

آیا سکولاریزاسیون در اسلام ممکن است؟

شرح و نقدی بر *پیدایش مفاهیم اسلام سیاسی در ایران معاصر (۱۳۲۰-۱۳۵۷)* نوشته آرش صفری

زانبار ابراهیمی

دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران^۱

درآمد

در این مقاله می‌کوشم ضمن شرح و نقد کتاب تازه‌منتشر شده آرش صفری، *پیدایش مفاهیم اسلام سیاسی در ایران معاصر (۱۳۲۰-۱۳۵۷)*، که از سوی نشر نی در ۱۴۰۲ منتشر شده است، نشان دهم که از شهریور ۱۳۲۰ به این سو، اسلام شیعی تحولاتی بی‌سابقه را از سر گذرانده که منجر به سکولار شدن آن شده است. این تحولات، که نه به نحوی درون‌ماندگار بلکه بر اثر فشارهای بیرونی عمدتاً چپ‌گرایان و جهان‌بینی ماتریالیستی رخ داده است، منطق صیانت از نفس را در اسلام شیعی بیدار کرده و اسلام‌گرایان را به راندن در بایاهای نرانده‌ای واداشته که به سکولار شدن دین و ورود آن به عرصه‌های بکر دنیوی منجر شده است، عرصه‌هایی که پس از غیبت کبری، به اهل دنیا واگذار شده بود. این برداشت آخرت‌شناسانه از سکولاریزاسیون را بر دیدگاه هانس بلومبرگ (مشروعیت عصر مدرن، بخش اول، فصل چهارم) استوار کرده‌ام. بلومبرگ علاوه بر نقدهای سلبی خود به اصحاب سکولاریزاسیون، از مفهومی ایجابی تحت عنوان سکولاریزاسیون درونی مسیحیت نیز سخن می‌گوید، رخدادی که در نتیجه انتظار عاجل برای ظهور دوباره مسیح (پاروسیا) و البته به نحوی درون‌ماندگار رخ می‌دهد. این برداشت آخرت‌شناسانه از سکولاریزاسیون، مشخصاً در تقابل با برداشت حقوقی-فقهی سید جواد طباطبایی و به‌طور ضمنی در تعارض با دیدگاه‌های کسانی مانند عبدالکریم سروش قرار دارد که سکولاریزاسیون آلمانی (روی آوردن به دنیا و پذیرفتن قواعد بازی آن) را با لائیسیتته فرانسوی (جدایی نهاد دین از دولت) خلط می‌کنند^۲ و با طرح دوگانه‌هایی من‌عندی

۱ این مقاله نخستین بار در نشریه *سیاست‌نامه*، شماره ۲۹، زمستان ۱۴۰۲، صص ۳۶۸-۳۴۶ منتشر شده است. نسخه فعلی، جملات و منابعی افزوده دارد.

۲ سکولاریسم عمدتاً صبغه‌ای آلمانی و لائیسیتته در اصل صبغه‌ای فرانسوی دارد. استیژن لاتره در مقاله «ژان کلود مونود و میراث تاریخی نظریه سکولاریزاسیون» در این باره می‌گوید: «سکولاریزاسیون در مقام برنامه‌ای اصلاحی نخست در فرانسه پدید آمد؛ و این امر، اگر به سوابق تاریخی نگاهی بیندازیم، نباید مایه تعجب مان شود. در فرانسه، جنبش‌های اصلاح سیاسی برای اصلاح هر چیزی، ناگزیر باید با تشکیلات کاتولیک مبارزه می‌کردند. اما در آلمان، دین رابطه خود را با جهان، در هیئت جنبش اصلاح دینی، اصلاح کرد: لوترانیسم. برخی مفسران از مدل تقابل جویانه فرانسوی "لائیسزاسیون" در برابر مدل سازش‌طلبانه آلمانی "سکولاریزاسیون" سخن گفته‌اند.» نگاه کنید به: تأخیر بنیادین روشنگری، شرحی بر «مشروعیت عصر مدرن» هانس بلومبرگ، ترجمه، تدوین و تألیف زانبار ابراهیمی، نشر پگاه روزگار نو، تهران، ۱۴۰۰، ص ۱۷۶.

مانند سکولاریسم فلسفی و سیاسی^۱، با بی‌اعتنایی کامل به ادبیات پژوهش و بدون کمترین ارجاع به دانشوران برجسته این عرصه (مانند هانس بلومبرگ، چارلز تیلور، کارل اشمیت، کارل لوویت، اریک فوگلین، مارسل گُشه، کارل یا سپرس و دیگرانی چون لری سیدنتاپ و مارک لیلا)، برداشتهایی غیرتاریخی را در نوعی خلأ پژوهشی مطرح می‌کنند و وقع چندانی به فهم فلسفی تاریخی تحولات معاصر نمی‌نهند. از منظر دیگر، آنچه می‌کوشم انجام دهم، تاریخمند کردن دو ادعای بصیرت‌آمیز جواد طباطبایی و عبدالکریم سروش در باب ایدئولوژیک شدن دین و حداکثری شدن آن است (که البته جدای از سخنان آنان در باب سکولاریزاسیون مطرح شده است). به عبارت دیگر، می‌خواهم نشان دهم که کدام شرایط فکری و تاریخی، سبب شد که دین ایدئولوژیک یا حداکثری شود، رخدادی که البته آن را در مقاله حاضر، سکولار شدن اسلام شیعی نام نهاده‌ام. بی‌توجهی به شرایط تاریخی و (مثلاً در نظر طباطبایی) فروکاستن آن به روشنفکران سرنمون مانند آل‌احمد و شریعتی و سپر بلا قرار دادن آنان، ما را از فهم بستر و روحی بازمی‌دارد که به‌ویژه پس از ۱۳۲۰ در ایران ساری و جاری بوده و لزوماً به نام‌های شناخته‌شده محدود نمی‌مانده است؛ همین بی‌توجهی، امکان طرح این پرسش را سلب می‌کند که چرا امثال آل‌احمد و شریعتی در دیگر شرایط تاریخی ظهور نکردند و شاید فرض را بر این می‌گذارد که آنان نه محصول بستر تاریخی‌شان بلکه خود پدیدآورنده آن بوده‌اند.

در این مقاله، سکولار شدن (که تقابل آن با لائیسیته را همواره باید مد نظر داشت)، لزوماً مقوله‌ای در رد یا تأیید روند تاریخی یا وضع فعلی نیست، اما می‌تواند مقدمه‌ای بر این رد یا تأیید باشد. به همین منوال، سکولار شدن لزوماً به معنای خودآیین شدن (یا به تبع آن دموکرات شدن یا برخورداری از جهان‌بینی علمی نیست)، زیرا همانطور که بلومبرگ نشان می‌دهد، صدر مسیحیت به دلیل نومییدی از ظهور دوباره مسیح، فرایند سکولاریزاسیون درونی را از سر گذراند، ولی خوداثباتی (و جهان‌بینی علمی و غیره) قرن‌ها بعد در نتیجه تحولاتی که ذکر آنها در اینجا مقدور نیست رخ داد. پس شاید حتی لازم است تا حدی از خود اصطلاحات سکولار و سکولاریزاسیون تقدس‌زدایی کنیم و آن را نوشداروی تمام مشکلات و معضلات تاریخی مان پنداریم.

^۱ دشوار می‌توان فهمید که چگونه می‌توان این دو را از یکدیگر جدا کرد و در یکی قائل به سکولاریسم بود و در دیگری نه. سکولاریسم سیاسی در اروپا همواره نتیجه سکولاریسم فلسفی و آخرت‌شناختی بوده است. همان‌طور که خواهیم دید، این گزاره یعنی تقدم و تأصل سکولاریسم فلسفی، به‌طور کلی در باب سکولاریزاسیون آخرت‌شناسانه معاصر ما از ۱۳۲۰ به این سو نیز صادق است. از بین دانشوران، تنها مارک لیلا در *خدای مُرده‌زاد (Stillborn God)* ذیل مفهوم «جدایی بزرگ» (*Great Separation*) به تمایزی که سروش بدان نظر دارد نزدیک می‌شود، گرچه او نیز در تقدم به‌اصطلاح سکولاریسم فلسفی تردید نمی‌کند. البته در کل باید این نکته را در نظر داشت که سنت آنگلوساکسون، اصطلاح سکولار را در معنای کلی یا (شاید بتوان گفت) عامیانه کلمه، یعنی جدایی دین از سیاست یا دولت، می‌فهمد و عموماً وقعی به سیر تاریخی سکولاریزاسیون و دانشوران آن (که به‌ویژه در سنت آلمانی قرار دارند) نمی‌نهد. در مقاله حاضر، از سنت آلمانی (و برداشت هانس بلومبرگ) به مسئله سکولاریزاسیون نظر کرده‌ام و معتقدم که این نظرگاه می‌تواند زوایایی تاکنون روشن‌نشده از تاریخ معاصر را روشن سازد.

^۲ panacea

بحران آگاهی

ملت‌ها و جوامع مختلف، نقاط عطفی را در تاریخ خود از سر می‌گذرانند که به ایماژهایی پرمعنا در خودآگاهی آنان تبدیل می‌شود. این ایماژها گاهی حتی بیش از آن که واقعیت تاریخی داشته باشند، واقعیت فلسفی و/یا ادبی دارند. از صدای سم اسبان ناپلئون که بگذریم، ایماژی که هگل آن را در تاریخ فلسفه غرب جاودانه کرد، می‌توانیم با ارجاع به هانس بلومبرگ، از دو ایماژ در تاریخ کنجکاوی غرب یاد کنیم که از قضا هر دو به احتمال فراوان، بیشتر واقعیتی ادبی دارند تا فلسفی، اما بلومبرگ تفسیری فلسفی از آنها به دست می‌دهد: یکی، صعود پترارک به کوه ونتو و حرکت آونگی‌اش میان زیبایی کوه از سوئی و *اعترافات* آگوستین از سوی دیگر، صعودی که آستانهٔ زلزلهٔ دوگانهٔ افلاطونی/گنوسیِ خاطره یا درون را در برابر فراموشی یا بیرون نشان می‌دهد^۱؛ و دیگری لئوناردو داوینچی در ورودی غار تاریکی که هم او را به خود می‌خواند و هم ترس و دلهره در دلش می‌افکند، ایماژی که از آن آستانه عبور می‌کند و پیروزی بیرون یا فراموشی را بر درون یا خاطره رقم می‌زند و سرآغاز چرخش فاستی مدرن و تغییر نگاه خیره از آسمان به زمین است^۲. بلومبرگ، ایماژ دیگری را در بخش چهارم *مشروعیت عصر مدرن* برجسته می‌کند که نظر به دفاع او از این عصر، تأثیر حتی نیرومندتری دارد: لحظه‌ای که جوردانو برونو بر چوبهٔ دار در کامپو دی فیوری رم (در ۱۷ فوریهٔ ۱۶۰۰)، از صلیبی روی برمی‌گرداند که آخرین بارقهٔ امید نجات او از آتشی است که پیش رویش زبانه می‌کشد^۳. بلومبرگ این روی گردانی را به ایماژ آستانهٔ گسست از قرون وسطی و ورود به مدرنیته تبدیل می‌کند، گسستی که برونو را از نیکولاس کوزایی جدا می‌کند، فیلسوف و متألهی که آخرین تلاش برای حفظ قرون وسطی را صورت داده است.

می‌توانیم این ایدهٔ آستانه و ایماژ را با جرح و تعدیل‌هایی در توضیح نقاط عطف تاریخ خودمان استفاده کنیم. آستانه‌های تاریخی ما کم‌وبیش همواره در نتیجهٔ هجوم بیگانگان رقم خورده است. این آستانه‌های تاریخی، همیشه آستانه‌های آگاهی نبوده‌اند، یعنی بحرانی را در آگاهی درنینداخته‌اند و شکاف و شقاقی در آن ایجاد نکرده‌اند. می‌توان گفت که این آستانه‌های تاریخی، به‌طور بالقوه آستانهٔ آگاهی نیز بوده‌اند، اما این بالقوه‌گی بیشتر اوقات بالفعل نشده است. برای مثال، در واقعهٔ مشهور مسجد بخارا در تاریخ جهان‌گشای جوینی، زمانی که چنگیز مسجد جامع شهر را با انداختن ورق‌های متن مقدس زیر پای اسبان و رقص و شرابخواری هتک حرمت می‌کند، آنچه از زبان دو شاهد این ماجرا رقم می‌خورد، اذعان آگاهی به ناتوانی خویش در تفسیر واقعیت است. توصیه به خاموشی در برابر باد بی‌نیازی خداوند، تصدیق ورطه‌ای است که میان آگاهی و جهان بیرون دهان گشوده است، بی‌آن که حتی جسارت پل زدن میان این ورطه به

^۱ مشروعیت عصر مدرن (از این به بعد مشروعیت)، هانس بلومبرگ، ترجمهٔ زانیار ابراهیمی، انتشارات نگاه روزگار نو، تهران، ۱۴۰۱، صص ۲-۲۶۱.

^۲ همان، ص ۳۸۱.

^۳ همان، ص ۵۳۷.

ذهن گوینده خطور کند.^۱ این صحنه، که به زعم سید جواد طباطبایی بر وجدان نگون بخت یا آگاهی نا شاد ایرانی دلالت می‌کند، ایماژ ایماژهای تاریخ ماست که تاریخ شکست در میدان نبرد، و ناکامی در فهم چندوچون این شکست در عرصه نظر است. شکست شاه اسماعیل صفوی در جنگ چالدران و خودداری او از بکارگیری ادوات جدید جنگی به دلیل مغایرت آن با اخلاق جوانمردی، آستانه تاریخی دیگری است که به همین منوال از تبدیل به آستانه آگاهی بازمی‌ماند، زیرا چپستی منطق جدید ابداً به ساحت آگاهی وارد نمی‌شود و در نتیجه نمی‌توان آن را به پرسش گرفت.

در مقابل، پیامد شکست در دو دور جنگ‌های ایران و روس، در سخنان مشهور عباس میرزای ولیعهد خطاب به مسیو ژوبر، کاردار سفارت فرانسه در ایران، نمونه نادری است که در آن آگاهی دستخوش شقاق می‌شود و ناکامی خود را از سر حیرتی استثنایی به پرسش می‌گیرد. ایماژ نایب‌السلطنه و فرمانده جنگ حیران و درمانده‌ای که چاره کار را از بیگانه می‌پرسد، بی‌شبهت به ایماژی گمیک نیست که از دوراندیشی‌های معمول سیاسی و دیپلماتیک فاصله گرفته است. با این حال، این پراهمیت‌ترین آستانه تاریخی ماست، دقیقاً به این دلیل که تبدیل به آستانه آگاهی می‌شود، زیرا بحرانی را رقم می‌زند که عرصه‌های مختلف فکری و عملی، نمی‌توانند از پیامدهای آن در امان بمانند. در اینجا بحث بر سر انتساب سوژگی به عباس میرزا یا اصرار بر واقعیت انضمامی بر زبان آمدن بی‌کم‌وکاست آن سخنان نیست. ایماژها خبر از اتفافی می‌دهند که پیشتر در روح جامعه افتاده است و خود را به انحاء گوناگون نمودار می‌کند. طباطبایی این تغییر تدریجی را به نحوی درخشان در مکتب تبریز کاویده است، از خودآگاهی میرزا ابوالقاسم قائم مقام به منافع ملی و منطق سیاست خارجی (همان چیزی که شاه اسماعیل نداشت و شاه عباس آگاهی فرونسیس‌واری از آن داشت)، تا آگاهی نو در سفرنامه‌های ایرانی و تغییر مبانی نظری تاریخی ایران (در نظر میرزا آقا خان کرمانی) و تاریخ‌نویسی جدید (و موارد جالب تاریخ‌نویسی کهنه و مدرن همزمان در نوشته‌های اعتمادالسلطنه) تا تجربه‌های نو در زبان و ادبیات فارسی (مثلاً در ترجمه‌های میرزا حبیب اصفهانی). آنچه همه عرصه‌ها را می‌روبد و جارو می‌کند، بحران آگاهی است.

۱/۱

آستانه مغفول مانده

با این همه، آستانه تاریخی دیگری نیز وجود دارد که کمتر به آن توجه شده است، آستانه‌ای که ظاهراً به ایماژ خاصی گره نمی‌خورد، اما چنان که خواهیم دید، به آستانه آگاهی تبدیل می‌شود. این آستانه که از سال ۱۳۲۰ به بعد آغاز می‌شود، استثنائاً ربط و نسبت مستقیم با هجوم بیگانگان چنان که در قضیه مغولان و عثمانی و روس‌ها دیدیم - ندارد، گرچه به طور غیرمستقیم به اشغال ایران از سوی نیروهای متفقین و تبعید رضا شاه مربوط است؛ این آستانه معمولاً در تاریخ‌نگاری‌ها تحت‌الشعاع رخداد ۲۸ مرداد و حوادث پس از آن

^۱، تاریخ جهانگشای جوینی، علاءالدین عطاملک جوینی، تصحیح محمد قزوینی، انتشارات هرمس، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۱، ص. ۱۸۷.

قرار می‌گیرد. آنچه در سطح حوادث سیاسی می‌گذرد، کم‌وبیش همواره در صدر تاریخ‌نویسی‌هایی قرار داشته است که تاریخ بالا به پایین^۱ بوده‌اند؛ و جز در موارد معدود، تاریخ بحران آگاهی یا آنچه م‌سامحتاً می‌توان از آن به تاریخ روح ایرانی یا تاریخ تصورات تعبیر کرد، به رشته تحریر درنیامده است. این آستانه مغفول مانده، از منظری که پژوهش آرش صفری بدان می‌پردازد (و خبر گسترش آن را در مجله‌های دیگر می‌دهد)، تاریخ رویارویی و چالش سه‌گانه مذهب با ماتریالیسم، مذهب با مذهب و مذهب با دولت است. می‌توان ادعا کرد که آنچه پس از انقلاب ۵۷ زیسته‌ایم، تا زمان حاضر، نتیجه دور و نزدیک این چالش سه‌گانه و کم‌وبیش فراموش شده است. *پیدایش مفاهیم اسلام سیاسی در ایران معاصر (۱۳۲۰-۱۳۵۷)* تلاشی ستودنی در تشریح لایه‌های مدفون این تحولات آگاهی است.

۱/۲

موش کور و آگاهی نیازمند

بلومبرگ در ارجاعی روش‌شناختی به مارکس، از نوعی آگاهی نیازمند جلب توجه سخن می‌گوید که دست و پا می‌زند و تمام توجه را برای خود می‌خواهد. در مقابل، موش کوری وجود دارد که زیر زمین، آرام به گندن ادامه می‌دهد و هرازگاه در پشته‌ها (در اینجا آستانه‌ها) سر می‌کشد و بر می‌جهد. بی‌آن که بخواهیم در لزوم و ضرورت تاریخ‌نویسی بالا به پایین تردید کنیم، می‌توانیم آن را قسمی تاریخ‌نویسی بدانیم که دست‌وپا زدن‌های آگاهی نیامند جلب توجه را کل واقعیت می‌انگارد. از همین رو، تاریخ‌نویسی بالا به پایین، تلاش خود را کم‌وبیش یکسره صرف شرح تحولات درون حکومت و دربار و درگاه و آمدوشدهای این و آن و اسناد سفارتخانه‌های خارجی و غیره می‌کند و پیشروی آرام و گند موش کور را حتی وقتی از پشته‌ها سربرمی‌آورد، چندان شایسته بررسی نمی‌یابد. آنچه نیاز داریم، این است که در کنار خیل این قسم تاریخ‌نگاری‌های بالا به پایین، شاهد تاریخ‌نگاری‌هایی باشیم که نگاه خیره پژوهشی‌شان را به تحولات عرصه اندیشه یا تصورات می‌دوزند. به زعم من، تحقیق آرش صفری می‌کوشد به حرکات زیرزمینی آن موش کوری نزدیک شود که در میان انبوه تاریخ‌نگاری‌های مبتنی بر آگاهی نیازمند جلب توجه از نظر دور مانده است. در نگاه نخست، این نکته را از خیل منابع مغفول مانده و اسامی به‌کل ناآشنایی می‌یابیم که پژوهشگر (اگر بتوانیم تعبیر والتر بنیامین را به روش‌شناسی انتقال دهیم) تنها وقتی به زباله‌گرد و پرسه‌زن تبدیل شود، سروکارش به آنها خواهد افتاد.^۲ صفری خود در پیشگفتار کتاب از این زباله‌گردی‌ها و پرسه‌زدن‌ها در «حراچی‌های کتاب اطراف دانشگاه تهران» (ص ۲۲) و دست‌دوم‌فروشی‌های نمود و بدبویی یاد می‌کند که فقط هنگامی که دنبال حرکات زیرزمینی موش کور باشیم، بهایی درخور به آنها خواهیم داد.

^۱ top-down

^۲ مشروعیت، ص ۱۸۶.

^۳ مقدمه کیمبریج بر والتر بنیامین، دیوید فریس، ترجمه زانیار ابراهیمی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۹، ص ۲۱۱.

دهریون جدید

در همان نخستین صفحه کتاب، بارقه‌ای از التفات به این آستانه، خود را نشان می‌دهد: «مناقشات عقیدتی میان مسلمانان با ملاحظه، زنادقه و دهریون سابقه‌ای به درازنای تاریخ اسلام داشت، اما مطرح شدن اختلافات فکری و عقیدتی از زاویه ایدئولوژیک، مقوله‌ای نوظهور بود.» (ص ۲۵). نویسنده به تشابه چالش معاصر با مادی‌گری، با چالش مثلاً امام محمد غزالی با دهریون یا پس از او چالش سید جمال‌الدین افغانی با طبیعیون در رساله نیچریه، آگاه است، اما آن را متفاوت می‌داند و چالش‌های سه‌گانه پس از ۱۳۲۰ را «نوظهور» می‌خواند، اما (و این یکی از مهمترین نقدها بر کتاب است) تفاوت این آستانه‌ها و بحران‌ها در آگاهی را نمی‌کاود تا اهمیت مسئله‌ای که بررسی می‌کند، به‌خوبی بر خوانندگان روشن شود. در اینجا مراد از ایدئولوژی، صرفاً ایدئولوژی چپ نیست، زیرا جدال مذهب با مذهب و نیز تقابل با دولت و مظاهر آن، اسلام را کم‌وبیش به همین میزان اهمیت به مبارزه می‌خواند. برای مثال، گذشته از اندیشه‌های چپ که در تأثیرگذاری‌شان تردید نمی‌تواند کرد، بدعت بهائیت، که درون‌دینی است، راست‌کیشی را با این چالش روبرو می‌سازد که خود را با مقتضیات زمانه سازگار کند. به هر روی، ایدئولوژی در معنای دقیق کلمه، دستگاهی نظری است که بتواند جهان و راه‌ورسم آن را توضیح دهد. چالش‌های سه‌گانه پس از شهریور ۱۳۲۰، اسلام راست‌کیش را به زورآزمایی می‌خوانند تا اگر در توضیح و تفسیر تاریخ و سازوکار آن، چیزی در چننه دارد رو کند و به‌عنوان بدیل تفاسیر رقیب، پا به میدان مبارزه بگذارد. این چیزی است که به‌زعم من، نوعی منطق صیانت‌نفس را در اسلام بیدار می‌کند. اسلام با فشارهای سه‌گانه‌ای روبروست که برای بقای خود باید با آنها دست‌وپنجه نرم کند؛ و چنان‌که خواهیم گفت، پیامد ناخواسته این دست‌وپنجه نرم کردن، سکولار شدن اسلام است. این نکته را کمی بعد خواهیم شکافت، اما عجالتاً باید به این پرسش بپردازم، پرسشی که آرش صفری بسیار سریع و شتاب‌زده از آن می‌گذرد: این که چرا دهریون جدید، چالشی بی‌سابقه را در برابر اسلام قرار دادند و فرق این بحران آگاهی با سایر بحران‌ها چه بود؟

به گمانم برای روشن شدن اهمیت این بحران، می‌توان از مشروطه/یرانی ماشاءالله آجودانی به‌عنوان مثال نقض کمک گرفت. در این کتاب، مؤلف استدلال می‌کند که روشنفکران دوره مشروطه، با دو شعبه استبداد دینی و دولتی روبرو بودند و پروژه انقلابی خود را باید از راه مدیریت تقابل با این دو نیرو پیش می‌بردند. روشنفکران، گرچه خود فهمی ناقص از مدرنیته و ارزش‌ها و مفاهیم روشنگری داشتند، همین فهم ناقص را در برخورد با روحانیون، «تقلیل می‌دادند» (تقلیل کلمه مورد علاقه آجودانی است) و به نوعی مصلحت‌جویی فکری و عملگرایانه متوسل می‌شدند تا عجالتاً کار انقلاب را پیش ببرند. برای مثال، آجودانی از یکسان گرفتن آزادی با امر به معروف و نهی از منکر در نظر ثقه‌الاسلام سخن می‌گوید و آن را مشت نمونه خروار تلاش‌هایی می‌داند که در پی برقراری تناظر و تطابق کامل میان اسلام و مفاهیم مدرنیته‌اند تا از شدت

تقابل بکاهند و بتوانند در موازنه نیروها کار خود را پیش ببرند.^۱ اگر فرض را بر درستی یافته آجودانی بگذاریم، می‌توانیم بگوییم که روشنفکران مشروطه، یعنی کسانی که تقریباً نیم سده پیش از بحران ۱۳۲۰ می‌زیستند، می‌کوشیدند از حاد شدن یا تشدید تقابل مدرنیته با دین یا -به تعبیری که در نوشته حاضر بکار برده‌ایم- از تبدیل آن به بحرانی تام و تمام برای آگاهی‌جویی کنند. این نکته هم در تلاش میرزا یوسف خان مستشارالدوله پیداست که در رساله یک کلمه می‌کوشد اعلامیه حقوق بشر را با آیات و احادیث تطبیق دهد، رساله‌ای که عنوان اولیه آن -یعنی روح‌الاسلام- خود گویای همه چیز است، و هم در تلاش میرزا ملکم خان که بر اساس شرح آجودانی، در برهه‌ای علمای اسلام را فراتر از پادشاهان قرار می‌دهد و اختیارات حتی بیشتری برای آنان قائل می‌شود.^۲ در اینجا میرزا فتحعلی خان آخوندزاده در طرف روشنفکران و شیخ فضل‌الله نوری در طرف روحانیون، استثنا هستند و در حاشیه قرار دارند، و همین در حاشیه بودن نشان می‌دهد که جریان اصلی همان است که آجودانی می‌گوید: جریان تلاش برای گندتر و نه تیزتر کردن لبه تقابل میان اسلام و اندیشه‌های مدرن. در مقابل، آنچه نیم‌سده بعد پدید می‌آید، جایی برای چنین مصلحت‌جویی‌های فکری و عملی باقی نمی‌گذارد؛ در این برهه بسیار حیاتی، روشنفکران و روحانیون و بدعت‌گران، تعارف فکری و عملی را کنار می‌گذارند و با تمام توان در برابر یکدیگر می‌ایستند و اساساً همین رویارویی غیرمصلحت‌جویانه است که منطق صیانت از نفس را در اسلام راست‌گیش فعال می‌کند.

۲

سکولاریزاسیون در مسیحیت

منظور از سکولاریزاسیون در این جستار، نه معنای رایج جدایی دین از سیاست و مناقشه نهادی با دین که بیشتر از لائیسیتته فرانسه‌ای می‌شود، بلکه روی آوردن به دنیا و پذیرش راهور سم آن و قواعد بازی آن و در یک کلام، تقویت دنیویت به بهای تضعیف اخرویست. طبق تعریفی که بلومبرگ از سکولاریزاسیون درونی مسیحیت ارائه می‌دهد، مسیحیت زمانی سکولار می‌شود -یعنی زمانی که دنیا روی می‌آورد و راهور سم آن را می‌پذیرد- که مسیحیان از ظهور دوباره مسیح نومید می‌شوند. این نومیدی زود هنگام، که برخلاف انتظار آخرت‌شناسانه یهودی به آینده‌ای دور و دراز موقوف نمی‌شود، در نتیجه فوریت انتظار پدید می‌آید. به عبارت دیگر، انتظار مسیحیان برای ظهور دوباره مسیح چنان عاجل و فوری است که یا در دم محقق می‌شود یا خودش به نحوی درون‌ماندگار زیرآب خودش را می‌زند. من این را منطق تشدید نام می‌نهم و چنان‌که در جای دیگر گفته‌ام، آن را نسخه‌ای از منطق غلبه بر خود نیچه می‌دانم.^۳ این نومیدی

^۱ مشروطه/ایرانی، ماشاءالله آجودانی، نشر اختران، تهران، چاپ شانزدهم، ۱۴۰۲، ص ۳۸.

^۲ همان، ص ۳۴۳.

^۳ منطق تشدید در آخرت‌شناسی مسیحی و ربط و نسبت آن به غلبه بر خود نیچه را به‌طور مفصل در مقدمه‌ام بر ترجمه تاریخ و آخرت‌شناسی رودولف بولتمان (هرمس ۱۴۰۳، صص ۶۲-۱) شرح داده‌ام؛ برای شرحی از مشروعیت عصر مدرن از همین منظر نگاه کنید به مقدمه‌ام بر این ترجمه که اطلاعات کتابشناختی آن را پیشتر ذکر کرده‌ام.

از انتظار عاجلِ آخرت‌شناختی، از آن رو حاصل می‌شود که فوریتِ انتظار، آن را در برابر ابطالِ تاریخی آسب‌پذیر می‌کند. در مقابل، اگر این استدلال را در مقایسه با انتظار در الهیات شیعی ادامه دهیم، به این نتیجه خواهیم رسید که تاریخ نمی‌تواند انتظار شیعی را ابطال کند، چون برخلاف منطق تشدید مسیحیت، این انتظار با منطق تعویق کار می‌کند، منطقی که در آن ساعتِ ظهور، تا هفته بعد به تعویق می‌افتد و این در تقابلِ تمام با دوگانه «همین‌حالا-هنوز نه»ی مسیحیت است. بنابراین پاسخ اولیه این است که سکولاریزاسیون، در این معنای آخرت‌شناسانه، در اسلام شیعی ممکن نیست، زیرا نومیادی از انتظار به نحو مشدد اتفاق نمی‌افتد و راه‌ورسم دنیا و قواعد بازیِ آن هرگز در نظر منتظران اصالت نمی‌یابد و خود را به آنان تحمیل نمی‌کند.

۲/۱

امتناع سکولاریزاسیون در اسلام

سید جواد طباطبایی، امکان سکولاریزاسیون در اسلام را از نگاهی حقوقی-فقهی (و نه آخرت‌شناسانه) مردود می‌شمرد. برای مثال، او در *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران* می‌گوید: «کوشش برای *secularization* اسلام - که دست کم صد ساله است - اگر بتوان گفت، سالبه به انتفاء موضوع است، زیرا *secularization* اسلام در درون اوست و اسلام نیازی به آن نداشته است... اسلام از همان آغاز *secular* بود.»^۱ او در همین راستا، در *ملت، دولت و حکومت قانون*، سکولاریزاسیون را «تحصیل حاصل» می‌خواند.^۲ باین‌همه، او در *نظریه حکومت قانون در ایران*، به نوعی در این حکم خود قائل به استثناء می‌شود و تبدیل قانون شرع به عرف را در مجلس اول مشروطه، نمونه‌ای از سکولاریزاسیون می‌خواند: «جای تأسف است که تاکنون درباره تغییراتی که مجلس اول، از دیدگاه اندیشه حقوقی و سیاسی، در مبانی ایجاد کرد، پژوهشی صورت نگرفته است. اگر بخواهیم در یک عبارت کوتاه، دستاورد این تحول را به اجمال بیان کنیم، باید بگوییم که تبدیل حقوق شرع به نظام حقوقی جدید، به عنوان شالوده حکومت قانون در ایران، قرینه "عرفی شدن" - که در تداول علوم اجتماعی به زبان‌های اروپایی *secularization* خوانده می‌شود - در مسیحیت بود» و بی‌درنگ با یادآوری حکم اصلی، خود این استثناء را نیز تا حد زیادی از استثنا بودن می‌اندازد: «البته این تعبیر را از باب تقریب به ذهن می‌آوریم و گرنه کاربرد این اصطلاح درباره حقوق شرع در اسلام، که مبنای عرف را می‌پذیرد، درست و دقیق نیست. حقوقی را که عرف را می‌پذیرد، نمی‌توان بار دیگر عرفی کرد، یعنی در قلمرو مفاهیم و تحول آنها، عرفی کردن اسلام سالبه به انتفاء موضوع است.»^۳

^۱ *دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، سید جواد طباطبایی، نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۰، ص ۳۲۴.

^۲ *ملت، دولت و حکومت قانون*، جواد طباطبایی، نشر مینوی خرد، تهران؛ چاپ پنجم، ۱۴۰۱، ص ۲۴۸.

^۳ *نظریه حکومت قانون در ایران*، جواد طباطبایی، نشر مینوی خرد، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۱، ص ۶۵۷.

در این نوشتار، به کمک پژوهش آرش صفری می‌کوشم با این حکم طباطبایی و استثنای نصفه‌ونیمه آن مخالفت کنم. این مخالفت را از جنبه‌ای مهم می‌توان بر مفهوم «تقلیل» آجودانی استوار کرد که طباطبایی چندان با آن بر سر مهر نیست. اما در همسویی با آجودانی می‌توان گفت که احیای حقوق شرع و متخصصان روحانی آن پس از انقلاب ۵۷ خود شاهدی نیرومند بر این ادعاست که حقوق شرع را نمی‌توان با حربه‌های پیش‌پاافتاده‌ای مانند سوزاندن صورت جلسه مذاکرات، سکولار کرد؛ این سوزاندن، که طباطبایی به سخن صریح خود، هنگام شنیدن خاطره آن از زبان حسن افشار، در حالی از خلسه فرو می‌رود، دست کمی از حربه‌های میرزا یوسف خان مستشارالدوله و میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله برای تطبیق آیات و احادیث با اعلامیه جهانی حقوق بشر ندارد، گو این که حتی پیش‌پاافتاده‌تر از آن است و رنگ‌مایه‌ای از بزدلی دارد. با وجود این، مخالفت من مبتنی بر این سویه حقوقی و قانونی نیست. بر طبق آنچه در باب منطق تشدید در مسیحیت و منطق تعویق در اسلام شیعی گفتم، می‌کوشم با استناد به پیدایش مفاهیم / سلام سیاسی در ایران معاصر نشان بدهم که از قضا در منطق تعویق نیز می‌توان قائل به سکولاریزاسیون بود، سکولاریزاسیونی که از چشم طباطبایی دور افتاده است و چه بسا مهمترین اتفاقی است که از دهه ۱۳۲۰ تا زمان حاضر، در بیشتر عرصه‌ها، در جریان بوده است و بر طبق استعاره‌ای که از بلومبرگ (به نقل از مارکس) گفتم، همان موش کوری است که آهسته از آن زمان به بعد در حال گندن بوده و صدای او در هیاهوی اتفاقات روی زمین، چندان به گوش نرسیده است. همان‌طور که خواهیم دید، این سکولاریزاسیون بر ورود بی‌سابقه اسلام به عرصه‌های مختلف و راندن در دریا‌های نراندۀ گوناگون استوار است، اما مهمترین جلوه آن، به‌ویژه از همین منظر آخرت‌شناسانه، تبدیل انتظار منفعل به انتظار فعال و به بیان شریعتی تبدیل آن به مذهب اعتراض است.

۲/۲

توقف در خودآگاهی بازیگران

استفاده از پژوهش تیزبینانه آرش صفری، به این معنا نیست که تمام آنچه از حیث مفهومی و فلسفی خواهیم گفت، یا حتی بخش عمده آن، در خود این پژوهش آمده است. در واقع، کوشش من این است که با ارائه تفسیری بلومبرگی از این پژوهش، آن را در خدمت پاسخ به پرسشی قرار دهم که در عنوان مقاله آمده است. از این جهت، پژوهش صفری به‌رغم جامعیت کم‌نظیر منبع‌شناسانه‌اش، نقصی بسیار اساسی دارد و آن توقف در خودآگاهی بازیگرانی است که جدال نظری‌شان را با یکدیگر بررسی کرده است. این توقف موجب می‌شود که پژوهشگر نتواند به آنچه پس‌پشت این خودآگاهی است رسوخ کند و لاجرم به این بسنده می‌کند که آن خودآگاهی را صرفاً چونان آینه‌ای به ما بنمایاند، گرچه این خود کاری است که در عمده تاریخ‌نگاری‌ها انجام نشده است. در متن صفری نوعی فلسفه‌گریزی (ولو نه فلسفه‌ستیزی) وجود دارد که او را از برداشتن گام اساسی بعدی، یعنی به میان آوردن مفاهیم و رسوخ به سطوحی که بر خود بازیگران پوشیده

مانده است، بازمی‌دارد. چنان‌که خواهیم گفت، او نه فقط هیچ نامی از مفهوم سکولاریزاسیون نمی‌برد، بلکه حتی از مفاهیمی مانند ایدئولوژیک شدن یا حداکثری شدن دین و قانون بسیار آشنای پیامد ناخواسته در جامعه‌شناسی و فلسفه خودداری می‌کند.

البته این نقصی نیست که لزوماً در کار پژوهشگری جوان آمده باشد که نخستین پژوهشش، امید آثاری درخشان‌تر را در ذهن خواننده بیدار می‌سازد؛ برعکس، توقف در خودآگاهی، نقصی است که گریبان‌گیر پژوهشگران نامدار و کارکشته نیز شده است. برای مثال، طباطبایی همین نقدِ روش‌شناختی و معرفت‌شناختی را، البته نه دقیقاً با واژگانی که بکار برده‌ام، بر ادوارد براون وارد می‌کند. براون در *انقلاب مشروطیت ایران*، به نقل از محمد قزوینی می‌گوید که شیخ فضل‌الله نوری در روز اعدامش گفته بود: «نه من یک مرتجع بودم و نه سید عبدالله و سید محمد مشروطه‌خواه! مسئله صرفاً این بود که آنها می‌خواستند بر من تفوق جویند و من می‌خواستم بر آنها برتری یابم و هیچ مسئله اصول ارتجاعی یا مشروطه در میان نبود.»^۱ اما همان‌طور که طباطبایی به‌درستی می‌گوید، «حتی اگر هیچ تردیدی در روایت محمد قزوینی وجود نداشته باشد، ما نمی‌توانیم آن گفته را جدی بگیریم. این گفته، حتی اگر از شیخ فضل‌الله صادر شده باشد، از دیدگاه تاریخ‌اندیشه اعتباری ندارد.»^۲ به عبارت دیگر، حتی اگر نوری چنان سخنی گفته باشد، توقف در خودآگاهی او و فروکاستنِ جدیتِ همه آن جدال‌های اصولی به این سخنِ دم‌آخر، کارِ پژوهشگری است که از دشواریِ رسوخ به ساحتی از آگاهی که آورده اصلی او به خوانِ فهمِ تاریخی خواهد بود، شانه خالی می‌کند.

ماشاءالله آجودانی نیز نقدی مشابه را بر حامد الگار وارد می‌داند. الگار در *مقایسه ملکم خان و مستشار الدوله*، اولی را به ریاکاری در دین و دومی را به صداقت متصف می‌کند و از این و صفِ خودآگاهی، هیچ فراتر نمی‌رود؛ حال آن‌که اگر از این خودآگاهی فراتر برویم، کاری که آجودانی به‌درستی کرده است، در خواهیم یافت که هر دو به مرضِ «تقلیل» دچار بودند و صداقت یا عدم صداقت‌شان، فرقی در تشخیص این مرض مشترک ایجاد نمی‌کند.^۳ همان‌طور که آجودانی می‌گوید، تاریخ معلم اخلاق نیست و فعالیت‌های کسی مانند بهبهانی، که گاهی او را به زدوبند و منفعت‌طلبی متهم می‌کنند، از اعمال طباطبایی که همه به صفای باطن او و اصول اخلاقی محکمش گواهی می‌دهند، در پیشبرد مشروطه مؤثرتر از کار درآمده است؛ این تأثیر مثبت را به‌راحتی می‌توانیم به سیاق اندیشمندان و جامعه‌شناسان در زمره پیامدهای ناخواسته قرار دهیم و خود را در مخمصه صدور احکام اخلاقی شخصی نیندازیم.^۴

^۱ همان، ص ۴۲۶.

^۲ همان، ص ۴۲۷.

^۳ *مشروطه ایرانی*، صص ۵۴-۳۴۷.

^۴ همان، ص ۱۱۰.

بر همین اساس، آرش صفری گرچه سکولاریزاسیونِ اسلام پس از ۱۳۲۰ را در عرصه‌های گوناگون مستند می‌کند، به سببِ همین عدم رسوخ به سطحی عمیق‌تر از خودآگاهی بازیگران، و شاید به دلیل قسمی فلسفه‌گریزی، همه کار می‌کند اما گام آخر را که تعیین‌کننده‌ترین گام است بر نمی‌دارد، حال آن‌که از حیث روش‌شناختی به پژوهشی دست زده است که ذیل تاریخ مفاهیم و تاریخ تصورات جای می‌گیرد و نه پژوهشی آرشیونگاران از منابع و مأخذی که بسیاری‌شان برای اولین بار در آثار مربوط به این دوره ذکر شده‌اند.

۲/۳

مسئله مشروعیت و مالکیت

طبق نظر متعارف، تاریخ غرب را می‌توان به سه دوران باستان، میانه و مدرن تقسیم کرد. چنان‌که بلومبرگ می‌گوید، بحران مشروعیت در برهه انتقال از دورانی به دوران دیگر به اوج می‌رسد و کم‌وبیش همواره به مسئله مالکیت گره می‌خورد. در نتیجه، این بحران منحصر به دوران مدرن نیست. برای مثال، زمانی که مسیحیت در برهه انتقالی یونانی‌مآبی (یا هلنیسم) می‌گوشد خود را چونان گسستی در تاریخ و آغازی جدید تثبیت کند، یعنی زمانی که می‌خواهد از دوران یونان مشروعیت‌زدایی و مشروعیتی نوظهور برای دوران مسیحی دست‌وپا کند، می‌کوشد رابطه مالکانه فیلسوفان یونان با حقیقت را قطع کند. بر این اساس، پدران مسیحیت حتی در جایی که فیلسوفان یونان سخنی برحق گفته‌اند، آنان را آیدای نا صالحی قلمداد می‌کنند که پاره‌های حقیقت را از ذخایر حقایق الهی برداشته‌اند. سرنمون این مناقشه، آگوستین قدیس است. او با هدف سلب ید یونانیان بر حقیقت می‌گوید: «اما اگر آنان که فیلسوف خوانده می‌شوند، به‌ویژه افلاطونیان، چیزی بگویند که حق باشد و با ایمان ما سازگار افتد، نه تنها دلیلی وجود ندارد که بترسیم، بلکه حق مالکیت این حقیقت را از مالکان ناحق آن سلب می‌کنیم... آنچه از طلا و نقره در تملک خود دارند، خود برای خویش پدید نیاورده‌اند، بلکه آنها را از معدن شمش‌های مشیت الهی آورده‌اند، مشیتی که بر همه جا حاکم است. اما آنان بعداً این آورده را منحرف ساخته و به‌ناحق در خدمت ارواح شرور درآورده‌اند. ولی وقتی مسیحیان روح خود را از جمع ناشاد پاگان‌ها جدا می‌کنند، باید این گنجینه‌ها را از آنان بگیرند و از آنها به‌حق در اعلان بشارت مسیح بهره‌جویند.»^۱ ترتولیان، دیگر متاله نامدار مسیحی، حتی از بی‌اعتنایی به حقایقی سخن می‌گوید که در حقیقی بودن‌شان تردید نیست، اما چون در وحی خدا نیامده‌اند، ارزش دانستن ندارند. او می‌گوید: «اگر خواست خدا این است که چیزی را در این باره بر ما آشکار نسازد، بهتر است که از آن بی‌خبر بمانیم، تا این‌که در باب آن از کسانی کسب اطلاع کنیم که گمان می‌کنند می‌توانند آن را بدون کمک خداوند بفهمند و بدین‌نحو در تملک حقیقت کامیاب شده‌اند.» ترتولیان «حتی بدعت‌گذاران را منع می‌کند تا در تقویت موضع‌شان به کتاب مقدس ارجاع دهند، چون تنها مالک به‌حق

^۱ مشروعیت، ص ۱۲۲.

می‌تواند از مال استفاده کند و مالکیت مشروع، ناشی از تحصیل مال از سوی یدی است که حق استفاده از مال را دارد.^۱

بر همین اساس، کسانی مانند لوویت و اشمیت که بعدها در سده بیستم می‌خواستند از دوران مدرن، مشروعیت‌زدایی کنند، مدعی شدند که اموال فکری دوران مدرن در اصل اموال مسیحیت است که غصب شده و به سرقت رفته است. و بلومبرگ برای دفاع از عصر مدرن، بی‌آن‌که از دوگانگی مشروعیت و مالکیت فراتر رود، ثابت می‌کند که دوران مدرن برداشتی غیرافلاطونی از مالکیت دارد و به تفصیل نشان می‌دهد که مالکیت اصیل افلاطونی، توهمی بیش نیست و حتی اموال فکری و روحانی‌ای مانند مشیت، که ظاهراً امضای مسیحیت بر آن خورده است، در زمره اموال فلسفه رواقی است. به عبارت دیگر، بلومبرگ برداشت مالکیت را حفظ می‌کند و می‌گوید که دوران مدرن مشروع است، چون برداشت دیگری از مالکیت فکری دارد که بر ایده روش مبتنی است، روشی که هر کس می‌تواند با پیروی از قواعد آن، به تولیدات فکری جدیدی دست یابد و از تولیدات قبلی عبور کند، نه این‌که مالکیت را افلاطونی و روحانی فرض کند و هر چیز دیگر را به سایه‌هایی کمرنگ از آن بدل سازد.

در اینجا قصدم ورود به مفردات پرطول و تفصیل مناقشه بر سر مشروعیت دوران مدرن نیست، بلکه فقط می‌خواهم بر این نکته تأکید کنم که در برهه بحران آگاهی، مشروعیت‌دستگاهی که وضع امور را در جهان تبیین می‌کند، زیر سؤال می‌رود و مدافعان و مخالفان نظم موجود، استدلال‌های خود را حول دوگانگی مشروعیت و مالکیت صورت‌بندی می‌کنند. دوگانگی مشروعیت و مالکیت را می‌توانیم در خصوص بحران آگاهی در تاریخ معاصر ایران بکار بگیریم. در برابر این بحران، می‌توان دو رویکرد را در پیش گرفت. رویکرد اول، که آن را به کمک آرای ماشاءالله آجودانی با ذکر مثال‌هایی از مستشارالدوله و ملکم خان بیان کردیم، رویکرد تخفیف بحران است. البته نباید پنداشت که این رویکرد تخفیف، محدود به روشنفکران بوده است. این نکته حتی در باب تلاش هواداران «نظام جدید» عباس میرزا برای قبولاندن نظم نوین ارتش صادق است. همان‌طور که یرواند آبراهامیان در *ایران بین دو انقلاب* می‌آورد، پس از درانداختن نظام جدید، شیخ‌الاسلام تبریزی که دوست عباس میرزا است چنین اظهار می‌کند: «نوسازی ارتش کاملاً با اسلام منطبق است، زیرا مگر قرآن نمی‌فرماید که خداوند "آن مؤمنان را که در صف جهان با کافران مانند سد آهنین همدست و پایدارند بسیار دوست می‌دارد"»^۲ و «وقایع‌نگار درباری نیز می‌نویسد که ولیعهد با "ذهن نافذ" خود و با کمک اروپاییان، راهکارهای نظامی اختراع‌شده توسط پیامبر را کشف کرده بود، زیرا در حالی که اروپاییان این راهکارها را حفظ کرده بودند، مسلمانان قربانی جهالت، تنبلی، غرور، حسادت و "ناهماهنگی و تفرقه" خود شده بودند. بنابراین ارتش جدید، میراث غیرمستقیم اما مشروع پیامبر بود.»^۳

^۱ همان، ص ۱۲۳.

^۲ *ایران بین دو انقلاب*، یرواند آبراهامیان، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، نشر نی، تهران، چاپ یازدهم، ص ۶۸.

^۳ همان، ص ۶۹.

اما آنچه پس از شهریور ۱۳۲۰ اتفاق می‌افتد، در کار تشدید بحران است و نه تخفیف آن.^۱ در این برهه، مسلمانان خود را در برابر علم و معرفت‌شناسی مدرن، فلسفه پیشرفت و به‌ویژه فلسفه تاریخ ماتریالیستی و خطابه عدالت‌خواهی آن می‌بینند. برخلاف رویکرد تخفیف که رویکرد ماماشات است، در اینجا اسلام به حاشیه می‌رود و صراحتاً در آثار کسانی مانند احمد کسروی و علی اصغر حکمی‌زاده و چپ‌گرایانی مانند تقی ارانی، منسوخ و ناکارآمد خوانده می‌شود و سیخونک بدعت درون‌دینی نیز همچنان (از زمان علی محمد باب در ابتدای پادشاهی ناصرالدین شاه تا همین دوره مورد بررسی) به کار خود مشغول است: این که اسلام شیعی با مقتضیات زمانه سازگار نیست و باید خود را روزآمد کند. به همین منوال، اسلام‌گرایان نیز تعارف استراتژیک امثال شیخ‌الاسلام‌ها را با روشنفکران و بدعت‌گرایان کنار می‌گذارند. برای مثال، کسانی چون مهدی سراج انصاری در برابر کسروی و نویسنده‌گان نا شناس کتاب *نگهبانان سحر و افسون* قد علم می‌کنند، کتابی که شمشیر آخته اسلام ستیزی و روحانیت ستیزی آن را از عنوانش می‌توان مشاهده کرد؛ و در سطح آگاهی نیازمند جلب توجه، افراد و جریان‌هایی مانند نواب صفوی و فداییان اسلام سربرمی‌کشند (که به تقابل سوم اسلام راست‌گیش، یعنی تقابل با دولت و مظاهر آن تعلق دارند).

اما می‌توان به سطحی عمیق‌تر از آن آگاهی رسوخ کرد، به جایی که موش‌کور در حال کندن زمین است. محمد تقی شریعتی، در جملاتی که به‌نحوی شگفت‌آور، حملات آگوستین و تروتولیان را به ذهن متبادر می‌سازد، می‌کوشد مالکیت فکری غربیان بر داشته‌هایشان را منکر شود و همه را متعلق به «معدن شمش‌های الهی» بداند: «به‌طور کلی زندگانی اروپاییان دارای محاسن و معایبی است. محاسن آن مولود عواملی است که قرآن به کسب آنها تحریص فرموده و اروپاییان از مسلمین فرا گرفته‌اند. معایبش همان‌هاست که خود مؤسس و مخترع آن بوده یا از نیاکان‌شان به ارث گرفته‌اند... افکار و اندیشه‌های آزادی‌بخش اسلام بود که اروپا را تکان داد و این واقعیتی است که امروز دانشمندان منصف اروپا به آن اعتراف دارند و کتاب‌های فراوانی درباره آن نوشته‌اند... اروپا اندیشه آزادی و آزادی‌خواهی و راه پیشرفت در علم و صنعت را از اسلام و مسلمین آموخت ولی با همه صدمات و لطماتی که از کلیسا دیده بود، نتوانست یکسره خود را از زیر نفوذ آن خارج کند و مذهب و اخلاق را نیز از اسلام بگیرد. این نقص بزرگی است که در تمدن اروپا وجود دارد.» (ص ۲۴۲)

این سخنان شریعتی را بعدها عبدالکریم هاشمی‌نژاد در کتابی داستانی به نام *مناظره دکتر و پیر* تکرار می‌کند، کتابی که صفری بارها به آن ارجاع می‌دهد. در این اثر، هاشمی‌نژاد از اسلامی که دیگر با آن ماماشات نمی‌شود، دفاع می‌کند، از قوانین و شریعتی که «همیشگی است و کهنه نمی‌شود، و دفاعیه‌اش را با صدور حکمی خاتمه می‌دهد که هدف نوشتن کتاب بوده است: "آنچه از آثار تمدن صحیح در اروپا و آمریکا

^۱ من این دوگانه تخفیف و تشدید را مفیدتر از دوگانه تقلید و اعتراض اصغر شیرازی می‌یابم. نگاه کنید به: مدرنیته، شبهه و دموکراسی بر مبنای یک بررسی موردی درباره حزب توده، اصغر شیرازی، نشر اختران، ۱۳۸۶.

دیده می‌شود، همگی از ملت مسلمین سرچشمه گرفته است... مردم اروپا وحشی بودند، تمدن مسلمین آنها را در صف افراد بشر داخل نمود." (ص. ۲۴۲)

این جدال بر سر مالکیت حقیقت، در داستانی طعن‌آمیز از احمد کسروی آمده است. کسروی، یکی از همان کسانی که تعارف استراتژیک روشنفکران دوره مشروطه را کنار می‌گذارد، در مخالفت با مجریان حربۀ تملک تام و تمام حقیقت می‌گوید: «آنان قرآن را دستاویزی گردانیده‌اند و این است که هر سخن ارجحی که از کسی بشنوند، آن را با آیه‌ای از قرآن سازش دهند و سرمایه‌ای برای خود گیرند. قرآن در دست ایشان، درخت هزار و یک میوه است. داستان آنان با قرآن، داستان آن کسی است که درختی در خانه خود دارد و چنین وامی‌نماید که آن درخت هرگونه میوه دهد و این است هر میوه‌ای که به بازار آمد و با نخ به آن درخت بندد و به مردم نشان دهد.» (ص. ۳۲۴)

داستان کسروی، بازپرداخت اشندلباخ، فیلسوف آلمانی، از داستان خرگوش و لاک‌پشت را تداعی می‌کند. اشندلباخ، این داستان را به رقابت خرگوش و خارپشت تبدیل می‌کند. در این رقابت، خارپشت نر حقه‌ای می‌زند و به خارپشت ماده که کاملاً شبیه به خود او است می‌گوید که در پایان راه بایستد و هرگاه خرگوش نزدیک شد، فریاد پیروزی سر دهد. در این رقابت، خرگوش (در اینجا روشنفکران) هرگز پیروز نمی‌شود، زیرا خارپشت (دینداران) همواره در انتهای راه ایستاده‌اند. بنابراین وقتی پای دوگانه مشروعیت و مالکیت به میان می‌آید، بحث بر سر بده‌بستان و گفتگو نیست، بلکه بر سر تملک کامل در قسمی بازی حاصل جمع صفر است.

۳

راندن در دریا‌های نرانده

آنچه تاکنون گفتیم، تا حد زیادی در سطح بلاغی و خطابی است. این بحران آگاهی، و توأم با آن بحران مشروعیت، زمانی اهمیت حیاتی می‌یابد که به قلمرو مفهومی منتقل شود. فلسفۀ تاریخ مدرن، که در این برهه به‌ویژه در فلسفۀ ماتریالیستی نمود می‌یابد، اسلام را به این چالش می‌خواند که اگر می‌خواهد از گردونه تأثیرگذاری خارج نشود، قابلیت خود در تبیین وضع امور را نشان دهد. این لحظه را می‌توان نخستین مراحل سکولاریزاسیون اسلام شیعی دانست، یعنی زمانی که اسلام اولین گام‌ها را برای تبدیل به دستگاهی نظری برمی‌دارد، دستگاهی که تبیین اوضاع دنیوی را پس از غیبت کبری در دستور کار قرار می‌دهد. در این دگرگونی، مخالفانی مانند کسروی نقش اهرم فشار را برای کشاندن دین به عرصۀ دنیا و برجسته کردن کارکردهای دنیوی آن ایفا می‌کنند. برای مثال، کسروی در جایی می‌گوید: «دیگران دین را برای {هر} چه می‌دانند بدانند، ما آن را پیش از همه برای آبادی جهان و آسایش جهانیان می‌شناسیم و یک دین باید پایبندان آسایش مردمان باشد و آیین زندگی به ایشان نشان دهد... زیرا جهان یکباره دیگر شده و زندگانی به راه دیگر افتاده و آیین‌های کهن، امروز را بیهوده می‌باشند.» (ص. ۳۳۱) اما همین عدو، سبب خیری شده

است که در ابتدا تصویری از آن نداشت (البته اگر سکولار شدن اسلام را خیر بدانیم) و این مصداقی از قانون آهین پیامد ناخواسته است. صفری بدون ارجاع به این مفهوم می‌گوید: «کسروی که به مرور از اسلام و تشیع خارج شده بود، حملات سختی را بر باورهای مذهبی شیعه وارد می‌ساخت. همین حملات بود که اسلام‌گرایان را به نقاط آسیب‌پذیر برخی تفاسیر از باورهای شیعی، بدان‌گونه که در دوران متأخر در میان عامه شیعیان رواج داشت آگاه کرد. بخش زیادی از مفاهیم اسلام سیاسی از دل همین مناقشات متولد شد.» (ص ۲۶۰)

این سخن بدین معنا نیست که اسلام شیعی، پس از غیبت کبری، کاملاً از دنیا برکنار بوده است -محمد باقر مجلسی در دوره شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی و ملا احمد نراقی، نویسنده اثر مشهور *عواید الایام* در دوره فتحعلی شاه قاجار، دو نمونه از فقهای هستند که نقشی جدی در سیاست داشته‌اند- بلکه به این معنی است که اسلام شیعی تنها پس از شهریور ۱۳۲۰ است که مجبور می‌شود در عرصه فلسفه و علم و معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی و ادبیات و مبارزه سیاسی و به‌طور کلی تنظیم تام‌وتمام امور دنیوی خودی نشان دهد. چنان‌که خواهیم گفت، پدیده حداکثری شدن دین، که عبدالکریم سروش بعدها به نقد آن پرداخت، نتیجه همین تلاش مسلمانان برای بالفعل کردن امکاناتی است که تا پیش از این، جستن و یافتن (واقعی یا خیالی‌شان) ضرورت نیافته بود و چنان ضرورتی به اصطلاح برای مسلمانان اندیشه‌پذیر نبود.

علاوه بر این (و شاید مهم‌تر از این)، آنچه سرانجام در هیئت نظام سیاسی جمهوری اسلامی محقق می‌شود، انحلال دوگانه دین و دولت در سراسر تاریخ ایران زمین است. در ایران پیش از اسلام، در نامه تنسر، دین و دولت، خواهران همزاد و ناسازگار در نظر گرفته شده‌اند. در پس از اسلام، مثلاً در *تاریخ بیهقی*، بونصر مشکان به مسعود غزنوی می‌گوید: «دولت و ملت (ملت در اینجا به معنای کهن دین است و نه معنای جدید) دو برادرند که به هم بروند و از یکدیگر جدا نباشند.»^۱ یا خواجه نظام‌الملک در *سیاست‌نامه* اش اظهار می‌کند: «نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست باید. زیرا که مملکت و پادشاهی و دین همچون دو برادرند.»^۲ این دوگانگی، در چیزی که می‌توان آن را آنتی‌تز علما و امرا نامید، در فیه ما فیه مولانا در قالب حدیثی نبوی نیز آمده است: «بدترین علما کسی است که به دیدار امرا برود و بهترین امرا کسی است که به دیدار علما برود.»^۳ بر این اساس، آنچه پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی اتفاق می‌افتد، انحلال این دوگانه یا آنتی‌تز دین و دولت یا علما و امرا است، زیرا اکنون خود علما به امرا تبدیل شده‌اند.

۳/۱

۱ تاریخ بیهقی، ابوالفضل بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، نشر هرمس، تهران، چاپ هشتم، ۱۴۰۱، ص ۶۷۰.

۲ سیاست‌نامه، خواجه نظام‌الملک طوسی، ویراسته جعفر مدرس صادقی، نشر مرکز، تهران، چاپ سوم اسفند ۱۴۰۱، ص ۵۶.

۳ فیه ما فیه، مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، مؤسسه انتشارات نگاه، تهران، چاپ یازدهم، خرداد ۱۴۰۲، ص ۱۵.

استضعاف و وراثت زمین

یکی از نخستین و جالب‌ترین مواردی که در آن نزاع بر سر تملک مفهوم درمی‌گیرد، استضعاف است. هزار سال پیش از آستانه‌ای که در باب آن گفتگو می‌کنیم، ابوالفضل بیهقی در برداشتی تقدیرگرایانه، در ابتدای باقیماندهٔ مجلد پنجم تاریخ خود، این حدیث را نقل کرده بود که «الی ان یرث الله الارض و من علیها و هو خیر الوارثین (زمین و آنچه بر آن است به خدا باز رسد که او بهترین وارثان است)»^۱. این دیدگاه پس از حملهٔ مغولان، در تاریخ جهانگشای جوینی شدت و حدتی فزون‌تر می‌گیرد، تا آنجا که دیگر خبری از هنر و مردانگی نیست، عنصری که تقدیرگرایی بیهقی را کمی تعدیل می‌کرد. جوینی، جدای از حادثهٔ معروف مسجد بخارا، دو ایماژ تقدیرگرایانه در خورتوجه به دست می‌دهد که معمولاً از آن غفلت شده است. پس از حملهٔ مغول، زمانی که سلطان محمد خوارزمشاه در درازنای ملک خود پا به فرار گذاشته بود، در نیشابور «فَرَعِ رَوزِ اکبر {یعنی روز قیامت} بر صفحاتِ احوالِ او ظاهر و هول و ترس در اقوال او پیدا» می‌شود. سلطان متواری در آن شب خواب عجیبی می‌بیند که در آن هزیمتِ ملک و دین، همزمان هویدا است: «سلطان شبی در خواب اشخاص نورانی را دیده بود روی خراشیده موی‌ها پریشان و کالیده، جامهٔ سیاه بر مثال سوگواران پوشیده، بر سرزنان نوحه می‌کردند از ایشان پرسید که شما کیستید، جواب دادند که ما اسلامیم {!}» و پس از آن که به زیارت مشهد طوس رفت، سرنوشت مملکت و دیانت را به نزاع دو گربه زد و چون گربه‌اش مغلوب شد، صواب را در ادامهٔ فرار شرم‌آور خویش یافت: «در دهلیز آن دو گربه یکی سپید و دیگری سیاه دید در جنگ در حال خویش و خصمان، بدان هر دو تفاؤل کردست و به نظارهٔ آن توقف نموده، چون گربهٔ خصم غالب گشته و گربهٔ او مقهور شده، آهی بکشید و برفت.»^۲

در آستانهٔ پس از شهریور ۱۳۲۰، بحث وراثت و به حال خود گذاشتن اسلام سوگواری که موی کالیده و روی خراشیده داشت، پیچ‌وتاب بی‌سابقه‌ای می‌خورد و جالب آن است که سند متنی این چرخش، در آیه‌ای از قرآن یافت می‌شود که از هزار و اندی سال پیش نیز موجود بوده است، اما چون «فشار مسئله» را روبروی خود نیافته، تن به تفسیری که مستعد آن بوده نداده است. فشار مسئله، مفهومی است که آن را از بلومبرگ گرفته‌ام و در ادامه بیشتر به آن خواهم پرداخت. طبق شرحی که آرش صفری می‌دهد، چپ‌گرایان اسلامی مفهوم «مستضعف» را جایگزین مفهوم «پرولتاریا» در ادبیات مارکسیستی می‌کنند و آیهٔ ۵ سورهٔ قصص را شاهد می‌آورند و آن را چنین ترجمه می‌کنند: «و اراده کردیم (این یک قانون حتمی است) بر ضعیف‌شدگان زمین منت گذاریم و آنها را رهبران و وارثین جامعه قرار دهیم.» (ص. ۲۷۵) در این ترجمه سه نکته شایان ذکر به نظر می‌رسد: نخست، وراثت زمین از خداوند (در تاریخ بیهقی) و حتی از فقها (در عوائد الایام) که طبق حدیث مشهور، از پیامبران به روحانیون می‌رسیده (آجودانی در مشروطهٔ ایرانی بارها از این حدیث یاد می‌کند)، گذر می‌کند و مستضعفین را نه تنها وارث بلکه رهبر، یعنی حتی جایگزین خدا و

^۱ تاریخ بیهقی، ص ۲۴.

^۲ تاریخ جهانگشای جوینی، ص ۲۳۶.

روحانیون قلمداد می‌کند؛ دوم، تقدیرگراییِ نصفه‌ونیمهٔ بی‌هقی و تام‌وتمامِ جوینی در گذر تاریخ به نوعی فعالیت گذر کرده است که گرچه محتوم است و به شکل «قانون قطعی» درآمده، «تحت فشار مسئله»، نوعی فعالیت و اراده‌مندی بی‌سابقه را در رقم زدن تاریخ و به پایان بردن آن کشف می‌کند؛ و سوم، چنان که صفری به‌درستی می‌گوید، این حرکت محتوم را نباید صرفاً به واکنش اسلام‌گرایان در برابر فلسفهٔ تاریخ مارکسیستی محدود کرد. اسلام‌گرایان تا حد زیادی به مفهوم «تکامل» در نظریهٔ داروین واکنش نشان می‌دهند و می‌کوشند در نزاع بر سر تملک این مفهوم، ثابت کنند که پیش از آن که «خرگوش» داروینی به آخر خط برسد، «خارپشت» آنان در انتهای راه ایستاده و فریاد پیروزی سر می‌دهد.

البته اگر شرح علی رهنما را در تک‌نگاری‌اش راجع به شریعتی بپذیریم، باید این نزاع را عقب‌تر ببریم و آن را در دههٔ ۲۰ (و نه ۴۰) جستجو کنیم. طبق توضیح رهنما، «نصیر عصار، که تحت تأثیر یکی از اعضای پنجاه و سه نفر به نام فضل‌الله گرکانی» و یکی از افراد حلقهٔ محمد نخشب و حزب سوسیالیست‌های خداپرست بود، خاطره‌ای از پدرش سید کاظم عصار نقل می‌کند که او در آن وعدهٔ خدا به وراثت و پیروزی مستضعفان را در آیهٔ ۵ سورهٔ قصص می‌یابد.^۱ در اینجا است که اولین نطفه‌های گفتار موسوم به «آنچه خود داشت» شکل می‌گیرد، در نزاع بر سر تملک مفاهیم، تملکی که دست آخر می‌خواهد مشروعیت و مقبولیت فکری را از چنگ چپ‌ها بقاپد و نشان بدهد که «خارپشت» پیشتر در جایی که باید قرار می‌داشت، قرار داشته است.

چنان که گفتیم، ابدأً نباید گمان کنیم که این نزاع بر سر مالکیت و مشروعیت، تنها مختص به اسلام است. همان‌طور که بلومبرگ می‌گوید، مسیحیت نیز زمانی که سکولار شد و تحت فشار مسئله احساس الزام و اجبار کرد که در عرصه‌های مختلف خودی نشان دهد، کوشید ثابت کند که این تنها فیلسوفان یونان (مثلاً افلاطون در تیمائوس) نیستند که می‌توانند شرحی از پیدایی کیهان عرضه کنند. به سخن بلومبرگ، مسیحیان کوشیدند از درون سفر پیدایش در عهد عتیق، شرح‌هایی بیرون بکشند که توان مقابله با کیهان‌شناسی‌های یونان باستان را داشته باشد. بلومبرگ، حجم رو به تزايد تفاسیر آبائی بر سفر پیدایش را شاهد و گواه این امر می‌گیرد.^۲ بنابراین اسلام همانقدر با فلسفهٔ تاریخ بیگانه بود که مسیحیت با کیهان‌شناسی، اما ورود به نزاع بر سر مشروعیت، چاره‌ای جز این بسط مفهومی باقی نمی‌گذاشت. در اینجا می‌توان به این نتیجه رسید که مفهوم حداکثری شدن دین، که بعدها در نتیجهٔ سکولار شدن اسلام اتفاق افتاد، کم‌وبیش به همین میزان در مسیحیت نیز رخ داده بود و طبق آنچه بلومبرگ می‌گوید، اساساً کاری که بعدها مارتین لوتر کوشید بدان دست بزند، «قطع اعضا»ی افزوده‌ای بود که به‌زعم لوتر، با پیکرهٔ اصلی

^۱ *An Islamic Utopian, A Political Biography of Ali Shari'ati*, Ali Rahnama (I.B Tauris Publishers, London, New York, 1988), p. 25.

^۲ مشروعیت، ص ۱۷۵.

مسیحیت بیگانه بودند و چونان ملحقاتی تصنعی، نتایج زیان بارشان را در آموزه‌های دم‌ودستگاه کلیسای کاتولیک به منصفه ظهور رسانده بودند.^۱

۳/۲

فلسفه و حوزه

پیروزی در نزاع بر سر تملک مفاهیم، نیازمند ورود به عرصه فلسفه است، عرصه‌ای که تا پیش از این مدت‌ها بود که در حوزه‌های علمیه معطل مانده بود. طبق توضیح آرش صفری، «در اواسط دهه بیست با ورود علامه طباطبایی به قم، جایگاه فلسفه اسلامی و به‌ویژه نقش آن در مواجهه با فلسفه مادی دیگرگون شده بود.» (صص ۹۸-۹۹) تا پیش از این برهه

آنچه... به صورتی محدود در حوزه‌های علوم دینی به‌عنوان فلسفه تدریس می‌شد، عموماً مباحث حکمت متعالیه ملا صدرا بود. فلسفه‌آموزان نیز کسانی بودند که از سر کنجکاوی بدان می‌پرداختند یا به اصطلاح فلسفی مشرب بودند. در واقع تلمذ یا تدریس فلسفه بیشتر جنبه شخصی داشت و از امور بسیار حاشیه‌ای در حوزه‌های عملیه محسوب می‌شد. اما علی‌رغم مهجور و محدود بودن آن، باز هم با بی‌مهری و مخالفت روحانیون سنتی و علمای بزرگی که مدیریت مدارس دینی را بر عهده داشتند مواجه بود. در حوزه علمیه نجف، برخی علما معتقد بودند، عرفان و فلسفه را مأمون، خلیفه عباسی برای بستن در خانه اهل بیت ترویج کرده است. به همین خاطر اگر می‌فهمیدند طلبه‌ای مخفیانه فلسفه می‌خواند، شهریه او را قطع می‌کردند.» (ص. ۹۹)

آیت‌الله خمینی سال‌ها بعد در باب این فلسفه ستیزی می‌گوید که «یاد گرفتن زبان خارجی، کفر و فلسفه و عرفان گناه و شرک به شمار می‌رفت. در مدرسه فیضیه فرزند خردسالم، مرحوم مصطفی از کوزه‌ای آب نوشید، کوزه را آب کشیدند، چراکه من فلسفه می‌گفتم.» (همان) بعدها زمانی که اثر مشهور اصول فلسفه و روش رئالیسم «با تعلیقات مبسوط مطهری» در مقابله با ماتریالیسم منتشر شد، «مهمترین دستاورد مذهب‌بیون در نقد ماتریالیسم و مارکسیسم» حاصل شد، کتابی که «مانیفست فلسفی جریان مذهبی» به شمار می‌رفت. در اینجا ماتریالیسم و فلسفه تاریخ چپ‌ها، اسلام‌گرایان را به راندن در دریاها نامکشوفی وامی‌دارد که خصلتی سراپا دنیوی، سیاسی و عملی می‌یابد، چیزی که سده‌ها در محاق تعطیل فرو رفته بود. از این حیث، می‌توان بسیاری از مفاهیم اسلام سکولار یا دنیوی را که می‌خواهد در کم‌وبیش همه عرصه‌ها خودی نشان دهد، عمدتاً محصول تقابل آن با چپ‌ها و ماتریالیست‌ها دانست، همان‌طور که «کمابیش همه سویه‌های مسیحیت، محصول محیط هلنیستی آن است.»^۲ اما برخلاف مسیحیت، که پس از سکولار شدن، در اثر فشار مسئله مجبور بود در عرصه کیهان‌شناسی خودی نشان دهد، اسلام شیعی در اثر همین فشار

^۱ همان، ص ۵۰.

^۲ همان، ص ۹۴.

مجبور به حذفِ ملحقات کیهان‌شناسانه‌ای بود که با علم جدید جور در نمی‌آمدند. به گفتهٔ آرش صفری، «طباطبایی و مطهری که تلاش داشتند تدوینی نو و متناسب با دوران از فلسفهٔ اسلامی به دست دهند، آگاه بودند که مباحث فلسفهٔ قدیم به صورتی گسترده با کیهان‌شناسی سنتی درهم‌تنیده است؛ بنابراین برای طرح مجدد فلسفهٔ اسلامی ناگزیر باید پیوند میان آن را با علوم قدیمه از هم گسیخت.» و مطهری در همین راستا در مقدمهٔ جلد اول *اصول فلسفه و روش رئالیسم* اظهار می‌کند که «در این کتاب... رابطهٔ فلسفه با طبیعیات و فلکیات قدیم به کلی قطع شده و لدی‌الاقضاء از نظریات علمی جدید استفاده می‌شود.» (صص ۱۱۵-۱۱۴) این قطع عضو کیهان‌شناسی از پیکرهٔ دین سنتی، جدای از آن که تصور ذاتی بودن تمام عناصر دین را می‌زداید و صبغهٔ تاریخی را برجسته می‌سازد، به شدت یادآور استعاره‌ای است که بلومبرگ به نقل از فرانهاگن فون انسه در *مشروعیت عصر مدرن* می‌آورد:

مسیحیان هنگام عزیمت از آموزه به جهان، بیشتر اموال‌شان را فراموش کردند و جا گذاشتند- و البته شکی نیست که آن اموال، سنگین و دست‌وپاگیر بودند... مردمانی درستکار و خیرخواه، بار و بنهٔ جا مانده را به‌شتاب برداشتند و نفس‌زنان آنها را به مسیحیان رساندند، اما مسیحیان هیچ‌وقعی به فریادهای آنان ننهاده‌اند، چون گمان می‌کردند که همهٔ متعلقات‌شان را با خود برده‌اند...^۱

وقتی مسیحیت سکولار شد، مهمترین عنصر الحاقی آن، کیهان‌شناسی بود، اما سکولار شدن اسلام شیعی، عناصر الحاقی بسیار بیشتری را در پی داشت، تا آنجا که گویی اسلام‌گرایان، تحت تأثیر فعال شدن منطق صیانت از نفس، به هیئت پروکرسستوس‌های مدرن درمی‌آمدند تا اندام‌های پیکرهٔ دین سنتی را کش بیاورند تا در میدان جدید از رقیبان خود که داعیه‌های علمی داشتند عقب نیافتند. این همان حداکثری شدن دین بود که از خودآگاهی مجریان آن برمی‌گذرد و تنها از فاصلهٔ تاریخی قابل مشاهده است.

۳/۳

علم، معرفت‌شناسی علمی و دین

در عرصهٔ معرفت‌شناسی، صفری به تلاش‌های مضحک ابوالحسن بنی‌صدر در *روش شناخت بر پایهٔ توحید و مثال* و *سواپی‌آمیز او برای اعمال اصول معاد و عدل و امامت و بعثت* در مثال جوجه شدن تخم‌مرغ اشاره می‌کند، تلاشی که واکنش سروش را در پی دارد. سروش در مخالفت با بنی‌صدر استدلال می‌کند که او کاری جز نام‌گذاری مراحل علمی نکرده است: «ارگانیک بودن یک پدیده را توحیدی خواندن، یا سرانجام آن را معاد گفتن و تحولاتش را بعثت نام نهادن کاری جز نام‌گذاری نیست.» (ص ۱۵۳)

اما جدای از این، کسی مانند بازرگان در *راه طی شده ذیل «خداشناسی علمی»* می‌کوشید در برابر فلسفه‌های ماتریالیستی و آثار پرنفوذی مانند *اصول مقدماتی فلسفه‌ی ژرژ پلیستر*، از توحید در مقام مفهومی

^۱ همان، ص ۱۶۵.

علمی دفاع کند. بازرگان در *مطهرات در اسلام* (۱۳۲۲) «با استفاده از قوانین فیزیک و بیوشیمی و... فرمول‌های ریاضی، به توضیح احکام طهارت و نجاست در اسلام پرداخت {و} با استناد به شواهد علمی توضیح داد که چرا آب، خاک و آفتاب در اسلام تطهیرکننده خوانده شده‌اند. او از "فرمول شیمیایی برای نجاسات" و یا "تعبیر بیوشیمی احکام آب چاه" سخن گفت و بر اساس فرمولی که در تصفیه فاضلاب‌های شهرهای آلمان مورد استفاده بود، نشان داد که سطح آزاد مایع برای جذب اکسیژن و تبدیل مواد آلی فسادزا به مواد معدنی در آب، تقریباً معادل همان مقداری که برای آب گُر در فقه تعیین شده، یعنی سه وجب و نیم است.» (ص ۶۲) بازرگان همین رویه را در *باد و باران در قرآن* نیز پی گرفت (و البته پسر ایشان، عبدالعلی بازرگان، در دوره حاضر نیز قرآن را بر همین نهج تفسیر می‌کند و از وارد کردن تفسیر جوی و هواشناسی نیز دریغ نمی‌دارد).

البته بازرگان در این کار تنها نبود، کسانی مانند ناصر مکارم شیرازی در *آفریدگار جهان* و محمد حسین میمندی‌نژاد در *بسوی او، رمز تکامل، شاهکار خلقت*، در پی همین دفاع علمی از دین بودند. میمندی‌نژاد، در جملاتی که فعال شدن منطق صیانت از نفس در اسلام را آشکارا نشان می‌دهد، می‌گوید: «جنگ کردن علیه اصول مادی با اسلحه قدیمی که اوهام و خرافات بر آن زنگار بسته است به هیچ وجه مؤثر نخواهد بود و شکست مرتجعین در برابر مادیون امری مسلم و حتمی است. مذهب باید از اوهام و خرافات زدوده شود و اصول مذهبی بر پایه علمی استدلال شود و با اصول علمی نظریات مادیون باطل گردد.» (ص ۷۶) تلاش کسانی مانند محمد جناب‌زاده، «عضو مؤسس اتحادیه مسلمین ایران» و نشریاتی مانند «گنج شایگان» نیز ذیل همین دفاع بی‌سابقه از دین قابل تحلیل است.

۳/۴

نزاع بر سر علم مبارزه

اما از جنبه عملی، نزاعی بر سر علم در مقام علم مبارزه و انقلاب در جریان بود. اسلام‌گرایان می‌خواستند نشان دهند که آنچه را مارکسیست‌ها مدعی داشتنش هستند، خود دارند و نیازی به تمنا کردن آن از بیگانه نیست. چنین بود که کوشیدند دوگانه مالکیت و مشروعیت را در این عرصه بسیار مهم نیز ادامه دهند. آنان جدای از تفسیر آیه ۵ سوره قصص، آیه ۳۴ سوره اعراف را چنان تفسیر کردند که گویی از آغاز و پایان تاریخ و نیروهای دخیل در آن سخن می‌گویند و به‌طور ضمنی بر قسمی فلسفه تاریخ دلالت می‌کند. سازمان مجاهدین خلق، این آیه را چنین ترجمه کرد: «برای هر امتی (طبقه‌ای یا جامعه‌ای مثلاً جامعه ملوک‌الطوایفی یا جامعه سرمایه‌داری) سرسیدی (اجل) وجود دارد و زمانی که موعدهش به سر آمد، تبدیل امت به امت دیگر نه لحظه‌ای جلو خواهد افتاد و نه لحظه‌ای عقب.» (ص ۱۶۱) این چیزی نیست جز قاپیدن فلسفه تاریخ مارکسیستی و کش آوردن پروکرستی‌وار آن و راست کردنش بر قامت متن مقدس، کاری که اعتمادبنفس آن را عموماً آیت‌الله طالقانی در *پرتوی از قرآن* پدید آورده بود، تا آنجا که هر کس جرأت می‌کرد

آیات قرآن را در حد فهم و با توجه به اغراض خود تفسیر کند (ص ۹۲). این یکی دیگر از جلوه‌های سکولار شدن اسلام، پس از آستانه ۱۳۲۰ بود.

آرش صفری بارها به یکی از مهمترین استراتژی‌های دفاعی اسلام‌گرایان اشاره می‌کند: قاپیدن مفهوم انقلاب و علم آن از مارکسیسم (ص. ۲۰۵). در اینجا توجه به این نکته بسیار اهمیت دارد که دعوا بر سر مالکیت است، اما نه مثل رویکرد تخفیف، بر سر مالکیت مشاعی که همگان در آن سهم دارند و از آبشخور مشروعیتش سیراب می‌شوند، بلکه (به تعبیر حقوقی) دعوا بر سر مالکیت مفروز یا یگانه‌ای است که در رویکرد تشدید بر صدر می‌نشیند. برای مثال، حبیب‌الله پیمان در آثار خود می‌گوید با برر سی غزوات پیامبر (ص) نوعی علم مبارزه را از درون آن بیرون بکشد تا «مقوله علم انقلاب را از انحصار مارکسیسم خارج سازد» یا میرحسین موسوی، که در آن زمان با اسم مستعار حسین رهجو می‌نویسد، «اصطلاح قرآنی "کتب الله" را معادل «جبر تاریخ» می‌گیرد و در تشریح خروج بنی اسرائیل از مصر، سرگردانی قوم در صحرای سینا را نتیجه ایستادن این جبر در برابر حتی پیامبران اولوالعزم از قبیل موسی تحلیل می‌کند (صص ۹-۲۰۸). گفتن ندارد که تلاش‌های علی شریعتی برای افکندن تضاد طبقاتی به صدر اسلام و حتی به صدر تاریخ عالم و داستان قابیل و هابیل، نمونه شناخته‌شده‌تر همین تلاش برای از آن خود کردن چیزی است که بیگانه دارد، تا آن چیز در سیاهه اموال خودی جا زده شود.

۳/۵

اسلام و ادبیات

در اینجا مجال پرداختن به این مسئله را نداریم، اما چند سطری را لاجرم باید به راندن در این دریای نراننده دیگر اختصاص دهیم. تولد ادبیات و رمان جدید اسلامی نیز بر طبق همین منطق صیانت از نفس، در واکنش به محبوبیت رمان‌های چپ‌گرایانه‌ای مانند مادر ماکسیم گورکی و چگونه فولاد آبدیده شد نوشته نیکولای آستروسکی بود. همان‌طور که صفری می‌گوید، ادبیات در اینجا تنها عنصری نیست که نیاز به واکنش بدان احساس می‌شود. از این حیث، موسیقی و سینما و آموزش و پرورش نیز در همین راستا قرار می‌گیرند (ص ۲۱). اما آنچه صفری مد نظر دارد و بیشتر در باب این دوره صدق می‌کند، هم تأثیرپذیری از ادبیات متعهد چپ‌گرایانه و هم واکنش به آن و لزوم نشان دادن قابلیت‌های نامکشوف اسلام در این عرصه‌هاست، زیرا «اسلام‌گرایان گرچه در عرصه ادبیات ورود کرده آن را به خدمت ایدئولوژی اسلامی درآوردند، اما در مواجهه با موسیقی و سینما دستاوردی نداشتند.» (ص ۴۴۸ و ص ۴۶۲) اولین کتابی که در این خصوص به ذهن پژوهشگران و علاقه‌مندان تاریخ متبادر می‌شود، مجموعه دو جلدی *داستان را ستان* آیت‌الله مطهری است که به ترتیب در سال‌های ۱۳۳۹ و ۱۳۴۴ به چاپ رسیدند و با استقبال اقشار مذهبی روبرو شدند (ص ۴۵۱). اما همان‌طور که در ابتدای بحث گفتیم، صفری با بکارگیری نوعی روش زباله‌گردی بنیامینی، منابع به‌حاشیه‌رانده‌ای را به سطح می‌آورد که خبر از تغییر و تحولاتی می‌دهند که در روح جامعه

جاری بوده است و نه در سرقلیلی از روشنفکران و فعالان و نویسندگان. در همین راستا، او از داستان بلند *فیلسوف‌نماها* (۱۳۳۲) اثر ناصر مکارم شیرازی و *سرزمین یخبندان* و *پرواز به سوی سیاره آزادی* (۱۳۵۱) محمود حکیمی یاد می‌کند؛ *مناظره پیر و دکتر* را نیز که پیشتر به آن اشاره کردیم، باید در همین زمره قرار داد.

۳/۶

انتظار مذهب اعتراض

اما از منظر انتظار آخرت‌شناسانه، مهمترین جایی که سکولار شدن اسلام شیعی در آن نمودار می‌شود، تبدیل انتظار منفعلانه به انتظار فعالی است که در جهان دست به مداخله می‌زند. همان‌طور که گفتیم، انتظار آخرت‌شناسانه مسیحی، انتظاری عاجل یا فوری بود که در نتیجه عدم ظهور مسیح، به‌نحو درون‌ماندگار به نومی‌گرایی و مسیحیان چاره‌ای جز روی آوردن به دنیا و پذیرفتن قواعد بازی آن نیافتند. بلمنبرگ این تحول درون‌ماندگار را سکولاریزاسیون درونی مسیحیت می‌نامید. اما انتظار شیعی، فاقد فوریت خاص مسیحی بود و اگر انتظار مسیحی با منطق تشدید کار می‌کرد، انتظار شیعی بر منطق تعویق استوار بود و در برابر ابطال تاریخی مقاومت می‌کرد. با این حال، می‌توان استدلال کرد که انتظار شیعی در نتیجه قسمی «فشار مسئله»، که به‌ویژه پس از شهریور ۱۳۲۰ اوج می‌گیرد، به‌نحوی غیردرون‌ماندگار، یعنی نه بر اساس سازوکار درونی خودش، بلکه بر اثر فشارهای بیرونی، سکولار می‌شود. در مقام مقایسه می‌توان گفت که اگر سکولاریزاسیون درونی مسیحیت، در نتیجه بقای عمر دنیا و عدم ظهور مسیح رخ داد، سکولاریزاسیون بیرونی اسلام شیعی در نتیجه فشارهایی رخ می‌دهد که در وهله نخست از طریق جهان‌بینی ماتریالیستی و فلسفه تاریخ چپ (و البته با لحاظ دو عامل دیگر) بر آن اعمال شده است.^۱

صفری در اینجا از نقد محمد علی شاه‌آبادی، استاد عرفان آیت‌الله خمینی، به شفاعت و غرور به آن یاد می‌کند و بار دیگر سخنان کسروی را در هیئت کاتالیزوری درمی‌آورد که انتظار منفعل را سال‌ها پیش از شریعتی به نقد کشیده و گفته بود: «داستان امام ناپیدا، گذشته از ایرادهايش، زبان‌هایی نیز به زندگانی دارد. شما با هر شیعی گفتگو از گرفتاری‌ها کنید یا آرزوی نیکی جهان به میان آورید، بی‌درنگ به پاسخ پرداخته خواهد گفت: باید خودش بیاید و کارها را درست کند.» (ص. ۴۲۰) جالب است که خود شاه‌آبادی، در کنار غرور به شفاعت، «یأس از ظهور سعادت دینی و دنیوی» را در زمره عوامل «سباب ممر ضمه مسلمین» به شمار آورده بود (ص. ۴۱۹). این یأس تا حد زیادی پیامد انفعال و رخوتی بود که مسلمانان به آن دچار آمده بودند. دامنه تغییر از انفعال به فعالیت، دامن مفاهیم دیگری مانند صبر را نیز گرفت و صبر به عنصری تبدیل شد که دچار انحراف شده و به‌اشتباه، معنایی توأم با انفعال در آن گنجانده شده است: «بلای تحریف که

^۱ صفری از دو عامل دیگر، چالش بهائیت و دولت نیز سخن می‌گوید، اما در اینجا با توجه به تمرکزمان بر سوئے آخرت‌شناختی، از ورود به آنها خودداری کرده‌ایم.

بلای عمومی و اغلبی واژه‌های اسلامی است، این واژه را نیز بی‌نصیب نگذاشته و می‌توان گفت که تا حد مسخ و تغییر، مفاد و مفهوم آن را دگرگون ساخته است.» (ص. ۴۲۳) به همین منوال، تقیه را نه نوعی راهکار مبتنی بر تسلیم و رضا در قبال شرایط موجود، بلکه قسمی «پنهانکاری مبارزاتی» (ص. ۴۲۷) تفسیر کردند و توبه را نه تسلیم محض بلکه نوعی کنشگری دانستند که مستلزم «انتقاد از خود» است.

باید توجه داشت که در آنچه از سکولاریزاسیون اسلام شیعی، تحت فشار بیرونی، مُراد می‌کنیم، به دوره پس از غیبت کبری نظر داریم. اما در این دوره، مسلمانانی که دست به سکولاریزاسیون می‌زنند، می‌کوشند حتی دوره خود امامان را از هر آنچه شائبه سکوت و انفعال و تحمل وضع موجود است، برهانند. به همین دلیل است که «حتی سکوت ظاهری امامان شیعه در دوران "پاسداری از مکتب" ... به‌عنوان مرحله‌ای از انقلاب اسلامی تبیین می‌شود» (ص ۲۱) بدین ترتیب تلاش می‌شود تا حتی سکوت خود امامان نیز از هر گونه دلالت ناظر بر انفعال، تهی شود. شریعتی در تحلیلی جدید از سکوت امام علی می‌نویسد: «من معتقدم که از همه سخنانی که علی {ع} در مدت عمرش گفته است، جمله‌ای از همه رساتر، بلیغ‌تر، زیباتر، اثربخش‌تر و آموزنده‌تر وجود دارد و آن ۲۵ سال سکوت علی است.» شریعتی حتی این سکوت را مهمتر از عمل شجاعانه امام علی در خوابیدن در بستر پیامبر تحلیل می‌کند (ص ۳۶۱) و آن را کنشی استراتژیک در حیطه روابط بین‌المللی آن زمان می‌داند: «علی به خاطر وحدت مسلمانان در برابر خطر خارجی، امپریالیسم شرق و غرب سکوت کرده است.» (همان) از بطن همین تفاسیر مجدد است که مفهوم بسیار مهمی مانند جهاد رهایی‌بخش متولد می‌شود، مفهومی که می‌توان آن را مابه‌ازاء الهیات رهایی‌بخش آمریکای لاتین دانست (ص. ۴۱۷).

البته چنان‌که می‌توان انتظار داشت، چالش‌برانگیزترین مسئله برای شارحان مسلمانانی که تا این حد در بند عمل‌گرایی و فعالیت و اثبات قابلیت‌های متعدد اسلام در امور دنیوی بودند، صلح امام حسن با معاویه بود. در اینجا مجال ورود به جزئیات این بازتفسیر نیست، اما به‌اجمال می‌توان از آثار مهمی مانند صلح الحسن اثر شیخ راضی آل یاسین «روحانی شیعه عراقی یاد کرد که با عنوان صلح امام حسن پرشکوه‌ترین / نرمش قهرمانانه تاریخ به فارسی ترجمه شد.» (ص ۳۶۹) استدلال این اثر و دیگر آثار مرتبط (مثلاً خلفای راشدین نوشته محمد علی خلیلی، ص ۳۶۸)، اولاً این بود که راه شهادت بر روی امام حسن بسته بود و او راهی را رفت که اقتضای شرایط بود، و ثانیاً و مهمتر از همه این که صلح امام حسن مقدمه قیام امام حسین بود و بدون این صلح، آن قیام نه ممکن بود و نه شکوهی آن چنان می‌یافت (صص ۳۷۰-۳۶۹).

منتها همه این تغییرات، حول مفهوم اصلی انتظار، می‌چرخید و همه معطوف به تزریق قسمی فعالیت و کنشگری در مفهوم انتظار و بازتعریف این مفهوم به‌نحوی بود که بتوان آن را با عمل دنیوی در زمان غیبت سازگار کرد و دهان کسانی مانند کسروی را با آن فروکوفت، مخالفانی که انتظار را با رخوت و سستی و وانهادن او ضاع به قضا و قدر الهی برابر می‌دانستند. تمام این‌ها، فشار مسئله‌ای است که برخلاف مسیحیت، در اسلام شیعی از بیرون اعمال می‌شود، در عرصه‌ای که اسلام را در میدان جدیدی که بازیگرانی

قَدَر مانند چپ‌گرایان در آن جولان می‌دهند، کهنه و فرسوده و خموده خطاب می‌کند. اما خطاست گمان کنیم که این تغییر، فقط در نظر صاحب‌نظران و افراد بسیار شاخص و مشهور رخ داد. برای مثال، صفری به کتاب ذکر الله احمدی کرمانشاهی، *قائم آل محمد نجات‌بخش انسان‌ها*، اشاره می‌کند که در آن مسئولیت تأخیر در ظهور، بر دوش خود مسلمانان قرار می‌گیرد. کرمانشاهی می‌گوید: «چون انتظار راستین جهت را از گذشته به سوی آینده تغییر می‌دهد، انتظار شیعه انتظاری است راستین و اگر برداشت ما از این اصل، برداشتی اصیل است، باید خود ملتی صالح بوده و در حدود خود با تلاشی پیگیر در مبارزه با باطل زمینه قیام آن حضرت را فراهم سازیم چه (غیبتۀ مَنّا) سبب نبودن شمع وجود آن حضرت در میان اجتماع ما رفتار خود ماست؛ و این ما هستیم که قیام آن حضرت {را} به تأخیر انداخته‌ایم. چه قیام آن حضرت منوط به پیدایش سربازان مؤمن فداکار است.» (ص. ۴۳۲)

یکی از آثار کم‌تر شناخته شده‌ای که صفری نقل‌قول‌هایی بسیار جالب‌توجه از آن می‌آورد، اثری با عنوان *مهدی قائم آل محمد نوشته حسن شجاعیان* است. در اینجا به روشنی کم‌نظیری می‌توان دریافت که چگونه سکولار شدن (یا دنیوی شدن) اسلام شیعی، در اثر فشاری حاصل می‌شود که بهشت این جهانی چپی بر آن اعمال می‌کند. در سخنان او، دو نوع آینده با یکدیگر تلاقی می‌کنند، آینده‌ای که به امید و انتظار مؤمنان سنتی گره خورده است و آینده‌ای که با عمل و فعالیت انقلابی دنیوی در عرصه غیبت پیوند زده می‌شود. شجاعیان در جایی از این کتاب می‌نویسد:

یکی از عوامل خودجوشی و تحرک کمونیست‌ها و این که توانسته‌اند از پیروان خود مردمی متحرک و انقلابی بسازند، همین چشم‌اندازی است که از آینده در دیدگاه خلق خویش قرار داده‌اند و همان نوید به فردای پیروزی است و بهشت کمونیسم که در همین زندگی پدید خواهد آمد. پس باید کوشید تا هر چه زودتر از دنیای پر از ظلم و فساد کنونی رهایی یافت و به آن دنیای آرمانی رسید. بسیاری از پیروزی‌ها را این مکتب، در پرتو همین طرح به دست آورده است (ص ۴۳۳).

و اما بی‌درنگ، گویی با سخنان قبلی خود، برای مبارزه‌ای بر سر مالکیت و مشروعیت آماده می‌شده، و بر آن بوده است که ظرفیت تاکنون مغفول‌مانده اسلام را در راه ایجاد این بهشت دنیوی بالفعل کند، می‌نویسد:

اینجاست که ارزش عقیده شیعه به خوبی آشکار می‌شود که با مسئله ظهور امام غایب، چه چشم‌انداز عمیق‌تر و برتر جلو چشم‌ها گذاشته و چه بینایی انسانی و سعی‌ترسیم کرده است. دنیایی پر از عدل و داد، برای برانگیختن همین حس و برای رسیدن به زندگی عادلانه و در سایه قانون، مخصوصاً آن باریک‌بینی‌هایی که در این فکر نهفته است، یعنی همان مسئله انتظار فرج و ظهور که هر آن و هر ماه و هر روز، انتظار تشکیل آن جامعه است و آن زندگی. در نتیجه هر روز، آمادگی برای آن دوران و به وجود آمدن شرایط لازم برای تشکیل آن حکومت باید بیشتر گردد (همان).

بنابراین اگر علی شریعتی از تبدیل شریعت صفوی به علوی و از انتظار چونان مذهب اعتراض سخن می‌گوید، او را نباید به مرتبه سوژه‌ای تکین در جامعه برکشید، بلکه آثار و مفاهیم جدیدش را دست‌بالا باید میوه درختی دانست که از آبشخورهای بسیار مختلفی سیراب شده و نتیجه سربرکشیدن موش‌های کوری است که در زیر زمین، آرام‌آرام مشغول حفاری بوده‌اند، تا او بتواند به صدای بلند بگوید: «انتظار مذهب اعتراض و نفی مطلق حاکم و وضع موجود است، در هر شکلی، انتظار نه تنها از انسان سلب مسئولیت نمی‌کند، بلکه مسئولیت را در سرنوشت خودش و سرنوشت حقیقت و سرنوشت انسان، سنگین، فوری، منطقی و حیاتی می‌کند.» (ص. ۴۳۴)

۳/۸

زنان، پیامد ناخواسته انقلاب

مسئله حقوق زنان و ورود آنان به عرصه فعالیت سیاسی، یکی از جالب‌توجه‌ترین مصادیق پیامد ناخواسته سکولار شدن اسلام شیعی است. صفری در فصلی از پژوهش خود، تبارشناسی موجز و درخشانی از بحث‌های پراکنده و به تدریج متمرکز بر سر حقوق سیاسی و اجتماعی زنان ارائه می‌دهد. در زمان رضا شاه، اصلاحاتی در خصوص مسائل زنان انجام شد که زمینه را برای حضور هر چه بیشتر زنان در عرصه اجتماع فراهم کرد. اصلاحاتی که مخالفت روحانیت و مذهب‌یون سنتی را در پی داشت. سال‌ها پیش از آن، سید حسن مدرس، در سخنان خود در مجلس دوم شورای ملی (مرداد ۱۲۹۰) با کلماتی بسیار تند، در مخالفت با حقوق زنان می‌گوید: «خداوند قابلیت در این‌ها قرار نداده است که لیاقت حق انتخاب را داشته باشند... و آنها از آن نمره‌اند که عقول آنها استعداد ندارد.» (ص ۴۷۷) اما برای ردیابی جدی‌تر بحث، باز هم باید از آستانه شهریور ۱۳۲۰ بگذریم، زیرا «نیروهای مذهبی در دوران رضا شاه مجال چندانی برای مخالفت نیافتند {و} این فرصت پس از شهریور بیست و خروج رضا شاه از ایران برای آنها فراهم شد و روحانیون و نیروهای سنتی جامعه که سال‌ها در سکوت بسر برده بودند مبارزاتی پیگیر را علیه اصلاحات دوران رضا شاه آغاز کردند.» (ص ۴۷۳) در اینجا نکته اصلی این است که اکثریت مطلق روحانیون، با این حقوق مخالفت می‌کنند و مخالفت‌شان نه راهبردی بلکه اصولی است. البته پیش از سال ۱۳۴۱، این مخالفت ابتدا محدود به روحانیون نیست، چنانکه محمد مصدق (در زمان ارائه لایحه اصلاح قانون انتخابات مجلس در ۲۶ آذر ماه ۱۳۳۱) علیرغم درخواست‌ها و اعتراضات تشکل‌های زنان حاضر به انجام اصلاحاتی در قانون به نفع حضور زنان در انتخابات نشد. حسن نریزیه حقوقدان (از اعضای مؤسس نهضت آزادی در دهه چهل) و یا نمایندگان از قبیل بهادری (نماینده مجلس چهاردهم)، صراحتاً با حق شرکت زنان در انتخابات مخالفت کردند. و حتی کسروی که از کشف حجاب حمایت کرده و آن را در زمره «آرمان‌های نیکخواهان ایران» دانسته بود (ص ۴۷۲)، وقتی کار به اشتغال زنان در مناصب بالاتر می‌کشید، می‌گفت: «نمایندگی و وزیری و داوری و این گونه چیزها با بیای {یعنی وظیفه} ایشان ناسازگار است.» (ص ۴۸۰)

اما همان‌طور که گفتیم، مخالفت روحانیون، جدی‌تر و اصولی‌تر بود. صفری از نامه سید باقر جلالی موسوی نماینده روحانی مجلس یاد می‌کند که «ضمن اعلام مخالفت خود با حق رأی نسوان، نامه‌های هشدارآمیز مراجع قم را پیرامون مسئله مشارکت زنان در انتخابات در صحن مجلس قرائت کرد.» در این نامه، آیت‌الله سید صدرالدین صدر اظهار می‌کند که «مداخله زن‌ها در انتخابات، به جهاتی چند محرم و غیرمشروع می‌باشد و در کشورهای اسلامی به حول و قوه الهی اجرا نمی‌گردد.» و آیت‌الله حجت، این حقوق را مخالف با «شریعت مقدسه» دانسته و گفته بود که «اجرای آن غیرممکن است و تولید مفسد خواهد شد.» (ص ۴۸۶) اما پس از مهرماه ۱۳۴۱ و «تصویب نامه انجمن‌های ایالتی و ولایتی» در دولت اسدالله علم، چنان‌که می‌دانیم، آیت‌الله خمینی، آیت‌الله گلپایگانی و آیت‌الله شریعتمداری با آن به مخالفت برخاستند. در واکنش به این تصویب‌نامه، «نهضت دوماهه روحانیون» پدید آمد که به سخن صفری «نقطه عطف تاریخی در ورود روحانیت به عرصه سیاست بود.» (ص ۴۸۶) در این سال‌ها دو روحانی موافق با حق رأی زنان وجود داشتند، یکی صریح‌اللهجه (محمد باقر مجتهد کمره‌ای) و دیگری کم‌ویش یکسره خاموش (حسینعلی راشد) که هر دو به حاشیه رانده شدند و استثنا بودن شان، خود واقعیتی است که قاعده مخالفت اکثریت را ثابت می‌کند.

یکی از بزنگاه‌های شرح صفری، جایی است که موافقان حضور زنان در عرصه سیاست، «به سخنرانی حضرت فاطمه (س) در مسجد مدینه در حضور صحابه (خطبه فدکیه) و سخنرانی‌های زینب (س) در کوفه و شام پس از واقعه عاشورا» (ص ۴۹۲) استناد می‌کنند تا با الگو قرار دادن ایشان، راه برای مشارکت زنان فراهم شود. اما این استناد، «خشم مذهبیون» را برمی‌انگیزد و مخالفت سرسختانه آنان را در پی دارد. برای مثال، نویسندگان کتاب *زنان و انتخابات* که پنج تن از روحانیون (از جمله مجتهد شبستری) بودند، اثری که صفری آن را مهمترین کتاب در مخالفت با حقوق زنان قلمداد می‌کند، «این استناد را ناشی از "عوام‌فریبی" بعضی از خانم‌ها خواندند» و «پرسیدند: "آیا شایسته است این‌ها برای این‌که بر کرسی پارلمان تکیه زنند و دوش‌به‌دوش مردان بر مسند مراد کم دهند، همه مقدمات را دستاویز قرار داده و کار نیکان را قیاس از خود کنند؟» (ص ۴۹۳) این مخالفت به حدی بود که محمد علی انصاری در پاسخ به کمره‌ای نوشت که «اسلام در تمام مراحل، مشورت با زنان را قدغن کرده و مخصوصاً برای نمونه نمی‌توان حتی یک مورد پیدا کرد که پیغمبر اسلام (ص) با زنی یا زنانی در امور لشکری و کشوری مشورت کرده باشد و در امر شهادت نیز اسلام شهادت دو نفر زن را برابر یک نفر مرد می‌داند و تمام مراجع اسلام نیز به نص و آیات و احادیث معتبر در این عقیده متفق‌اند.» (صص ۴۹۴-۵) و یکی از نویسندگان *زنان و انتخابات* از روایت مشهور پیامبر اسلام یاد می‌کند که «پیروز و رستگار نخواهد شد آن ملتی که زمام حکومت را به زن سپرده است» و این روایت از امام صادق را ذکر می‌کند که «زن‌ها نمی‌توانند متصدی قضاوت شوند و نه می‌توانند فرمانروایی و حکومت کنند و همچنین زن‌ها نباید طرف مشورت در امور قرار بگیرند.» (ص ۴۹۵)

اما اگر قرار است که اسلام، علم مبارزه نیز باشد، نیاز است تا تمام ذخایر و نیروها به میدان آیند و منطق صیانت از نفس، به تمامی محقق شود. در اینجا، همان‌طور که صفری می‌گوید، تضاد و تعارضی میان دو تصویر از زن وجود دارد: تصویر زن متجددی که محمدرضا شاه می‌خواهد در اندازد و تصویر زن سنتی پرده‌نشین که مورد تأیید و حمایت بخشی از اسلام‌گرایان است. در کوره همین تضاد و تعارض، تصویر زن مسلمان انقلابی خلق می‌شود، زنی که نه پرده‌نشین بلکه میدان‌دار است، و این میدان‌داری را از قضا با بازتعریف‌های جدید از سنت رقم می‌زند. از همین روست که دیدگاه‌های میانه آیت‌الله مطهری و تفکیک‌های جدید او میان رأی دادن زن و رأی دادن به زن، دیدگاه‌هایی که هدفشان اتخاذ موضعی وسط میان پرده‌نشینی و میدان‌داری زن است، نمی‌تواند چندان مؤثر باشد. صفری به حقوق‌دان‌های مختلفی در هر دو سرطیف (مانند مهرانگیز منوچهریان در طرف عرف‌گرایان و قدسیه حجازی در طرف شرع‌گرایان) و آثار کم‌تر شناخته شده (مانند *طلوع زن مسلمان* و *پیام حجاب زن مسلمان*، نوشته زهرا رهنورد) اشاره می‌کند. همان‌طور که گفتیم، تا قبل از این، استناد به خطبه فدکیه، مذموم تلقی می‌شد و خشم مذهبیون را برمی‌انگیخت. اما پس از فشارهای بیرونی، که باز هم نیروهای چپ را باید مهمترین‌شان دانست، تغییراتی اساسی رخ می‌دهد. چپ‌گرایان، هم کنشگری را تحسین می‌کنند و هم در جهت تضعیف تصویری گام برمی‌دارند که «حکومت پهلوی از خود به‌عنوان مدافع حقوق زنان ارائه می‌کرد.» (ص ۵۲۰) چپ‌گرایان مسلمان، مثلاً در آثاری که دو نمونه از آنها را آوردیم، هم می‌کوشند با توسل به نقدهای ضد سرمایه‌دارانه بر مصرف‌گرایی غربی و کالایی شدن زنان، از حجاب و اسلام به‌عنوان ابزار ایدئولوژی و علم مبارزه حمایت کنند و هم آن بخش از سنت‌گرایانی را عقب برانند که بر سبیل روحانیونی مانند محمد جواد حجتی کرمانی و سید محمد صادق روحانی (از مراجع تقلید شیعه)، می‌کوشیدند تصویری از زن مسلمان و نه زن مسلمان انقلابی ارائه کنند. اگر فرض را بر این بگذاریم که منطق صیانت از نفس، پس از شهریور ۱۳۲۰ در اسلام فعال شده است، اسلام برای آن که چهره‌ای جدید و بی‌سابقه به خود بدهد، چهره‌ای که به دنیا روی می‌آورد و قواعد بازی آن را می‌پذیرد و به تعبیری سکولار می‌شود، چاره‌ای جز کنار زدن تصویر زن مسلمان سنتی و البته تصویر زن متجدد پهلوی ندارد. در اینجا در قسمی تانگوی ایدئولوژیک اسلام و چپ، مفاهیم و تصاویری جدید خلق می‌شوند که طلایه‌دار آن نه روحانیون برجسته، بلکه اسلام‌گرایان غیرمعموم مانند شریعتی بودند، کسانی که مطهری به آنان منهایون می‌گفت. در این تصاویر، زنان در نوعی کنشگری بی‌سابقه تاریخی، مواضع اسلامی و ضد سرمایه‌دارانه چپی را با یکدیگر درمی‌آمیختند و در تهییج یکدیگر فریاد برمی‌آوردند: «آری هم‌وطن، خواهرم، برادرم، ای همه مستضعفین سرزمینم، حجاب مرا ببین و در کنارش عصیان بر ضد نظام‌های باطل، بر ضد تمام ارزش‌های کثیف، قدرت، ثروت، زیبایی... تلقی‌های غیرانسانی و سودپرستانه و شیء‌وار از زن... بر ضد ذلت، استثمار و...» (ص ۵۲۲) چنین بود که در نتیجه این بازتعریف، شریعتی در *فاطمه فاطمه است*، درباره فدک گفت که «فدک برای فاطمه یک مسئله سیاسی شده بود و وسیله مبارزه؛ و پافشاری فاطمه از این رو بود، نه به خاطر ارزش اقتصادی آن.» و اگر نویسندگان کتاب *زن و انتخابات* گفته بودند که فاطمه (س) را که از نیکان است، قیاس از خود نگیرید، اکنون در نظر شریعتی فاطمه «در همه

ابعاد گوناگون زن نمونه شده بود، مظهر یک دختر در برابر پدرش، مظهر یک همسر در برابر شویش، مظهر یک مادر در برابر فرزندانش» و مهمتر از همه «مظهر یک زن مبارز و مسئول در برابر زمانش و سرنوشت جامعه‌اش». این فیگور «فاطمه‌وار»، تصویری بی سابقه از زن است که در نتیجه دنیوی شدن و پانهادن به میدان این جهان شکل می‌گیرد.

نمونه دوم از این بازتعریف در باب زینب (س) رخ می‌دهد. صفری به ابوذر ورداسبی از طیف رادیکال چپ‌گرایان مسلمان اشاره می‌کند که در کتاب حریت و حقوق زن در اسلام با تفسیر آیه ۱۹۵ سوره آل عمران، زنان را دوشادوش مردانی قرار می‌دهد که «هجرت کرده، در راه خدا زجر و آزار دیدند، پیکار کردند و کشته شدند.» (ص. ۵۲۹) و بار دیگر نقطه اوج این تغییرات، از حیث تأثیرگذاری، توصیفات پرشور شریعتی از زینب (س) است، توصیفات که در آنها زینب به «زبان علی در کام» تشبیه می‌شود و منزلتی چنان رفیع می‌یابد که مردانگی در رکابش جوانمردی می‌آموزد. و البته در اینجا نیز نباید سوژگی متورمی را به شریعتی نسبت داد. همان‌طور که صفری می‌گوید، زمینه چنان تفسیری سال‌ها پیش (در ۱۳۳۲) با تألیفات ماندگار *ملکه اسلام فاطمه زهرا* نوشته میرزا خلیل کمره‌ای و شاید مهمتر از آنها با ترجمه کتاب‌هایی مانند شیرزن کربلا یا زینب دختر علی نوشته عایشه بنت شاطی استاد ادبیات عرب دانشگاه قاهره فراهم شده بود و نیز با ترجمه کتاب *زندگانی سیاسی و مذهبی عمر بن خطاب* نوشته الکساندر مازاس فرانسوی (در سال ۱۳۱۹) که در آن «نگاه بیت‌الاحزانی به فاطمه» و دیگر زنان برجسته صدر اسلام کنار رفت.

این تحولات، پیش از آن که در اوایل دهه پنجاه، در عرصه نظر، صورتبندی شود، پیشتر در عمل رخ داده بود و چنانچه صدیقی بسیار حیاتی از قانون پیامد ناخواسته، موجب حیرت فعالان اسلام‌گرا شده بود. برای مثال، عباسعلی عمید زنجانی (که یکی از نویسندگان زن و انتخابات بود) در خاطراتش به نقش «خیلی زیاد زنان» در «راهپیمایی‌های جنوب تهران» اشاره می‌کند و می‌گوید که «آن زمان دیگر شکالات شرعی که بعضی از خشکه مقدسین می‌گرفتند و می‌گفتند که صدای زن‌ها را نباید مردها بشنوند و از این جور حرف‌ها خیلی مطرح نبود، یعنی به گوش ما نمی‌رسید و بعدها کم‌کم این شبهات مطرح شد که آقا مثلاً آمدن زن چطور است؟ بیاید یا نیاید؟... در جواب گفته می‌شد، اگر واقعاً این کار وظیفه است، احتیاجی به اجازه شوهر هم ندارد.» خدیجه میردامادی در همین خصوص اظهار می‌کند که «خانم‌هایی بودند که به خاطر انقلاب از خانه، شوهر و زندگی خود دست کشیدند. چرا که ۶ ماه یا یک سال در تظاهرات بودند. البته در برخی موارد شوهران آنها راضی نمی‌شدند و می‌گفتند شوهرمان به ما سیلی زده است، اما برای خدا آن را قبول می‌کنیم تا به تظاهرات برویم، {چون} امام فرمودند که زن‌ها هم باید بروند و جایز است، شما اگر اجازه نمی‌دهید ندهید.» (ص ۵۰۱)

خاتمه:

امر سیاسی جدید

آنچه کوشیدم در عرصه‌های مختلف، تحت عنوان سکولاریزاسیون، به توصیف آن پردازم، در مجموع امر سیاسی جدیدی را تشکیل داد که از شهریور ۱۳۲۰ به بعد تا انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ به تدریج پرورده شد. این سکولار شدن را آشکارا می‌توان در تغییر رابطه شیعیان با وضع موجود، و وضعی که در آن هنوز منجی موعود ظهور نکرده است، ملاحظه کرد. رابطه اسلام شیعی با وضع موجود، در دوره پس از غیبت کبری، در اصل رابطه‌ای کناره‌جویانه و از سر مشروعیت‌زدایی بوده است، اما در پی این سکولاریزاسیون، خویگان شیعی تغییری اساسی را از سر می‌گذرانند که نتیجه دگرگونی رادیکال نسبت آن با وضع موجود است. این تغییر را با مسامحه‌ای می‌توان به کمک مفهوم طبع^۱ در نظر ماکیاولی توضیح داد. ماکیاولی اظهار می‌کند که طبع آدمیان بر دو نوع است: یکی طبع شهریاران که می‌کوشند بر دیگران فرمان برانند و بر آنان سیادت و سروری یابند؛ و دیگری طبع مردمان عادی که در عین حال که خود قصدی برای فرمان دادن به دیگران ندارند، می‌کوشند از این که حکومت شوند یا تحت فرمان قرار بگیرند، تن بزنند. تا پیش از پیدایی امر سیاسی جدید، تقیه راهکاری برای همین تن زدن از حکومت شدن و تحت فرمان قرار گرفتن بود، اما پس از ظهور این امر سیاسی نخواست، اسلام‌گرایان شیعی، گویی به‌نحو تاریخی طبعی دیگر برای خود برگزیدند و جهد کردند تا چونان شهریاران، خود دست به فرماندهی بزنند.^۲ در نتیجه، رابطه کناره‌جویانه معطوف به مشروعیت‌زدایی به رابطه کنشگرانه مشروعیت‌بخش تبدیل شد، رابطه‌ای که (به تعبیر یاکوب تاوبس) می‌کوشید در خاک این جهان، بذر معنویت بکارد یا به بیان دقیق‌تر، می‌کوشید صبغه‌ای قدسی به وضع موجودی بدهد که منجی موعود^۳ هنوز در آن ظهور نکرده بود و چنان که می‌دانیم حفظ این وضع را از اوجب واجبات بینگارد.^۴ آیت‌الله خمینی، پس از انقلاب در زمان تئوریزه کردن نظریه ولایت مطلقه فقیه، در سخنی شگفت، حفظ نظام اسلامی را اوجب از حفظ جان «امام عصر» دانسته است. بر طبق منطق تشدید و روش‌شناسی غلبه بر خود، این نشانه آشکار درغلتیدن تام‌وتمام به قواعد بازی دنیوی و چه‌بسا غلبه آخرت‌شناسی شیعی بر خود است.

بنا بر معیاری که از بلومبرگ وام گرفتیم، می‌توانیم از این دگرذیسی، که مستلزم پانهادن تام‌وتمام اسلام به عرصه دنیوی، اثبات قابلیت‌های کشف‌ناشده آن در قلمروهای مختلف و مهمتر از همه تن دادن به قاعده بازی در وضع موجود بود، ذیل سکولاریزاسیون یاد کنیم، سکولاریزاسیونی که در نتیجه فشارهای بیرونی چندگانه و برخلاف مسیحیت نه به‌نحو درون‌ماندگار رخ داد. همان‌طور که دیدیم، در این سکولاریزاسیون از ذخائر دینی و الهیاتی بی‌سابقه بسیاری استفاده شد، اما اگر بر امر سیاسی متمرکز شویم،

^۱ humor

^۲ طبایع دوگانه از ثابت‌های ماکیاولی است و نوعی جهت‌مندی پیش‌داده (به تعبیر هاروی منسفیلد) «غیرعقلانی» است که در شاکله آدمیان تعبیه شده است. بنابراین در اینجا مسامحتاً و برای تقریب به ذهن از نوعی دگرگشت طبع سخن می‌گوییم. برای توضیح بیشتر در این باره نگاه کنید به:

Machiavelli's Virtue, Harvey Mansfield, (Chicago, The University of Chicago Press, London, 1996), p. 24.

^۳ Messiaiah

^۴ نگاه کنید به این دو کتاب:

الهیات سیاسی پولس، یاکوب تاوبس، ترجمه زانیار ابراهیمی، انتشارات دمان، تهران، ۱۳۹۹، مخصوصاً بنگرید به فصل دوم «پولس در تاریخ دینی یهود: منطق موعودباوری»، صص ۲۵-۳۵.

برهوت معنوی جهان، گنوسیسم و فلسفه آلمان پس از جنگ، ویلم استایفهالس، ترجمه زانیار ابراهیمی، انتشارات پگاه روزگار نو، تهران، ۱۴۰۱.

و البته از توضیح برخی حلقه‌های واسطه درگذریم که در اینجا مجال ورود به آنها را نداریم، می‌توانیم بگوییم که در این امر سیاسی جدید، قیام امام حسین (ع) در کربلا چونان ذخیره‌ای بی‌بدیل بکار گرفته شد و خود را در صورتبندی‌های مختلفی نشان داد. این صورتبندی‌ها را مهمتر از همه می‌توان در سخنان آیت‌الله خمینی پی‌جویی کرد؛ مثلاً در تعبیر مشهور «پیروزی خون بر شمشیر» که اشاره ضمنی کاملاً قابل‌فهم و آشکاری به واقعه کربلاست. اما به گمان من، صورتبندی مغفول‌مانده‌ای که ظرفیت این ذخیره را به‌ویژه در دوران غیبت برای تشکیل این امر سیاسی نشان می‌دهد، جمله شگفت‌ دیگری است که آیت‌الله خمینی بر زبان آورد. او در تعریف و تعیین هویت سیاسی جدید شیعیان در دوره معاصر اظهار کرد: «ما ملت‌گریه سیاسی هستیم.» این جمله‌ای است که جدیت انقلابی محزون امر سیاسی جدید را به صحنه می‌آورد، امری که نقطه مقابل و نیز پادزهر خود را در شادی دنیوی و تقدیس زندگی و به تعبیری اشمیتی در «سرگرمی» (چنان‌که اشتراوس در اندیشه اشمیت تشخیص می‌دهد) می‌یابد.^۱

^۱ مفهوم امر سیاسی، کارل شمیت، ترجمه یا شار جیرانی و رسول نمازی، ققنوس، تهران، ۱۳۹۳ (مقاله لئو اشتراوس: «یادداشت‌هایی در باب کارل اشمیت، مفهوم امر سیاسی»)