بمانند و در دام چاله‌های رقیب شرقی سقوط نکنند.

در آن مقطع تاریخی، در ایران نیز این سیاست اعمال شد. به ویژه کشور بزرگ ایران، که در غرب آسیا از اهمیت راهبردی ویژه‌ای برای اروپا و بیشتر برای آمریکا برخوردار بود، مهم بود و لازم بود برای ماندنش در بلوک غرب و عدم گرایش به شرق دست به اصلاحاتی بزند تا از رضایت و حمایت بیشتر مردمش برخوردار شود. در پی این سیاست جدید دولت آمریکا، محمدرضا شاه برای ایجاد تغییراتی در عرصه‌های مختلف اجتماعی اقدام کرد. این

سیاست از سال ۳۹ آغاز شد و در دهه بعد و در واقع تا سال ۵۷ و وقوع انقلاب ایران ادامه یافت.

هرچند این دعوی بدان معنا نیست که رژیم ایران و رژیم‌های دیگر در خاورمیانه و یا در آمریکای لاتین خود به کلی در اندیشه اصلاحات اجتماعی و یا اقتصادی نبوده‌اند. اسناد نشان می‌دهد که از جمله رژیم محمدرضا شاهی نیز خود در آن زمان نوعی و مرتبه‌ای از اصلاحات اجتماعی را ضروری می‌دید و حتی پیش از پیشنهادهای آمریکایی‌ها اقداماتی در این زمینه انجام داده بودند.

در هر حال از پیامدهای این اقدامات اصلاحی، تشکیل دولت علی امینی (در گذشته ۱۳۷۱ خورشیدی) و نیز تشکیل جبهه ملی دوم بود. دولت امینی با وعده‌های اصلاحات و مبارزه با فساد روی کار آمد و جبهه ملی نیز، با هدایت پیشوای تبعیدی‌اش مصدق، با هدف مبارزه با استبداد و حاکمیت قانون و البته اصلاحات اجتماعی تجدید فعالیت کرد. از این رو وقتی در اواخر دهه سی و اوایل دهه چهل، موضوع اصلاحات اجتماعی با محوریت اصلاحات ارضی و اعطای آزادی‌های سیاسی به زنان در دستور کار قرار گرفت و شخص محمدرضا شاه، که وفق قانون اساسی از هر نوع مسئولیت اجرای برکنار بود، با شگفتی نام اصلاحات شاهانه را «انقلاب سفید» گذاشت و شخصا مدیریت و مسئولیت آن را بر عهده گرفت و حتی حاضر شد برای پیشبرد اهداف خود خون بریزد، جبهه ملی با طرح شعار «اصلاحات آری، استبداد هرگز»، به شدت با استبداد نوین و خشن سلطنتی مخالفت کرد.

جبهه ملی دوم، یک جبهه بود و از این رو شماری از سازمان‌ها و نهادهای سیاسی و نیز شخصیت‌های فعال و شناخته شده در آن روزگار، در آن عضویت یافتند. از جمله این جریان‌ها شماری از رجال سیاسی شناخته شده و خوش نام مذهبی دهه سی بوده‌اند. بازرگان، طالقانی و سحابی (یدالله) از این شمار بودند. هرچند این افراد در آن زمان تشکلی خاص نداشتند ولی از بازماندگان فعال میلیون و مصدقی‌های وفادار نهضت ملی و بعدتر نهضت مقاومت ملی بودند و حداقل بخش مذهبی این جریان را در جبهه ملی نمایندگی می‌کردند.

اما جریان تأسیس نهاد جداگانه‌ای چون نهضت آزادی این گونه شکل گرفت که شخصیت‌های مهم و مؤسس و فعال جبهه ملی دوم، گرچه غالباً از جمله شخص مصدق مذهبی بوده و شماری از اینان حتی مبادی آداب دینی بوده‌اند، ولی از ورود و نقش دین

در سیاست پرهیز داشته و به تعبیر امروز با «اسلام سیاسی» مخالف بودند. در مقابل کسانی چون بازرگان و سحابی و طالقانی، که از دیرباز فعال مذهبی و نظریه پرداز اسلامی تمام عیار بوده و حدود دو دهه پیروان و شاگردانی بیشتر از گروه جوانان و دانش آموختگان و طبقه متوسط شهری یافته بودند و حداقل وجه غالب شخصیت و شهرتشان به این نوع گرایش متصف بود، نمی‌توانستند و نمی‌خواستند از نقش دین در تحولات فکری و فعالیت‌های سیاسی جامعه مذهبی چشم‌پوشند. به ویژه که آنان (همان گونه که در زندگی نامه‌شان آمد)، اصولاً دین اسلام و آموزه‌ها و سنت‌های مذهبی آن را اجتماعی و سیاسی می‌فهمیدند و بر نقش اسلام اجتماعی و سیاسی اصرار می‌ورزیدند. این شخصیت‌ها، که میراثدار بخش مذهبی جنبش مشروطه بودند، در آن روزگار عمدتاً از دریچه دین به تحولات و تغییرات اجتماعی می‌نگریستند و معتقد بودند که آموزه‌های نوین و معقول مذهبی نه تنها مانع تحولات مثبت نیست بلکه راه تغییر و تحول جامعه اسلامی را نیز هموار می‌کند. از آنجا که بخش قابل توجهی از رهبران جبهه ملی دوم، این رویکرد را نمی‌پسندیدند و همین امر موجب کشمکش و تنش در درون جبهه شد، بخش مذهبی آن با پیشگامی بازرگان و طالقانی و عباس رادینا و رحیم عطایی و دیگران (حسن نزیه و احمد علی بابایی و عباس شیبانی) دست به تأسیس تشکل مستقلی زدند تا بتوانند به راهی که از گذشته آغاز کرده بودند، ادامه دهند. در عین حال، اینان انشعاب نکرده و در واقع بخش مذهبی‌های ملی در درون جبهه را تعیین و هویت تازه‌ای بخشیدند. به همین دلیل آنان همچنان در تشکل جبهه ملی دوم مانده و خود را تا آخر عضو جبهه می‌دانستند. دلیل این مدعا آن است که در آن زمان بازرگان، به عنوان دبیر کل نهضت آزادی ایران و همکار مصدق در دولت او، نامه‌ای به پیشوای در تبعید نوشت و تأسیس تشکل نوین را خود را به اطلاع وی رسانید و او نیز با ابراز خوشحالی و ارائه تبریک و آرزوی موفقیت، مهر تأییدی بر آن نهاد. اگر مصدق تشخیص می‌داد که نهضت آزادی محل جبهه ملی است و عملاً انشعاب شمرده می‌شود، بعید بود که آن را مورد تأیید و حمایت قرار دهد.

با این همه تراب حق شناس (درگذشته ۱۳۹۴ خورشیدی) (عضو شاخه‌ی دانشجویان مسلمان آن روز نهضت آزادی و عضو سازمان مجاهدین بعدی و در پایان عضو گروه انشعابی غیر مذهبی پیکار) در کتاب خاطراتش (از فیضیه تا پیکار) گفته است که جبهه ملی در کنگره‌ی نارمک در سال ۱۳۴۱ تقاضای عضویت نهضت آزادی را نپذیرفت و در نتیجه کسانی چون سحابی و طالقانی و بازرگان به صفت شخصی در عضویت جبهه ملی

باقی ماندند. نیز او آورده است که در درون نهضت نیز دو گروه مذهبی که اسلام را به مثابه‌ی یک ایدئولوژی قبول داشتند و برای آن تبلیغ می‌کردند و شماری هم بودند که چنین نظری نداشته و در واقع تأکید خاصی روی اسلام نداشتند و از این رو نهاد نهضت آزادی را صرفاً یک سازمان سیاسی می‌شمردند. او رحیم عطایی، عباس رادنیاء، عباس سمیعی و حسن نزیه را نمایندگان این نحله آورده است.

فصل دوم: اندیشه‌ها و ایدئولوژی نهضت آزادی

گفته شد که انگیزه‌های اولیه تأسیس نهضت آزادی ایران، دفاع از موجودیت فکری و مذهبی خود در برابر کسانی بود که آن را بر نمی‌تابیدند و حتی آن را انکار می‌کردند. به ویژه که جناح مذهبی جبهه ملی دوم سابقه‌ای دیرین (حداقل دو دهه) در دین باوری نواندیشانه و آزادخواهانه و عدالت طلبانه داشت و در قلمرو جامعه و سیاست و در ستیز با استبداد از موضع دین باوری تلاش می‌کرد و طبعاً نمی‌توانست و نمی‌خواست این سرمایه معنوی و اجتماعی را صرفاً در پای سیاست و مبارزه هزینه کند. به ویژه که دین ورزی برای اینان ادعا و یا عادت و سنت آبا و اجدادی نبود؛ دین ورزی زندگی بود و عامل فکری هر نوع تغییر و اصلاح در جامعه مسلمان و از جمله ایران.

با این حال وقتی نهضت تأسیس شد، به زودی تبدیل به نهادی شد برای آموزش اسلام نواندیشانه و معرفت بخش مدرن به ویژه برای نسل جوان و روشنفکر مذهبی آن روز ایران. به همین دلیل نهضت آزادی پس از تشکیل و فعالیت نه فقط جناحی از جبهه ملی شمرده می‌شد و نه حتی صرفاً یک نهاد حزبی و سیاسی مدنی ضد استبداد، بلکه نهادی بود مستقل و نواندیشانه و اصلاحگرا در دو حوزه دین و جامعه و سیاست و برای جوانان کانون آموزش دین باوری مترقی و پیشرو شمرده می‌شد. درست به همین دلیل بوده است که جبهه ملی دوم و سوم به زودی فروپاشیده و از صحنه حذف شدند ولی نهضت آزادی ماند و تا کنون به سهم خود در هر دو حوزه فعالیت می‌کند.

نظر مهم علی شریعتی، که در اوایل دهه چهل پس از با خبر شدن از تشکیل نهضت آزادی در اروپا از فعالیت در جبهه ملی خارج از کشور فاصله گرفته و به جوانان نهضت

آزادی اروپا پیوسته بود، به قدر کافی از یک سو انگیزه و دلیل تشکیل نهضت در آن مقطع و از سوی دیگر انتظار از این نهاد نوپدید را به روشنی بیان می‌کند:

«الان یک عطش دانشجویی وجود دارد و نیاز به یک مکتب فکری عمیق... آیا جبهه ملی با ترکیبی که فعلا دارد می‌تواند از همه نظر این عطش را فرونشاند و در برابر ایدئولوژی‌ها و مکتب‌های فکری فراوانی که همه جا عرضه می‌شود، خود مکتبی ارائه دهد؟... باید به اینها پاسخ داده شود و جبهه ملی هیچ پاسخی برایش ندارد: سوسیالیسم، رژیم، حکومت، مذهب، مکاتب اجتماعی و سیاسی، انقلاب، رفم، مالکیت، کشورهای اسلامی، نهضت‌های رهایی بخش، ملت‌ها و خلاصه پاسخ گفتن به این پرسش دیرین که چه باید کرد؟» (به نقل از کتاب «جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران، رسول جعفریان، ص ۳۳۸)

اما اصطلاحی که مهندس بازرگان در سخنرانی افتتاحیه نهضت آزادی ایران به کار برد بیش از هر اصطلاحی و عنوانی با انگیزه‌ها و اهداف و ماهیت این تشکل هماهنگ و منطبق بوده است: «جنبش نوین اسلامی».

در مرامنامه و نیز در نطق افتتاحیه بازرگان به پنج محور به عنوان شعار هویتی و گرایش فکری و سیاسی نهضت آزادی تصریح می‌شود: **مسلمانی، ایرانی، تابع قانون اساسی، مصدقی و ملتزم به اعلامیه جهانی حقوق بشر**. مفهوم و معنای محصل این اصطلاحات در فضای فکری جامعه ایرانی در دهه سی تا پنجاه کم و بیش روشن و به ویژه در آثار و افکار رهبران و پیشگامان و نظریه پردازانی چون بازرگان بارها تبیین و تشریح شده است. اما در این میان دو نکته بیش از همه اهمیت دارند. یکی این که در مرامنامه تصریح شده است که اسلام را به مثابه یک ایدئولوژی می‌فهمند و دیگر تصریح به التزام به حقوق بشر. در باره فهم اسلام به مثابه ایدئولوژی در دهه چهل و پنجاه در آثار کسانی چون بازرگان و شریعتی و حتی مطهری، به قدر کفایت توضیح داده شده است. اجمال داستان آن است که مراد از ایدئولوژی تنظیم یک دستگاه معرفتی دارای منطقی مشخص و سازگاری درونی و مستند و مستدل دینی و در عین حال پاسخگوی پرسش‌های مطرح روز برای مؤمنان است. به عبارت دقیق‌تر، کسانی چون بازرگان به گونه‌ای که در سخنرانی و بعد کتاب «بعثت و ایدئولوژی» و شریعتی در همان مطلب پیش گفته‌اش مطرح کرده است، در پی پی‌کرسازی ایدئولوژیک دینی بوده‌اند. هرچند امروز می‌توان در این باب

مجادله و مناقشه کرد ولی از نظر آنان ایدئولوژی به گونه‌ای دیگر تعریف و تفسیر می‌شد و با تعاریفی که در سه دهه اخیر در ذهن و زبان شماری از متفکران ایدئولوژی ستیز جاری و ساری شده است، به کلی متفاوت و متعارض است. پیش از این در فصل بازرگان و شریعتی در این باب به تفصیل سخن گفته‌ام. در باب حقوق بشر نیز باید توجه داشت این که نهضت در سال ۴۰ (یعنی حدود ۱۳ سال پس از تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر) التزام به اجرای این سند مهم جهانی را از اهداف و از شعارهای تشکیلاتی خود معرفی می‌کند، بسیار با اهمیت است و از آزادی خواهی و اندیشه دموکراتیک و عدالت طلبی نهضت آزادی و رهبران‌ش در آن مقطع حکایت می‌کند.

جمع‌بندی این فصل آن است که نهضت آزادی در اصول کلی و عامی چون ایرانی (ملی) و مصدقی بودن و قانونگرایی با جبهه ملی اشتراک نظر داشت ولی در رویکردهای مذهبی و نگاه به جامعه و سیاست از دریچه مذهب می‌نگریست و از این منظر اختلاف نظر داشتند. گرچه پس از انقلاب این اختلاف نظر بین این دو جریان ملی - مصدقی تا حدودی کاهش یافته است. شاید بتوان گفت از یک سو جبهه ملی (حداقل در داخل کشور)، ضمن تداوم دیدگاه معرفتی و سیاسی‌اش در قلمرو دین و سیاست، به اهمیت و نقش دیانت و نوع دین شناسی در تغییرات و تحولات اجتماعی آگاه‌تر شده است؛ و از سوی دیگر، نهضتی‌ها نیز به مشکلات نظری و عملی اسلام انقلابی و حتی اجتماعی آشناتر شده و خطرات تودرتوی اسلام سیاسی را تجربه کرده و آزموده‌اند.

فصل سوم: ادوار فعالیت‌های نهضت آزادی

نهضت آزادی در این شصت سال، دوره‌های مختلفی را تجربه کرده است. با این حال تا کنون چون سنگ زیرین آسیاب انواع فشارها و محدودیت‌ها و محرومیت‌ها را تحمل کرده و همچنان کم و بیش فعال باقی مانده است. اکنون نهضت آزادی رکورددار طولانی‌ترین عمر فعالیت حزبی و تشکیلاتی در دو نظام استبدادی است. البته حزب مؤتلفه اسلامی هم هست ولی حداقل آن است که مؤتلفه در این بیش از چهل سال اخیر مستظهر به قدرت سیاسی است و از رانت حکومت و ارباب قدرت برخوردار است.

اجمالاً می‌توان فعالیت نهضت را می‌توان چنین دوره‌بندی کرد:

از آغاز تأسیس تا دادگاه رهبران نهضت و محکومیت آنان (۱۳۴۰-۱۳۴۳). این دوره فعال‌ترین دوره نهضت تا انقلاب ایران است.

دوران انفعال و سکوت (۱۳۴۳-۱۳۵۷). در این دوران به دلیل زندانی و یا تبعید بودن رهبران فکری و سیاسی و نیز ممنوعیت عملی هر نوع فعالیت سیاسی (به ویژه پس از آغاز مبارزات مسلحانه در اواخر دهه چهل و تداوم آن در دهه پنجاه)، امکان هیچ نوع فعالیت سیاسی و آن هم تشکیلاتی ممکن نبود. با حساسیت زیادی که رژیم روی نهضت و رهبرانش داشت و خطری که از این سو احساس می‌کرد، طبعاً امکان فعالیت سازمانی وجود نداشت. بازرگان و طالقانی به عنوان دو چهره شاخص و فکری نهضت پس از آزادی از زندان در سال ۴۶، دیگر حتی برای آنان زمینه‌های فعالیت فکری مانند سخنرانی عمومی و یا انتشار و مقاله نیز ممکن نبود. طالقانی در این دوران غالباً در تبعید می‌زیست. از این زندان به آن زندان و از آن تبعید به آن تبعید. در این دوران پر رنج و پر خفقان، گاه نوشته‌هایی از بازرگان و یا طالقانی غالباً با نام مستعار و یا بی‌نام و به صورت غیر رسمی در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گرفت. به ویژه در دهه چهل شماری از جوانان نهضت آزادی (از جمله ابراهیم یزدی و مصطفی چمران) با رویکرد مبارزه قهرآمیز و مسلحانه در خاورمیانه (مصر و فلسطین) فعالیت می‌کردند. این گونه تلاش‌های برخی افراد وابسته به نهضت آزادی، طبعاً بر حساسیت امنیتی رژیم می‌افزود. نیز تشکیل سازمان مجاهدین خلق در نیمه دوم دهه چهل و فعالیت‌های چریکی آن در دهه پنجاه، حساسیت‌ها را تقویت می‌کرد. زیرا مؤسسان سازمان (حنیف نژاد و دیگران) از جوانان وابسته به نهضت بوده و در واقع نوعی انشعاب درونی شمرده می‌شد. مجموعه این عوامل، فعالیت‌های فکری و سیاسی علنی نهضت و رهبران شناخته شده‌اش را دشوار بلکه ناممکن می‌کرد.

دوران بعدی فعالیت نهضت از سال ۵۷ تا کنون است. اوج فعالیت نهضت در مقطع شور انقلابی و خیابانی ۵۷ تا سال ۶۰ بوده است. به ویژه در دورانی که شورای انقلاب و دولت موقت با ریاست مهندس بازرگان وجود داشت و اغلب اعضای شناخته شده نهضت در قلمرو مدیریت دولتی در سطح وزارت و یا مدیریت‌های میانه حضور داشتند. اما پس از رخداد مهم سی خرداد سال ۶۰ و برکناری نخستین رئیس جمهوری نظام جدید، سرکوبی‌های شدید و گسترده تمامی نیروهای منتقد و مخالف آغاز شد و شدت یافت و نهضت آزادی نیز تحت انواع فشارها و محدودیت‌ها قرار گرفت. دلیل این محدودیت‌ها و سرکوبی‌ها نیز آن بود که بازرگان و نهضت آزادی با برخی مبانی نظری و دینی نظام

جمهوری اسلامی و به ویژه به سیاست‌های عملی حاکمان جدید انتقاد و ایراد داشته و این رویکردهای انتقادی را شفاف و روشن بیان می‌کردند. از جمله آنها بود: مخالفت با ولایت فقیه (در سال ۱۳۶۶ رساله **نقد ولایت فقیه** به وسیله نهضت البته به طور غیر رسمی منتشر شد)، مخالفت با استبداد حاکم و به طور خاص زندان‌ها و شکنجه‌ها و اعدام‌ها و در نهایت مخالفت با ادامه جنگ ایران و عراق پس از فتح خرمشهر.

در هر حال از دهه شصت تا کنون، به رغم این که بارها غیر قانونی بودن نهضت آزادی (هرچند به شکل غیر قانونی) اعلام شده است، نهضت با سیاست‌های صبر و انتظار و با فراز و نشیب به فعالیت خود ادامه داده است. گفتنی است که از آغاز تا کنون افکار و اعمال نهضت آزادی و رهبرانش از سوی جناح‌های فکری و سیاسی مختلف (اعم از مذهبی و غیر مذهبی) با انگیزه‌ها و اهداف متنوع مورد نقد و رد قرار گرفته‌اند.

فصل چهارم: شخصیت‌های فکری اثرگذار در نهضت آزادی

از آنجا که نهضت آزادی دارای هویت فکری شاخص بوده است، همواره به تولید اندیشه‌های اسلامی مدرن در چهارچوب همان «**جنبش نوین اسلامی**» و آموزش و تربیت کادرها و اعضا و علاقه‌مندانش توجه داشته و در این روند شخصیت‌های فکری کم و بیش برجسته و اثرگذاری نیز پرورش داده است. جای انکار ندارد که نخستین و اثرگذارترین و مولدترین نظریه پرداز نهضت، مهندس مهدی بازرگان بوده است که نهضتی‌ها هنوز هم از آثار و آرا و میراث فکری و آموزشی او سود می‌برند. او از آغاز تا زمان درگذشت در سال ۱۳۷۳، سمت دبیر کلی نهضت را هم داشته است. البته آیت‌الله طالقانی نیز مهم و اثرگذار بوده و هست. از آنجا که در باره این دو شخصیت جداگانه بحث شده است، در این فصل می‌کوشم فهرستی از شخصیت‌های فکری و مولد اندیشه ارائه دهم. البته جز چند مورد ضروری به آثار و آرای این شخصیت‌ها حتی اشارتی نمی‌کنم.

۱- یدالله سحابی (۱۲۸۴-۱۳۸۱)

بی تردید دکتر یدالله سحابی معمرترن و محترم‌ترین شخصیت‌های مؤسس و فعال نهضتی بوده و هست. سحابی هم دوره‌ای بازرگان در دوران جوانی و در تحصیل در اروپا بوده و در حمایت از نهضت ملی و دکتر مصدق و بعدتر در نهضت مقاومت ملی در کنار

بازرگان و طالقانی فعالیت اثرگذاری داشته و در جبهه ملی دوم نیز حضور داشته و تا پایان زندگی بازرگان در کنارش بوده و از آن پس نیز تا پایان به راه و رسم نهضتی خود ادامه داده است.

سحابی هرچند در حد و اندازه بازرگان و طالقانی مولد اندیشه نبوده است ولی او با تألیف یک اثر مهم در قلمرو دین شناسی و قرآن پژوهی مهر و نشان خود را در تاریخ نواندیشی دینی نهاده است و آن کتاب «**خلقت انسان**» است. او با توجه به تخصصش در زمین شناسی، در باب یک پرسش مهم در قلمرو دین و دانش یعنی «ثبوت انواع» (فیکسیسم) و یا «تحول انواع» (ترانسفورمیسم)، در مجموع نظریه تحول انواع را با استناد به آیات متنوع قرآن تأیید کرد. این نظریه پردازی قرآنی و اسلامی در دورانی که نظریه تکامل مورد اختلاف فکری بین جریان‌های مذهبی و غیر مذهبی و ضد مذهبی بود، بسیار اثرگذار بوده و رأی قرآنی نیرومندی بود که به یاری جوانان و دانشجویان نوگرای دینی آمد. من خود شاهد اثرگذاری این کتاب و محتوای آن در نسل جوان و حتی در طلاب جوان و برخی فضلاء حوزه علمیه قم بوده‌ام. هرچند سنت‌گرایانی چون علامه طباطبایی و ناصر مکارم شیرازی و جعفر سبحانی به صورت مستقیم و یا به تلویح در نقد نظریه تفسیری سحابی کتاب و مقاله نوشتند ولی به هر تقدیر کتاب سحابی نقش خود را ایفا کرده بود. گفتنی است که سحابی آثار دیگری نیز در همین زمینه دارد که می‌توان به ذکر عنوانشان بسنده کرد: **قرآن و تکامل و یا تبیین جهان**. چند اثر نیز در زمین شناسی عمومی و ایران دارد و در همه جا رویکرد مذهبی وی مشاهده می‌شود.

البته سحابی مرد عمل هم بود. به ویژه در قلمرو ترویج علم در ایران و پرورش علمی و در عین حال تربیت اخلاقی و معنوی جوانان بسیار کوشا بوده و نهادهایی را برای تحقق اهدافش بنیاد قیا به بورسیه دانش آموزان و دانشجویان اختصاص داده بود.

۲- ابراهیم یزدی (۱۳۱۰-۱۳۹۶)

هرچند سابقه و موقعیت و منزلت معنوی شخصیتی چون یدالله سحابی و حتی احمد صدر حاج سیدجوادی در سازمان نهضت آزادی ممتاز بوده ولی به دلایلی روشن پس از درگذشت بازرگان در سال ۷۳ دکتر ابراهیم یزدی به عنوان دومین دبیر کل و جانشین

شخصیت بی‌بدیل بازرگان انتخاب شد. در آن زمان یزدی از دو جهت ممتاز بوده است. اول موقعیت و منزلت سیاسی و سابقه فعالیت‌های تشکیلاتی به او سابقه‌ای ممتاز بخشیده بود. وی بیش از دو دهه در آمریکا عملاً رهبری گروه‌های مختلف دانشجویان مسلمان را بر عهده داشت. در دوران حضور آیت‌الله خمینی در پاریس، او یکی از معدود مشاوران و همکاران ارشد رهبری شمرده می‌شد و پس از آن در شورای انقلاب و در دولت موقت فعالیت کرده بود. از این رو، هم سیاست را می‌فهمید و هم فعالیت‌های سیاسی و مدنی و اجرایی در کارنامه داشت. مدتی مقام وزارت خارجه داشت و یک دوره (دوره اول) نماینده مردم در مجلس بود. پس از آن نیز عملاً شخصیت دوم نهضت شمرده می‌شد. روابط گسترده‌ای داشت. زبان اهل سیاست و جوانان را خوب می‌فهمید. از سوی دیگر آیت‌الله خمینی و بعدتر اغلب مسئولان عالی نظام جمهوری اسلامی نیز در مجموع به یزدی کم و بیش حسن ظن داشتند و از این رو موقعیت چانه زنی وی در فعالیت‌های سیاسی و حزبی با حکومت مناسب بود.

اما امتیاز دیگر یزدی، اطلاعات دینی و تکاپوهای فکری وی از گذشته تا پایان زندگی‌اش بوده است. هرچند یزدی در سطح مهندس بازرگان نبود و بسیار کمتر از او تولید اندیشه و اثر کرده بود ولی او نیز در حد خود عمری در موضوعات دینی حول محور قرآن و علم اندیشیده بود و اهل تحقیق و جستجو و نظر و نگارش بوده است. آثاری هم دارد که به دلیل احتراز از اطاله کلام از ذکر آنها خودداری می‌شود. سالیانی به طور هفتگی در خانه‌اش در تهران کلاس قرآنی داشت و علاقه‌مندان نهضتی و غیر نهضتی در آن شرکت می‌کردند و استفاده می‌کردند. واقعیت این است که پس از مهندس بازرگان و تا حدودی عبدالعلی بازرگان، یزدی عملاً قوی‌ترین عنصر تئوریک نهضت آزادی بوده است.

۳- عبدالعلی بازرگان (۱۳۲۲)

گزاف نیست گفته شود که پس از مهندس بازرگان، فرزندش مهندس عبدالعلی بازرگان تئوریک‌ترین شخصیت نهضتی در دین‌شناسی و به ویژه در قرآن‌شناسی بوده و هست. وی از روزگاران جوانی در فعالیت سیاسی و مبارزاتی حضوری پررنگ داشته و افزون بر عضویت در نهضت و استفاده مستقیم از پدر و سنت و سیره او، از دوستان و همفکران دکتر علی شریعتی نیز بوده است. عبدالعلی بیش از نیم قرن به طور تخصصی در قرآن تأمل کرده و از طریق گفتار و نوشتار در مخاطبان درون تشکیلاتی و عام اثر گذاشته است.

تقریباً اغلب سخنرانی‌ها و مقالات و کتاب‌های منتشر شده وی به طور خاص به تفاسیر آیات و سوره‌های قرآن اختصاص دارد. این کارنامه پربرابر است و چون قرار بر ارائه فهرست آثار نیست از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود. مهندس عبدالعلی، افزون بر آثار فراوان در موضوعات اجتماعی و قرآنی، یک دوره ترجمه - تفسیر کامل از قرآن در هفت جلد منتشر کرده است. با این حال، شاید بتوان مهم‌ترین اثر او را «نظم قرآن» که سالیانی پیش در چهار جلد انتشار یافته است. قابل ذکر است که، به دلیل عدم حضور طولانی بازرگان در داخل کشور، از تأثیرگذاری افکار و آثارش در داخل و به طور خاص در آموزش‌های تشکیلاتی کاسته است.

۴- سید علی اصغر غروی (۱۳۲۵)

دکتر سید علی اصغر غروی اصفهانی از اعضای قدیم نهضت آزادی و از شخصیت‌های مذهبی و فکری و سیاسی نهضت در اصفهان است. وی فرزند آیت‌الله سید محمدجواد غروی اصفهانی است و پیش از این در فصل مربوط به آیت‌الله غروی در مورد هر دو شخصیت شرحی آمد. دکتر غروی دانش آموخته فلسفه است و در تحقیقات قرآنی و فقهی و حدیثی دستی توانا دارد و در مجموع در چهارچوب دیدگاه‌های کلامی و تفسیری و فقهی پدر و تداوم آن فعالیت می‌کند. هرچند افکار و آثار غروی مستقل است و فراتر از تشکیلات نهضت آزادی ولی از نظریه پردازان دینی و قرآنی نهاد نهضت نیز شمرده می‌شود. در حال حاضر، غروی در داخل کشور، تواناترین و اثرگذارترین گوینده و نویسنده مذهبی نهضت شناخته می‌شود. آثاری در قالب مقاله و کتاب از غروی منتشر شده است.

۵- مصطفی چمران (۱۳۱۱-۱۳۶۰)

دکتر مصطفی چمران نیز از شخصیت‌های فعال و مؤثر نهضت آزادی بوده که بیشترین فعالیت‌های فکری و سیاسی وی در دهه چهل و پنجاه در خارج از ایران (آمریکا و لبنان) بوده است. وی پس از انقلاب به ایران آمد و در عین عضویت در نهاد نهضت آزادی، در سطح رهبری انقلاب فعالیت کرد و در سمت‌های اجرایی و نظامی عالی و نیز نمایندگی مردم تهران در مجلس نخست به ایفای نقش پرداخت و در سازماندهی جنگ‌های نامنظم و مردمی جنگ ایران و عراق نقش مهمی بر عهده گرفت و در نهایت در اواخر بهار ۱۳۶۰ در جبهه جنگ کشته شد.

چمران گرچه بیشتر مرد اجرا و سازماندهی نظامی بود ولی به تعبیر اقبال لاهوری «مرد باطنی» هم بود. روانی عاطفی و انسانی و قلمی روان و احساس برانگیز و ادیبانه و شاعرانه داشت. افزون بر ارادت فراوان به مهندس بازرگان، از دوستان وفادار دکتر شریعتی و دکتر یزدی نیز بوده و به ویژه به شریعتی علاقه و ارادتی ویژه داشت. تأثیرگذاری چمران عمدتاً از طریق فعالیت‌های فکری و سیاسی در انجمن‌های اسلامی خارج کشور و در لبنان و نیز مقالات و بیشتر از طریق شخصیت عارفانه و اخلاقی وی بر جوانان نهضت و بر دیگران بوده است.

۶- احمد صدر حاج‌سیدجوادی (۱۲۹۶-۱۳۹۲)

همان گونه که گفته شد، احمد صدر حاج‌سیدجوادی به سن و سال و نیز در عضویت در نهضت آزادی و نیز منزلت معنوی و اخلاقی از سابقون شمرده می‌شود ولی در اینجا به این دلیل در پایان این فهرست از وی یاد می‌کنم که وی به لحاظ فکری و نظری از مرتب کمتری برخوردار بوده است. وی حقوقدان بوده و سالیانی در پیش از انقلاب به وکالت و برخی مناصب قضایی اشتغال داشته و پس از انقلاب نیز مدتی در سمت وزارت دادگستری فعالیت کرده است. با این حال وی سالیانی مدیریت **دایره‌المعارف تشیع** و نیز مسئولیت سرویراستاری آن را بر عهده داشته است.

افزون بر این شخصیت‌ها، شمار دیگری از افراد فکری و سیاسی بوده‌اند که در مقاطعی در سطوح مختلف در نهضت آزادی فعال بوده و بعد به دلایلی جدا شده‌اند. شاید فکری‌ترین آنان عبارت باشند از: دکتر علی شریعتی، مهندس عزت‌الله سحابی (درگذشته ۱۳۹۰ خورشیدی)، دکتر محمدمهدی جعفری و محمد بسته‌نگار (درگذشته ۱۳۹۷ خورشیدی). جز شریعتی که در آغاز و در اروپا مدتی با تشکیلات نهضت خارج از کشور همکاری می‌کرد، دیگر افراد نامبرده همراه شماری دیگر (از جمله محمدعلی رجایی (درگذشته ۱۳۶۰ خورشیدی)، محمد بسته‌نگار، عباس شیبانی (درگذشته ۱۴۰۱ خورشیدی)، فریدون سحابی) در سال ۵۸ از نهضت جدا شده و پس از آن هریک به طور مستقل و فردی هرچند گاه در جبهه متعارض به فعالیت‌های فکری و سیاسی خود ادامه دادند. از شخصیت‌های مشهور صادق قطب‌زاده نیز از آغاز تا اقامت در پاریس همراه آیت‌الله خمینی عضویت نهضت آزادی را داشته است. عباس امیرانتظام (درگذشته ۱۳۹۷ خورشیدی) نیز در آغاز عضو جوان نهضت بوده و در مقطع انقلاب فعال شده و گویا تا

مقطع زندان و محکومیت عضو رسمی نهضت بوده است. جلال الدین فارسی و ابوالحسن بنی‌صدر نیز در آغاز با نهضت همکاری داشته است.

پس از درگذشت دکتر یزدی، از سال ۹۶ تا کنون، مهندس محمد توسلی مقام دبیر کلی نهضت را بر عهده دارد. وی از فعالان پرسابقه در نهاد نهضت آزادی است. توسلی و دیگر شخصیت‌های اصلی و فعال در نهاد نهضت آزادی (از جمله دکتر مهدی نوربخش و مهدی معتمدی مهر)، از فعالان فکری و علمی و فرهنگی و حتی دانشگاهی هم هستند.

افزون بر آن‌ها، شخصیت‌های نهضتی از جمله بازرگان و طالقانی و سحابی‌ها از گذشته تا کنون در تأسیس نهادهای فکری و فرهنگی پرشماری مشارکت داشته‌اند و در این میان می‌توان به تأسیس شرکت سهامی انتشار، انتشارات قلم و اخیراً بنیاد فرهنگی مهندس بازرگان اشاره کرد. از جمله اقدامات فرهنگی پر ارج نهضتی‌ها، انتشار «اسناد نهضت آزادی ایران» است که تا کنون در چهل جلد و به طور سال به سال تا ۱۳۸۸ انتشار یافته است. این مجموعه در واقع اسنادی از تاریخ تحولات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی نیم قرن اخیر ایران است.

بخش بیست و هشتم

سازمان مجاهدین خلق ایران

درآمد

همان گونه که پیش از این یاد شد و به زودی شرح بیشتری خواهد آمد، «سازمان مجاهدین خلق ایران» که در دهه چهل و پنجاه نهاد دینی - سیاسی و انقلابی فعال و اثرگذاری بوده است، به نوعی از درون «نهضت آزادی ایران» بیرون آمد و از این رو میراث اصلاحی آن را می‌توان همان «جنبش نوین اسلامی» دانست که مهندس بازرگان در باره‌ی تأسیس نهضت آزادی ایران به کار برده بود. در این قسمت گزارش کوتاهی از این سازمان ارائه خواهد شد.

عناوین این فصل چنین اند:

فصل اول - تاریخچه سازمان مجاهدین

فصل دوم - آثار فکری مهم

فصل سوم - اثرگذاری سازمان مجاهدین

فصل چهارم - نقدهای مطرح بر اندیشه و عمل مجاهدین

فصل اول: تاریخچه‌ی سازمان مجاهدین

سازمان در سال ۱۳۴۴ به طور رسمی تأسیس شد. کسانی که از آنان تحت عنوان «بنیانگذاران سازمان مجاهدین» یاد شده است، عبارت‌اند از: محمد حنیف نژاد (درگذشته ۱۳۵۱ خورشیدی)، سعید محسن (درگذشته ۱۳۵۱ خورشیدی) و عبدالرضا نیک بین رودسری (درگذشته ۱۳۹۶ خورشیدی). دو نفر نخست کاملاً شناخته شده‌اند ولی نفر سوم گویا در اوایل فعالیت سازمان از آن جدا شد و سرنوشتی کاملاً متفاوت پیدا کرد. هرچند مدتی نیز زندانی بود. البته کسانی چون اصغر بدیع زادگان (درگذشته ۱۳۵۱ خورشیدی)، احمد (درگذشته ۱۳۵۰ خورشیدی) و رضا رضایی (درگذشته ۱۳۵۲ خورشیدی)، علی میهن‌دوست (درگذشته ۱۳۵۱ خورشیدی)، حسین روحانی (درگذشته ۱۳۶۳ خورشیدی)، تراب حق‌شناس و... هم در تشکل و تدارک سازمان نقش مهمی ایفا کرده‌اند. با این همه، چهره‌ی شاخص و اثرگذار سازمان محمد حنیف نژاد بوده و هست و این سازمان بیش از همه وامدار اوست و به نام او شناخته شده است.

اما دلیل جدا شدن این گروه از نهضت آزادی نیز آن بوده است که این جوانان نهضت را محافظه کار می‌شمردند و در واقع آن را به قدر کفایت انقلابی نمی‌دانستند. این البته به مقتضای تحولات پس از کودتای ۲۸ مرداد و نیز پس از واقعه خونین ۱۵ خرداد ۴۲ بوده است. از یک سو مبارزات قانونی و علنی و مسالمت‌جویانه‌ی سه دهه گذشته با سد سدید انسداد سیاسی رو به گسترش سلطنتی مواجه شده بود و از سوی دیگر جوانان با گرایش‌های فکری و سیاسی به جناح‌های سنتی و قدیمی‌تر سیاسی به این نتیجه رسیده بودند که سنت و سیره‌ی مبارزاتی محافظه‌کارانه‌ی پیشین دیگر کارآمد و مؤثر نخواهد بود. قابل تأمل این که پدر فکری و معنوی این جوانان مهندس بازرگان نیز در دادگاه نظامی در سال ۴۳ با هوشمندی تمام اعلام کرده بود ما آخرین گروهی هستیم که با شما به زبان قانون سخن می‌گوییم. به همین دلیل بوده است که از اوایل دهه‌ی چهل‌اندیشه‌ی مبارزات قهرآمیز و احیانا مسلحانه رواج بیشتری پیدا کرد. تشکیل هیئت‌های مؤتلفه از جناح سنتی بازاری - روحانی و نیز تأسیس جاما با پیشگامی روشنفکرانی چون کاظم سامی و حبیب‌الله پیمان و همزمان تدارک حزب ملل اسلامی با پیشگامی جوانی از خانواده روحانی و از عراق آمده یعنی سید محمدکاظم موسوی بجنوردی در همان نیمه نخست دهه‌ی چهل اعلام موجودیت کردند. همزمان با تدارک چنین نهادهایی با هدف تأمین مبارزات قهرآمیز و مسلحانه، سازمان مجاهدین خلق ایران تأسیس شد که احتمالاً (ولو ناخودآگاه)

پیام مرشدشان یعنی بازرگان را دریافته و عملی کرده بودند. البته در آن دوره فضای عمومی در کشورهای آمریکای لاتین و به ویژه در خاورمیانه عربی نیز این گونه بود و بی‌تردید اندیشه‌ی مبارزات قهرآمیز انقلابی این جریان‌ها علیه استعمار خارجی (امپریالیسم) و استبداد داخلی و از جمله تشکیل رژیم متجاوز و اشغالگر اسرائیل در قلب خاورمیانه عربی و ظهور پدیده‌ی فلسطین و آوارگان فلسطینی، در روند انقلابی جوانان ایرانی سهم به‌سزایی داشته است.

در دوران نخست، سازمان دارای عناوینی متفاوت بود در آغاز تأسیس، سعید محسن (درگذشته ۱۳۵۱ خورشیدی) همان نام «نهضت آزادی» را پیشنهاد کرد ولی پذیرفته نشد. او استدلال کرده بود که «همه ما الهام گرفته از نهضت آزادی و ادامه جریان نهضت آزادی هستیم». پس از آن نامش شد «نهضت مجاهدین خلق». تا زمان مرگ احمد رضایی در سال ۱۳۵۰ به دست عوامل ساواک (نخستین شهید سازمان)، ساواک آن را تحت نام «سازمان آزادیبخش ایران وابسته به نهضت آزادی ایران» می‌شناخت. در فرجام کار عنوانش شد «سازمان مجاهدین خلق ایران». تراب حق‌شناس در خاطرات خود (بخش سال شمار زندگی)، تاریخ بیستم بهمن ۱۳۵۰ را تاریخ اعلام موجودیت سازمان می‌داند و می‌نویسد: «اعلام موجودیت سازمان طی بیانیه‌ای که ما (حسین روحانی، محمود شامخی و من) در بیروت تهیه کردیم؛ نام تشکیلات را برای نخستین بار «سازمان مجاهدین خلق ایران» اعلام کرده و بیانیه را با عبارت «به نام خدا و به نام خلق قهرمان ایران» آغاز کردیم؛ در این متن بر ضرورت مبارزه مسلحانه توده‌ای تأکید ورزیدیم، اقدامی که مورد تأیید مسئول سازمان رضا رضایی قرار گرفت و خبر در ایران و خارج منتشر شد». گفتنی است که این خاطرات مفصل با عنوان «از فیضیه تا پیکار» (منتشر شده به وسیله‌ی انتشارات الکترونیکی جمع اندیشه و پیکار، شهریور ۱۴۰۰ / سپتامبر ۲۰۲۱) حاوی گزارش مبسوطی از تحولات سازمان از آغاز تا سال ۵۴ است و همین طور راوی صفحاتی از مبارزات سیاسی و اجتماعی شصت سال اخیر ایران است.

سازمان سال‌ها (از ۴۴ تا ۴۹) فعالیت علنی نداشت و حتی تا اواخر جز چند شخصیت فکری و سیاسی (از جمله مهندس بازرگان و مهندس سحابی) از تشکیل چنین نهادی خبر نداشت. گویا ماجرای سیاهکل در زمستان ۴۹ مبارزات مسلحانه و چریکی را بدون آماده شدن مقدمات ضروری چریک شهری یا روستایی را جلو انداخت. مجاهدین، که ارتباطی با سیاهکل و به طور کلی با «سازمان چریک‌های فداییان خلق» نداشتند، ناگزیر

به فعالیت مستقیم و مسلحانه کشیده شدند. در سال ۱۳۵۰ اغلب رهبران و کادرهای اصلی سازمان دستگیر و اندکی بعد در سال ۱۳۵۱ اعدام شدند. با فقدان کسانی چون حنیف نژاد سازمان دچار فروپاشی عملی و نظری شد و تا حدودی از توان افتاد. در سال‌های بعد و به طور مشخص تا سال ۵۶ چند عملیات نظامی از سوی سازمان علیه برخی اشخاص وابسته با ساواک و رژیم و یا عوامل نظامی آمریکایی اجرا شد ولی این اقدامات هرچند در میان جوانان پرشور انقلابی مسلمان امید و شور ایجاد می‌کرد ولی در معادلات سیاسی و در قلمرو قدرت و اقتدار رژیم حاکم خلل جدی ایجاد نکرد. البته در این مقطع، به دلایل داخلی و جهانی و منطقه‌ای، مبارزات مسلحانه تا حدود زیادی از رونق افتاده و در واقع کم رونق و کم رمق شده بود و طبعاً این پدیده شامل مجاهدین خلق هم می‌شد. با این همه، تا مقطع پیروزی انقلاب ایران، افکار و اعمال مجاهدین در ایجاد بیزاری از رژیم و در تقویت و تشجیع هر نوع مبارزه و مقاومت بر ضد رژیم حاکم بسیار مؤثر و تعیین کننده بوده است.

فصل دوم: آثار فکری مهم سازمان

حنیف و دیگر رهبران و پیشگامان سازمان مجاهدین، سازمان انقلابی خود را بر اساس آموزه‌های دینی بنیاد نهاده بودند. آنان بر اساس تجربه و جمع‌بندی مبارزات پیشین علیه استبداد داخلی و استعمار خارجی و به ویژه علیه استثمار طبقاتی و حمایت زحمتکشان جامعه به خوبی آگاه شده بودند که هر نوع مبارزه جدی و پایدار و در نهایت کامیاب نمی‌تواند بدون طی مقدمات از جمله تجهیز فکری و تئوریک اعضا و سمپات‌ها موفق شود. این تجربه برآمده از تمامی جنبش‌های سیاسی و انقلابی پیشین از مشروطیت تا اواسط دهه‌ی چهل (به ویژه تجربه‌ی پانزدهم خرداد ۴۲) بوده است. همان گونه که اغلب جریان‌های چپ مارکسیستی، که غالباً همزمان در سازمان چریک‌های فدایی خلق متمرکز شده بودند، نیز همین گونه می‌اندیشیدند.

از این رو حنیف و دیگران در نظر داشتند مقدمات لازم را از نظر تئوریک و آموزش فکری و ایدئولوژیک برای ورود به یک مبارزه درازمدت فراهم کنند. به ویژه که بنیانگذاران سازمان از درون نهضت آزادی بیرون آمده بودند و سال‌ها آموزش فکری آموزگاران چون بازرگان و طالقانی را در ذهن و تجربه خود اندوخته بودند. بازرگان و طالقانی از اوایل دهه

بیست فعالیت‌های فکری نواندیشانه خود را آغاز کرده بودند و در دهه‌ی سی جوانانی چون حنیف نژاد و سعید محسن در مکتب این دو و به طور خاص در تشکیلات نهضت آزادی آموزش دیده بودند. از این رو می‌بایست در نهاد نوپنیا دینی و انقلابی خود همان سنت را ادامه می‌دادند. به ویژه همزمان با تشکیل مخفی سازمان و فعالیت‌های فکری و تئوریک رهبرانش، دکتر علی شریعتی نیز از اروپا بازگشته و در مشهد و بعدتر در حسینیه ارشاد و در برخی دانشگاه‌ها و دانشکده‌های کشور، به ضرورت فعالیت‌های فکری و مکتبی برای تدارک یک جنبش عمومی و مردمی توجه داده و خود بدان کار پرداخته بود.

شریعتی، که خود از تبار حنیف نژادها بوده و ریشه در خدایپرستان سوسیالیست و کانون نشر حقایق اسلامی مشهد و بعدتر نهضت آزادی خارج از کشور را داشت، پس از استقرار در ایران با تمام ایمان و توان خود برای انجام این ضرورت می‌کوشید. البته شریعتی (به دلایلی که خود بارها گفته است) باوری به مبارزات قهرآمیز و به ویژه مسلحانه نداشت (هرچند ادبیات گاه تند و آتشینش با آن خط مشی سازگار نبود) ولی به هر حال در تدارک یک انقلاب فکری و فرهنگی حداقل در سطح جوانان و روشنفکران با حنیف و همفکرانش هم نظر بوده است. جملاتی که پیش از این (در فصل نهضت آزادی) از شریعتی در ضرورت پاسخگویی به پرسش‌های فکری جدید نقل شد، خود گواه چنین اندیشه و دغدغه‌ای است.

به هر تقدیر حنیف و همفکرانش از همان آغاز در اندیشه در انداختن یک تحول فکری و آموزشی در مرحله‌ی نخست برای کادرهای سازمان بوده‌اند. برای آنان اسلام به تعبیر بازرگان «مکتب مولد و مبارز» و انقلابی بوده و قرار بوده است در قالب مکتب راهنمای عمل باشد و نه صرفاً عقاید انتزاعی و یا یک سلسله آداب و مناسک و شعائر. چنین برداشتی و چنین انتظاری از اسلام محتاج تجهیز فکری و ایدئولوژیک عمیق بود. این بود که از آغاز تأسیس تا اوایل دهه‌ی پنجاه، آثاری چند در قالب جزوات آموزشی به دست حنیف و برخی دیگر تهیه و تألیف شد و بعدتر البته در اشکال مختلف منتشر شد و در اختیار بسیاری دیگر از مبارزان در خارج از سازمان قرار گرفت.

تا آنجا که اطلاع دارم مهم‌ترین آثار سازمان در آن دوره عبارت‌اند از:

این اثر که به قلم حنیف نژاد است، بازسازی اندیشه‌ی بازرگان در کتاب «راه طی شده» است. عنوانش کاملاً گویاست. راه طی مدت‌ها متن آموزشی سازمان بوده است. گفته شده است حداقل تا سال ۵۲ اندیشه‌ها و آرای سیاسی بازرگان محور آموزش ایدئولوژیک سازمان بوده است. با توجه به نقش محوری اندیشه‌های بازرگان بوده است که پس از تغییر ایدئولوژی در بخشی از اعضای سازمان (گسست از اسلام و پیوست به مارکسیسم) در سال ۵۴، نویسندگان «بیانیه‌ی تغییر مواضع» بیشترین حمله و انتقاد را متوجه بازرگان و مکتب فکری او کردند. البته بازرگان نیز در کتاب «علمی بودن مارکسیسم» هرچند به طور غیر مستقیم بدان پاسخ داد.

۲ - شناخت

عنوان دیگر این رساله عبارت بود از «متدولوژی چیست؟». این جزوه گویا نخستین متن فکری و آموزشی مجاهدین بوده است. هرچند دقیقاً دانسته نیست که نویسنده‌ی آن چه کسی بوده ولی گفته شده است که حسین روحانی از اعضای جدا شده و از اسلام برگشته‌ی سازمان که پس از انقلاب در سال ۱۳۶۰ دستگیر و در ۶۳ اعدام شد مؤلف آن بوده است. وی پس از آن از بنیانگذاران سازمان پیکار بوده است. هرچند به دلیل نظارت و مدیریت حنیف نژاد بر تألیف رساله‌ی شناخت، به نام حنیف نیز شهرت دارد. گفتنی است که در نیمه‌ی نخست دهه‌ی پنجاه دو ویراست از شناخت انتشار یافته بود. بار نخست هیچ ارجاع به منابع و منابع اسلامی نداشت ولی در ویراست دوم همان متن با ارجاعات پر شمار البته در پانوشت‌ها همراه بوده است. وفق شنیده‌ها متن نخست به شدت مورد ایراد و نقد منتقدان درون سازمانی و بیرونی قرار گرفت و از این رو برای اثبات اعتبار دینی و قرآنی آن، پانوشت‌هایی بر آن افزوده شد. من خود هر دو ویراست را در همان زمان دیده و خوانده بودم.

۳ - تکامل

گفته شده است که این متن به وسیله‌ی علی میهن دوست تهیه و نگارش یافته است.

۴ - امام حسین یا راه حسین (سیمای یک مسلمان)

گفته شده که این کتاب محصول کار جمعی بوده و تحت سرپرستی احمد رضایی تدوین و تحریر شده است.

گفتنی است که این نوع جزوات درونی سازمان عمدتاً برآمده از تحقیق و تأملات گروهی و چند نفره بوده هرچند در نهایت به دست یک نفر تحریر شده است.

نیز قابل یادآوری است که احتمالاً جزوات فکری و ایدئولوژیک سازمان بیش از این موارد است که فعلاً از آنها اطلاعی به دست نیامد. تا آنجا که به یاد می‌آورم، نوشتار نسبتاً پرحجمی بود تحت عنوان «اقتصاد به زبان ساده» که گفته می‌شد به قلم محمود عسکری زاده (در گذشته ۱۳۵۱ خورشیدی) از اعضای سازمان بوده است. من کتاب را خوانده و با استفاده از کاربن سه نسخه از آن رونویسی و به جاهایی مختلف کشور برده بودم.

البته پس از انقلاب مسعود رجوی، از بازماندگان مجاهدین نخسین و در قامت رهبر سیاسی و ایدئولوژیک جدید سازمان، مدتی در یک سخنرانی عمومی با حضور انبوه هواداران جوان و پر شور انقلابی در دانشگاه صنعتی شریف، مبحثی با عنوان «تبیین جهان» داشت که جزواتی از آن نیز در همان زمان منتشر شده است. مضامین این مبحث و گفتارها، محصول همان اندیشه‌های اولیه‌ی مجاهدین و البته تأملات بعدی رجوی و مجاهدین بازمانده و هم‌اندیش در زندان بوده است.

فصل سوم: تأثیرات فکری و سیاسی مجاهدین خلق

از آنجا که سازمان مجاهدین پس از انقلاب و به ویژه سازمان فعال در خارج از کشور و باز هم به طور خاص پس از رفتن مرکزیت سازمان به عراق با رهبری مطلقه‌ی مسعود رجوی، یکسره از لون دیگری است و می‌توان گفت از نظر ایدئولوژیک و مشی سیاسی ربط معناداری با مجاهدین حنیف ندارد، از آن در می‌گذرم به ویژه که در حد اطلاع در این چهار دهه هیچ اثر فکری قابل‌ذکری در قلمرو جنبش نوین اسلامی از سوی سازمان و رجوی ارائه نشده است. اما ظهور سازمان مجاهدین در دهه‌ی چهل و پنجاه در فضای مذهبی و سیاسی و انقلابی کشور، چندان اثرگذار بوده است که از جهاتی بی‌همتا شمرده می‌شود.

هرچند در خلال مطالب گذشته تا حدودی نقش سازمان مجاهدین در تحولات فکری و سیاسی دینی روشن شده است ولی برای نشان دادن اهمیت این نقش می‌توان گفت که مجاهدین به عنوان یک نهاد اسلامی و انقلابی در دهه‌ی چهل و پنجاه بیشترین اثرگذاری را در جامعه‌ی ایران داشته است. زیرا این سازمان مهم‌ترین تشکیلات سازمانی بوده است که از یک سو با مبانی مذهبی روشنفکرانه و نواندیشانه با هدفگذاری سیاسی و انقلابی و مسلحانه تأسیس شده و از سوی دیگر در آن دوران بیش از ده ساله موفق شده بود بیشترین نیروهای فکری و سیاسی مذهبی را یا به عضویت خود درآورد و یا با فاصله‌های دور و نزدیک در قالب سمپات و هوادار و مبلغ بسیج کند. چنین موقعیتی نصیب هیچ جریان و یا سازمان مذهبی حتی با مشی مسلحانه در آن زمان نشده بود. در دهه‌ی چهل و پنجاه در قلمرو دین و سیاست و مبارزه، رهبری فکری و ایدئولوژیک با شریعتی بود و رهبری سیاسی به ویژه رهبری مذهبی‌های سنتی و حوزوی در اختیار آیت‌الله خمینی و پیروان روحانی و بازاری‌اش قرار داشت. با این حال، این دو جریان روی فعالیت‌های انقلابی مجاهدین سرمایه‌گذاری کرده و در عمل این سازمان مایه‌ی امید و نماد اسلام انقلابی کارآمد شمرده می‌شد. شریعتی با اتخاذ «مشی آگاهی بخش» در برابر «مشی مسلحانه» راه خود را از مجاهدین جدا کرده بود ولی از سوی دیگر، به دلیل سوابق سیاسی و مبارزاتی علیه رژیم استبدادی و نیز مواضع رادیکال فکری و ضد سنتی‌اش، به ویژه در اوج زندان و شکنجه در سال‌های ۵۰-۵۱، آگاهانه می‌کوشید به تعبیر خودش از «خون» شهیدان «پیام» تولید کند و به جنبش فرهنگی و اجتماعی و مردمی‌اش هویت و حرکت تازه‌ای ببخشد. اشتراک اصلی شریعتی و مجاهدین خون و پیام بوده است. تقریباً تمامی علما و روحانیون و غیر روحانی طرفدار خمینی نیز کم و بیش با مجاهدین همدل و هم جهت بوده و در نظر و عمل از این سازمان حمایت می‌کرده‌اند. به ویژه شماری از روحانیان (از جمله مهدوی کنی و هاشمی رفسنجانی) با همیاری بازاریان همفکر از هر نوع کمک مالی به مجاهدین دریغ نمی‌کردند. با این حال زعیم عالی علمای مبارز یعنی آیت‌الله خمینی گویا چندان همدلی با مجاهدین نداشته است ولی او نیز در عمل با سکوت خود و گاه استفاده تبلیغاتی از وجود زندان و شکنجه و اعدام جوانان (مذهبی و غیر مذهبی) البته بدون ذکر نام و عنوان به سود اهداف خود بهره برداری می‌کرده است. می‌توان چنین گفت عموم مبارزان تا پیروزی انقلاب می‌پنداشتند که خمینی و شریعتی و مجاهدین در یک مسیر حرکت می‌کنند و در نهایت در اهداف کلان دینی و سیاسی هم رأی و همراه هستند.

شهرت دارد پس از بازگشت محمد حسینی بهشتی از سفر خارج از کشور، در یک محفلی در تهران گفته بود، انقلاب بر روی سه پایه استوار است: خمینی، شریعتی و مجاهدین که به تناسب فضای انقلابی آن زمان به «مثلث خشم» شهرت یافت. این روایت حتی اگر هم درست نباشد، باز به روشنی از واقعیت‌های عینی و اثرگذاری‌های شریعتی و مجاهدین در شکل‌گیری ذهنی و عینی گرایش‌های انقلابی حکایت می‌کند. هرچند اندکی پس از انقلاب برای بسیاری (از جمله من) آشکار شد که این سه نه تنها یکی نبوده و نسیتند بلکه از جهاتی در مبانی و غایات و اهداف دینی و سیاسی و فرهنگی از بنیاد متفاوت و در مواردی در تعارض‌اند.

در این میان لازم است توجه شود که ماجرای جدا شدن گروهی از مرکزیت و اعضای سازمان در سال ۵۴ و عبور رسمی از اسلام و اعلام مارکسیست شدن سازمان، از یک سو ضربه‌ی مهلکی بود بر پیکر سازمان و در واقع نابودی میراث حنیف و بنیادگذاران صادق آن، و از سوی دیگر موجب یأس و بدبینی عمیقی شد در میان مبارزان مسلمان آن روزگار. به ویژه قتل فجیع و ترور شماری از مذهبی‌های وفادار به سازمان (مانند صمدیه لباف و مجید شریف واقفی - هر دو در گذشته در ۱۳۵۴ خورشیدی) عمق فاجعه را بیشتر نشان داد و موجب خشم بیشتر مسلمانان شد. این رخداد، که گفته می‌شود با پیشگامی تقی شهرام (در گذشته ۱۳۵۹ خورشیدی) و بهرام آرام (۱۳۵۵ خورشیدی) انجام شد، بستر مناسبی شد برای ایجاد اختلاف و تقار و حتی نفرت بین مذهبی‌های مبارز و غیر مذهبی‌ها از یک طرف و ایجاد بدگمانی و سوء ظن بین مذهبی‌های حامی و یا متمایل به مجاهدین و منتقدان سنتی آنان به ویژه علما و بازاریان از طرف دیگر. این اختلاف و کشمکش از سال ۵۵ به بعد به عیان دیده می‌شد. هم در داخل زندان و هم در خارج از آن. باید دانست که عامل مهم اختلاف و جدال سیاسی گسترده و حتی خونین و سرکوبی‌ها و کشتارها در دهی شصت و حتی تا کنون همان نقارها و نزاع‌های برآمده از انشعاب‌ها ظاهراً کوچک و محدود درونی یک سازمان انقلابی و مذهبی در سال ۵۴ و بعد اختلافات داخل زندان بوده است. گراف نیست گفته شود که سرکوبی‌ها و کشتارهای پس از انقلاب از مجاهدین، به نوعی انتقام ستانی ارباب قدرت از آنان بوده است. با این که در آغاز برخی از مسلمانان مبارز خارج از کشور در مقطع پیش از انقلاب، گروه بریده از اسلام را «منافقین» خوانده بودند، ولی پس از انقلاب سنتگرایان ضد مجاهد برای تحریک و تجهیز فکری و مذهبی

مردم به قصد سرکوبی مجاهدین، از این عنوان برای بازماندگان مسلمان سازمان استفاده کرده و می‌کنند.

فصل چهارم: نقدهای مطرح شده بر اندیشه و عمل مجاهدین

اما داستان نقد و انتقاد بر افکار و اعمال سازمان مجاهدین درازدامن است و این نقدها از گذشته تا کنون وجود داشته و دارد. از سرشت و سرنوشت مجاهدین رجوی در حدود چهل سال اخیر که بگذریم، در یک طبقه‌بندی می‌توان گفت که بخشی از نقدها فکری و اعتقادی است و بخش دیگر سیاسی که بیشتر به سیاست‌ها و خط مشی‌ها و رفتارهای رهبران و کادرهای سازمان بر می‌گردد. در بعد فکری و اعتقادی، کسانی از همان آغاز ایدئولوژی سازمان را التقاطی می‌دانستند و می‌دانند؛ التقاطی که آمیزه‌ای است از برخی مبانی متعلق به جهان بینی و اصول اعتقادی اسلامی (مانند توحید) با برخی مبانی قواعد فکری ماتریالیستی و مارکسیستی (مانند دیالکتیک مارکسی).

هرچند این نوع خرده‌گیری‌ها از سوی عموم متفکران و عالمان سنتی حوزوی در دهه پنجاه نیز مطرح بوده است (به عنوان نمونه می‌توان از کتاب «حرکت در طبیعت از دیدگاه دو مکتب» اثر شیخ عبدالرحیم ربانی شیرازی (در گذشته ۱۳۶۰ خورشیدی) یاد کرد که گویا محصول گفتگوها و جدال‌های فکری نویسنده با برخی اعضای مجاهدین در زندان بوده است. اما افزون بر این افراد، که عمدتاً با تکیه بر مبانی فکری و فلسفی سنتی و حوزوی برخورد می‌کردند، شماری از نواندیشان دانشگاهی و حتی برخی اعضای سازمان نیز از همین منظر به این ایرادها توجه کرده و نقدهای خود را ارائه داده‌اند. اینان، افزون بر طرح دیدگاه خود در باب دیالکتیک مارکسی، مهم‌ترین ایرادی که مطرح کرده‌اند، قبول مارکسیسم به عنوان «علم مبارزه» است که گویا از همان آغاز مورد قبول قرار گرفته بود.

مهندس بازرگان از جمله از متفکران دانشگاهی معتبری است که در سال ۵۴ کتاب «علمی بودن مارکسیسم» را در نقد این دیدگاه نوشت؛ هرچند که این اثر در آن زمان در واکنش به دعاوی بیانی‌ی تغییر مواضع و اعلام مارکسیست شدن سازمان بوده است. به زعم منتقدین، این نوع اصالت دادن به علم، خود مولد و یا مؤید ماتریالیسم تاریخی شمرده می‌شده است. اما برخی اعضای فعال و شناخته شده‌ی سازمان نیز به این گونه آموزه‌های

التقاطی ایراد داشته و از این رو پس از یک دوره کشمکش فکری در زندان با رجوی و برخی دیگر از سران مجاهدین (از جمله با موسی خیابانی - درگذشته ۱۳۶۰ خورشیدی)، از سازمان جدا شده و به راه فکری و مبارزاتی مستقل خود ادامه داده‌اند.

از این گروه می‌توان به دو چهره‌ی شاخص یعنی لطف الله میثمی و محمد محمدی گرگانی اشاره کرد. این دو تن، که از دوستان و یاران حنیف‌نژاد و از مجاهدین نخستین بوده و در تدارک آغازین سازمان نقش داشته‌اند، خاطرات فکری و سیاسی خود را مکتوب کرده و انتشار داده‌اند. خاطرات میثمی تحت عنوان «از نهضت آزادی تا مجاهدین» است که گویا در سه جلد منتشر شده است. البته وی در این سال‌ها بارها به بیان‌های مختلف به تفاوت‌های فکری و مذهبی خود با آموزه‌های مجاهدین پرداخته است. با این حال وی هنوز هم خود را نسبت به مجاهدین اولیه و اندیشه‌های حنیف وفادار و متعهد می‌داند.

کتاب محمدی نیز تحت عنوان «خاطرات و تأملات در زندان شاه» است که در سال ۱۳۹۶ انتشار یافته است. این کتاب نمونه‌ی خوبی است از اشتراکات و افتراقات درون گروهی اعضای سازمان در قلمرو موضوعات فکری - مذهبی در مقطع پیش از انقلاب ایران. از منظر این شمار منتقدان، سازمان از همان آغاز گرفتار تناقضات ایدئولوژیک بنیادین بوده و همان شکاف‌های پرنشدنی، در نهایت، به پوست اندازی البته به سود ماتریالیسم و علم زدگی مدرن انجامیده است.

البته افراد دیگری که در همان زمان و یا بعدتر از سازمان جدا شده‌اند نیز از این نوع اختلافات فکری سخن گفته‌اند. اصولاً آرم سازمان مجاهدین نیز تا حدودی نماد التقاطی بودنش بوده است: تصویر داس و چکش و یک قبضه سلاح و یک ستاره و برخی نمادهای دیگر و در نهایت مزین به آیه‌ای از قرآن (آیه ۳۱ سوره‌ی محمد که مبین برتری جهادگران بر عافیت طلبان است)، که البته پس از تغییر مواضع، آیه قران و نیز عنوان مجاهدین خلق ایران برداشته شد و بقیه بی‌ایراد دانسته شد و ماند. هرچند بعدتر آرم به صورت سابق بازگشت.

از منظر سیاسی نیز مهم‌ترین ایرادی که مطرح شده است، اتخاذ مشی مسلحانه و توسل به ترور و قتل افراد به انگیزه‌ی مبارزه با رژیم است. هرچند این ایراد عمدتاً برآمده از فضای خاص پس از انقلاب است و در دهه‌ی چهل و پنجاه یا اصولاً مطرح نبود و یا اظهار نمی‌شد. زیرا، چنان که گفته شد، در آن مقطع، فضای جهان و منطقه و ایران به

گونه‌ای بود که عموم جوانان مبارز و آرمانخواه شورشی و انقلابی بوده و به شعار «تنها ره رهایی جنگ مسلحانه است» رسیده بودند و به همین دلیل در آن شرایط چنین راهبردی مقبولیت عام داشته است. اما از آنجا که انقلاب در سال ۵۷ از طریق مبارزات عمومی و خیابانی به پیروزی رسید و نه لزوماً از طریق مبارزات چریکی و ترور مأموران حکومتی، در مشی مسلحانه تردید ایجاد شد و نقدهایی این منظر اظهار شد. البته همزمان با پیروزی انقلاب ایران، فضای فکری و سیاسی جهان و منطقه نیز به کلی تغییر کرد و این تحول مهم نیز در نگاه انتقادی به گذشته‌های دورتر مؤثر بوده است. با این حال نقد اتخاذ راهبرد مبارزات قهرآمیز و توسل به قتل و ترور جدی‌تر از آن است که نادیده گرفته شود. از این رو اکنون اغلب کسانی که در آن زمان خود چریک بوده و یا مدافع مشی چریکی بوده‌اند، اکنون دیگر مدافع آن راهبرد نبوده و نسبت به گذشته‌های خود و سازمان مطبوع‌شان منتقد بوده و هستند. با این حال باید توجه کرد که، طبق گفته‌ی برخی مجاهدین اولیه، مشی مسلحانه از همان آغاز به انگیزه‌ی برانداختن رژیم حاکم نبوده بلکه هدف آن بوده است که از طریق مبارزه و در واقع مقاومت قهرآمیز و مسلحانه و چریکی، از یک سو دیوار ترس و سکوت فروریزد و از سوی دیگر توده‌ها را آگاه کرده و آنان را برای برخاستن و مقاومت در برابر رژیم تحریک و تشویق کند و گرنه چند جوان دچار این توهم نبوده‌اند که با چند ترور و با شلیک چند گلوله رژیم تا بن دندان مسلح را از پای در می‌آورند. در واقع آرمان تغییر رژیم، به دلیل اصلاح ناپذیری آن، مستوجب اسقاط دانسته می‌شد، اما به دست مردم و نه به دست چند جوان و یا یک سازمان.

گفتنی است که کتاب «روند جدایی» نیز نمونه‌ی دیگری است از اختلافات فکری و سیاسی درونی سازمان، که به وسیله‌ی آقایان رضا رئیس طوسی، حمید نوحی و حسین رفیعی نوشته شده و در سال ۵۸ انتشار یافته است. البته این کتاب بیشتر حاوی اختلافات سیاسی است در مقطع انقلاب و عمدتاً در جدال با سیاست‌های حاکم بر سازمان با رهبری مسعود رجوی و چندان ارتباطی با اندیشه‌های نخستین مجاهدین ندارد.

منابع:

جز آثاری که از آن‌ها در متن یاد شد و نیز اطلاعات شخصی می‌توان به کتاب «جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران» اثر رسول جعفریان اشاره کرد.

بخش بیست و نهم

نگاهی به تحولات اصلاحی در حوزه علمیه قم و نمایندگان

درآمد

هرچند قرار ما بر یک تاریخ‌نگاری جامع و تمام از تمامی جریان‌ها و یا شخصیت‌های مؤثر و صاحب‌نام در قلمرو اصلاح دینی معاصر ایران نبوده و نیست ولی اکنون که این سلسله‌گفتارها و نوشتارها رو به پایان است، به ناگزیر لازم است ولو به اشاره و به اجمال تمام به تحولات مهم اصلاحی در حوزه علمیه قم و برخی شخصیت‌های کم و بیش اثرگذار روحانی در قم بپردازیم. البته برای تکمیل گزارش به چند شخصیت روحانی و اثرگذار در تهران و مشهد نیز اشارتی خواهد شد که البته خاستگاه فکری آنان نیز حوزه قم است.

در این گفتار / نوشتار مطالب مورد نظر ذیل دو عنوان ارائه خواهد شد:

الف. تحولات اصلاحی و مصادیق اصلاحات حوزوی

ب. شخصیت‌های تأثیرگذار با تمرکز روی علامه طباطبایی و مرتضی مطهری

الف. تحولات اصلاحی و مصادیق اصلاحات حوزوی

می دانیم که «حوزه علمیه قم» به صورت کنونی اش تازه تأسیس است و بیش از یک قرن از عمر آن نمی‌گذرد. البته این را نیز می‌دانیم که اولاً حوزه‌های علمیه شیعی به معنای عام و کلی آن دیرینه سال است و تاریخ تأسیس آن‌ها حداقل به قرن پنجم و ششم هجری باز می‌گردد. ثانیاً، شهر قم نیز از شهرهای کهن ایرانی (که زمانی گمیدان بوده و معرب شده و به تدریج به قم تبدیل شده) و بعد اسلامی و شیعی بوده است. از قرون میانه یکی از مراکز عمده شیعی شهر قم بوده و محدثان و عالمان شیعی نامداری از این شهر برخاسته‌اند. اشعریان قم از مشاهیر این شهر در قرون میانه‌اند. اما حوزه قم در تاریخ نوین خود از اوایل قرن چهاردهم هجری خورشیدی به دست حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی (درگذشته ۱۳۵۵ قمری) بنیاد نهاده شده است. از این رو به حاج شیخ عبدالکریم «مؤسس» نیز گفته می‌شود. حائری سالیانی در عراق و در شهرهای کربلا و سامراء و نجف تحصیل کرده بود. وی پس از بازگشت به ایران در سال ۱۲۹۳ قم را مرکز فعالیت‌های فکری و آموزشی خود قرار داد. او از سال ۱۳۰۱ تا زمان درگذشتش یعنی تا سال ۱۳۱۵ خورشیدی زعیم حوزه علمیه قم شمرده می‌شد. از آن سال تا ۱۳۲۵ زعامت شیعی به عراق منتقل شد و عملاً سید ابوالحسن اصفهانی زعامت عام و از جمله حوزه قم را بر عهده داشت و پس از درگذشت وی در همان سال، این زعامت به آیت‌الله حاج آقا حسین طباطبایی بروجردی منتقل و پس از درگذشت وی در بهار سال ۱۳۴۰ نیز مرجعیت در ایران و عراق متکثر شد و تا کنون نیز به وضعیت پیشین بازنگشته است.

از زمان حائری تا همین الان موضوع «اصلاح حوزه» مطرح بوده و هست و شمار زیادی از عالمان حوزه از این هدف و حرکت اصلاحی در عرصه‌های مختلف حمایت کرده و آن را ضروری دانسته و می‌دانند و برخی نیز برای تحقق آن گام‌هایی برداشته‌اند. در این بخش به کوتاهی به وجوهی از اصلاحات حوزوی و مصادیق آن اشاره می‌شود.

مرحوم مطهری در مقاله «مشکل اساسی در سازمان روحانیت» (منتشر شده در کتاب «بحثی در باره مرجعیت و روحانیت» که پس از درگذشت بروجردی در سال ۱۳۴۱ انتشار یافته است) گزارش مهمی در باب اصلاحات در حوزه ارائه داده است. یکی از نکات مهم آن است که به نقل مطهری حاج شیخ در نظر داشت که آموزش زبان انگلیسی را در دروس طلاب بگنجانند ولی برخی بازاریان نزد شیخ رفته و در مقام اعتراض و مخالفت

گفتند ما سهم امام می‌دهیم که طلاب «قال الصادق» و «قال الباقر» بیاموزند و نه زبان کفار را. در نهایت زعیم حوزه نیز کوتاه آمد چرا که به هر تقدیر بودجه علما و مراجع و طلاب عمدتاً از همین سهمین (سهم امام و سهم سادات) تأمین می‌شود. مطهری به استناد چنین داده‌ها و فاکت‌های تاریخی مدعی است که مشکل اساسی در سازمان روحانیت موضوع مهم معیشت و ارتزاق علما و طلاب است و به گفته او این نوع وابستگی موجب می‌شود تا روحانیان از همان ولی نعمتان خود یعنی تأمین‌کنندگان معیشت زندگی پیروی کرده و عوام زده شده و دنباله‌رو مریدان خود باشند. از این رو مطهری نتیجه می‌گیرد که روحانیون ما هرگز به آزادگی و شهامت و شجاعت و پیشتازی در اندیشه و فتوا نخواهند رسید.

مطهری در همان کتاب در نوشتاری جداگانه شرحی در باره اندیشه‌ها و اقدامات مصلحانه آیت‌الله بروجردی ارائه داده است که مهم‌ترین آنها رویکرد مصلحانه به کاهش اختلافات فرقه‌ای بین دو شاخه مهم شیعه و سنی بوده است. مهم‌ترین نماد عملی چنین اقدامی تأسیس «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» بوده که مرکزیت آن در قاهره قرار داشت و سالیانی فعالیت داشته و به نتایجی نکویی نیز رسید. از جمله آنها به رسمیت شناختن مذهب شیعه امامی و فقه و اجتهاد آن در جهان سنت و جماعت است. وفق این نظر مذهب شیعه در کنار چهار مذهب فقهی اهل سنت قرار گرفت و حتی فقه شیعی در الازهر نیز تدریس شد. این تلاش در قرن اخیر و به طور خاص تا وقوع انقلاب ایران و اندکی بعد با برآمدن جنبش‌های افراطی و بنیادگرایانه اسلامی، آثار مثبتی در کاهش نقارهای فرقه‌ای دیرین بین شیعه و سنی داشته است.

این روند اصلاحی از سال ۱۳۴۰ به بعد تا مقطع پیروزی انقلاب در اشکال مختلف و با مصادیق متنوع ادامه یافته است که در طبقه‌بندی زیر قابل شناسایی و معرفی است:

۱- اصلاحات در متون درسی

تا آنجا که من اطلاع دارم ایده تغییر برخی متون درسی از زمان بروجردی مطرح بوده است. احتمالاً می‌دانید که دروس حوزوی در دو مرحله انجام می‌شود. مرحله نخست را «سطح» می‌گویند و مرحله دوم را «خارج». سطح از جامع المقدمات آغاز می‌شود و تا کفایه الاصول تمام می‌شود. به لحاظ موضوعی دروس سطح عبارات‌اند از: صرف، نحو، منطق، ادبیات، اصول و فقه. البته این تقسیم‌بندی مربوط می‌شود به پیش از انقلاب ولی

در این چهار دهه که حوزه قم و احتمالا حوزه‌های دیگر نیز، نظام و نظمی نسبی پیدا کرده‌اند و مدیریتی حکومتی و واحد بر بدنه مهم حوزه حاکم شده است، تغییرات مهمی در آن‌ها ایجاد شده است که از جمله بر اساس امتحان‌های مختلفی که از طلاب گرفته می‌شود، سطح به دوره‌های مختلف تقسیم شده است. اما دوره خارج عبارت است از یک دوره اصول و بعد فقه که بر اساس متنی خاص تدریس نمی‌شود بلکه استاد مباحث را به صورت شفاهی و می‌توان گفت در قالب کنفرانس مطرح می‌کند و شاگردان می‌شنوند و احيانا یادداشت می‌کنند که به آن «تقریر» گفته می‌شود. در مقام مقایسه می‌توان گفت آموزش دوره خارج، شبیه گذراندن دوره دکتری برای دانشجویان دانشگاه هاست.

انگیزه تغییر و یا همان اصلاح متون درسی دو چیز بوده است. یکی این که متون مورد استفاده کنونی خیلی قدیمی‌اند و شاید بتوان گفت نوترین آنها کتاب «کفایه الاصول» آخوند خراسانی است که به بیش از صد سال قبل بر می‌گردد. اغلب این متون در چهارصد - پانصد سال قبل تألیف شده‌اند. مشکل دیگر طولانی و مفصل بودن شماری از این متون است. مانند کتاب ادبی «مغنی اللیب» که به دلیل مفصل بودن فقط «باب الرابع» را می‌خواندند و یا «مطوّل» را که واقعا مطول بود و از این رو به صورت کوتاه شدن خوانده می‌شد و یا «مختصر المعانی» خوانده می‌شد. البته مشکل دیگر هم زبان و ادبیات این متون بوده که طبعا قدیمی بوده و چندان با ادبیات عربی معاصر منطبق نبوده و نیست.

با توجه به این ملاحظات اندیشه تغییر متون درسی حوزه مطرح شده است. با این حال تا دوران انقلاب چند تغییر و در واقع تعویض کوچکی انجام شد. از جمله چند اثر محمدرضا مظفر (درگذشته ۱۳۸۳ قمری) عالم اسلامی عراقی از جمله در منطق (مشهور به منطق مظفر) و «حلقات» محمدباقر صدر در اصول و یا «هدایه الحکمه» و «نهایه الحکمه» از سید محمدحسین طباطبایی در آموزش مختصر فلسفه در شمار متون درسی قرار گرفتند. البته برخی متون دیگر در حواشی دروس حوزوی در کلام و عقاید نیز برای برخی طلاب به طور ذوقی و غیر رسمی تعلیم داده می‌شدند. همان گونه که گفته شد، دلیل اصلی این تغییرات صرفه جویی در عمر و وقت طلاب بوده است. برای یک دوره سطح به طور متوسط ده سال و یک دوره خارج اصول نیز همین مدت و یک دوره فقه در ابواب مختلف (حدود پنجاه باب یا موضوع) حدود پانزده سال وقت لازم بوده است.

۲- استفاده از زبان خارجی و یا آشنایی با برخی علوم جدید

از زمان حائری یزدی آموزش زبان خارجی و البته بیشتر زبان اروپایی و به طور خاص انگلیسی برای طلاب مطمح نظر بوده است. البته قرائن و شواهد نشان می‌دهد که هدف و حداقل هدف اصلی طراحان این پیشنهاد، آشنایی جدی و واقعی با علوم و معارف مدرن غربی و با تمدن اروپایی نبوده است، بلکه هدف اساسی آن بوده است که مبلغان روحانی به اروپا و غرب رفته و با استفاده از زبان آن‌ها به تبلیغ اسلام و تشیع و یا در صورت امکان و نیاز به دفع شبهات منتقدان و پیروان ادیان دیگر پردازند. آشنایی با زبان نیز عمدتاً در سطح مکالمه و محاوره بوده است. با این حال در آغاز همین اندازه نیز مورد مخالفت قرار گرفت و همان گونه که گفته شد در زمان حائری ناکام ماند.

اما این موضوع در زمان بروجردی جدی‌تر شد. شاید دلیل آن بوده که شخص بروجردی به ایجاد ارتباط با غرب و جهان اسلام و عرب اهمیت می‌داد و آن را برای تبلیغ اسلام و تشیع ایرانی لازم و مفید می‌دیده است. از این رو وی مساجد و مراکز اسلامی چندی در برخی کشورهای اروپایی ایجاد کرد. از جمله آنها تأسیس **مرکز اسلامی هامبورگ** در آلمان است که هنوز هم هست و با نام «مسجد امام علی» شناخته می‌شود و البته در اختیار جمهوری اسلامی است. نمایندگانی از بروجردی در این مراکز و مساجد مشخص فعالیت می‌کرده‌اند. پس از بروجردی این روند ادامه و گسترش پیدا کرد و شماری از مراجع جانشین مراجع قبلی شده و در نتیجه تولید و مدیریت این نهادهای مذهبی و تبلیغی را بر عهده گرفتند که می‌توان به عنوان نمونه به آیت‌الله سید علی سیستانی اشاره کرد که اکنون تمامی نهادهای مذهبی آیت‌الله خویی را در اروپا در اختیار دارد. گفتنی این که این نوع نهادها دارای کارکردهای مهم اقتصادی هم هستند و برای مراجع تولید ثروت نیز می‌کنند. بروجردی با جهان عرب نیز ارتباط داشت و دارالتقریب در قاهره با حمایت و کمک وی تأسیس شد و شیخ محمدتقی قمی (درگذشته ۱۳۶۹ خورشیدی) نماینده او در این نهاد بود.

پس از بروجردی آیت‌الله سید کاظم شریعتمداری این راه را با استواری و اثرگذاری بیشتر ادامه داد. وی با تأسیس «**دارالتبلیغ اسلامی**» در اوایل دهه چهل راه ناتمام بروجردی را ادامه داد و تا پیروزی انقلاب منشاء خدمات مهمی شد. این مرکز از تمام امکانات آموزشی موجود و ممکن در زمان خود استفاده می‌کرد. در واقع فعالیت‌های دارالتبلیغ در حد یک دانشگاه و حداقل یک دانشکده جامع بود. در این مرکز تدریس موضوعات مختلف از جمله زبان‌های انگلیسی و عربی و اردو رایج بوده و نشریاتی به همین

زبان‌ها نیز در داخل و خارج منتشر می‌شد. «نسل نو» برای جوانان و «پیام شادی» برای کودکان و «الهدی» به عربی برای عرب‌زبانان و یا آشنا با این زبان انتشار می‌داد. در آن زمان این نشریات مورد توجه بود و جوانان و نوجوانان و کودکان بسیاری نشریات یاد شده را می‌خواندند. ضمناً به وسیله دارالتبلیغ یک انتشاراتی فعال نیز در قم تأسیس شده بود که کتاب‌های مختلف و متنوع و کم و بیش نوگرا چاپ و منتشر می‌کرد. افزون بر آن‌ها، طلاب شیعه زیادی از کشورهای مختلف آسیایی و آفریقایی با بورسیه دارالتبلیغ به قم آمده و تحصیل می‌کردند. این مرکز دانشجویانی نیز به اروپا و آمریکا می‌فرستاد و نیز مبلغانی به کشورهای مختلف جهان اعزام می‌کرد. یک بار هم دکتر محمد الفحّام شیخ الازهر (الامام الاعظم) (درگذشته ۱۹۸۰ میلادی) به دعوت شریعتمداری به قم آمد و از دارالتبلیغ دیدار کرد. پس از انقلاب این مرکز نیز در آتش اختلافات سیاسی سوخت و پس از خلع بدعت‌آمیز شریعتمداری از مرجعیت، این مرکز نیز مصادره شده و در اختیار نهادهای زیر مجموعه آیت‌الله خمینی قرار گرفت و از آن زمان در اختیار سازمان تبلیغات اسلامی قرار دارد.

در اوایل دهه چهل «مدرسه حقانی» (منتظریه) نیز کاملاً برای تحقق ایده‌های اصلاحی طلاب در قم تأسیس شد. آقایان سید محمد حسینی بهشتی و شیخ علی قدوسی از بانیان آن بوده‌اند. هدف نیز آن بود که طلاب، افزون بر دروس متعارف حوزوی و سنتی، با زبان‌های خارجی و علوم جدید نیز آشنا شوند. تا آنجا که اطلاع دارم زبان انگلیسی و درس تاریخ در شمار دروس رسمی این مدرسه بود. از این رو در دهه چهل و پنجاه شاگردان حقانی غالباً از بهترین و نوگراترین طلاب بوده و از جمله به فعالیت‌های سیاسی در حمایت از آیت‌الله خمینی اهتمام داشتند و نیز از اندیشه‌های نوین اسلامی استقبال می‌کردند و از جمله در چند سال پیش از انقلاب شمار قابل توجهی از طلاب حقانی به صورت پرشور و فعال از شریعتی‌حمایت می‌کردند. البته محمدتقی مصباح یزدی (درگذشته ۱۳۹۹ خورشیدی)، که از مدرسان حقانی بود، سرسختانه در مقام مخالف شریعتی سخن می‌گفت. سرانجام کار اختلاف حول شریعتی‌چندان بالا گرفت که بهشتی از تهران آمد و بین دو طرف منازعه به داوری پرداخت و چون بهشتی در مجموع جانب شریعتی و طرفدارانش را گرفت، مصباح به عنوان اعتراض حقانی را ترک کرد و دیگر باز نگشت. ضمناً از یاد نبریم که از مشروطه به بعد و به ویژه پس از شهریور ۱۳۲۰ و به طور خاص پس از پانزده

خرداد ۴۲ تا بهمن ۵۷، فعالیت‌های سیاسی و مبارزاتی بر ضد استبداد و استعمار و احیانا استثمار نشانه نوگرا بودن مذهبی‌ها به ویژه علما و روحانیون بوده است.

با این حال می‌دانیم که پس از انقلاب سرنوشت مدرسه حقانی بیش از جاهای دیگر دچار تغییر و تحول شد. مهم‌ترین تحول آن بود که شماری از طلاب این مرکز از طریق بهشتی و قدوسی به دستگاه قضایی و بعدتر به نهادهای اطلاعاتی و امنیتی جمهوری اسلامی راه یافته و عملاً در شمار عوامل تأثیرگذار در سرکوبی‌های سیاسی درآمدند.

در دهه پنجاه مرکز دیگری تحت عنوان «مدرسه رسالت» در قم پا گرفت که از جهاتی با حقانی مشابهت داشت. هرچند ارتباطی با حقانی نداشت. مدیریت آن با ابراهیم منهج دشتی بود. دروس متنوعی در آنجا تعلیم داده می‌شد. از جمله دو درس «تاریخ» و آئین نگارش» بود که من آن دو را تدریس می‌کردم.^{۲۱}

«مؤسسه در راه حق» هم بود که دقیقاً از ساختار اداری و مدیریتی و آموزشی آن اطلاع ندارم ولی در دوران پیش از انقلاب فعالیت داشت. نشریاتی داشت که عمدتاً رديه‌هایی بر ضد ادیان دیگر از جمله مسیحیت تبشیری بوده است. من از علاقه‌مندان نشریات در راه حق بوده‌ام. آقایان مصباح یزدی و دکتر احمد احمدی (که پس از انقلاب نیز از کارگزاران فرهنگی جمهوری اسلامی شد) از اعضای در راه حق بوده‌اند.

۳- استفاده از مطبوعات به مثابه نهاد تبلیغی جدید

هرچند شماری از علما و طلاب پس از مشروطیت کم و بیش با مطبوعات یعنی روزنامه و مجله آشنا بوده و از اهمیت تبلیغی و ترویجی این پدیده‌های نوین با خبر بوده‌اند ولی پس از شهریور بیست و پنج از پیش با مطبوعات آشنا شدند. چنان که پیش از این گفته‌ام برخی از علمای نوگرای دینی در دهه بیست و سی خود صاحب روزنامه و نشریه بوده‌اند و یا مقالات خود را در مطبوعات متنوع کشور منتشر می‌کرده‌اند. با این حال کار حرفه‌ای مطبوعاتی و حتی روزنامه خوانی در جمع طلاب چندان رواج نداشته است. از باب نمونه در اوایل دهه چهل مدیر حوزه رودسر (سید هادی روحانی) وقتی متوجه شد که من

۲۱. در کتاب «گرد آمدو و سوار نیامد - یادمانده‌های پیش از انقلاب ایران» در این باب به تفصیل سخن گفته و مدرسه رسالت را معرفی کرده‌ام. این کتاب در سال ۱۳۹۹ با همت «اندیشه‌های نو» منتشر شده است.

روزنامه می‌خوانم، روزنامه (کیهان) را از من گرفت و تهدید کرد اگر پس از این روزنامه بخوانی، از حوزه اخراجت می‌کنم. پس از آن روزنامه را می‌خریدم و در مسجد (جنب مدرسه) می‌خواندم و در همانجا رها می‌کردم و می‌آمدم. تا آنجا که اطلاع یافتم در آن اوان تنها طلبه‌ای که در حوزه رودسر روزنامه می‌خواند من بودم که حدود پانزده سال داشتم. بعدتر در قم استاد درس «معالم الاصول» (آقای باکویی) بارها به ماها (شاگردان) نصیحت می‌کرد که: طلبه درس خوان باشید و نه روزنامه خوان! گویی بین درس خوانی و روزنامه خوانی تعارض است!

در دهه سی روزنامه خوانی و نشریه نویسی بیشتر باب شد. از جمله آن‌ها می‌توان به «مجموعه حکمت» و «مکتب تشیع» و «درس‌هایی از مکتب اسلام» اشاره کرد که در قم منتشر می‌شدند. مکتب تشیع فصلنامه بود و سالنامه پر برگ و باری هم داشت که سال‌ها منتشر می‌شد. نویسندگان این نشریات حوزوی ترکیبی بودند از عالمان نسبتاً نوگرا و اصلاح‌طلبان دانشگاهی. از جمله آنان می‌توان به صالحی نجف آبادی، مهندس مهدی بازرگان، مرتضی مطهری، سید محمود طالقانی، سید محمدحسین طباطبایی، سید غلامرضا سعیدی (درگذشته ۱۳۶۷ خورشیدی^{۲۲}) و... اشاره کرد. اما در این میان مجله درس‌هایی از مکتب اسلام هم اثرگذارتر بود و هم پایدارتر. این ماهنامه از اواخر دهه سی تا پیروزی انقلاب مرتب منتشر می‌شد. مخاطبان پرشماری داشت. بسیاری از آنان از جوانان و از گروه دانشجویان و دانشگاهیان بودند. انتشار آن در پس از انقلاب نیز ادامه یافت و احتمالاً هنوز هم ادامه دارد.

مؤسس اصلی و حامی آن در آن زمان آیت‌الله شریعتمداری بود و مدیر مسئول و سردبیر آن ناصر مکارم شیرازی. و البته گروه نویسندگان آن در مقاطع مختلف تغییر می‌کردند. در آغاز کسانی چون موسی صدر، محمد واعظ زاده خراسانی (درگذشته ۱۳۹۵ خورشیدی)، سید مرتضی جزائری و علی دوانی (درگذشته ۱۳۸۵ خورشیدی) با این نشریه همکاری داشتند. یک یا دو مقاله از من نیز در آن نشریه منتشر شد. ولی تا آنجا که به

۲۲. سید غلامرضا سعیدی دانش آموخته هند بوده و اقبال لاهوری را نیز دیده بود. بیشتر از طریق ترجمه از انگلیسی و اردو به پارسی نقش مهمی در روشنگر مذهبی نیم قرن پیش از انقلاب ایران داشته است. به طور خاص در معرفی اقبال لاهوری به ایرانیان نقش مهمی ایفا کرده است. از علاقه‌مندان پرشور شریعتی نیز بوده است.

یاد دارم کسانی چون شیخ جعفر سبحانی، سید هادی خسروشاهی (درگذشته ۱۳۹۸ خورشیدی)، رضا گلسرخی کاشانی (درگذشته ۱۳۶۹ خورشیدی)، زین العابدین قربانی، علی حجتی کرمانی (درگذشته ۱۳۷۹ خورشیدی) و حسین حقانی زنجانی (درگذشته ۱۳۹۸ خورشیدی) از اعضای ثابت آن بودند. این نشریه پایدار بستر مناسبی شد برای شماری از طلاب که هم با مطبوعات آشنا شوند و هم خود اهل تحقیق و قلم شوند و موجب آن شد که این شمار طلاب کتب غیر درسی را هم بخوانند و هم به زبان پارسی متعارف بنویسند. این نقش مهمی بود که مکتب اسلام در آن دوران ایفا کرد. بیفزایم که طلبه‌ها و روحانیون اصولا فارسی نویس نبوده و هنوز هم تا حدود زیادی (به ویژه نسل معمر و حتی میان سال آن‌ها) نیستند.

اما جدای از مکتب اسلام، آقای مکارم از طرق دیگر نیز بر یک نسل از طلاب جوان و اهل مطبوعات اثر گذاشت و از این نظر ایشان حق بزرگی بر گردن طلاب و فضلاء جوان حوزه قم در بیست سال پیش از انقلاب دارد. مکارم جلساتی منظم داشت تحت عنوان «جلسات عقاید و مذاهب» که فکر می‌کنم شب‌های پنجشنبه تشکیل می‌شد. اصحاب اصلی این جلسات برخی از مباحث مورد بحث قرار گرفته را ذیل عنوان خاص خود (از جمله توحید، نبوت، قرآن، معاد و...) تنظیم و تحریر کرده و منتشر کرده‌اند. محمد مجتهد شبستری نیز تا پیش از عزیمت به آلمان (به عنوان امام مسجد و مرکز اسلامی هامبورگ در دهه چهل) از اصحاب این جلسات بوده است. به طور کلی آقای مکارم در آن دوران از فضلاء مدعی اصلاحات در حوزه بوده که هرچند وفق سنت زمانی که به مرجعیت ارتقای درجه یافت، همه را از یاد برده و حتی به عنصری ضد اصلاحات تبدیل شده است. حدود پانزده سال قبل مرحوم علی حجتی با انتشار نامه سرگشاده مفصلی (که در دو شماره **روزنامه «فتح»** منتشر شد) خطاب به آقای مکارم ایده‌های پیشین او را در باب اصلاحات دینی و حوزوی به یاد او آورد و تعارضات قبل و بعد او را نشان داد. این نامه سند معتبر و مهمی است که هم برای شناخت ایده‌های اصلاحی حوزویان در دو دهه پیش از انقلاب و هم به طور خاص برای آشنایی با افکار و رفتار پیشین و کنونی آقای مکارم شیرازی مفید است و روشنگر.

البته برخی نشریات دیگر نیز در قم منتشر می‌شده‌اند که به دست برخی از روحانیون اداره می‌شده و نویسندگانشان نیز غالبا فضلا و طلاب حوزوی بوده‌اند. مانند «سالنامه معارف جعفری» (با مدیریت احمد محصل یزدی از اوایل دهه چهل تا انقلاب)، نشریات

«مجمع علمی نسل جوان» و از جمله «سالنامه نسل جوان» و نیز انتشارات «پیام اسلام». مدیریت پیام اسلام با شیخ مصطفی زمانی نجف آبادی (درگذشته ۱۳۶۹ خورشیدی) مدیریت بود. پیام اسلام مؤسسه‌ای فرهنگی بود که هم کتاب‌های متنوع منتشر می‌کرد و هم نشریاتی داشت که مهم‌ترین آن «سالنامه پیام اسلام» بود. سالیانی از طرق مختلف (از جمله همکاری قلمی) با این نهاد فرهنگی همکاری داشتیم. نخستین اثرم در سال ۱۳۵۳ به وسیله همین مؤسسه منتشر شد. البته مقالاتی از من در سالنامه معارف جعفری و نیز سالنامه نسل جوان منتشر شده‌اند. ایده زمانی آن بود که اولاً منشورات کم حجم باشند و ثانیاً بیشتر به موضوعات اجتماعی و مشکلات مبتلابه جامعه و جوانان بپردازد و ثالثاً ارزان باشد تا برای عموم مخصوصاً جوانان قابل خرید و تهیه باشد. نشریه دیگر «نشریه مسجد اعظم قم» بود که به وسیله مسجد اعظم منتشر می‌شد. این مسجد واقعا اعظم به دست آیت‌الله بروجردی بنا نهاده شده بود. نویسندگان این نشریات، که تا حدود زیادی مشترک بوده‌اند، غالباً و مستقیم و غیر مستقیم از اسلام اجتماعی با صبغه سیاسی تبلیغ می‌کردند. این نوع فعالیت‌ها طلاب و روحانیون را با روزنامه نگاری و حداقل با روزنامه نویسی و نیز کم و بیش با ادبیات متعارف فارسی آشنا می‌کرد. البته روحانیون در تهران و در برخی شهرهای دیگر نیز در اشکال مختلف فعالیت‌های مطبوعاتی داشته‌اند.

۴- تقریب مذهبی

در تداوم آرمان اصلاحی وحدت اسلامی یا اتحاد مسلمانان پیشین (از سید جمال به بعد)، تقریب گروه‌های مسلمان، از موضوعات نسبتاً مهم اصلاحی در دوران پیش از انقلاب در قلمرو علما و از جمله حوزه قم بوده و برای تحقق آن تلاش‌هایی نیز انجام شده است. البته این رویکرد عمدتاً در برخی علمای کم و بیش اصلاح طلب وجود داشته و گرنه عموم شیعیان و علمای کاملاً سنتی و فرقه‌گرا همچنان از طرق مختلف بر آتش اختلافات دامن می‌زنند. گفتنی است که روند تقریب از زمان حضور سید جمال الدین اسدآبادی در مصر آغاز شده بود و در پی آن شاگرد سید محمد عبده **نهج البلاغه** امام علی را با شرحی مختصر در مصر منتشر کرد و شماری از آثار خاص شیعی (مانند صفین نصرین مزاحم منقری) نیز در قاهره انتشار یافت.

در دیباچه به تناسب مقام و مقال، به ایده‌ها و کوشش‌های آیت‌الله بروجردی و تأسیس «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» اشارت رفت که پس از او آیت‌الله شریعتمداری آن را در اشکال مختلف ادامه داد.

البته پس از انقلاب نیز همان ایده کم و بیش حداقل در حرف و شعار ادامه یافته است ولی ایده وحدت چون کاملاً با سیاست‌ها و مطامع خاص و مصالح گاه متناقض زمانی - مکانی حکومتی آمیخته است، در عمل یا ناکام بوده و یا چندان اثرگذار و مفید نبوده و نیست.

۵- تمرکز مرجعیت و پیشنهاد تشکیل شورای فتوا

از ایده‌های مهم اصلاحی در قرن اخیر در حوزه‌های دینی قم و نواحی دیگر پیشنهاد تشکیل شورای فتوا در صدور احکام شرعی بوده است.

وفق گزارش مطهری در کتاب «بحثی در باره مرجعیت و روحانیت» پیشنهاد شورای فتوا از زمان مؤسس حوزه یعنی حائری یزدی مطرح بوده ولی هرگز جدی گرفته نشد و در عالم واقع نیز محقق نشد. شاید جدی‌ترین پیشنهاد مربوط به پس از درگذشت بروجردی بوده که کسانی چون طالقانی و سید مرتضی جزائری آن را در مقالاتی جداگانه در همان کتاب مرجعیت و روحانیت مطرح کرده‌اند. دلیل و در واقع زمینه عملی و عینی چنین پیشنهادی نیز فقدان مرجعیتی عام و تام مانند آیت‌الله بروجردی در اوایل دهه چهل بوده است. فقدان شخصیتی با نفوذ چون بروجردی به سادگی قابل جبران نبود. عموم علما و روحانیون تمرکز مرجعیت شیعی از نوع بروجردی را به ویژه در ایران می‌پسندیدند. چرا که در عمل آثار مثبت و فواید آن را برای افزایش نفوذ اجتماعی و حتی اقتدار سیاسی طبقه علما دیده بوده و حداقل بیش از یک دهه از چنان مرجعیت مقتدری فایده برده بودند.

اما مراد از شورای فتوا آن بوده که شورا یا لجنه‌ای مرکب از شماری از فقیهان مجتهد تشکل شود و اینان با توجه به معدل آرای فقهی مجتهدان صاحب فتوا برای تعیین تکلیف مقلدان در امور شرعی و فتوایی نظر بدهند و آرای این لجنه برای عموم لازم الاتباع باشد. این شورا در عمل مرجعیت فردی را منتفی می‌کرد و در واقع مرجعیت جمعی را رسمیت می‌بخشید. می‌توان گفت نهادی شبیه شورای فتوای فقیهان متمرکز در الازهر مصر که دیری است به صورت یک سنت نهادینه شده و پایدار است و عمل می‌کند.

هرچند اگر چنین نهادی تأسیس می‌شد طبعا می‌توانست هدف اصلی آن یعنی تمرکز مرجعیت و تقویت نفوذ اجتماعی و سیاسی عالمان شیعی را در پی آورد ولی از جهات مختلف چنین ایده‌ای (حداقل تا اطلاع ثانوی) شدنی نبوده و نخواهد بود. افزون بر این که مجتهدان شیعی از دیرباز طعم شیرین زعامت و ریاست مذهبی و استقلال مالی را چشیده‌اند و به سادگی حاضر نیستند از این امتیاز مهم بگذرند، به لحاظ نظری نیز با مانع جدی روبروست و آن التزام به «**وجوب تقلید از اعلم**» است. هرچند این نظریه عمدتا از زمان شیخ مرتضی انصاری (درگذشته ۱۲۸۱ قمری) مهم شد و به زودی جا افتاد ولی در قرن اخیر عموم فقیهان شیعی از آن پیروی کرده و می‌کنند. روشن است مجتهدی که به این قاعده ملتزم است منطقی نمی‌تواند مشروعیت شرعی شورای فتوا را بپذیرد زیرا نهادی به نام شورای فتوا نمی‌تواند واجد قید علمیت باشد که فقط در فرد تعیین پیدا می‌کند. به همین دلیل است وقتی که فردی خود را مجتهد و دارای صلاحیت استنباط احکام شرعی می‌داند و رساله عملیه برای مقلدان منتشر می‌کند، به صورت التزامی دعوی علمیت دارد و خود را اعلم و اعدل از دیگر مجتهدان معاصر می‌داند؛ چنین کسی چگونه می‌تواند به فتاوی شورای فتوا تن دهد؟

در هر حال شورای فتوا روزگاری مطرح بوده و هنوز هم کم و بیش و در سطح محدودی مطرح است. از جمله آیت‌الله منتظری نیز به نوعی از این ایده حمایت کرده است. البته افزون بر موانع نظری و عملی معمول، در چهارچوب نظام سیاسی - فقهی جمهوری اسلامی با مدل ولایت مطلقه، مانع جدی‌تر و بزرگتری نیز پدید آمده است. از این رو شورای رهبری، که البته به انگیزه‌ای خاص و برای مرحله اضطراری در قانون اساسی اول پیش بینی شده بود، در بازنگری در سال ۶۸ حذف شد. البته این در حالی بود که این شورا یک طرح سیاسی بود و با مرجعیت سنتی و انفرادی تعارضی نداشت ولی به هر حال اگر پای صدور فتوای شرعی پیش می‌آمد، می‌توانست با قید وجود تقلید از مجتهد اعلم و اعدل معارض افتد و دچار چالش فقهی و شرعی شود.

گفتمنی است که در همان زمان برخی نواندیشان مصلح برای اصلاح و تغییرات معنادار در سنت اجتهاد و فقهت و فتوا، پیشنهادهایی داشته‌اند که به عنوان در مقاله «**انتظارات مردم از مراجع**» به قلم مهندس بازرگان در همان کتاب بحثی در باره مرجعیت و روحانیت تا حدودی شفاف مطرح شده است. وی با ذکر نمونه‌هایی از مشکلات برای مقلدان،

پیشنهاد می‌کند لازم است تحولی در رساله نویسی رخ دهد و به ویژه به موضوعات روز نیز پرداخته شود.

ب. شخصیت‌های روحانی تأثیرگذار در قلمرو اصلاحات دینی حوزوی

واقعیت این است که در سلسله عالمان حوزوی کم نیستند کسانی که در عین تلبس به لباس روحانی و اشتغالات سنتی مرسوم روحانیون از نوعی نوگرایی و اصلاح دینی نیز بهره داشته و به هر تقدیر، البته با توجه به فضاها و فرهنگی و اجتماعی شهر یور بیست تا پنجاه و هفت، آثاری نظری و عملی در این زمینه بر جای نهاده‌اند. همان گونه که ملاحظه شد، اغلب مصلحان نوگرایی معاصر که پیش از این در نحله نوستنی‌ها معرفی شده‌اند، در کسوت عالمان دین بوده و یا در آغاز (مانند کسروی و مامقانی) دانش آموخته حوزه‌های سنتی بوده و حتی در کسوت روحانی بوده‌اند. این البته بر قوت اندیشه ورزی و نیز بر میزان اثرگذاری اجتماعی‌شان می‌افزود. در عین حال لازم است بلافاصله بیفزاییم که این نوع مصلحان یا به کلی مردود و مطرود نهاد علما و عموم مراجع حوزوی بوده و یا حداقل بیش و کم تحت فشارهای مستقیم و غیر مستقیم به حاشیه رانده شده و عمری را در انزوا زیسته‌اند.

از سال ۱۳۲۰ تا انقلاب ایران عالمان پرشماری بوده‌اند که عمدتاً در قالب نویسندگان، روزنامه نویس، خطیب و واعظ، مدرس و حتی مجتهد و مرجع دینی به جریان اصلاح دینی پیش و کم و به طور نسبی و با توجه به شرایط و نیازهای زمانه تعلق خاطر داشته و غالباً در این باره سخن گفته و در این مسیر کوشیده‌اند. به ویژه از یاد نبریم که در آن حدود چهار دهه، سیاسی و مبارز بودن به خودی خود برای یک عالم دین و یا خطیب و واعظ مذهبی، نشانه نوگرا بودن و به روز بودن و احساس مسئولیت در قبال جامعه و مردم بوده و طبعاً می‌توانست تا حدودی نشانه روشنفکری و اجتماعی بودن باشد. نیز توجه به معضلات فکری جوانان و تلاش برای گره گشایی از این معضلات و پاسخ به پرسش‌های نو در چالش سنت و مدرنیته، جدای از نوع پاسخ‌های ارائه شده (که عمدتاً نو نبوده و در نتیجه چندان گره گشا هم نبوده‌اند)، گامی به جلو شمرده می‌شده است. با توجه به این ملاحظات، البته با تسامح، می‌توان برخی از نویسندگان و خطیبان مذهبی با رویکردهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی پیش از انقلاب ایران را در جریان اصلاح دینی در معنای

عام و کلی آن تعریف کرد. از باب نمونه می‌توان به محمدتقی فلسفی (درگذشته ۱۳۷۷ خورشیدی)، حسینعلی راشد (درگذشته ۱۳۵۹ خورشیدی)، سید عبدالرضا حجازی (درگذشته ۱۳۶۲ خورشیدی)، سید عبدالکریم هاشمی نژاد (درگذشته ۱۳۶۰ خورشیدی) اشاره کرد. این واعظان اهل قلم و مقاله و کتاب نیز بوده‌اند.

در این بخش به شماری از این افراد کم و بیش اثرگذار روحانی، به ترتیب اهمیت، اشارتی می‌کنم و می‌گذرم:

۱- سید محمدحسین طباطبایی تبریزی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ خورشیدی)

بی‌گمان اثرگذارترین متفکر اسلامی در قلمرو اندیشه ورزی سنتی دینی معاصر (از مشروطه تا کنون)، سید محمدحسین طباطبایی است که ملقب به «علامه» است و من وفق سنت خود با حذف لقب (جز در مواردی که یا به نوعی جزء الاسم بوده و یا حذف آن در افکار عمومی نوعی توهین و تخفیف شمرده می‌شود) از این بزرگوار یاد می‌کنم.

طباطبایی دانش آموخته نجف بوده و در فقه، فلسفه، عرفان نظری و تفسیر سنتی اسلامی تخصص داشته و در این رشته‌ها در سطح عالی مهارت داشت. با این که او صلاحیت و توان آن را داشت در مسیر احراز مقام مرجعیت فقهی قرار بگیرد و بر مسند اجتهاد و فتوا بنشیند ولی در عمل چنین نکرد. وی پس از پایان تحصیل به وطن بازگشت و به جای قم به زادگاهش تبریز بازگشت و در آن شهر به تعلیم و تعلم معمول مشغول شد.

اما پس از چندی در دهه بیست طباطبایی به قم عزیمت کرد و در این حوزه مستقر شد. قراین و شواهد زندگی طباطبایی نشان می‌دهد که او، بر خلاف عموم عالمان دین، در هجرت به قم، آگاهانه برای تحقق اهدافی مشخص حرکت کرده و گزاف نیست گفته شود که راز موفقیت او نیز در همین هدفگذاری و در واقع عزیمت آگاهانه و با برنامه بوده است. شاید بتوان گفت شریعتی نیز از این نظر (البته پس از بازگشت از اروپا) مشابه عمل کرده است.

طباطبایی پس از استقرار به قم، نشان داد که، بر خلاف سنت معمول هم‌تایانش، برای احراز مرجعیت دینی هجرت نکرده بلکه در پی اهداف دیگری است. این اهداف را می‌توان

در دو قلمرو تعریف کرد و باز شناخت: فلسفه و تفسیر. برای فهم اهمیت این دو موضوع شرحی لازم است.

چنان که پیش از این گفته شد، در حوزه‌های آموزشی سنتی شیعی، هدف غایی فراگیری فن اجتهاد و فتوا و در یک کلمه فقاہت است که در عالی‌ترین سطح می‌تواند در قامت احراز مرجعیت و انتشار رساله عملیه برای مقلدین باشد. علم اصول البته مهم است و تدریس می‌شود ولی اصول فقه روش و متدولوژی و به عبارتی قواعد استنباط احکام شرعی است و بدین ترتیب طریقت دارد و نه موضوعیت. ادبیات و صرف و نحو و منطق صوری نیز مقدمات ضروری برای تجهیز اجتهاد است و بس. فلسفه نیز از دیرباز مورد مخالفت اغلب عالمان و فقیهان بوده و حداقل هرگز در شمار دروس رسمی حوزه‌ها نبوده است. در زمان آیت‌الله بروجردی نیز فلسفه تدریس نمی‌شده و حتی طبق اطلاع از سوی ایشان منع شده بوده است. تفسیر هرچند هرگز رسماً ممنوع نبوده و حتی مفسرانی در شیعه و سنی بوده‌اند که به تفسیر قرآن پرداخته و آثار پر طول و تفصیلی هم پدید آورده‌اند. با این حال هیچ وقت نه به قرآن و ضرورت فهم تفسیری و حتی فقهی آیات قرآن توجه کافی می‌شده و نه عملاً تفسیر به عنوان یک علم روشمند و رسمی برای طلاب تدریس می‌شده است.

در چنین فضایی طباطبایی پس از ورود به قم دو موضوع متروک و حتی می‌توان گفت مردود یعنی فلسفه و تفسیر را به عنوان موضوع تدریس خود برای طلاب و فضلاء حوزه برگزید و به آموزش نوآموزان اهتمام ورزید. در دهه بیست و سی طرح مباحث فلسفی برای طباطبایی اولویت داشت و عمدتاً به آن سرگرم بود. هرچند منع رسمی از سوی زعیم وقت حوزه (بروجردی) برای طباطبایی مشکلاتی ایجاد کرد ولی در نهایت با پادرمیانی آیت‌الله خمینی و تدبیر آیت‌الله منتظری (منتظری از شاگردان درس فلسفه طباطبایی بود و مدافع تدریس این موضوع) بالاخره تدریس طباطبایی به آرامی و بدون جار و جنجال عملاً ادامه پیدا کرد. منتظری در خاطرات خود گفته برای یافتن راه حل میانه با طباطبایی صحبت کرده و می‌گوید برای جلوگیری از حساسیت‌ها پیشنهاد می‌شود متن اسفار اربعه ملا صدرا کنار گذاشته شود و شفای بوعلی تدریس شود و به طباطبایی می‌گوید شما می‌توانید حرف هایت را در قالب درس شفا برای شاگردان بیان کنید که طباطبایی هرچند با اکراه می‌پذیرد. در باب وساطت خمینی نیز گفتنی است که حسین نوری همدانی (که اکنون از مراجع تقلید است) برای من و چند نفر دیگر نقل می‌کرد که پس از منع بروجردی

باز طباطبایی به تدریس ادامه داد. از این رو یک بار برخی از طلاب به سراغ طباطبایی رفته و او را در عباى خود پیچیده و بر دوش گرفته و در جلو درب خانه‌اش بر زمین می‌گذارند و می‌گویند: سید! اگر بار دیگر به تدریس برگردی، می‌کشیمت! پس از آن سید هم خودداری می‌کند ولی حاج آقا روح الله خمینی، که خود مانند طباطبایی گرایش عرفانی و فلسفی داشته و پیش از آن مدتی فلسفه تدریس می‌کرد، نزد بروجردی رفته و با او سخن می‌گوید و ظاهراً منع برداشته می‌شود. احتمال دارد که پیشنهاد بینابینی منتظری مربوط به این زمان بوده باشد. این فضای فکری فلسفی در زعامت بروجردی بوده است.

البته در اینجا لازم است یادآوری شود که به طور کلی با فلسفه در سنت اسلامی از دو موضع برخورد می‌شده و می‌شود. یکی این که شماری به طور بنیادی فلسفه را در تعارض و تناقض با ایمان و مبانی دینی می‌شمارند و عده‌ای دیگر صرفاً و یا عمدتاً فلسفه و پرسش‌هایی که در می‌اندازد را برای نوآموزان و افراد کم‌دانش و کم‌ظرفیت مفید نمی‌دانند و از این منظر با تدریس عمومی آن مخالف‌اند. احتمالاً بروجردی از منظر دوم بود که با تدریس عمومی فلسفه مخالف بوده است. گفتنی است که اخیراً گروهی پیدا شده‌اند که خود را تفکیکی می‌دانند یعنی با فلسفه مخالف نیستند بلکه مدعی‌اند که فلسفه و اندیشه فلسفی با دین و الهیات اسلامی یکی نبوده و این دو را نباید به هم آمیخت از این رو باید برای هر یک حسابی و نقشی جداگانه قایل شد.

شواهد گواه است که طباطبایی عمدتاً به دو انگیزه وارد قم شد و فعالیت‌های فکری و آموزش‌اش را در حوزه قم قرار داد. یکی این که به شبهات عقیدتی و فلسفی حزب توده و جریان چپ مارکسیستی پاسخ گوید و دیگر این که فلسفه اسلامی و نیز تفسیر قرآن را در حوزه رواج دهد. در مورد نخست باید گفت که هر چند اندیشه‌های چپ مارکسیستی حول بنیاد فلسفی ماتریالیسم (اصالت ماده یا ماده‌گرایی) از دوران پیشامشروطه در برخی اندیشه‌های جوانان و دانش‌آموخته‌های جدید نفوذ کرده بود ولی این تقی‌ارانی بود که پس از بازگشت از آلمان در عصر رضاشاه از طریق انتشار مجله «دنیا» و تألیف آثاری چند تا حدودی توانست اندیشه‌های ماتریالیستی و کمونیستی را در سطح علمی و فلسفی مدرن ترویج کند. ارانی همراه با گروهی از همفکران و یارانش، که به ۵۳ نفر شهرت یافتند، در سال ۱۳۱۶ دستگیر شده و پس از چندی ارانی در سال ۱۳۱۸ در زندان به شکل مشکوکی درگذشت. بازماندگان این گروه همراه شماری دیگری از روشنفکران چپ

پس از سقوط دیکتاتوری در ۱۳۲۰، حزب توده ایران را تأسیس کردند. اما ارانی پس از مرگش نیز همچنان به عنوان مطرح‌ترین نظریه‌پرداز اصلی و متفکر مارکسیست برای جریان‌ات چپ به ویژه حزب توده در دهه بیست (اوج فعالیت این حزب) باقی ماند. از این رو تمامی جریان‌های فکری و سیاسی فعال مذهبی این دوره در برابر اندیشه‌های حزب توده موضع داشته و تلاش می‌کردند تبلیغات آن را خنثی کرده و جوانان را از گرایش به افکار چپ در امان نگهدارند. همان گونه که در فصول گذشته گفته شد، **خداپرستان سوسیالیست، کانون نشر حقایق اسلامی مشهد** و شخصیت‌هایی چون محمدتقی شریعتی و مهندس مهدی بازرگان و همفکران هریک به شکلی تلاش می‌کردند تا تبلیغات فکری حزب توده را بی‌اثر و یا کم اثر کنند. هرچند که در وجه سیاسی نیز گرایش ایدئولوژیک و سیاسی حزب توده ایران به اتحاد جماهیر شوروی و حتی وابستگی آن به بلوک شرق، در مواضع ضد حزب توده در این جریان‌های مذهبی و ملی نقش مهمی داشته است.

در چنین فضایی بود که طباطبایی از سنگر دفاع از اندیشه‌های دینی و با محوریت فلسفه سنتی صدرایی به نقد و بررسی و رد افکار مارکسیسم و کمونیسم اهتمام کرد. از آنجا که در آن زمان آثار و افکار تقی ارانی محور اندیشه‌های چپ شمرده می‌شد، طبعا طباطبایی نیز با تکیه بر سنت فلسفی و کلامی رایج اسلامی به پاسخگویی شبهات و آرای انتقادی کمونیستی می‌پرداخت. از آنجا که ارانی و دیگر مدافعان ماتریالیسم و مارکسیسم فلسفه خود را «رئالیستیک» معرفی می‌کردند و اندیشه‌های مذهبی را «ایده آلیستیک» می‌دانستند، طباطبایی نیز تلاش می‌کرد فلسفه اسلامی را از این «اتهام» برهاند و بگوید ما هم به رئالیسم باور داریم. در دهه بیست و سی جلساتی (فکر می‌کنم در شب‌های پنجشنبه) در قم دایر بود که طباطبایی استاد و مدرس آن بود و شماری از فضلاء جوان حوزه نیز در آن حضور داشتند. برخی از آنان بعدها از نامداران فکری و سیاسی در ایران شدند. از جمله آنان می‌توان به حسینعلی منتظری، مرتضی مطهری، موسی صدر، ناصر مکارم شیرازی و... اشاره کرد. البته بعدتر شماری دیگر از فضلاء حوزه در درس فلسفه طباطبایی شرکت کردند. در جلسات پنجشنبه‌ها طباطبایی موضوعی خاص را در قالب نوشتاری کوتاه و گزیده ارائه می‌داد و بعد در باره آن بحث و گفتگو می‌شد. گزارف نیست گفته شود که در این هفتاد سال اخیر خلاق‌ترین و جدی‌ترین جلساتی که در قم قوام یافته و منشاء اثر بوده است، همین جلسات منظم بوده است. ظاهراً در مقطعی تصمیم بر آن می‌شود که مذاکرات فلسفی این جلسات مکتوب و در سطح عموم منتشر شود. از آنجا

که نوشتارهای کوتاه استاد موجزتر از آن بود که برای عموم مفهوم باشد، مطهری داوطلب شد (و شاید بر عهده وی نهاده شد) تا برای هر قسمت شرحی مفید بنگارد. مطهری نیز به عنوان شارح بحث استاد، این وظیفه را به نیکی انجام داد و مجموعه آنها کتابی شد با عنوان «اصول فلسفه و روش رئالیسم» که حاوی چهارده مقاله است و به تدریج در پنج جلد انتشار یافته است. به احتمال زیاد هنوز هم این کتاب مهم‌ترین و معتبرترین اثر فلسفی و معرفت‌شناسانه اسلامی است که در حوزه و به وسیله عالمان حوزوی تولید و عرضه شده است.

البته در همان دوران برخی از افرادی که از این مدرسه فکری بهره برده بودند مقالات و آثاری در دفاع از فلسفه و کلام اسلامی - شیعی و در نقد و رد مکاتب مدرن دیگر از جمله ماتریالیسم و مارکسیسم انتشار داده‌اند که البته غالب این آثار شکل بازاری و حتی می‌توان گفت تبلیغاتی به خود گرفته بودند. یکی از مشهورترین این آثار کتاب «فیلسوف نماها» اثر مکارم شیرازی بوده است که از قضا در سال ۱۳۳۳ برنده جایزه کتاب سال سلطنتی نیز بوده است. روشن است که این جایزه به انگیزه سیاسی یعنی مبارزه با افکار چپ و حزب توده از سنگر علمای دین و حوزه قم بوده و نه محتوای علمی و اعتبار مضامین آن کتاب که چندان اعتباری نداشته است. گفته شده است که عنوان کامل کتاب «فیلسوف نماهای شاید» بوده که احتمالاً، به دلیل زشتی آن تعبیر، «شاید» حذف شده است. همان عنوان به روشنی از تبلیغاتی و بازاری بودن کتاب حکایت می‌کند. گفتنی است که کتاب (طبق رسم آن دوران در نوشتارهای روحانیون اهل قلم در چهار دهه پیش از انقلاب) در ژانر داستان تحریر شده است. چیزی در حد و اندازه کتاب «مناظره دکتر و پیر» اثر سید عبدالکریم هاشمی‌نژاد که در دهه چهل انتشار یافت و با استقبال خوبی نیز مواجه شد. این نیز قابل ذکر است که پس از آغاز مبارزات روحانیت در دهه چهل، یکی از نقدهای گزنده عموم روحانیون مبارز بر مکارم، اعطای همان جایزه سلطنتی به کتاب او بوده که البته منصفانه باید گفت صرف اعطای جایزه به کتاب (ولو با انگیزه‌های خاص سیاسی روز) نمی‌تواند ایراد شمرده شود.

نقش مهم فلسفی-عرفانی دیگر طباطبایی‌آشنایی با هانری کربن (فیلسوف فرانسوی) و برگزاری جلسات و گفتگوهای متوالی و پرثمر با او در تهران بوده است. در آن جلسات و دیدارها متفکرانی چون داریوش شایگان و سید حسین نصر نیز حضور داشته‌اند که نقش مترجم را نیز بر عهده داشته‌اند. ولی خاطرات این دو شخصیت گواه است که در گفتگوهای

فلسفی و عرفانی نیز شرکت داشته و نقش ایفا می‌کرده‌اند. بنگرید به گفتگوهای رامین جهانبگلو با شایگان با عنوان «زیر آسمان‌های جهان» (ترجمه به پارسی به وسیله نازی عظیمی که در سال ۱۳۸۸ به وسیله فرزانه روز منتشر شده) و گفتگو با نصر با عنوان «در جستجوی امر قدسی» (ترجمه به وسیله مصطفی شهرآینی که در سال ۱۳۸۵ به وسیله نشر نی انتشار یافته است). نیز گفتگوهای طباطبایی با کربن که در کتابی پر حجم به وسیله «نشریه مکتب تشیع» در اوایل دهه چهل منتشر شده است. هانری کربن در جستجوی معنویت و نوعی باطنی‌گری شرق را یافت و در شرق نیز مجذوب فلسفه اشراق سهروردی و ملاصدرای شیرازی و عرفان و باطنی‌گری خاص شیعی امامی شد. از این رو شخصیتی چون سید محمدحسین طباطبایی می‌توانست به پرسش‌های فکری و نیازهای روحی و معنوی او پاسخ درخور بدهد. شریعتی نیز در جایی (خودسازی انقلابی) آنجا که از ضرورت هویت داشتن فرهنگی و میراثی و استقلال و استغنای روحی شخصیت‌هایی چون اقبال لاهوری سخن می‌گوید، از علامه طباطبایی نیز یاد می‌کند و می‌گوید طباطبایی به دلیل برخورداری از استقلال روحی و میراثی دیرین این ظرفیت را دارد که در برابر متفکرانی چون کربن قرار بگیرد و حتی از موضع برتر با او سخن بگوید.

اما کار مهم دیگر طباطبایی تدریس تفسیر قرآن بوده است. تفسیر قرآن همواره به عنوان کاری ذوقی و شخصی مطرح و مورد توجه بوده ولی هرگز جدی گرفته نمی‌شده و به ویژه به صورت درس رسمی برای آموزش طلاب نبوده است. طباطبایی در جایی در «المیزان» (جلد پنجم، ص ۱۷۶) به درستی اشاره می‌کند که در حوزه‌های علمیه جز صرف و نحو و حدیث و لغت و بیان و فقه و اصول متداول نیست به گونه‌ای که یک مجتهد اگر قرآن را باز نکرده و حتی جلدش را لمس نکرده باشد، خللی در کار اجتهاد او ایجاد نخواهد شد. دلیل این سخن آن است که مجتهدان به طور اساسی و بیش از همه به روایات و اخبار متکی هستند و به قرآن چندان نیازی نمی‌بینند.

با توجه به چنین اندیشه و درکی از واقعیت بوده که طباطبایی در دهه سی و چهل تفسیر را به عنوان یک آموزش جدی در مرحله نخست برای طلاب و حوزویان پی گرفت. محصول آن نیز کتاب مهم «المیزان فی تفسیر القرآن» است که به عربی مکتوب شده و در بیست سال انتشار یافته و بعد ترجمه پارسی آن در سی جلد عرضه شده است. روش تفسیری طباطبایی نیز روش قرآن به قرآن است. یعنی تفسیر آیات با کمک آیات دیگر در همان موضوع است و از این رو می‌توان گفت در سطح محدودی نوعی تفسیر موضوعی

قرآن است. البته در متن کتاب سه موضوع آیات، روایات و آرای فلسفه تفکیک شده است. با این همه باید توجه داشت که تقریباً عموم تفاسیر به ویژه شیعی از جمله میزان مستقیم و غیر مستقیم برآمده از انواع مفروضات الهیاتی و کلامی و بیشتر روایی‌اند و از این رو ولو غیر مستقیم تفسیر «مأثور» شمرده می‌شوند. در هر حال میزان را معتبرترین و اثرگذارترین تفسیر شیعی معاصر شمرده‌اند. در این نیم قرن اخیر میزان پر مخاطب‌ترین تفسیر شیعی سنتی در ایران بوده است.

طباطبایی البته جز دو اثر یاد شده آثار قلمی دیگری نیز دارد که عموم آنها پر مخاطب بوده و هستند از این رو نقش مهمی در تحولات فکری اسلام حوزوی داشته و دارند. از جمله آنها می‌توان به کتاب «شیعه در اسلام» (که به وسیله سید حسین نصر به انگلیسی نیز ترجمه شده) و «قرآن در اسلام» اشاره کرد. دو کتاب «بدایه الحکمه» و «نهایه الحکمه» به عربی نیز مهم‌اند و به عنوان متن درسی در حوزه‌ها برای طلاب مورد استفاده‌اند.

طباطبایی هرچند در آغاز نهضت روحانیت با امضای خود در پای برخی اطلاعیه‌ها با نهضت همراهی کرد ولی پس از آن که حرکت سیاسی رادیکال و تند شد از آن فاصله گرفت و حتی در انقلاب عمومی سالهای ۵۶ - ۵۷ نیز کمترین همراهی و حتی همدلی نشان نداد. بعدتر روشن شد که او حتی منتقد و نگران آینده وضعیت دین و علما و کشور هم بوده است. بی‌دلیل نیست که پس از درگذشت او در سال ۱۳۶۰ آیت‌الله خمینی، که بیش از همه از منزلت فکری و علمی طباطبایی آگاه بود، پیام تسلیتی نداد و به انتشار بیانیه کوتاهی به نام دفتر ایشان بسنده شد.

این نیز گفتنی است که طباطبایی حداقل در دهه چهل با مهندس بازرگان و طیف فکری او همدلی و پیوند آشکاری داشت. از نشانه‌های این همدلی و همراهی، حضور او در دو کنگره انجمن‌های اسلامی در تهران بوده که در سال‌های ۴۰ و ۴۱ با ابتکار بازرگان و انجمن‌های اسلامی دانشگاه‌ها تشکیل شده بود. کسانی چون طباطبایی و مطهری در آن حضوری فعال داشته‌اند. البته شواهد نشان می‌دهد که این قرابت عمدتاً فکری بوده تا سیاسی و تشکیلاتی. این که گفته شده در آغاز نهضت روحانیت با وساطت طباطبایی بازرگان و شماری دیگر از اعضای نهضت آزادی توانستند با آیت‌الله خمینی در قم دیداری

داشته باشند، نشانه دیگری است از این همدلی و قرابت طباطبایی به بازرگان و طیف فکری و سیاسی او.

۲- مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ خورشیدی)

پس از طباطبایی مرتضی مطهری اثرگذارترین عالم حوزوی بوده که از جهاتی بیش از استادش طباطبایی در قلمرو اندیشه و عمل اجتماعی و در سطوح مختلف طبقات متنوع ایرانی اثر گذاشته است.

مطهری زاده شهر فریمان خراسان است. پس از تحصیل مقدمات علوم مذهبی به قم رفت و سالیانی در حوزه قم از آیات بروجردی و خمینی در فقه و از علامه طباطبایی فلسفه را فرا گرفت. در فقه و کلام و فلسفه تبحر یافت. اما بیش از همه تحت تأثیر افکار و آموزه‌های فلسفی و عرفانی سید محمدحسین طباطبایی بوده و این را خود او بارها در گفتارها و نوشتارهایش باز گفته است. این تأثیرپذیری تا پایان عمر مطهری ادامه داشته و در جای جای آثارش قابل ردیابی است. با این حال مطهری به مراتب بیشتر از استادش طباطبایی رویکردهای اجتماعی و در مواردی سیاسی داشته است. وجه غالب آثار مطهری با رویکردهای اجتماعی و دغدغه‌های روزمره فکری به ویژه جوانان پدید آمده‌اند. حتی عناوین آثار فراوان مطهری در قالب مقاله و یا کتاب و یا گفتار این مدعا را آشکار می‌کند.

فعالیت‌های فکری او از دهه سی تا آخرین لحظات عمرش (فروردین ۵۸) ادامه داشته است. قلمرو فعالیت‌های او (مانند دیگران) عبارت بوده است از: تدریس، گفتار و نوشتار. آثار فراوانی از مطهری پدید آمده که پس از مرگ او به شکل مجموعه آثار و به صورت موضوعی منتشر شده است. موضوعات مطرح در این گفتارها و نوشتارها، متنوع‌اند که در همان چهارچوب تخصص‌ها و علایق شخص مطهری قابل طبقه‌بندی هستند: فلسفه، کلام و فقه. آثار متنوعی از مطهری در باره فلسفه اسلامی است. از جمله آن‌ها: شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم (در ۵ جلد که پیش از این از آن یاد شد) و شرح منظومه (در ۴ جلد). او در فقه دارای آثار گوناگونی است که در آنها به برخی از موضوعات و مشکلات زمان خود از منظر فقهی پرداخته است که از آن جمله‌اند: «در باره مسئله حجاب» (کتابی با همین عنوان با تحلیل فقهی)، «بیمه»، «ربا»، «نظام حقوقی زن در اسلام» و از همه آنها مهمتر اظهارنظر اجتهادی در باب اقتصاد. در باب اخلاق نیز می‌توان به کتاب «فلسفه اخلاق» و «اخلاق جنسی در غرب» اشاره کرد. آثار متنوعی نیز از مطهری در باره قرآن و

تفسیر منتشر شده و وفق قولی تا کنون ۱۴ جلد از آن چاپ و منتشر شده است. البته او به مناسبت‌های مختلف به موضوعات تاریخی نیز پرداخته که از آن میان می‌توان به «داستان راستان» (۲ جلد)، «سیری در سیره ائمه اطهار»، «خدمات متقابل ایران و اسلام» و «حماسه حسینی» (سه جلد) اشاره کرد. به طور کلی حدود ۶۰ عنوان کتاب از مطهری انتشار یافته است.

مطهری در سال ۱۳۳۱ از قم به تهران نقل مکان کرد. سالیانی بعد از او دعوت شد تا در دانشکده الهیات تدریس کند. وی مدتها استاد این دانشکده بود. بخشی از آثار مکتوب و منتشر شده وی محصول تعلیم و تدریس در این نهاد آموزشی دولتی بوده است. از جمله آن‌ها می‌توان به مجموعه «آشنایی با علوم اسلامی» اشاره کرد که در سه جلد منتشر شده است. با این همه مطهری هرگز با حوزه قم قطع رابطه نکرد. به ویژه در دهه پنجاه که خطر نفوذ و رسوخ اندیشه‌های مدرن غربی و به طور خاص اندیشه‌های ماتریالیستی و مارکسیستی را در طلاب احساس کرد با جدیت بیشتر برای آموزش طلاب کوشید و جلسات تدریس خود را گسترش داد.

مطهری در عمر فکری‌اش در دو جبهه درگیر جدال و به یک معنا گفتگو بوده است: سنت‌گرایان غیرمنعطف و غرب‌گرایان مدرن. آن گونه که از قراین استنباط می‌شود مطهری از زمان آیت‌الله بروجردی هم دغدغه اصلاح در وضعیت حوزه قم، از جمله شیوه مدیریت آن و چگونگی تبلیغ مذهبی توسط طلاب، را داشته و هم دغدغه اصلاحات فکری و تربیتی جامعه و بیشتر از همه نسل جوان را. در زمینه اصلاح و نقد حوزوی، مطهری دارای طرح و نظر بوده است. در همان کتاب «بحثی در باره مرجعیت و روحانیت» دو مقاله در این باب دارد. به زعم وی، مشکل اساسی در سازمان روحانیت مشکل معیشت و ارتزاق طلاب و علما از طریق مردم است و پیشنهاد وی آن است که باید این منبع معیشت قطع و یا اصلاح شود. در این باب مقاله‌ای هم دارد با عنوان «فساد و انحراف روحانیت شیعه» که گویا در جلد پانزدهم مجموعه آثار مطهری منتشر شده است.

در خصوص نقد و پیشنهاد‌های اصلاحی دینی مطهری، باید گفت هرچند مبانی فلسفی و کلامی و فقهی او کم و بیش همان مبانی و قواعد سنتی و جاافتاده کهن بوده ولی او در این اندیشه بوده که در چهارچوب همان مبانی و قواعد در حد ممکن به پرسش‌های نو پاسخ‌های درخور و معقول بدهد و از مشکلات نوپدید و به اصطلاح فقهی «مسائل

مستحده» گره‌گشایی کند. البته این رویکردی بوده که شماری از عالمان و فقیهان معاصر از آن سود جستند و اکنون نیز تا حدودی همان سنت ادامه دارد. در پیش از انقلاب ایران اصطلاح «فقه پویا» باب شده و تا حدود زیادی مورد توجه و مطمح نظر بوده است. جز آثار تخصصی، تقریباً تمام آثار مطهری به نوعی در ارتباط با پرسش‌ها و چالش‌های فکری جامعه و بیشتر جوانان مذهبی از دهه سی به بعد بوده‌اند. در این میان شاید چند اثر برجسته‌تر باشند: مسئله حجاب، علل گرایش به مادیگری، نظام حقوقی زن در اسلام و شاید مهم‌تر از همه آنها کتاب اسلام و مقتضیات زمان باشد که در آن به چگونگی روش برخورد به مسائل و مشکلات نوپدید از نگاه اسلامی پرداخته شده است.

در این میان شاید کتاب مبانی اقتصاد اسلامی از جهاتی مهم و قابل توجه باشد. گرچه از مشروطه به بعد بعد موضوع «اقتصاد» و به طور مشخص تر «عدالت اجتماعی» مهم شده و پس از شهریور بیست اهمیت بیشتر هم یافته و در دهه چهل و پنجاه با اوج گرفتن جنبش‌های گوناگون چپ غیر مذهبی به مراتب از پیش مهم‌تر شده و موضوع استثمار و نفی آن دغدغه محوری عموم روشنفکران و جوانان قرار گرفته بود. آغاز مبارزات سیاسی و ظهور سازمان‌های انقلابی مختلف نیز بر اهمیت موضوع افزود. در این میان مذهبی‌ها نیز می‌بایست به پرسش‌های مرتبط با این مقولات پاسخ می‌دادند. همان گونه که پیش از این گفته شد، جریان چپ اسلامی و مدافع عدالت اجتماعی در قالب‌های گوناگون از جمله «سوسیالیسم اسلامی» به این موضوع پرداخته و تلاش کرده است تا نظریه پردازی کند و در نتیجه از آن زمان تا وقوع انقلاب، ادبیات نیرومند و گسترده‌ای تولید و عرضه کرده است. در این میان عالمان مدعی اصلاح دینی و یا اجتماعی نیز قادر نبودند از این پرسش‌ها فارغ شوند و بی‌تفاوت از کنار آن‌ها بگذرند. مطهری نیز که در این زمینه داعیه دار بود، بیش از دیگران در معرض چنین پرسش‌هایی بوده است. از این رو در برخی آثارش به مناسبت مقام و موضوع به موضوعاتی چون عدالت و عدالت اجتماعی و حتی استثمار پرداخته است. از جمله آرای فقهی و اجتهادی‌اش در باب ربا و بانکداری و بیمه و مانند آن نمونه‌هایی از این تلاش است. اما مطهری در دستنوشته و یادداشت‌های پراکنده خود که در اوایل دهه شصت در قالب کتابی با عنوان «مبانی اقتصاد اسلامی» عرضه شد، با جدیت و شفافیت بیشتری به این موضوع پرداخته است. او در این یادداشت‌ها کوشیده است نسبت اسلام و در واقع فقه شیعی را با اقتصاد به مثابه علم و عدالت اجتماعی و استثمار کار و سرمایه و مقولاتی از این دست روشن کند و در نهایت از «نقاط اشتراک

اسلام و سوسیالیسم» بگوید. رأی بدیع مطهری آن است که سرمایه داری پدیده‌ای است کاملاً تازه و مستحدث و از این رو محتاج پاسخ تازه است و نمی‌توان به پرسش‌های تازه پاسخ کهنه داد. در هر حال اهمیت عملی نظریه مطهری در آن است که اگر این نظریه پذیرفته شود، بخش قابل توجهی از ابواب فقهی مندرج در کتاب‌های فقهی بلاموضوع می‌شوند و طبعاً یا ابواب اقتصادی فقه باقی نمی‌ماند و یا در عمل فقه تازه‌ای در این قلمرو بنیاد نهاده خواهد شد. مطهری ضمن طرح دیدگاه اشاعره و معتزله در باب عدالت، تصریح می‌کند عدالت مقدم بر دین و معیار آن است. از این رو دینی معقول و مقبول است که عادلانه باشد و در نتیجه عدالت دینی (عدالت مقید به دین و احکام فقهی) لغو و مهمل خواهد بود. بی‌دلیل نبود که از انتشار این کتاب در جمهوری اسلامی و آن هم به فرمان آیت‌الله خمینی (مقامی که چند سالی جلوتر تمام آثار مطهری را بی‌استثناء تأیید کرده بود) جلوگیری شد و ظاهراً تا کنون این کتاب به طور رسمی عرضه نشده است. با این همه باید توجه داشت که مطهری کم و بیش به قواعد فقهی و سنتی وفادار بوده و به ویژه در اظهارنظرها نیز محافظه کارانه عمل می‌کرده است.

اما مطهری بیش از هر چیز به مقابله‌ای گسترده و نسبتاً عمیق با «غرب‌گرایان» و اهل تجدد پرداخت. از مخالفان فلسفی و نظری دین و به طور خاص اسلام گرفته تا منتقدین دین و یا سنت دینی مرسوم و تا جبهه نوین نواندیشان تجددگرای مسلمان، هیچ یک از تیغ انتقاد او در امان نماندند. وی در آثار مختلف به نقد و نفی آموزه‌های فلسفی ماده‌گرایان پرداخته است که شاید شرح تفصیلی وی بر متن‌های کوتاه استادش طباطبایی در کتاب پنج جلدی «اصول فلسفه و روش رئالیسم» از همه مهم‌تر باشد. در عین حال کتاب مستقلی با عنوان «نقد مارکسیسم» هم دارد.

اما گراف نیست گفته شود که در دهه پنجاه جدی‌ترین و مهم‌ترین چالش مطهری، مواجهه وی با چند جریان کوچک و بزرگ اسلامی بوده که جدی‌ترین آن مواجهه با افکار و آموزه‌های شریعتی بوده است. هرچند در گذشته نیز، مطهری، به رغم نزدیکی فکری و قرابت فراوان با بازرگان و همفکرانش، منتقد آنان نیز بوده و از جمله به علم‌گرایی بازرگان خرده می‌گرفته و از موضع فلسفه اسلامی مخالفت و حداقل بی‌اعتنایی بازرگان به نگاه فلسفی را بر نمی‌تابیده است. از جمله این که در مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه از این رویکردهای بازرگان (به طور خاص در کتاب «راه طی شده» انتقاد کرده است. ولی با ظهور قدرتمند شریعتی در حسینیه ارشاد تهران، مطهری جبهه تازه‌ای در نقد شریعتی

گشود که تا پایان عمرش با شدت تمام بدان ادامه داد. این در حالی بود که در دهه چهل مطهری خود به شریعتی جوان بسیار علاقه‌مند بوده و حتی به آینده نیک وی اذعان داشته است. اما پس از اوج گرفتن کار شریعتی در ارشاد، ظاهراً مطهری از پیامدهای آموزه‌های گاه رادیکال شریعتی نگران شده و از این رو در مقام رد و نقد آنها برآمده است. در آغاز تلاش کرد شریعتی را مهار کند و تحت نظارت خود در آورد ولی وقتی ناامید شد حسینیه را به قهر و اعتراض ترک کرد.

پس از تعطیلی حسینیه و زندانی شدن شریعتی و پدرش، تیغ نقدها از جمله نقدهای مطهری نیز تا حدودی کند شد ولی پس از آن گسترش یافت. در این دوران مطهری سلسله آثار جهان‌بینی را تحریر و عرضه کرد که در چند جلد (گویا هفت جلد) به توحید و نبوت و معاد و جامعه و تاریخ پرداخت و به طور غیر مستقیم و بدون ذکر نام آرای شریعتی را مورد نقد و بررسی قرار داد. این نوع نقادی‌ها پس از مرگ شریعتی نیز ادامه یافت. از جمله در گفتار / نوشتار «بررسی اجمالی نهضت‌های صد ساله اخیر» (که در سال ۵۷ ایراد شده) بدون ذکر نام از شریعتی انتقاد شده است. البته مطهری هرگز نقد مستقیم مکتوبی علیه شریعتی منتشر نکرد و در سخنرانی‌ها و حتی در جلسات عمومی نیز نامی از شریعتی نمی‌برد. اما دست نوشته‌های مطهری از جمله حواشی بر کتاب «حسین وارث آدم»، که پس از مرگ مطهری در اوایل دهه شصت در اشکال مختلف منتشر شده‌اند، گواه‌اند که وی در جلسات خصوصی بارها متعرض شریعتی می‌شده و گاه نیز با خشم و عصبانیت از وی یاد می‌کرده است. با این حال شریعتی حتی در جلسات خصوصی نیز هرگز از شریعتی به بدی یاد نکرده و به گواهی برخی دوستان مشترک، گاه از مطهری به نیکی هم یاد کرده است.

یکی از مهم‌ترین تجلیل‌های شریعتی از مطهری در همان دوران تنش‌های حاد صورت گرفت که در ضمن آن شریعتی از مطهری با عنوان «پهلوان فرهنگ اسلامی» یاد کرده بود. اگر رأی شریعتی در باب تمایز «ایدئولوژی» و «فرهنگ» و تقدم اولی بر دومی را به خاطر داشته باشیم، پیام نهفته در این تعبیر برای ما آشکار می‌شود. با این همه، مطهری بسیار از شریعتی آموخته بود و در مواردی البته بدون ذکر منبع عیناً نظر او را پذیرفته و برای تحکیم‌شان استدلال هم کرده است (از جمله می‌توان به تمایز «سود» و «ارزش» اشاره کرد).

اما جدال مطهری با شریعتی چگونه و در چه موضوعاتی بوده است؟ نخست باید اشاره کرد که مطهری در مجموع شریعتی را غربگرا (اگر نگوییم غرب زده) و مبلغ تجدد غربی می‌دانست و این را افزون بر جای جای آثارش در نامه‌ای که پس از مرگ شریعتی همراه با مهندس بازرگان امضا کردند، هرچند همراه با بیانی معتدل و مشفقانه‌ای است. اما چنین می‌نماید که مخالفت جدی و عمیق مطهری با شریعتی در موضوع روحانیت و اتوریته و مرجعیت فکری و فقهی علمای دین بر افکار و بر اذهان و بر جوامع مذهبی بوده است. اگر زمان چرخش انتقادی تند مطهری علیه شریعتی را در نظر بگیریم، روشن می‌شود که پس از گفتارهای تند و رادیکال شریعتی در نقد علمای دین و طرح این دعوی که اول باید اسلام را نجات داد و بعد مسلمانان را و نجات اسلام نیز با خلع ید از متولیان رسمی دین ممکن می‌شود، آغاز شد.

شریعتی صریحاً می‌گفت اسلام آینده (اسلام خلاق و سازنده و حرکت بخش) اسلام بدون «ملاً» خواهد بود. وی از «اسلام منهای روحانیت» دفاع می‌کرد. در فلسفه تاریخ شریعتی، حاکمان تاریخ «مثلث شوم زر و زور و تزویر» و یا «مالک و ملک و ملاً» معرفی شده‌اند. چنین سراندیشه‌ای و آن هم با نفوذ فوق العاده شریعتی در اواخر دهه چهل بر دانشجویان و جوانان مذهبی و انقلابی چیزی نبود که عموم علمای دینی و حتی شخصیت معتدل و مصلحی چون مطهری را خوش آید و برای آنان قابل قبول و حتی قابل شنیدن باشد. به همین دلیل بود که در سال ۱۳۴۹ مطهری، که در هیئت مدیره حسینیه ارشاد عضویت داشت و عضو معتبری بود، برای مهار شریعتی و احیانا حذف او از سلسله سخنرانان مجاز ارشاد، دست به فعالیت‌های گسترده‌ای زد. وی پیشنهاد کرد گروهی از علما تشکیل شوند و بر محتوای سخنرانی‌ها نظارت کنند.

وفق نقلی در کتاب رسول جعفریان (جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران، ص ۴۶۷ و ۴۶۸) مطهری در پیشنهادهای خود شرط می‌کند «بایستی حسینیه ارشاد چهره واقعی اسلامی را نشان... ضمن انجام کلیه امور، با مراجع حسن تفاهم داشته باشد و نباید حساب خود را از مراجع جدا نماید». روشن است چنین شرطی هرگز مورد قبول شریعتی نمی‌توانست باشد. در ادامه همین تفکر است که مطهری در همان سخنرانی نهضت‌های صد ساله با شفافیت تمام از این اندیشه انتقاد کرده و با صراحت تمام اعلام می‌کند نهضت‌های اسلامی برای موفقیت کامل باید حتماً تحت نظارت و رهبری فکری و سیاسی روحانیت باشد. همان نظری که حدود یک سال بعد در انقلاب ایران محقق شد.

هرچند پس از پیروزی مطهری در تلویزیون اعلام کرد روحانیون نباید در مدیریت اجرایی و کشورداری نقش داشته باشند.

مطهری عضو شاخص «جامعه روحانیت مبارز تهران» بود، نهادی که در آستانه پیروزی انقلاب تأسیس شد. اما او از موضع این نهاد روحانی، که در آن زمان عملاً نهاد رهبری انقلاب را بر عهده گرفته بود، از این نظر دفاع می‌کرد که روحانیت نباید حزب داشته باشد تا ناگزیر نشود در مدیریت اجرایی کشور مسئولیت بپذیرد. در واقع مطهری در آن مقطع از وعده خمینی در پاریس پیروی می‌کرد که برای علما و روحانیون نقشی در مدیریت اجرایی و سیاسی کشور (قوه مجریه) قایل نبود. او بر آن بود که طبقه علما در جایگاه عالی نظارتی قرار گرفته و ماشین حکومتی را تحت نظارت و کنترل خود داشته باشد. مهدوی کنی نیز پس از مطهری تنها شخصیت روحانی بود که تا آخر از این نظریه حمایت می‌کرد. با این حال باید توجه داشت که چنین اندیشه‌ای در چهارچوب دیدگاه عالمانی چون خمینی و مطهری عملاً دچار تناقضات بنیادین بود به ویژه با نظریه ولایت مطلقه فقیه در تعارض کامل قرار داشت و حداقل در شرایط انقلابی سال ۵۷ - ۵۸ شدنی نمی‌نمود و در عمل نیز جز این شد.

در ادامه چنین روندی بود که مطهری در مقطع پیش از انقلاب از سطح حسن ظن و مواجهه فکری و علمی گذشت و شریعتی را مأمور برای دشمنی با روحانیت و احیانا اسلام قلمداد کرد و به گمان او شریعتی از طرف حکومت وقت و شاید هم خارجی‌های استعمارگر مأموریتی داشته است. او انتشار سلسله مقالات شریعتی تحت عنوان «انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین» شریعتی را که پس از آزادی شریعتی از زندان از تاریخ ۲۶ بهمن ۵۴ در روزنامه کیهان انتشار یافته بود (البته از شماره دوم به بعد عنوانش به «مارکسیسم ضد اسلام» تغییر یافت، نشانه سازش و همکاری شریعتی با ساواک می‌دانست. این در حالی بود که شریعتی در همان زمان بارها چگونگی و چرایی انتشار آن را توضیح داده بود و حتی از طریق وکیل خود (احمد صدر حاج سیدجوادی) در دادگستری طرح شکایت کرده بود.

این سوءظن فوق‌العاده مطهری در نامه‌اش به خمینی نیز کاملاً آشکار است. وی در آنجا می‌گوید «عجبا! می‌خواهند با اندیشه‌هایی که چکیده افکار ماسینیون مستشار وزارت مستعمرات فرانسه در شمال آفریقا و سرپرست مبلغان مسیحی در مصر و افکار ژرژ گوروچ

یهودی ماتریالیست و اندیشه‌های ژان پل سارتر اگزیستانسیالیست ضد خدا و عقاید دورکهایم جامعه شناس ضد مذهب، اسلام نوین بسازند. پس و علی الاسلام والسلام. به خدا قسم اگر روزی مصلحت اقتضا کند که اندیشه‌های این شخص حلاجی شود و ریشه هایش به دست آید و با اندیشه‌های اصیل اسلامی مقایسه شود، صدها مطالب [مطلب] به دست می‌آید که بر ضد اسلام است... کوچک‌ترین گناه این مرد بدنام کردن روحانیت است». (این نامه در کتاب «سیری در زندگی استاد مطهری» - انتشارات صدرا - آمده است).

وی تا آنجا پیش می‌رود که از مرگ مشکوک شریعتی در انگلستان اظهار خرسندی می‌کند و با خوشحالی و رضایت می‌گوید «... و خدا می‌داند که اگر خداوند از باب «یمکرون و یمکرالله والله خیر الماکرین» [آیه ۵۴ سوره آل عمران] در کمین او نبود، او در مأموریت خارجش چه بر سر روحانیت و اسلام می‌آورد». این در حالی بود که مطهری خود پیش از شریعتی در نقد سازمان روحانیت سخن گفته و گاه تعبیری تندتر و گزنده‌تر از شریعتی به کار برده بود. در واقع شریعتی ده سال بعد بخشی از همان نقدها را تکرار کرده بود. حتی خمینی نیز، به رغم این که هرگز در نقد شریعتی سخنی نگفت و حتی در مقطع پس از مرگ وی تلویحا از او ستایش هم کرد، ناگزیر شد در نهایت در نجف سکوت را بشکند و البته با لحنی در مجموع آرام دیدگاه اسلام منهای آخوند را مردود بداند. اصولا موضوع ولایت علما و فقهاء چندان برای عموم روحانیون جدی و حیاتی است که کمترین خدشه در این سراندیشه با واکنش‌های تند و گاه تکفیری آنان (حتی معتدل‌ترین‌شان) مواجه شده و می‌شود. تازه این مربوط به زمانی است که علما طعم شیرین اقتدار سیاسی و البته همراه با ثروت و منزلت را نچشیده بودند.

در دهه چهل عالمی در محفلی (که من هم حضور داشتم) با لحن معناداری گفت: کسروی هم زمانی کشته شد که با علما مخالفت کرد و با این سلسله درافتاد. مطهری این گروه را «منهائون» می‌خواند و با این تعبیر طعن آلود مدافعان این اندیشه را (که البته منحصر به شریعتی هم نبود) طرد و نفی می‌کرد و نسبت به عواقب آن برای دینداران و عالمان دین هشدار می‌داد. این که مطهری کمترین گناه شریعتی را بدنام کردن روحانیت می‌داند، به گمانم بیشترین گناه شریعتی است و نه کمترین.

گفتنی است که مطهری در برخی موارد اقبال لاهوری را هم از نقادی خود بی‌بهره نگذاشته است. البته او بارها از اقبال به نیکی و بزرگی یاد کرده و اندیشه‌های متفکرانه و مصلحانه او را ستوده ولی تا آنجا که به یاد می‌آورم در «**نهضت‌های صد ساله**» (و نیز بازنشر آن در مقاله «**وحی و نبوت**» (منتشر شده در مجموعه شماره ۲ مطهری) نظریه فلسفه ختم نبوت در اسلام را مورد نقد قرار داده است. در تحلیل نهایی ایراد مطهری آن است که نظریه اقبال ختم دیانت است و نه ختم نبوت. البته به گمانم این ایراد بر نظریه اقبال وارد نیست چرا که اقبال تصریح کرده پس از نبوت نبی اسلام در قرن هفتم میلادی (به دلایلی که وی بر می‌شمارد) دیگر به دستگیری مجدد و پیاپی آسمان برای هدایت بشر نیازی نیست و از این پس آدمیان می‌توانند در پرتو هدایت پیشین راه خود را بیابند و با کمک عقل و علم به راه خود برای رستگاری ادامه دهند. اندیشه‌ها و زیست دینی و اجتماعی اقبال نیز مؤید این نظر است.

قابل تأمل این که مطهری خود به زیست دینی اقبال اشاره کرده و آن را با فلسفه ختم نبوت او معارض دیده که به گمانم چنین نیست. شاید گزاف نباشد گفته شود که مطهری به انگیزه نقد شریعتی به نقد و رد رأی اقبال در این باب اقدام کرده باشد. زیرا شریعتی در مقدمه کتاب «**اسلام شناسی مشهد**» با ذکر نام نظریه اقبال را نقل کرده و از آن دفاع کرده است. هرچند می‌توان مسئله را در سطح بالاتر و عام‌تر نیز دید و آن احساس خطر مطهری از مشروعیت یافتن روشنفکران مذهبی از نوع شریعتی در دهه پنجاه است.

جز شریعتی جبهه دیگر جدال فکری و سیاسی مطهری با مجاهدین خلق بود. با این که گفته می‌شود که مطهری در آغاز به افکار و اعمال مجاهدین رویکرد مثبت داشت ولی از اواسط دهه پنجاه و پس از رویارویی با شریعتی و آموزه‌هایش نسبت به مجاهدین اولیه نیز سوء ظن پیدا کرد. با این حال پس از رخداد مهم تغییر ایدئولوژی در سازمان و انتشار بیانیه تغییر مواضع به وسیله شماری از کادرهای رهبری مجاهدین، این سوء ظن تبدیل شد به مخالفت و حتی دشمنی. البته منصفانه باید گفت این رویداد واقعا مهم، زلزله‌ای بود در ارکان اسلام نواندیشانه و انقلابی که آثار سیاسی آن به تدریج آشکار شد و به ویژه در جریان انقلاب به شکاف سیاسی عمیقی در جبهه مبارزان مسلمان و روحانیون منتهی شد و پس از پیروزی انقلاب، زمانی که قدرت سیاسی و ابزار اعمال زور و خشونت در دست جناح روحانی - بازاری قرار گرفت و توازن قوا به زیان مجاهدین و دیگر جریان‌های اسلامی چرخید، با انواع فشارها و تهدیدها و تحدیدها و در نهایت انتقام کشی‌های خونین

و سخت همراه شد؛ پیامدی که هنوز هم جامعه ایران (اعم از مذهبی و غیر مذهبی) از آن رها نشده است. این تحول موجب شد که از سال ۵۴ به بعد جریان مبارزان مذهبی تلاش کنند با جریان‌های غیر مذهبی و به طور خاص کمونیست‌ها مرزبندی دقیقی داشته باشند. در زندان اوین سفره‌ها جدا شد. شماری از علمای زندانی طی بیانیه‌ای با مضمون تکفیر مارکسیست‌ها صادر کرده و و در پی آن سفره‌های غذا از هم جدا شد و هیچ زندانی غیر مذهبی حق نداشت دست به آب و غذا بزند. من خود این اندیشه و شکاف را در زندان کمیته مشترک در زمستان ۵۴ و بهار ۵۵ تجربه کرده‌ام که در کتاب خاطرات پیش از انقلاب من با عنوان «گرد آمد و سوار نیامد» به تفصیل آمده است. از آنجا که در این فضای جداسازی و تکفیر، مجاهدین عملاً و نظراً فتوای مذهبی علما را نادیده گرفته و با فداپیان و چپ‌های غیر مذهبی هم سفره شدند، سخت موجب آزرده‌گی و خشم علما و عموم مبارزان مذهبی شد. همین نافرمانی در دوران پس از انقلاب بر آتش خشم و خشونت و انتقام علیه مجاهدین افزود. مطهری پس از آن بیش از پیش به جریان‌های روشنفکری مذهبی بدبین شد و از این رو از یک سو بر نقد مجاهدین و شریعتی و دیگری از این دست افزود و نقدهای او صراحت و گزندگی بیشتری پیدا کرد و از سوی دیگر گرایش وی به نهاد علما و دعوی انحصار قدرت رهبری بیشتر و بیشتر شد و مدعی شد که جنبش‌های اسلامی باید منحصر در اختیار علما و روحانیت باشد تا جنبش‌ها از هر نوع انحراف در امان باشند. بی‌دلیل نبود که در مقطع آمدن آیت‌الله خمینی به ایران در ۱۲ بهمن ۵۷، پس از آن که کمیته استقبال تصویب کرد مادر رضایی‌ها به عنوان نماینده نمادین «شهادی انقلاب»، مادری که سه پسر و یک دخترش (احمد و رضا و مهدی و صدیقه) به دست رژیم پهلوی کشته شده بودند، در بهشت زهرا چند جمله به رهبر انقلاب خوش آمد بگوید، در آخرین لحظه و با فرمان مستقیم و آمرانه مطهری حذف شد و حتی جایگزین آن یعنی پدر ناصر صادق (از بنیانگذاران سازمان مجاهدین خلق)، به رغم این که در جایگاه حضور داشت، نتوانست کلمه‌ای بگوید. مطهری، که در آن زمان گویا رئیس شورای انقلاب هم بود^{۲۳} و از اعتبار برجسته‌ای برخوردار بود، تا زنده بود برای جلوگیری از کمترین

۲۳. از شگفتی هاست کسی که در دوران مبارزه (دهه چهل و پنجاه) هرگز به عنوان روحانی مبارز شناخته نشده بود و حداقل پیشگام این جریان نبوده است، در مقطع پس از پیروزی نه تنها عضو شورای انقلاب که رئیس شورای انقلاب می‌شود! سرنوشت چنان شورایی و چنان انقلابی کم و بیش همان است که رخ داد.

مشارکت مجاهدین و دیگر «منهائیون» در ارکان مدیریت انقلاب و نظام برآمده از آن کوشید. اما ظاهراً مطهری از یاد برده بود که خود در بیش از یک دهه قبل، ضمن بیان کاستی‌های نهادی و تاریخی علما، تصریح کرده بود که، به دلیل وابستگی اقتصادی علما به توده عوام مردم، ناگزیر «عوام زده» است و از این رو مراجع خود مقلدِ مقلدین خود بوده و همواره دنباله رو بوده و نمی‌توانند پیشتاز و پیشگام باشند.

در سال انقلاب چند جریان کوچک مذهبی نواندیش و انقلابی پدید آمدند که گروه «فرقان» و «سازمان رزمندگان پیشگام» (مشهور به آرمان مستضعفین) بودند. اینان البته به طور اصولی برآمده از فضای فکری و سیاسی دهه پنجاه بوده و کم و بیش از مجاهدین و بیشتر از شریعتی اثر پذیرفته بودند و حداقل در مقام ادعا چنین می‌نمود. این گروه‌ها طبعاً از منهائیون بوده و با نهاد علما و طبقه روحانی سر آشتی نداشتند. به ویژه فرقان در سال ۵۷ و نیمه اول ۵۸ بارها با انتشار بیانیه‌های تند و تیز علیه روحانیت و مطهری و حتی شخص خمینی موضع گرفت و آنان را به صفت ارتجاع متصف می‌کرد و نسبت به سرنوشت انقلاب و استبداد دینی هشدار می‌داد. مطهری در صف مقدم معارضة و مبارزه با آنان بود. وی آموزه‌های فرقان را «ماتریالیسم منافق» می‌نامید. در نهایت مطهری در ۱۲ اردیبهشت ۵۸ به دست همین گروه ترور شد و به قتل رسید.

در اینجا لازم است به یک فرد دیگری اشاره کنم که افکارش در ردیف انقلابیون مدرن و ضد سنتی و منتقد نهاد علمای حوزوی بوده و از این رو سیل انتقادهای و حملات علما و از جمله مطهری بوده و آن حبیب الله آشوری است و کتاب «توحید»ش. آشوری یک روحانی بوده و در سال ۱۳۱۵ در گناباد خراسان زاده شده بود. دوران تحصیل و فعالیت‌های فکری و سیاسی‌اش در مشهد و خراسان بود. او فرزند زمانه بوده و تحت تأثیر افکار و آموزه‌های روشنفکران منتقد دین سنتی بوده و در عین حال در میدان مبارزات سیاسی و انقلابی علیه رژیم پهلوی نیز حضوری پر رنگ داشت. افکار او با گرایش‌های تند انقلابی و برابری خواهانه بوده و خود نیز در سلوک عملی‌اش، بر خلاف بسیاری از داعیه داران انقلابی آن دوران، به شدت ساده زیست بود و زندگی زاهدانه‌ای داشت. او کتابی با عنوان «توحید» نوشته که فکر می‌کنم در سال ۵۶ (یا ۵۷) منتشر شد. این کتاب جنجال بزرگی پدید آورد. بسیاری از علما او را به تلویح و به تصریح تکفیر کردند. گویا او با سید علی خامنه‌ای بسیار نزدیک بوده و حتی مرحوم احمد قابل (درگذشته ۱۳۹۱ خورشیدی) در متن نامه‌ای سرگشاده خطاب به آقای خامنه‌ای می‌نویسد که شما مدعی بوده اید که

که «مطالب کتاب توحید از من است که این آقا به نام خودش چاپ کرده است». طبق اطلاعات موجود مطهری سخت با کتاب توحید و افکار آشوری مخالف بوده و گویا دیدارها و گفتگوهای تندی نیز بین‌شان رخ داده بود. شیخ حبیب‌الله آشوری در سال ۱۳۵۹ دستگیر و سال بعد در اوین اعدام شد. گفته‌اند وی متهم به عضویت یا همکاری با گروه فرقان و نیز مجاهدین بوده است و حال آن که قراین غیر قابل انکار گواه است که وی نه تنها ارتباطی با آن دو گروه نداشته بلکه با هر نوع اعمال خشونت و ترور نیز مخالف بوده است. طبق ادعای آقای مهدی خزعلی، پدرش ابوالقاسم خزعلی و نیز شیخ محمدتقی مصباح یزدی با تکفیر آشوری در قتل او نقش داشته‌اند. چنین می‌نماید همان گونه که اقتدارگرایان پس از انقلاب از مجاهدین و برخی دیگر به شکلی انتقام گرفتند، از آشوری نیز انتقام گرفتند. خاطراتی از آشوری دارم که در همان کتاب خاطرات پیش از انقلاب من آمده است.

قابل ذکر این که مطهری کم و بیش از طریق حمایت از آیت‌الله خمینی و ارتباط با روحانیون مبارز (از جمله آیت‌الله منتظری که از دوستان و همفکران قدیم وی بوده و روزگاری هم مباحثه شمرده می‌شدند و کسانی چون محمدرضا مهدوی کنی (امام جماعت مسجد جلیلی تهران) به طور غیر مستقیم و غیر فعال با جهان سیاست پیوند داشته است. با توجه به شخصیت علمی و منزلت فکری مطهری و پیوندش با روحانیت مبارز، در اواخر به دعوت خمینی در تشکیل شورای انقلاب مشارکت کرد و گفته شده در آغاز ریاست آن شورا را بر عهده داشته است. البته در دو دهه پیش از انقلاب، مطهری حداقل به طور آشکار صبغه سیاسی و مبارزاتی نداشت و از این رو در عافیت می‌زیست و ظاهراً مانعی از سوی ساواک و رژیم برای تدریس در دانشگاه و سخنرانی‌های پر شمار در این جا و آن جا و انتشار مقالات در نشریات مختلف (حتی در **مجله زن روز**) و کتاب‌های متنوع برای ایشان وجود نداشت. مطهری مدتی در **دارالتبلیغ اسلامی** قم نیز تدریس می‌کرد و این در حالی بود که آیت‌الله خمینی و منتظری و تمامی پیروان آنان این نهاد فرهنگی را عملاً تحریم کرده بودند. از این رو در دهه چهل و پنجاه مطهری به شدت مورد انتقاد روحانیون مبارز و به ویژه جوانان و دانشجویان رادیکال و انقلابی مورد نقد و ایراد بوده است. نیز این شمار دانشجویان، که به هر حال تحت تأثیر افکار زاهدانه و انقلابی مجاهدین و شریعتی قرار داشتند، از زندگی مطهری در آن زمان که اشرافی می‌نمود (مثلاً بالای شهر نشینی و یا دارای اتومبیل و راننده که راننده درب اتومبیل را برای رئیس خود می‌گشود) خرده

می‌گرفتند و آن را بر نمی‌تابیدند. به یاد می‌آورم برخی دانشجویان مذهبی دانشکده الهیات تهران روش و منش اشرافی مطهری و سلوک او را با دانشجویان با دکتر امیرحسین آریانپور (در گذشته ۱۳۸۰ خورشیدی) استاد مارکسیست دیگر همان دانشکده مقایسه کرده و روش مطهری را موجب سرافکندگی خود می‌دانستند. یک بار در محفل دکتر بهشتی در تهران حضور داشتم و در آنجا افراد جوان حاضر از این منظر بر مطهری انتقاد می‌کردند و قابل توجه این که بهشتی نیز ایراد بالاشهر نشینی را در مورد مطهری و خود پذیرفت و بدان اذعان کرد. همین طور لازم است گفته شود که مهندس عزت الله سحابی بارها برای من و دیگران نقل می‌کرد که به مطهری اعتراض کرده که چرا با آیت‌الله شریعتمداری در دارالتبلیغ همکاری دارد و حال آن که خمینی با آن مخالف است، مطهری ضمن دفاع از شریعتمداری و خود افزوده بود که آیت‌الله خمینی اشتباه می‌کند.

قابل ذکر است که مطهری در همین جبهه مقابله با غربگرایان، از منتقدان جدی جریان ناسیونالیستی یا ملی‌گرایی افراطی زمانه‌اش نیز بوده است. می‌دانیم که از عصر پهلوی اول، نوعی ملی‌گرایی ایرانی پدید آمد که در واقع آمیزه‌ای بود از حس ملی کهن ایرانی، که از همان مقطع سقوط ساسانیان به دست اعراب مسلمان پدید آمده بود و با ظهور صفویه بازسازی شده بود، و اندیشه ملی‌گرایی مدرن غربی، که از مقطع جنگ‌های ایران و روس در دوران فتحعلی شاه قاجار (در گذشته ۱۲۵۰ قمری) و از دست رفتن بخش‌هایی از خاک وطن آغاز شده و در عصر پهلوی به هویت تازه‌ای دست یافته بود. هرچند این وطن‌خواهی در آغاز نه تنها در تعارض با دین و اسلام نبود بلکه بیشتر از انگیزه‌ها و آموزه‌های مذهبی و به طور خاص شیعی الهام می‌گرفت ولی در اواخر تا حدودی صبغه اسلام‌ستیزی پیدا کرد. در عصر پهلوی دوم، افزون بر برگزاری جشن‌های دو هزار و پانصد ساله شاهنشاهی، حتی تاریخ هجری خورشیدی نیز رسماً تبدیل شد به تاریخ شاهنشاهی و این امور به شدت خشم مذهبی و علما را برانگیخت. بخشی از فعالیت‌های فکری و نظری مطهری، که در عصر رضا شاه بالیده و در عصر محمدرضا شاه زیسته و این نوع ناسیونالیسم را تجربه کرده بود، معطوف شد به نقد این دیدگاه و در واقع دفاع از نوع تعامل دین و ملیت در روزگاران پس از اسلام. کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» وی حاوی دیدگاه‌های مطهری در این باب است.

در هر حال گزیده سخن آن است که مرحوم مطهری منزلت و موقعیت خاصی در جریان اصلاح دینی معاصر دارد. شاید بتوان گفت او تنها شخصیت روحانی و فکری حوزوی

است که در مرز بین نواندیشان مدرن دانشگاهی و حوزوی قرار دارد. گرچه در مجموع دارای خصلت سنتی است و با همان مبانی به نقد و پالایش اندیشه‌های فلسفی و اجتماعی مدرن می‌پردازد ولی از آنجا که دارای ذهنی خلاق و اندیشه‌های فعال بود و نیز دغدغه جدی کارآمدی اسلام در جهان جدید را داشت، تلاش می‌کرد به روز باشد و به اصلاح فکر دینی یاری رساند و تا حدودی نیز موفق بود. از آن زمان تا کنون، مطهری و آثار و افکارش مورد توجه بوده و بسیاری از آن میراث استفاده کرده و می‌کنند. می‌توان گفت اگر مطهری با زبان‌های اروپایی آشنایی داشت و می‌توانست آثار فلیسوفان و متفکران غربی را بلاواسطه دریابد و یا مدتی را در مغرب زمین زندگی می‌کرد و از نزدیک واقعیت‌ها را درک و تجربه می‌کرد، با احتمال زیاد می‌توانست بر واقع بینی و غنای فکری وی و در نتیجه بر اثرگذاری اصلاحگری او بیشتر کمک کند.

۳- محمدتقی جعفری تبریزی (۱۳۰۴-۱۳۷۷)

یکی از عالمان حوزوی مطرح و تا حدودی اثرگذار در سلسله مصلحان دینی معاصر شیخ محمدتقی جعفری تبریزی است. وی زاده تبریز است و تحصیلات ابتدایی را در شهر خود انجام داد و سپس به تهران آمد و در مدرسه مروی به تحصیل ادامه داد و سپس به قم کوچید و در نهایت به نجف رفت و پس از اقامت یازده ساله در نجف و حضور در حوزه فقهی برخی عالمان سطح عالی آن شهر در سال ۱۳۳۷ به ایران بازگشت و در تهران ساکن شد و در این شهر ماندگار شد و فعالیت‌های فکری و پژوهشی و آموزشی خود را پی گرفت.

جعفری در اغلب موضوعات اسلامی سنتی چون فقه و کلام و ادبیات و فلسفه اسلامی مهارت داشت. احتمالاً به همین دلیل است که عموم علاقه‌مندان وی را «علامه» لقب داده‌اند. در تمامی این حوزه‌ها نیز دارای اثر است. با این همه چنین می‌نماید که بیشترین تخصص و احیانا علاقه‌اش فلسفه و عرفان نظری بوده است. دو موضوعی که عالمان و فقیهان سنتی چندان گرایشی به آنها نشان نمی‌دهند. شمار آثار او را حدود ۸۰ اثر گفته‌اند. به نظر می‌رسد مهم‌ترین و پر مخاطب‌ترین این آثار، شرح نهج البلاغه و شرح مثنوی مولوی باشد که اولی تحت عنوان «ترجمه و تفسیر نهج البلاغه» در ۲۷ جلد است و دومی با عنوان «تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی» در ۱۵ جلد پر حجم. البته جعفری حول مولوی و مثنوی و اندیشه‌های وی آثار دیگری هم دارد. وی کم و بیش با فیلسوفان غربی و آرای

فلسفی‌شان نیز آشنایی داشته و حتی با برخی از آثار و افکار آنان (از جمله هیوم و راسل) مواجهه انتقادی داشته و تألیفاتی در این زمینه دارد.

روش گفتار و نوشتارهای جعفری چندان منظم و منسجم نیست. می‌توان گفت این گفتارها و نوشتارها غالباً از باب الکلام یجرّ الکلام ارائه شده و در نتیجه آثار ایشان به ویژه در همان دو مجموعه پر برگ و بار یاد شده بیشتر به دایره‌المعارف شباهت دارد و حاوی اطلاعات متنوعی در حوزه‌های مختلف علوم سنتی و گاه نوین است. چنین روشی البته در جهان امروز چندان رواج ندارد و از این رو جذاب نمی‌نماید. درازنویسی و مبهم گویی‌های ایشان نیز مزید بر علت است. یک بار که با مرحوم جعفری در این باب سخن می‌گفتم، ایشان هر دو ایراد را را تأیید کرد. او در مورد مبهم گویی خاطره‌ای تعریف کرد. گفت در جایی تحت عنوان «زندگی آید آل و ایده آل زندگی» (این گفتار بعداً در قالب کتاب منتشر شده است) سخنرانی کردم و آقای طالقانی نیز حضور داشت. او پس از پایان سخنرانی، ضمن گفتن طیب الله، گفت: آقای جعفری! ما که نفهمیدیم شما چه گفتید، خودت فهمیدی که چه گفتید؟ گفتم: نه والله، خودم هم نفهمیدم! آن بزرگوار این جملات را (طبق معمول) با صمیمت و لهجه آذری گفت که خیلی شیرین بود.

جعفری در سه قلمرو فعالیت داشت: سخنرانی، جلسات مختلف هفتگی و ماهانه و نوشتن و تألیف. موضوعات نیز همان‌ها بودند که گفته شد. در دهه چهل و پنجاه، محمدتقی جعفری در بسیاری از نشریات و فصلنامه‌ها و سالنامه‌های مذهبی در قم و تهران و برخی جاهای دیگر مقاله نوشته و منتشر کرده است. دیدارهای فکری و علمی و گفتگوهایی در این عرصه با برخی متفکران مسلمان و غیر مسلمان نیز داشته است.

اغلب گفتارها و نوشتارهای جعفری یا پیوندی جدی و مستقیم با مسائل و مشکلات جاری جامعه و نسل جوان نداشت و یا چندان بی‌نظم و کلی و تا حدودی انتزاعی ارائه می‌شدند لذا چندان اثرگذار نبوده و به همین دلیل هم پس از انقلاب ایران تا حدود زیادی به محاق رفته‌اند. احتمالاً عدم مخالفت‌های جدی با آموزه‌ها و آرای جعفری از سوی سنت‌گرایان و یا نوگرایان مدرن، همین کم تأثیری این آثار و افکار بوده است. هرچند برخی از سنتی‌اندیشان پرداختن بیش از حد جعفری به مثنوی و مولانا را اشکال و ایراد دانسته و از این منظر به او خرده گرفته‌اند. احتمالاً به همین دلیل بوده است که جعفری دست اندرکار شرح نهج البلاغه شد تا توازنی ایجاد شده و احیاناً نظر متشرعان را نیز جلب کرده

باشد. گرچه پرداختن به نهج البلاغه در بازه زمانی دهه بیست تا انقلاب، بسیار رواج داشته و به ویژه اغلب نوگرایان و مصلحان دینی ایران، ترجمه و شرح و تفسیر این متن کهن شیعی و مهم را در دستور کار خود قرار داده بودند. در مجموع، افکار و آموزه‌های محمدتقی جعفری در دهه چهل و پنجاه کم و بیش مورد توجه جوانان و درس خوانده‌های تجددگرای مسلمان بوده است. از این رو، افزون بر سخنرانی‌های مکرر در انجمن اسلامی مهندسیین و انجمن اسلامی پزشکان تهران (دو انجمن مرتبط با بازرگان و نهضت آزادی)، به دعوت انجمن‌های اسلامی برخی دانشگاه‌های کشور در این مراکز دانشگاهی نیز سخنرانی داشته است. شماری از عالمان دینی از جمله سید محمدباقر صدر و عبدالحسین امینی از او تجلیل کرده و دانش و اثرگذاری او را ستوده‌اند.

در هر حال افکار و آثار جعفری تبریزی حداقل تا مقطع انقلاب ایران در پویایی فکری نسل جوان و اهل تحقیق و جستجو تا حدودی مؤثر بوده است. دانش او این ظرفیت را داشت که به برخی پرسش‌ها و معضلات فکری دینی پاسخ‌های درخور و معقول بدهد. گرچه مبانی و چهارچوب‌های گفتمانی جعفری همان میراث گذشتگان بوده ولی از یک سو با برخی افکار و اندیشه‌های مدرن نیز آشنایی داشته و از سوی دیگر ادبیات وی در آثار (گفتار و نوشتار) رنگ زمانه داشته و از این نظر می‌توانست با مخاطبان جوان و امروزی ارتباط ذهنی و فکری برقرار کند. این که وی از سخنرانان حسینیه ارشاد بوده و نیز این که در سال ۴۹ از سوی مطهری برای عضویت در گروه نظارت بر محتوای سخنرانی‌های ارشاد دعوت شد (هرچند به دلایلی این طرح هرگز عملی نشد)، خود از منزلت اجتماعی و موقعیت فکری او در آن زمان حکایت می‌کند.

جعفری دارای حافظه‌ای نیرومند بود. گفتاری روان و لحنی شیرین داشت. بسیار فروتن بود و مخاطب را تحت تأثیر قرار می‌داد.

مرحوم جعفری تبریزی هرگز وارد مبارزه و سیاست نشد. حتی در دوران انقلاب نیز چندان فعال نبوده است. پس از انقلاب نیز وارد مسئولیت‌های رسمی حکومتی نشد. تلاش داشت تا مرزها را حفظ کند. با این حال در جمهوری اسلامی از سوی برخی مقامات از جعفری بارها تجلیل شده است. کنفرانس‌هایی نیز در تکریم مقام علمی و اخلاقی جعفری برگزار شده است.

علی مرادخانی (تهرانی) از عالمان دینی نامداری است که در دهه چهل و پنجاه از جهاتی بیش از دیگرانی که تا کنون در این نوشتار یاد شدند و پس از این نیز یاد خواهند شد، در تحولات فکر دینی با رویکردهای اجتماعی و انقلابی نقش داشته است.

تهرانی (که به حاج شیخ علی آقا نیز شهره است)، زاده تهران است ولی بعدها مقیم مشهد شد و تا کنون نیز در همین شهر اقامت دارد. وی دانش آموخته سطح عالی در حوزه قم است و از آیات بروجردی و خمینی درس آموخته است. زندگی او پر ماجرا و پر فراز و نشیب است. اجمال داستان آن است که تهرانی پس از آغاز نهضت روحانیت در سال ۴۱ با رهبری آیت‌الله خمینی به این جنبش پیوست و با شور و شتاب و استواری تا مقطع پیروزی انقلاب در این مسیر حرکت کرد. در آن زمان مؤثرترین روحانی مبارز مشهد شمرده می‌شده است. بارها به حبس و تبعید گرفتار شد. در سال انقلاب از رهبران روحانی در خراسان و مشهد بود. اما پس از انقلاب، به رغم تصدی برخی مناصب قضایی مهم در خراسان و به رغم محبوبیت عمومی و به ویژه منزلت بلند او در نزد رهبر انقلاب، از همان آغاز با روند امور در جمهوری اسلامی سازگاری نداشت و با گذشت زمان بر عمق و گستره انتقادهای رادیکال وی افزوده شد. او به طور خاص با حزب جمهوری اسلامی و رهبران روحانی آن و به طور اخص با بهشتی و سید علی خامنه‌ای (که این دومی برادر همسرش نیز بوده و از گذشته‌های دور در اختلاف و نقار خانوادگی بوده‌اند) اختلاف نظر داشت و همواره حزب و رهبران و عملکردش را مور انتقاد تند قرار می‌داد. مدتی زندانی شد و مدتی در حصر خانگی به سر برد و سرانجام در دوران جنگ ایران و عراق نهانی از ایران گریخت و همراه همسرش به عراق رفت و در آنجا با استفاده از امکانات دولت عراق به شدت دست به تبلیغات سیاسی علیه جمهوری اسلامی و از جمله خمینی زد. در نهایت تصمیم گرفت به ایران بازگردد و چنین کرد. خود را در مرز تسلیم مأموران حکومتی کرد. مدتی زندانی شد و پس از محاکمه (با این که به گفته خود در دادگاه اذعان کرده بود که وفق احکام شرعی محکوم به دو بار اعدام است و به گفته خود او دادگاه متوقف شد) اما سرانجام به هر دلیل اعدام نشد. در سال‌های ۷۹ تا ۸۳ در چند مقطع با تهرانی در زندان اوین بودم و خاطراتی از ایشان دارم که در کتاب *خاطرات زندان من با عنوان «از برلین تا اوین»* (چاپ انتشارات باران در استکهلم سوئد) به تفصیل آمده است.

اما معرفی علی تهرانی در این نوشتار صرفاً به دلیل افکار و آثار اوست که در بیست سال پیش از انقلاب در نسل جوان و انقلابی اثرگذار بوده است.

بی‌گمان تهرانی را باید در سلسله نواندیشان چپ اسلامی و انقلابی در ایران معاصر دانست. وی سخنران و نویسنده پرکار و پرتوانی است. در فقه و تفسیر و کلام و فلسفه اسلامی تا حدودی تبحر دارد و در این زمینه‌ها دارای آثاری است. جدای از آثار فلسفی او که در پیش از انقلاب تحریر شده و برخی از آنها هنوز منتشر نشده‌اند، آثار منتشر شده دهه پنجاه تهرانی را، که عموماً با رویکردهای اجتماعی و سیاسی در قلمرو اندیشه چپ اسلامی است، ذکر می‌کنم: **مدینه فاضله در اسلام، تقیه در اسلام، قانون لاضرر یا حافظ نظام اسلامی، اقتصاد اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر، روابط اجتماعی در اسلام، مالیات‌های اسلامی، طرح کلی نظام اسلامی، اسلام ضد استثمار و ای انسان ستم و تفرقه می‌پسند.** تهرانی در آن دوران مدافع و حامی استوار و جدی نظام اسلامی در قالب حکومت اسلامی بوده و از این رو آثار یاد شده مستقیم و غیر مستقیم برای تبیین و سامان یافتن همان «مدینه فاضله» تصویری و همان «طرح کلی نظام اسلامی» بوده است.

از آنجا که در آن سال‌ها دو موضوع محوری یعنی نظام آرمانی اسلامی و دیگر مسئله مهم اقتصاد با رویکرد نفی استثمار بسیار برجسته و تعیین کننده بوده است، تهرانی نیز مانند دیگر افراد و یا جریان‌های مذهبی و سیاسی می‌بایست با آن دو تعیین تکلیف می‌کرد که کرد. از این رو در دهه پنجاه و در آستانه انقلاب، افکار و آثار تهرانی بیش از دیگر همتایانش مورد توجه بوده و مخاطبان پرشماری داشت. می‌توان گفت تهرانی، که عملاً مشهدی شمرده شده و می‌شود، بیش از همه به خداپرستان سوسیالیست و محمدتقی شریعتی و بیشتر به علی شریعتی و نیز سازمان مجاهدین خلق آن دوران نزدیک بوده است. به ویژه روابط و حسن ظن متقابل بین شریعتی و او برقرار بوده است. پس از انقلاب در سال ۵۸ متنی منتشر شد از تهرانی با عنوان «**آری این چنین شد برادر!**» که خطاب به شریعتی بود و بر سیاق متن «**آری این چنین بود برادر**» که پیش از آن شریعتی نگاشته بود، در آن از روند امور در دوران پس از پیروزی انقلاب اسلامی شکوه شده بود.

تهرانی در حوزه فلسفه اثری با عنوان «**فلسفه شناخت**» دارد که در سه جلد انتشار یافته است. جلد نخست آن در سال ۵۶ منتشر شد و در آستانه هجرت شریعتی نسخه‌ای از آن به دست وی رسیده بود و شریعتی در صفحه سفید نخست آن چند خطی نوشته و در آن از کتاب و نویسنده‌اش بسیار تجلیل کرده و تعبیر «**چه رستمانه می‌روید**» را برای تهرانی به کار برده بود. در آن دوران مبحث شناخت برای جوانان و دانشجویان از موضوعات

پر مناقشه و مهم بوده است. تهرانی به مبحث اخلاق نیز توجه جدی داشت. کتابی دارد با عنوان «فلسفه اخلاق» (ی اخلاق اسلامی) که قابل توجه است. در دوران همبندی، او گاه از کتاب‌های منتشر نشده‌اش با دروغ و تأسف یاد می‌کرد و از جمله بارها اشاره می‌کرد که اثری مهم در اخلاق دارد. تهرانی به موضوع بنیادین توحید نیز پرداخته و حداقل سه اثر مستقیم در باب یکتاگرایی و توحید دارد.

باید افزود افزون بر بعد فکری و تألیفات، تهرانی از نظر شخصیت فردی و سلوک اجتماعی نیز حداقل در اوج فعالیت هایش جذاب بوده است. جسمی نحیف دارد اما اراده‌ای استوار و شجاعت در نظر و عمل هم دارد. در حالت عادی بسیار متین و خوش برخورد و فروتن است. در دوران پیش از انقلاب این خلق و خو به ویژه سادگی و ساده زیستی برای جوانان و دانشجویان بسیار جذاب و آموزنده و اثرگذار بوده است. تهرانی خاطرات و سوانح زندگی‌اش را نیز نگاشته که گویا نسخه ناقصی از آن به طور غیر رسمی منتشر شده است.^{۲۴}

۵- علی گلزاده غفوری (۱۳۰۲-۱۳۸۸)

علی گلزاده غفوری زاده قزوین است. تحصیلاتش را در قزوین آغاز و در حوزه نجف به پایان برد. او از معدود روحانیونی بود که در کنار تحصیلات حوزوی تا سطح اجتهاد به تحصیلات دانشگاهی نیز پرداخت و از سوربن فرانسه در رشته حقوق قضایی مدرک دکتری گرفت. مدتی در مدرسه علوی تهران فقه و عربی و زبان انگلیسی تدریس می‌کرد. استاد دانشگاه بود. در فعالیت‌های سیاسی نیز مشارکت داشت و مدتی به کیلان دماوند تبعید شد. به زبان عربی و فرانسه تسلط داشت. در انقلاب ۵۷ نیز حضوری فعال داشت و پس از پیروزی به عنوان نماینده استان تهران به مجلس بررسی پیش نویس قانون اساسی (که بعدها به خبرگان قانون اساسی شهرت یافت) راه یافت. سپس نماینده مردم تهران در مجلس شورای ملی (مجلسی که بعدتر نام «مجلس شورای اسلامی» به خود گرفت) شد. هرچند عملاً وکالت مجلس را ناتمام رها کرد و پس از ۳۰ خرداد سال ۶۰ خانه نشین شد و پس از آن در انزوا زیست و در تهران درگذشت. به ویژه اعدام چند جوان از خانواده او (دو پسر، دختر و داماد) بیش از پیش موجب ناامیدی و آزرده‌گی او شد. او حتی در اواخر

۲۴. علی تهرانی در سال ۱۴۰۱ درگذشت.

رخت روحانی خود را کنار نهاد و در انظار عمومی گاه و بیگاهی‌اش بدون لباس روحانی ظاهر می‌شد.

گلزاده در دوران پیش از انقلاب ایران از عالمان دینی کم و بیش نواندیش بود که دغدغه اصلاح دینی و تربیت مذهبی و اخلاقی جامعه و جوانان را داشت و از طریق سخنرانی، تدریس و تألیف برای تحقق ایده‌های خود تلاش می‌کرد. اما پس از انقلاب از همان آغاز از منتقدین جدی بسیاری از عملکردها و تصمیمات نظام جمهوری اسلامی و مدیران آن بود. با این که در مجلس بررسی قانون اساسی اول حضور داشت ولی با اصول مختلف این قانون مخالف بوده و در صورت مذاکرات این مجلس نقطه نظرهای وی ثبت است. با اصل ولایت فقیه مخالفت جدی داشت و از این رو به آن رأی مخالف داد. گرچه گفته‌ها و اظهارنظرهای گلزاده غالباً با ابهام و ابهام همراه بود و از این رو همیشه از شفافیت لازم برخوردار نبود ولی با اندکی دقت و تأمل بنیادهای فکری و نظری او در باب مسائل مختلف کم و بیش روشن می‌شود. در مذاکرات مجلس اول نیز همین گونه بود.

در هر حال در پایان سال نخست مجلس گلزاده گزارشی از عملکرد مجلس و دیدگاه‌های خود انتشار داده که در آن نقطه نظرهایش در باب مسائل مختلف تا حدود زیادی آشکار است. وی بیشتر دیدگاه حقوق بشری و دموکراتیک داشت و از این منظر با ولایت فقیه و نظام جمهوری اسلامی ولایتی مخالف بوده است. این که وی در سال ۱۳۴۰ (یعنی سیزده سال پس از تصویب اعلامیه در سازمان ملل) کتابی مستقل در باب اعلامیه جهانی حقوق بشر نوشت و از آن دفاع کرد، خود به روشنی از آگاهی و مدرن بودن و حقوق بشری بودن مؤلف حکایت می‌کند. او نخستین روحانی و احیانا نخستین مسلمانی است که در ایران رساله‌ای مفرد در باره حقوق بشر نوشته و از منظر دینی از مواد و مفاد آن دفاع کرده است. البته بعدتر روحانیانی چون زین العابدین قربانی لاهیجی کتاب مستقلی در باب اسلام و حقوق بشر نوشته که ارزش چندانی ندارد. عالم دینی نوگرای دیگری یعنی سید ابوالفضل موسوی مجتهد زنجانی، نیز در سال ۱۳۵۷ مقاله‌ای در این باب نوشت که منتشر شده و زنجانی نیز در مجموع از منظر اسلامی برخورد مثبتی با اعلامیه حقوق بشر دارد.

گلزاده غفوری دارای تألیفاتی است که عناوین آن‌ها تا حدود زیادی از مواضع فکری و نواندیشانه او البته با توجه به فضای فکری و فرهنگی و سیاسی جامعه مذهبی و روحانی

پیش از انقلاب حکایت می‌کند. از آنجا که گلزاده در امور حقوقی و قضایی تخصص داشت و مبانی او نیز برگرفته از سنت فقهی و نیز حقوق مدرن و دانشگاهی بود، شماری از مقالات و تألیفاتش در پیش از انقلاب و مواضع او در دوران پس از انقلاب به مسائل و موضوعات حقوقی مرتبط می‌شود. از جمله آثار او کتاب «قضا در اسلام و نظام قضایی منسوب به اسلام» است (که گویا در اواخر عمرش نگاشته است) و «نقدی بر لایحه قصاص» که در مقطع پس از انقلاب نگاشته شده است. غفوری به تناسب فضای فکری دهه چهل و پنجاه در مورد اقتصاد و امور مالی نیز حساس بود و در مجموع گرایش عدالت‌خواهانه داشت. دو اثر وی اندیشه‌های او را در این باب بازتاب می‌دهد: «خطوط اصلی در نظام اقتصادی اسلام» و «انفال یا ثروت‌های عمومی».

وی اثری هم دارد با عنوان «کوششی در راه تبیین و تفکر در مورد توحید» که البته متناسب است با فضای فکری و نیازهای مذهبی جوانان پرشور مذهبی در چند دهه پیش از انقلاب. نوشته‌ای هم از گلزاده منتشر شده است با عنوان «ضرورت بازنگری فقهی و سیر تحول فقاقت و اجتهاد» که از این عنوان به روشنی استنباط می‌شود که نویسنده در باب اجتهاد و فتوا و فقاقت دیدگاه انتقادی دارد و پیشنهادهایی برای رفع کاستی‌ها ارائه می‌دهد. در آن دوران موضوعات مربوط به زن و جنسیت (هرچند نه به اندازه امروز) در جامعه مطرح بوده و همواره از نسبت اسلام با این «مسئله» پرسیده می‌شد. گلزاده غفوری در نوشتاری نسبتاً کوتاه با عنوان «موقعیت زنان در قرآن» کوشیده است بدان پاسخ دهد. نیز وی اثری دارد با عنوان «سرگذشت و شهادت هشتمین امام شیعیان امام رضا علیه السلام».

۶- سیدمحمد حسینی بهشتی (۱۳۰۷-۱۳۶۰)

بهشتی زاده اصفهان است و دانش آموخته حوزه قم. وی وارد دانشکده معقول و منقول (الهیات بعدی) شد و تا اخذ درجه دکتری ارتقا یافت (هرچند روشن نیست که به اخذ مدرک دکتری موفق شد یا نه). مدتی مدیر دبیرستان دین و دانش قم بود. در جلسات فلسفه پنجشنبه‌های علامه طباطبایی حضور می‌یافت. در سال ۴۳ از سوی آیت‌الله سید محمدهادی میلانی و شیخ مرتضی حایری (درگذشته ۱۳۶۴ خورشیدی) برای تصدی امامت مسجد هامبورگ به آلمان سفر کرد. بهشتی در آلمان و اروپا فعالیت‌های آموزشی و فکری مؤثری در اتحادیه انجمن‌های اسلامی اروپا داشت. در سال ۴۹ به ایران بازگشت.

زیست شش ساله در اروپا و آشنایی با زبان‌های آلمانی و انگلیسی در تحول فکری بهشتی مؤثر بوده است.

کارنامه زیست بهشتی نشان می‌دهد که او در فعالیت‌هایی سیاسی نیز بی‌نظر و بی‌نقش نبوده است ولی در مجموع، به رغم علاقه و اعتقاد به آیت‌الله خمینی و جنبش او، در دهه چهل و پنجاه بیشتر به امور فرهنگی و فکری اشتغال داشته و به اصطلاح جریده می‌رفته است. حتی وی در چنان موقعیتی بود که در دهه پنجاه به سفارش وزارت آموزش و پرورش در وزارت خانم فرخ رو پارسا (وزیری که پس از انقلاب در سال ۱۳۵۸ به اتهام ترویج فساد در دادگاه صادق خلخالی اعدام شد) با همکاری روحانیانی چون گلزاده غفوری، محمدجواد باهنر و سید رضا برقی «بینش دینی» را برای آموزش اسلامی نهادهای آموزشی دولتی بنویسند. اما در مقطع اوگیری انقلاب، بهشتی نیز فعال شد. به گونه‌ای که یکی از چند رهبر اثرگذار انقلاب شمرده شد. در آستانه پیروزی انقلاب همراه با برخی از همفکران روحانی «حزب جمهوری اسلامی» را بنیاد نهاد و خود تا هنگام مرگ سمت دبیر کلی آن را بر عهده داشت. بعدها ریاست قوه قضائیه را در اختیار گرفت. سرانجام بهشتی در ماجرای انفجار دفتر حزب جمهوری در هفتم تیر ۱۳۶۰ کشته شد.

بهشتی از طلاب خوشفکر و اصلاح‌گرای حوزه شمرده می‌شد. به اسلام اجتماعی و تا حدودی عدالت محور گرایش داشت. در دهه چهل در باب حکومت اسلامی می‌اندیشید و می‌نوشت. او در این دوران با جوانان و از جمله دانشجویان مبارز و مسلمان دانشگاه‌ها مرتبط بود و گاه برای آنان سخنرانی می‌کرد. تراب حق شناس (دانشجوی فعال آن زمان که در آغاز عضو نهضت آزادی بود و بعد مجاهد شد و در نهایت از اسلام برید و در تشکیل سازمان مارکسیستی پیکار مشارکت کرد) در کتاب خاطرات خود با عنوان «از فیضیه تا پیکار» (ص ۱۰۵) به مناسبتی می‌گوید «ما سال‌ها پیش از این هم، از بهشتی و رفسنجانی به عنوان روشنفکران بورژوازی نام برده بودیم». بهشتی در تأسیس مدرسه حقانی (منتظریه) و تربیت نسلی از طلاب نوگرا سهم داشت. در تهران جلساتی آموزشی منظم و نامنظم برای گفتگو با جوانان و دانشجویان داشت. در اعزام طلاب جوان برای تبلیغات مذهبی به خارج از کشور نقش داشت. از باب نمونه با معرفی یک دوست قرار شد که مرا به یکی از کشورهای عربی خلیج فارس بفرستد که در نهایت به دلیل پرونده سیاسی و دو بار بازداشت قبلی‌ام عملاً ممکن نشد. برای آشنایی با بهشتی، در سال ۱۳۵۷ شبی در

یکی از جلساتی که هفتگی در خانه‌اش تشکیل می‌شد، شرکت کردم و ساعتی گفتگو کردیم. در آن جلسه، که برای بار اول ایشان را از نزدیک می‌دیدم، شاهد خوشفکری و انصاف در داوری و به ویژه متانت و سلوک رفتاری او با مخاطبان غالباً جوان بودم. متن مهم منشور حزب جمهوری اسلامی که با عنوان «مواضع ما» انتشار یافته است، عمدتاً برآمده از اندیشه و قلم بهشتی است.

بهشتی نیز مانند دیگر هم‌تایانش با استفاده از ابزارهایی چون سخنرانی (هرچند نه لزوماً در قالب وعظ و خطابه منبری)، تدریس و تعلیم و نگارش و انتشار مقالات و کتاب برای تبلیغ و انتشار افکار و اهدافش تلاش می‌کرد. با اندیشه‌های غربی‌آشنایی مفیدی داشت و زبان آلمانی را می‌دانست و با زبان انگلیسی آشنا بود. مقالات زیادی در سه دهه پیش از انقلاب در نشریات مختلف اسلامی از او منتشر شده است. حدود ۳۲ عنوان کتاب نیز از او انتشار یافته است. موضوعات محوری آنها عبارت‌اند از: توحید، شناخت، اقتصاد و مالکیت و امور مالی در اسلام، حقوق و پاره‌هایی از تاریخ اسلام. از ویژگی‌های شاخص بهشتی نظم و تفکر تشکیلاتی به ویژه اعتقادی راسخ به‌تازب بوده است. هرچند کسانی چون مطهری و مهدوی کنی و حتی آیت‌الله خمینی با‌تازب، حداقل برای جامعه روحانیت، موافق نبوده‌اند.

از آنجا که بهشتی در تکوین ساختار حقیقی و حقوقی جمهوری اسلامی نقش مهمی داشته و از آغاز تا کنون از ارکان رسمی این نظام معرفی شده است، می‌توان گفت که او بیش از اغلب بنیادگذاران جمهوری اسلامی مورد نقد و انتقاد قرار گرفته و می‌گیرد. محور اصلی این نقادی‌ها، به‌گمانم تفاوت و حتی تعارضات مهم و بنیادینی است که در افکار و به ویژه اعمال بهشتی در دو مقطع پیش از انقلاب و پس از آن مشاهده می‌شود.



جز اینان روحانیان دیگری، البته با درجه اهمیت کمتری، نیز بوده‌اند که در دو دهه پیش از انقلاب ایران در قلمرو تفکر و ترویج اندیشه‌های نوگرایانه (و حداقل با چنین داعیه‌ای) در ایران فعال بوده‌اند. این شمار روحانیان، که در آن زمان عموماً جوان و فعال بوده‌اند، غالباً از طریق خطابه (منبر و سخنرانی) و نوشتار (مقاله در نشریات و کتاب) فعالیت می‌کرده‌اند. در این مجال فهرست شماری از آنان را همراه با اندکی توضیح در پی می‌آورم.

ضمناً تنظیم این فهرست به ترتیب سال زایش افراد است و از این رو ترتیب حاوی هیچ تمایزی نیست.

۷- محمد مفتاح (۱۳۰۷-۱۳۵۸)

مفتاح در اطراف همدان زاده شد و در قم تحصیل کرد و در تهران در رشته فلسفه به اخذ درجه دکتری از دانشگاه نایل آمد و پس از آن در این شهر ماندگار شد و به فعالیت‌های فکری و فرهنگی خود ادامه داد. پس از انقلاب نیز به ریاست دانشکده الهیات برکشیده شد و سرانجام در آذر ماه ۵۸ به دست گروه فرقان ترور و کشته شد.

محمد مفتاح مانند دیگران عمدتاً به تدریس، سخنرانی و نوشتن اشتغال داشت و مقالاتی در نشریات مختلف منتشر کرده و آثاری پدید آورده و انتشار داده است. او مدتی در برخی دبیرستان‌های قم و در دانشکده الهیات تهران و نیز در حوزه قم برای طلاب تدریس کرده است. سخنرانی‌های پرشماری در تهران و برخی شهرهای کشور انجام داد. کلاس‌هایی با موضوع تفسیر قرآن و نهج البلاغه داشت. مدتی امام «مسجد جاوید» تهران بود و فعالیت‌هایش در آنجا متمرکز بود. در سال ۵۴ این مسجد به دست ساواک تعطیل و مفتاح بازداشت و مدتی محبوس شد. پس از آزادی امامت «مسجد قبا» را بر عهده گرفت. در ماه رمضان سال ۵۶ در همین مسجد و مرکز بود که سلسله سخنرانی‌هایی با گویندگی شماری از متفکران و فعالان نوین فکری و دینی و سیاسی آن روز پایتخت (از جمله مهندس بازرگان و دکتر کاظم سامی و دکتر حبیب‌الله پیمان و دکتر حسن تواناییان فرد) با حضور مخاطبان پرشمار و اثرگذار انجام شد. در روز عید فطر سال ۵۷ مفتاح نماز عید را در تپه‌های قیطریه در شمال تهران اقامه کرد. پس از پایان نماز شرکت‌کنندگان پرشمار آن مراسم، ظاهراً بدون برنامه قبلی، از قیطریه حرکت کرده و از شمال به جنوب سرازیر شده و تا مرکز تهران پیش رفتند. آثار آن حرکت چندان است که نام و خاطره آن در تاریخ انقلاب ایران ماندگار شده است. مفتاح چند اثر (تألیف و ترجمه) هم دارد که البته چندان قابل توجه و اثرگذار نبوده‌اند.

محمد مفتاح در شمار پیروان آیت‌الله خمینی بوده و در دو دهه پیش از انقلاب از روحانیون مبارز شمرده می‌شده است. اما در چهارچوب این گفتار / نوشتار، اهمیت مفتاح بیشتر در شخصیت فکری و فرهنگی و فعالیت‌های کم و بیش اثرگذارش در دوران پیش از انقلاب در جوانان و دانشجویان بوده است. وی با توجه به شخصیت و فعالیت‌های

دوگانه‌اش (حوزه و دانشگاه) و آن هم در شهر مهمی مانند تهران، هم از اندیشه‌های زمانه‌اش اثر پذیرفته بود و هم بر جامعه و جوانان (به ویژه جوانان مذهبی سیاسی و مبارز) اثر نهاده بود.

۸ - محمدجواد حجتی کرمانی (۱۳۱۱-)

حجتی کرمانی از روحانیون جوان و فعال فکری و سیاسی در سه دهه پیش از انقلاب ایران است. آثار قلمی چندی (تألیف و ترجمه) دارد و هم اکنون از اعضای هیئت علمی **دایره‌المعارف بزرگ اسلامی** است. با این همه، برجستگی و در واقع اثرگذاری حجتی بیشتر به فعالیت‌های سیاسی و انقلابی پر شور وی در قالب «**حزب ملل اسلامی**» بوده است. وی در سال ۱۳۴۴ در جریان لو رفتن و دستگیری سازمان مسلح حزب ملل اسلامی با رهبری سید محمد کاظم بجنوردی، بازداشت شد و در سال ۵۴ پس از گذراندن ده سال محکومیت آزاد شد و پس از آن نیز در جریان انقلاب از فعالان بوده است. وی نماینده مردم تهران در مجلس بررسی پیش نویس قانون اساسی اول و نیز در مجلس اول بوده است.

در هر حال محمدجواد حجتی کرمانی، فرزند زمانه است و از زمانه‌اش اثر پذیرفته و بر شماری از جوانان در گذشته و حال اثر نهاده است. حجتی، به رغم انقلابی بودن و استواری‌اش در مبارزات پیش از انقلاب، دارای روش و منش معتدل و میانه رو و صلح طلبانه و مداراگری است. در تنش‌های مجلس اول و به طور خاص در جدال جریان عام «امت حزب الله» او همواره روش میانه‌ای داشته است. این منش، جدای از منظر اخلاقی و انسانی، خود یکی از مقومات تحکیم دموکراسی و عدالت و مسالمت در جهان کنونی است.

۹ - سید عبدالکریم هاشمی نژاد (۱۳۱۱-۱۳۶۰)

هاشمی نژاد اهل مازندران و زاده بهشر است. او در آغاز در کوهستان دانش مقدماتی آموخت و بعد عازم قم شد و در آن شهر ادامه تحصیل داد. مدتی کوتاه نیز در نجف فقه آموخت. پس از آن به مشهد کوچ کرد و در آن شهر ازدواج کرد و ماندگار شد. او تا پایان عمر در مشهد می‌زیست. سرانجام در مهرماه ۱۳۶۰ با حمله انتحاری فردی که گفته شده مأمور سازمان مجاهدین بوده، کشته شد. هاشمی نژاد از پیروان سیاسی آیت‌الله خمینی و از واعظان مبارز در پیش از انقلاب بوده است. در این مسیر چند بار بازداشت شد و بارها

نیز ممنوع المنبر شد. پس از انقلاب وی دارای مسئولیت‌های حکومتی نشد ولی از اعضای فعال حزب جمهوری اسلامی و مسئول شاخه حزب در خراسان بود.

هاشمی‌نژاد از چند طریق فعالیت‌های فکری و آموزشی خود را پی می‌گرفت. شاید بتوان گفت مهم‌ترین و مؤثرترین پایگاه فکری وی «**کانون بحث و انتقاد دینی**» در مشهد بود که به وسیله روحانی دیگر یعنی سید حسن ابطحی (برادر همسرش) اداره می‌شده است و در دوران پیش از انقلاب از نهادهای دینی فعال مشهد بود و مقالات و منشوراتش در سطح کشور انتشار می‌یافت. این منشورات عمدتاً از هر نوع نوآوری و اندیشه‌های تازه تهی بود. حتی می‌توان گفت که افکار کم و بیش سیاسی و اجتماعی هاشمی‌نژاد نیز در منشورات کانون دیده نمی‌شد. شاید بدان دلیل بوده که مدیریت کلان و اصلی کانون با سید حسن ابطحی بود که از روحانیان سنتی و محافظه کار و غیر سیاسی بود.

هاشمی‌نژاد بیشتر از طریق خطابه‌های پر شور و همراه با احساسات فراوان اثر می‌گذاشت و مخاطبانی را جذب می‌کرد. او در واقع یک واعظ حرفه‌ای بود. مضامین گفتارهایش آمیزه‌ای بود از برخی افکار تازه و مورد پرسش جوانان تجددگرای مذهبی و کنایه‌های سیاسی در مواجهه با رژیم حاکم و طبعاً طرح پاره‌ای از مشکلات مردم. وی به نسل جوان توجهی خاص داشت و تلاش می‌کرد به پرسش‌های مذهبی آنان پاسخ دهد. از سخنرانان حسینییه ارشاد نیز بوده است. چند اثر از هاشمی‌نژاد منتشر شده است ولی در این میان دو اثر از شهرت و اثرگذاری بیشتری برخوردارند. یکی کتاب «**مناظره دکتر و پیر**» است و دیگری کتاب «**درسی که حسین به انسانها آموخت**» که این دومی در سال ۴۷ منتشر شده است. این دو اثر، که در دهه چهل منتشر شده‌اند، علاقه‌مندان و خوانندگان قابل توجهی یافتند. هرچند محتوای آن‌ها چندان تازه و نوآورانه نبودند و از این رو نمی‌توان آن‌ها را جدی گرفت. به هر تقدیر زبان و ادبیات به کار رفته (به ویژه در کتاب مناظره دکتر و پیر که وفق سنت معمول آن دوران در ژانر داستان و مناظره خیالی پردازش شده بود) در فضای ادبیات مذهبی دو دهه پیش از انقلاب جذاب می‌نمود.

۱۰ - محمدجواد باهنر (۱۳۱۲-۱۳۶۰)

باهنر زاده کرمان است و دانش آموخته حوزه قم و دانشگاه. در قم و مدتی کوتاه در نجف فقه و اصول و فلسفه آموخت. همزمان وارد دانشکده الهیات تهران شد و به اخذ مدرک دکتری در همان دانشکده دست یافت.

باهنر از پیروان سیاسی آیت‌الله خمینی و از این رو در شمار روحانیون مبارز بوده ولی کارنامه فعالیت‌های او گواه است که در آن دوران وی بیشتر به فعالیت‌های فرهنگی و گفتن و نوشتن اشتغال داشته است. با این حال او در جریان انقلاب ۵۷ در کنار روحانیون فعال دیگر وارد عرصه سیاست و مبارزه شد. یکی از پنج روحانی مؤسس حزب جمهوری اسلامی بود. پس از پیروزی در مسئولیت‌های مهم دولتی (از شورای انقلاب تا وزارت آموزش و پرورش و در نهایت نخست وزیری) قرار گرفت. او در شهریور سال ۶۰ در جریان انفجار ساختمان نخست وزیری همراه محمدعلی رجایی (رئیس جمهور) کشته شد. باهنر به هر تقدیر از پایه گذاران و از ارکان نظام جمهوری اسلامی شمرده می‌شود.

چند اثر از باهنر یاد شده است ولی شاید مهم‌ترین کار فرهنگی وی همان مشارکت در تدوین کتاب بینش دینی برای دانش آموزان البته با سفارش وزارت آموزش پرورش باشد که به هر حال سندی از نوع تفکر و میزان نواندیشی کسانی چون باهنر، بهشتی، رضا برقی و علی گلزاده غفوری در دوران پیش از انقلاب ایران است. آثار باهنر عمدتاً تربیتی است و این که او پس از انقلاب مسئولیت وزارت آموزش را عهده دار شد نشان از علاقه و احیانا تخصص باهنر در این قلمرو دارد.

۱۱ - سید عبدالرضا حجازی (۱۳۱۲-۱۳۶۲)

حجازی در شهرضای اصفهان زاده شد. در اصفهان و قم تحصیل کرد. سپس به تهران کوچید و در دانشکده الهیات و معارف اسلامی درس خواند. مدتی در دانشگاه آنکارای ترکیه تحصیل کرد و گویا به اخذ مدرک دکتری موفق شد. گفته شده حجازی از حامیان سیاسی آیت‌الله خمینی بود ولی در دهه چهل و پنجاه حداقل در افکار عمومی نشان آشکاری از چنین گرایشی در او دیده نمی‌شد. حتی در مواردی خلاف آن دیده می‌شد. در سال انقلاب مانند دیگر روحانیان همراهی نشان داد اما خیلی زود مغضوب شد و در سال ۶۲ به اتهام همکاری با دعوی «کودتای قطب زاده - شریعتمداری» بازداشت شد و پس از چندی اعدام شد. هرچند هنوز هم علت و انگیزه چنین مجازات سختی دانسته نیست.

ذکر نام حجازی در این فهرست بدان دلیل است که او در دو دهه پیش از انقلاب از واعظان مشهور بوده و مضامین سخنرانی‌های او غالباً موضوعات چالشی آن روزگار برای جامعه مذهبی و جوانان و دانشجویان بوده است. از شهرت و محبوبیت زیادی برخوردار

بوده است. اهل قلم نیز بوده و مقالات و کتاب‌های چندی از او منتشر شده است. شاید مهم‌ترین اثر وی همان کتاب «رسالت قرآن در عصر فضا» است که در سال ۴۹ در تهران منتشر شده است. این عنوان تا حدودی بیان‌کننده مضمون و محتوای اندیشه و گرایش نویسنده آن است. اصولاً یکی از محورهای بسیاری از روحانیان به ویژه اغلب جامعه و عاقل تهران و برخی شهرهای دیگر از دهه سی تا انقلاب، دعوی اعجاز علمی قرآن و توجیهات آموزه‌های دینی با داده‌های علوم طبیعی جدید غربی بوده است. تلاش می‌شد به جوانان القا شود که اسلام با علم و پیشرفت نه تنها مخالف نیست بلکه همراه و مؤید آن است. کتاب قرآن در عصر فضا کم و بیش با چنین رویکردی نگاشته شده است.

۱۲ - اکبر هاشمی رفسنجانی (۱۳۱۳-۱۳۹۵)

اکبر هاشمی رفسنجانی از جهت سیاسی و انقلابی بیش از دیگران نقش آفرین بوده است. او زاده بهرمان از روستاهای پیرامون رفسنجان است. در حوزه قم تحصیل کرده و بعداً در تهران ساکن شده و تا پایان زندگی در پایتخت زیسته است. از آغاز نهضت روحانیت در شمار پیروان آیت‌الله خمینی قرار گرفته و تا پیروزی انقلاب به عنوان یک روحانی مبارز و پیگیر در جبهه مبارزه فعالیت کرده است. پس از انقلاب نیز از معماران نظام جمهوری اسلامی بوده و در مقامات عالی جز رهبری فعالیت کرده است. کارنامه وی در کمتر از چهل سال عمر جمهوری اسلامی پر فراز و نشیب است و مرور آن همه در ساختار این نوشتار نبوده و نیست.

هرچند هاشمی رفسنجانی کمتر به عنوان یک متفکر و حتی نویسنده و محقق شناخته شده است ولی واقعیت این است که وی در گفتار و نوشتار نیز دارای آثاری قابل توجه است. به ویژه در دو دهه پیش از انقلاب از روحانیان نوگرا و در قیاس با اغلب روحانیان تجددگرا بوده است. خود او در خاطرات پیش از انقلاب خود به عنوان «کارنامه و خاطرات» این گرایش فکری و سیاسی خود را بازگفته است. از پیوند با نهضت ملی و مصدق گرفته تا ارادت و علاقه‌اش به بازرگان و نهضت آزادی. در دوران پیش از انقلاب هاشمی از معدود طلاب و روحانیانی بوده است که از طریق درآمد شخصی امرار معاش می‌کرده است.

دو اثر منتشر شده از وی در همان دوران گرایش فکری و سیاسی‌اش را آشکار می‌کند. یکی کتاب «امیرکبیر: قهرمان مبارزه با استعمار» است که در سال ۴۶ منتشر شد و دیگر کتاب «سرگذشت فلسطین یا کارنامه سیاه استعمار» که ترجمه کتاب اکرم

زُعیتر از رهبران اولیه فلسطین است و او از عربی به پارسی برگردانده شده است. این دو کتاب در دهه چهل و پنجاه بسیار خوانده می‌شد. اولی گرایش ملی نویسنده را عیان می‌کند و دومی گرایش سیاسی و ورای مرزهای ملی وی را نشان می‌دهد. توجه به ایران و تاریخ معاصر و به ویژه کشف امیرکبیر و شناختی نسبی با اصلاحات عصر قاجار موجب شده بود که پس از انقلاب نیز هاشمی به عنوان مدیری توسعه‌گرا در جمهوری اسلامی شناخته شود. او دوست داشت در جامه امیر ظاهر شود و از این رو علاقه‌مندانش دوران هشت ساله ریاست جمهوری‌اش را «دوران سازندگی» دانسته و خود او را «سردار سازندگی» و نیز «امیر کبیر ایران» گفته‌اند.

گفتنی است که هاشمی در دهه چهل در انتشار فصلنامه و سالنامه مکتب تشیع نیز نقش داشت. نخستین فصل کتاب دو جلدی «محمد خاتم پیامبران»، که در سال ۴۸ به وسیله حسینیه ارشاد منتشر شد، با عنوان «جهان در عصر بعثت» به قلم هاشمی و محمدحواد باهنر است. در آن دوران مقالاتی از هاشمی در نشریات مختلف منتشر شده‌اند. هاشمی از سخنرانان ارشاد نیز بوده است.

البته هاشمی پس از انقلاب نیز، جدای از ایفای نقش‌های متنوع سیاسی‌اش، از گفتار و نوشتار به دور نبوده است. آثاری از او و یا تحت نظارت وی (از جمله تفسیر موضوعی راهنما) در مجلدات زیاد منتشر شده است. نیز خطبه‌های نماز جمعه تهران، که در مجلدات پرشمار به صورت کتاب نیز انتشار یافته است، حاوی نکات نوگرایانه و عصری نیز هست.

۱۳ - محمد مجتهد شبستری (۱۳۱۵-)

مجتهد شبستری از نامداران نواندیشی دینی و اصلاح اسلامی معاصر ایران و بلکه جهان اسلام است که بیشترین شهرت وی در سی سال اخیر است و از این رو معرفی ایشان خارج از این گفتار و نوشتار است. با این حال از آنجا که وی از همدوره‌های دیگر روحانیانی است که در این مجموعه فهرست شده ناگزیر اشارتی می‌کنیم به فعالیت‌های وی در دوران پیش از انقلاب ایران.

شبستری زاده شبستر در آذربایجان شرقی است و دوران تحصیل را در قم گذرانده است. پس از بهشتی مدیر مرکز اسلامی در هامبورگ آلمان شد. حدود نه سال در این

مقام فعالیت کرد. اندکی پیش از انقلاب به ایران بازگشت. حضور خود را در قم با ایراد یک سخنرانی در **دارالتبلیغ اسلامی** قم اعلام کرد. شبستری هیچگاه یک فعال سیاسی و انقلابی نبوده است. با این حال در سال انقلاب فعالانه در اعتراضات خیابانی شرکت کرد. پیش و پس از انقلاب در کنار آیت‌الله طالقانی قرار داشت و بیشتر با دفتر ایشان همکاری می‌کرد. در دوره اول مجلس قانونگذاری از شبستر به مجلس راه یافت. پس از آن به کلی فعالیت‌های سیاسی و دولتی را رها کرد. از همان آغاز در دانشکده الهیات به تدریس اشتغال ورزید که البته بعدتر به طور رسمی در استخدام وزارت علوم درآمد. چند سال پیش بازنشسته شد.

شبستری در طول عمرش همواره به تحقیق و نوشتن و کمتر هم سخنرانی اشتغال داشته است. آثاری از وی در دهه چهل منتشر شده است. شبستری زمانی از فعالان حلقه جلسات بحث عقاید و مذاهب مکارم بوده و برخی از مباحث آن جلسات به قلم مجتهد شبستری است. شاید مهم‌ترین اثر وی در آن زمان کتاب **«جامعه انسانی اسلام»** است. ایشان یکی از نویسندگان کتاب **«زن و انتخابات»** نیز هست که در اوایل نهضت روحانیت منتشر شد. این کتاب با همکاری جمعی از فضلاء جوان آن زمان تحریر و تهیه شده بود که یکی از آنان شبستری بوده است. تا آنجا که به یاد می‌آورم علامه طباطبایی و مکارم نیز در آن مقاله‌ای داشتند. محور اصلی این کتاب کم حجم تحریم شرعی حق رأی زنان در انتخابات بوده که البته با تمسک به انواع توجیهات مثلاً علمی این حرمت توجیه شده بود. این کتاب در فضای ماجرای ایالتی و ولایتی و اعطای حق رأی زنان (البته به عنوان انتخاب کننده و نه انتخاب شونده) نوشته شده بود و در آن زمان علما تقریباً یک پارچه در مخالفت با آن به میدان آمده بودند. از جمله آنها آیت‌الله خمینی بوده است. محتوای این کتاب اکنون بسیار سطحی و حتی مضحک می‌نماید. در مجلس اول یک بار از آقای شبستری نظرش را در باره آن کتاب پرسیدم و او به صدای بلند اعلام کرد که: از آن تبری می‌جویم! پس از انقلاب مدتی نشریه **«اندیشه اسلامی»** را به صورت دو هفته نامه انتشار داد که پس از پانزده شماره متوقف شد. افکار و آثار اثرگذار مجتهد شبستری را باید جداگانه و در جای خود مورد تحقیق و اشاره قرار داد.

علی در کرمان زاده شده و او برادر کهنتر محمدجواد حجتی کرمانی است. تحصیلات حوزوی را در قم به پایان برد و از درس مدرسین عالی آن زمان قم بهره برد.

علی حجتی از همان آغاز با نهضت روحانیت همراه شد و از آموزه‌های آیت‌الله خمینی پیروی می‌کرد. این که او در جشن بازگشت خمینی از زندان و تبعید تهران در فروردین سال ۱۳۴۳ در مدرسه فیضیه قم، قطعنامه مهم ده ماده‌ای را قرائت کرد، از موقعیت مبارزاتی علی حجتی در آن زمان حکایت می‌کند. در اوایل دهه چهل علی حجتی با همراهی برخی دیگر (هاشمی رفسنجانی، سید هادی خسروشاهی، سید محمود دعایی) دو نشریه «بعثت» و «انتقام» را به طور غیر رسمی و مخفی در قم منتشر و در برخی شهرها توزیع می‌کردند. من که در سال ۱۳۴۴ به قم رفته بودم، برخی از این نشریات را دیده بودم. در سال ۱۳۵۵ به کرمانشاه تبعید شد. در دوران انقلاب نیز کم بیش فعال بود و از طریق سخنرانی‌ها حضور خود را اعلام می‌کرد.

با این همه، علی حجتی بیشتر اهل اندیشه و قلم بوده تا سیاست و مبارزه. کارنامه و زیست او نشان می‌دهد که او پس از تبعید خمینی از قم به ترکیه، به کناره‌گیری نسبی از سیاست و مبارزه گرایش پیدا کرد و به همین دلیل با مکارم و مکتب اسلام همکاری می‌کرد. وی از اصحاب مکارم در جلسات بحث عقاید مذاهب بود و برخی از مباحث آن جلسات را تحریر کرده است. به نظر می‌رسد در آستانه انقلاب بار دیگر به مبارزات سیاسی گرایش پیدا کرد. در دوران پس از انقلاب نیز گرایش میانه روانه داشت و از این رو از منتقدان نظام حاکم در جمهوری اسلامی بوده و در نتیجه مورد بی‌مهری حاکمان قرار داشته است.

علی حجتی در آثارش نشان می‌دهد که، با توجه به فضای حاکم در دهه چهل و بیشتر در دهه پنجاه، گرایشات نواندیشانه آشکاری داشته است. در دهه پنجاه با دکتر شریعتی نیز در ارتباط بوده و حداقل یک نامه از شریعتی به وی در جلد نخست مجموعه آثار (با مخاطب‌های آشنا) منتشر شده است. کتابی با عنوان «شخصیت و اندیشه شریعتی» نیز از علی حجتی منتشر شده است. احتمالاً بستگی سببی او به خاندان صدر (به ویژه موسی صدر و محمدباقر صدر) در این گرایش بی‌تأثیر نبوده است. او عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد تهران بوده و نیز در دانشکده الهیات تهران تدریس می‌کرده است.

بیش از حدود ۲۰ اثر از حجتی انتشار یافته است. شاید مهم‌ترین آنها عبارت باشند از: **اسلام آئین زندگی، اسلام و تبعیض نژادی، اسلام و فرهنگ قرن بیستم** (متن عربی از موسی صدر و ترجمه از حجتی) و **فاجعه تمدن و رسالت اسلام** (متن عربی از سید قطب). علی‌آثاری نیز با دیگر همفکران روحانی‌اش دارد که می‌توان به «**زن و انتخابات**» و «**بلاهای اجتماعی قرن ما**» اشاره کرد. در علوم قرآنی نیز آثاری دارد. موضوع اصلی تدریس حجتی در دانشگاه، علوم قرآنی و از جمله **تاریخ قرآن** بوده است. در این میان بی‌تردید نامه سرگشاده مفصل وی به ناصر مکارم شیرازی در اواخر عمر (که پیش از این بدان اشارت رفت)، دغدغه‌های مصلحانه البته ناکام علی حجتی را در قلمرو حوزه، به روشنی آشکار می‌کند.

۱۵ - سید هادی خسروشاهی (۱۳۱۷-۱۳۹۸)

هادی در تبریز به دنیا آمد. در تبریز و قم تحصیل کرد و علوم و معارف متعارف را آموخت. خسروشاهی در آغاز نهضت روحانیت از فعالان سیاسی بود و در انتشار دو نشریه (در واقع شب‌نامه) بعثت و انتقام مشارکت داشت ولی پس از آن که تب مبارزه رادیکال فروکش کرد، خسروشاهی نیز (مانند بسیاری دیگر از جمله محمدتقی مصباح یزدی که از نویسندگان دو نشریه یاد شده بود) از مبارزات روحانیت فاصله گرفت. همکاری وی با دارالتبلیغ و نزدیکی‌اش به آیت‌الله شریعتمداری، همکاری وی با مکارم و جلسات او و به ویژه آثارش نشان می‌دهد که، به رغم گرایش‌های سیاسی در اغلب این آثار، با مبارزات سیاسی نوع ایرانی و خمینی‌وارش، فاصله گرفته است. با این حال در هنگام تبعید جمعی شماری از علما و روحانیون قم در مقطع پس از ۱۹ دی ماه ۵۶، خسروشاهی نیز به انارک یزد تبعید. به رغم این رویکردها، وی پس از پیروزی انقلاب به رهبران نظام جدید نزدیک شده و دارای مناصبی (از جمله سفیر ایران در واتیکان و یا رایزن فرهنگی ایران در قاهره) نیز شد.

می‌توان خسروشاهی را تا حدودی روزنامه‌نگار شمرد. قلمی روان داشت. اما اغلب آثارش ترجمه از عربی به پارسی بود. به جنبش‌های اسلامی در همه جای جهان و البته بیشتر در جهان عرب و خاورمیانه علاقه و دلبستگی عمیق داشت. به ویژه به اخوان المسلمین با مرکزیت مصر باور و ایمان داشت و با بسیاری از رهبران فکری و سیاسی آنان در رابطه بود. به ویژه به سید قطب (درگذشته ۱۹۶۶ میلادی) ارادت ویژه داشت. در باره

این رهبران و از جمله سید قطب فراوان نوشت. بسیاری از آثار آنان را به پارسی ترجمه کرد. خسروشاهی در معرفی جنبش‌های اسلامی و بیشتر سازمان جهانی اخوان المسلمین به ایرانیان نقشی مهم داشت. اصولاً گزاف نیست گفته شود که سید هادی خسروشاهی خود یک اخوانی شیعی و نیز سخنگوی غیر رسمی اخوان در ایران شمرده می‌شده است. از آنجا که وی در ایران نیز در دهه سی از حامیان جریان فدائیان اسلام و شخص سید مجتبی میرلوحی (نواب صفوی) و نیز آیت‌الله کاشانی بود و نواب نیز با اخوان در تماس بوده و سفری نیز به قاهره کرد، احتمالاً خسروشاهی نیز از این طریق مفتون و مجذوب اخوان المسلمین شده بود. در همین چهارچوب بود که خسروشاهی همواره با ملی‌گرایان ایرانی (از نوع جبهه ملی و نهضت آزادی و بازرگان) مخالف بود و هم با ناسیونالیسم عربی و به طور خاص با نماینده آن جمال عبدالناصر (در گذشته ۱۹۷۰ میلادی) (رئیس جمهور وقت مصر که از قضا اخوانی‌ها را سرکوب کرده و ایدئولوگ بزرگ آن سید قطب را اعدام کرده بود) آشتی ناپذیر بود. در عین حال خسروشاهی نسبت به شخصیت‌هایی چون مهندس بازرگان و دکتر یزدی و طیف فکری شان، حسن ظن داشت و همواره از این گروه با احترام یاد می‌کرد.

در هرحال خسروشاهی در دوران پیش از انقلاب سیاسی نویسنده روحانی قم و ایران شمرده می‌شد. بیشترین اثرگذاری او نیز همین نوع نوشته‌ها و ترجمه‌ها بوده است. انتقال تحولات جهان عرب و مجموعه جهان اسلام به ایران آن زمان؛ زمانی که گردش اطلاعات به سادگی امروز نبود، برای آگاهی و اطلاع رسانی بسیار مغتنم بوده است. در کتاب «محمد خاتم پیامبران» منتشر شده به وسیله حسینییه ارشاد، مقاله‌ای با موضوع آمار مسلمانان جهان به قلم خسروشاهی آمده است.

در این میان قابل ذکر است که خسروشاهی در معرفی سید جمال الدین اسدآبادی به ایرانیان و به ویژه جوانان مسلمان نقش مهمی داشته است. این فعالیت وی مستمر بوده و در طول حدود شصت سال ادامه داشته است. در سال ۱۳۷۴ به مناسبت صدمین سالگرد درگذشت سید سمیناری جهانی در تهران برگزار شد که خسروشاهی دبیر آن بود. به همین مناسبت مجموعه آثار سید به عربی و فارسی با نظارت خسروشاهی منتشر شده که برای پژوهشگران بسیار مغتنم است.

خامنه‌ای آذری تبار است ولی زاده مشهد است. پس از تحصیل مقدمات به حوزه قم رفته و در آنجا معارف متعارف را آموخت و مدت کوتاهی نیز به نجف رفت و بازگشت. سید علی خامنه‌ای از آغاز نهضت روحانیت به جمع حامیان نهضت و رهبر آن آیت‌الله خمینی پیوسته و در خراسان دارای فعالیت‌های مبارزاتی و سیاسی بوده و در این مسیر بارها گرفتار زندان و تبعید و ممنوعیت از سخنرانی شده است. در سال انقلاب در شمار چند روحانی شناخته شده سیاسی و انقلابی بود که در رهبری جنبش اعتراضی مردم مشهد نقش ایفا کرده است. پس از انقلاب نیز در مناصب مختلف و متنوع حکومتی فعالیت کرده و اکنون بیش از سه دهه است که در مقام رهبر مذهبی - سیاسی جمهوری اسلامی قرار دارد.

هرچند خامنه‌ای، به دلایل یاد شده، بیشتر به عنوان مرد سیاست و مدیریت مطرح است ولی در دو دهه پیش از انقلاب او در مقام یک گوینده و نویسنده مذهبی بوده و در سلسله روحانیان نوگرا و نواندیش شناخته می‌شده و از این منظر منتقد اسلام سنتی بوده است.

آقای خامنه‌ای پیش از انقلاب امامت مسجدی در مشهد را بر عهده داشته و به عنوان یک واعظ و منبری در این جا و آنجا سخنرانی می‌کرده است. محراب و منبر از ابزارهای مهم ارتباط واعظان و از جمله آقای خامنه‌ای با مردم و ترویج اندیشه‌های‌شان بوده است. به ویژه که ایشان در سخنوری نیز توانا بود و از بیانی جذاب بهره داشت. ایشان دستی هم به قلم داشت و مقالاتی از وی در برخی نشریات منتشر شده و نیز چند اثر از او در دهه چهل و پنجاه عرضه شده است. شاید مهم‌ترین آنها «طرح کلی اندیشه اسلامی» و چند ترجمه باشد. آثاری چون «صلح امام حسن: پرشکوه‌ترین نرماش قهرمانانه تاریخ» (اثر شیخ راضی آل یاسین عالم شیعی عراقی با عنوان «صلح الحسن» که البته عنوان فارسی آن ربطی به عنوان اصلی کتاب ندارد)، آینده در قلمرو اسلام، ادعاینامه علیه تمدن غرب، ترجمه جلد نخست تفسیر «فی ضلال القرآن» (هر سه از سید قطب) و مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان (اثر عبدالمنعم النمر) را به فارسی ترجمه کرد. البته مشهورترین این ترجمه‌ها همان کتاب صلح الحسن است که در سال ۱۳۴۸ در تهران منتشر شده است.

خامنه‌ای دستی در ادبیات فارسی داشت و با محافل ادبی مشهد و برخی شاعران خراسانی آن روزگار در ارتباط بوده و خود نیز اهل تفنن در سرایش شعر است. با **کانون نشر حقایق اسلامی** مشهد و محمدتقی شریعتی و به ویژه با دکتر شریعتی پیوند و همفکری داشته است. چنان که خود گفته است (از جمله در گفتگو با من) با موسیقی و برخی سازهای موسیقی ایرانی آشنا بوده و وفق نقلی سه تار نیز می‌نواخته است. در دهه چهل و پنجاه خامنه‌ای از واعظان خوشفکر و متمایل به روشنفکری شناخته می‌شده و افکار و آثار او برای جوانان مذهبی کم و بیش جذاب و اثرگذار بوده است. حال در روزگار متأخر چه رخ داده و آثار و افکار ایشان در چه روندی طی شده است، داستان دیگری است و از موضوع این نوشتار خارج است.

گفتنی است که نویسندگان و گویندگانی که در فصل اخیر از آنها یاد شد، در قلمرو اندیشه وری از چهار ویژگی عمومی برخوردار بودند: رویکرد مثبت به تحولات جهان مدرن به ویژه استقبال از علوم طبیعی، تلاش برای ایجاد سازگاری اسلام (کلام و فقه) با مقتضیات زمان، اثرپذیری فعال از نویسندگان و متفکران جهان عرب و البته بیشتر از سید قطب. از اینان جز دو تن (بهشتی و شبستری) هیچ آشنایی نزدیکی با اروپا و غرب نداشته‌اند.

آن گونه که در خاطرات دانشجویان آن دوران بازتاب یافته است (از جمله خاطرات تراب حق شناس با عنوان «از فیضیه تا پیکار»)، شماری از این روحانیان جوان به وسیله‌ی انجمن‌های اسلامی دانشگاه‌ها، برای سخنرانی در محافل مذهبی در دانشگاه و گاه در بیرون از دانشگاه دعوت می‌شدند

در پایان نمی‌توان از دو شخصیت روحانی و فکری کم و بیش اثرگذار در سه دهه پیش از انقلاب یاد نکرد: **محمدابراهیم آیتی (۱۲۹۴-۱۳۴۳)** و **حسینعلی راشد (۱۲۸۴-۱۳۵۹)**.

دکتر آیتی دانش آموخته حوزه و دانشگاه و مدرس دانشکده الهیات تهران بوده و دارای تألیفات و ترجمه‌های مهمی بوده است. هرچند نمی‌توان وی را در شمار نواندیشان مورد توجه در اینجا دانست ولی او عالمی محقق و مترجمی توانا بوده که از طریق سخنرانی و تألیفات و ترجمه‌هایش در جامعه ایرانی و جوانان مشتاق اثرگذار بوده است. راشد نیز دانش آموخته حوزه بوده ولی در مدرسه سپهسالار (مدرسه عالی شهید مطهری کنونی) و نیز در دانشکده الهیات و معارف اسلامی تدریس می‌کرده است. گرچه چند اثر از راشد

منتشر شده ولی او اساساً به دلیل سخنرانی‌هایش در رادیو ایران در سطح عموم شناخته شده است. او از آغاز رادیو ایران در شب‌های جمعه سخنران ثابت رادیو بوده است. گویا بخش‌هایی از این سخنرانی‌ها در ۱۶ جلد انتشار یافته است. می‌توان راشد را از عالمان دینی نواندیش به شمار آورد ولی در آن زمان به دلایلی مطلوب جامعه مذهبی مخالف و منتقد وضعیت موجود و البته بیشتر جوانان سیاسی و انقلابی نبوده است. سخنرانی‌های مستمر او در رادیو نیز، به رغم کمک به آشنایی مخاطبان ایرانی و فارسی‌زبان با اندیشه‌های راشد، در انزوای فکری وی و عدم اثرگذاری گسترده اندیشه‌های وی بی‌تأثیر نبوده است. به ویژه این که راشد تنها روحانی‌ای بوده است که از اصلاحات حکومتی در قالب «انقلاب سفید» (موسوم به «انقلاب شاه و ملت») در اوایل دهه چهل رسماً حمایت کرده بود.

به یاد می‌آورم که در آن زمان اطلاعیه‌هایی تند و انتقادی علیه راشد منتشر شده بود. مبهم‌گویی‌های راشد نیز در عدم استقبال کافی از سخنانش نقشه داشته است. در آن زمان شهرت داشت که راشد در مقام مقایسه گفته بود: فلسفی (واعظ مشهور آن سال‌ها) خوب حرف می‌زند ولی من حرف خوب می‌زنم. با این حال باید اذعان کرد که سخنرانی‌های رادیویی راشد در تنویر افکار عمومی مردم مذهبی ایران بی‌تأثیر نبوده است.

در پایان این قسمت بیفزایم که در خاطرات پیش از انقلاب من با عنوان «گرد آمد و سوار نیامد - یادمانده‌های پیش از انقلاب ایران» اطلاعات بیشتر و مشروح‌تری از حوزه قم و برخی مراکز مذهبی و علمی کشور (از جمله تهران و مشهد و اصفهان و شمال ایران) و شماری از فعالیت‌ها فردی و جمعی مذهبی و احیاناً اصلاحی معمول در آن دوران از جمله در باره شخصیت‌های مطرح در این گفتار / نوشتار اطلاعاتی آمده است.

در ضمن در رابطه با اطلاعات مربوط به زندگی نامه‌های حداقلی افراد مطرح شده در مداخل مربوط به آنان از «ویکی‌پدیای فارسی» (دانشنامه آزاد) و نیز «ویکی‌شیعه» استفاده شده است.

تکمله

وقتی سخن از اصلاحات حوزوی در میان است لازم است اشاره شود که وقوع انقلاب اسلامی ایران با زعامت دینی و سیاسی یک مجتهد و مرجع سنتی و بعد تأسیس نظامی کاملاً تازه و متفاوت با عنوان «جمهوری اسلامی ایران» خود یک پدیده جدید و کاملاً تازه

است که طی یک روند تاریخی حداقل از شهریور ۱۳۲۰ تا کنون رخ داده است. در این روند برخی از آموزه‌ها و فتاوای فقهی و کلامی متفاوت آیت‌الله خمینی (۱۲۸۱-۱۳۶۸) در دوران پس از انقلاب در ظهور حرکت انقلابی و پس از آن در تکون نظام جدید بی‌تأثیر نبوده است. هرچند آنچه در طول این بیش از چهار دهه در قالب نظام دینی و ولایی محقق شده عمدتاً سیر قهقرایی داشته و جامعه نیمه مدرن پیشی ایرانی را به عصر قاجار کشانده است ولی از جهاتی نیز حداقل زمینه‌های تحولات اصلاحی مثبت را در ایران و به ویژه در جامعه سنتی مذهبی فراهم آورده است. بعید نمی‌نماید که از درون این جزم‌گرایی مذهبی و رویکردهای بنیادگرایانه خمینیسم نوعی مدرنیت و دینداری نوین و سازگار با مؤلفه‌های جهان جدید زاده شود؛ همان گونه که از بنیادگرایی‌های خلق‌کنندگان پروتستانتیسم لوتری و کالونی در جهان مسیحیت غربی، نوزایش تحول یافته و مفید و اثرگذار در سیر تمدنی مغرب زمین پدید آمد. آینده نشان خواهد داد که چنین خواهد شد یا نه. در همین زمینه برخی تحولات فکری و فتاوای فقهی عالمی و مجتهدی اثرگذار مانند آیت‌الله حسینعلی منتظری (۱۳۰۱-۱۳۸۸) و تا حدودی آیت‌الله یوسف صائعی (۱۳۹۹-۱۳۱۶) در بیست سال اخیر زندگی‌شان، مهم و قابل توجه‌اند. گفتنی است که اخیراً آیت‌الله سید کمال حیدری (۱۳۳۵-) نیز افکار و آرای مهم ارائه داده است که هرچند در تداوم آرای تفسیری و بازاندیشانه و اصلاحی پیشینیان است ولی از جهاتی جدی‌تر و رادیکال‌تر است به ویژه که گوشه چشمی هم به آرای معرفت‌شناسانه‌ی جدید دارد.

بررسی این تحولات در این مجال نمی‌گنجد.