

فلاطون کے نامہ

بزرگداشت پروفیسور دکتہ عربیہ و فلاطون

چاپ:
Schnelldruck-Service Sülz
Grafenwerthstr. 29 • 50937 Köln
Telefon 0221/465080

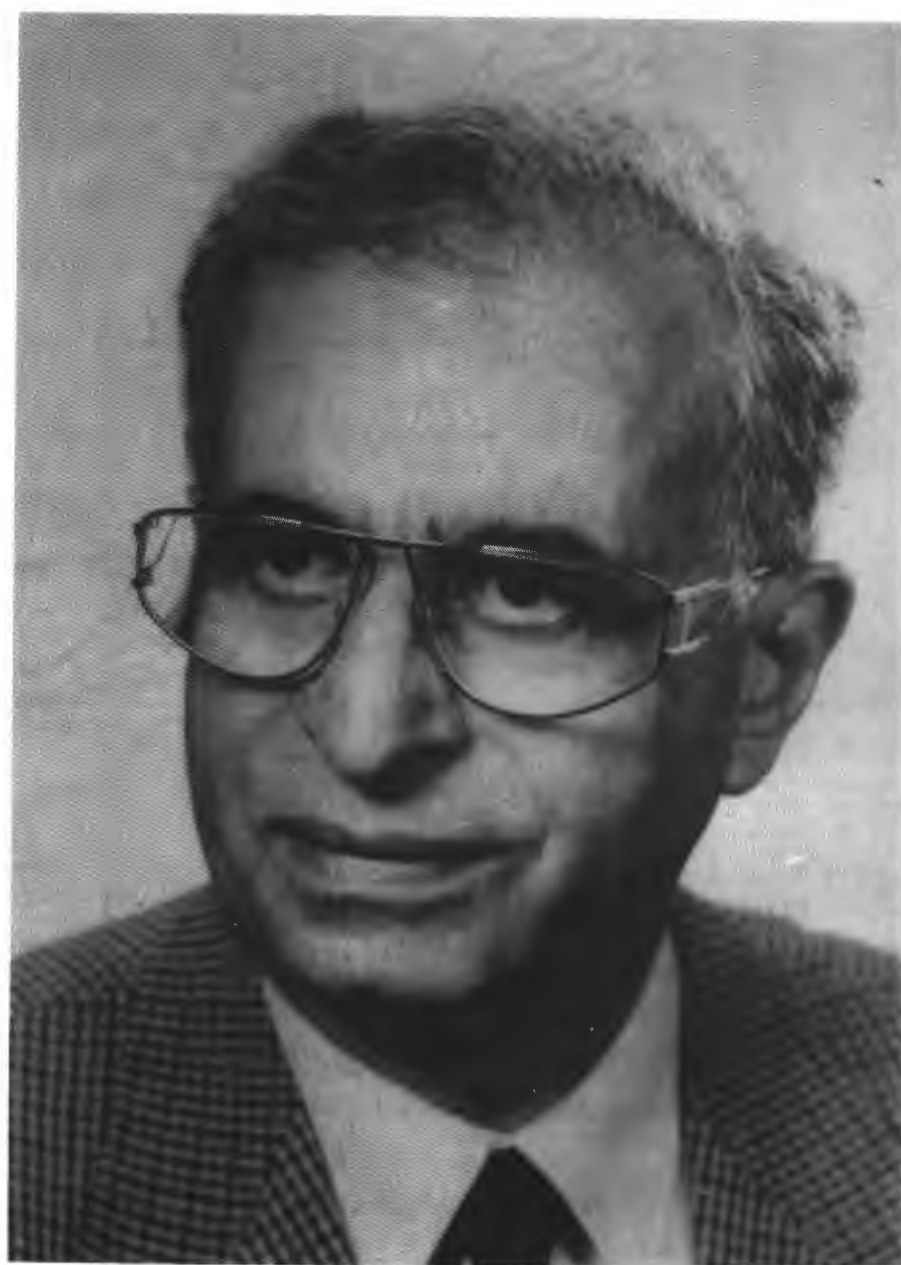
حق هر گونه چاپ و نشر برای مترجمان محفوظ است.



فلاطون کے نام لے

اسکن شد

بزرگداشت پروفیسر دکتہ غیب الدجواد فلاطون



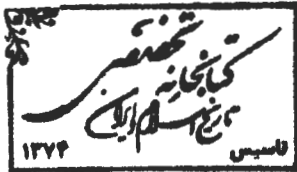
مرگ چنین فوجا به نه کاری است خد
پروفنور دکتر عبدالمجواد فلاطوری

استاد کوشنده دانشی چهره در حجاب آب کشیده قدیم باقیم جاوده

یادوی راعنیز و گرامی پدریم

۲۲ ژانویه ۱۹۹۲ ساعت ۱۹

دانشگاه کلن سالن C



سینا پور
دانشگاه
کلن

Professor Dr. Abdoldjavad Falaturi

19.1.1926 – 30.12.1996

Gedenkfeier

22.1.1997, 19 Uhr

Universität zu Köln

Hörsaalgebäude Raum C

Orientalisches Seminar
der Universität zu Köln

Rector und Senat der Universität zu Köln trauern um das langjährige Mitglied der Philosophischen Fakultät, den Professor für Islamwissenschaft

Dr. phil. Abdoldjavad Falaturi,

der am 30. Dezember 1996 gestorben ist.

Abdoldjavad Falaturi war ein bedeutender Gelehrter, ein erfolgreicher Lehrer und ein begabter Organisator. Er hat fast drei Jahrzehnte am Orientalischen Seminar der Universität zu Köln gewirkt und es in dieser Zeit entscheidend mitgeprägt.

Am 19. Januar 1926 in Isfahan (Iran) geboren, machte Falaturi an einer deutsch-persischen Schule das Abitur. Von 1941 bis 1954 studierte er in Iran die Islamischen Wissenschaften, ein Studium, das er mit der Lizenz für islamische Philosophie abschloß. Anschließend nahm er 1954 in Deutschland das Studium der Philosophie und der Islamwissenschaft auf und wurde 1962 in Bonn mit einer Arbeit zur Kantschen Ethik promoviert. Von 1961 bis 1964 war er Lektor für Persisch an der Universität Hamburg und ab 1964 Lektor für Persisch an der Universität zu Köln. 1973 habilitierte er sich in Köln mit der Arbeit „Die Umgestaltung der griechischen Philosophie durch die islamische Denkweise“. Im Jahre 1975 wurde er an der Universität zu Köln zum Wissenschaftlichen Rat und Professor ernannt und anschließend auf eine Professorenstelle für Islamwissenschaft eingewiesen, die er bis zu seiner Pensionierung im Jahre 1991 innehatte.

Die wissenschaftliche Arbeit Falaturis galt vor allem dem so oft sehr vernachlässigten Gebiet der Schia, der zweiten großen Richtung des Islams neben dem Sunnitentum. Wenn dieses Gebiet heute nachdrücklich in das Interesse der deutschen Islamwissenschaft gerückt ist, so verdankt sich dies auch den unermüdlichen Bemühungen Falaturis. Den Grundstein für eine intensive Auseinandersetzung mit der Schia legte er mit der Schaffung einer Schia-Bibliothek am Orientalischen Seminar dieser Universität, welche heute die bedeutendste Bibliothek ihrer Art außerhalb Irans ist. Die Publikation des mehrbändigen Katalogs dieser Bibliothek ist vor kurzem abgeschlossen worden.

Aber Falaturis Tätigkeit war nicht auf die Universität beschränkt. Sein Lebensziel war es, zur Versöhnung der drei großen vorderorientalischen Offenbarungsreligionen – Judentum, Christentum und Islam – beizutragen. Vornehmlich zu diesem Zwecke gründete er 1978 die „Islamische Wissenschaftliche Akademie“ als gemeinnützige Stiftung, eine Stiftung, deren Zweck in erster Linie darin bestand, den Dialog zwischen den Religionen zu fördern und das oft so entstellte Bild des Islams in Europa zu korrigieren. Um dieses Ziel zu verwirklichen, hat Falaturi im Rahmen der „Islamischen Wissenschaftlichen Akademie“ eine Fülle von Aktivitäten entwickelt, seien es Vortragsreihen, seien es Tagungen oder sei es das sogenannte Schulbuchprojekt, das darin bestand, die deutschen Schulbücher auf ihre islamrelevanten Materialien hin zu überprüfen und zu korrigieren.

Es wird oft beklagt, daß Professoren in Deutschland zu wenig Anteil am öffentlichen Leben nahmen. Falaturi war hier ganz das Gegenteil. Er hat im Laufe der letzten Jahrzehnte an unzähligen Fernseh- und Rundfunkdiskussionen teilgenommen und in der ihm eigenen engagierten und zugleich vornehmen Art dazu beigetragen, Mißverständnisse und Vorurteile des Westens über den Islam abzubauen. Vor allem war es ihm ein Anliegen, das Bild des aggressiven Islam, das im Westen so verbreitet ist, zu korrigieren und dem wahren Islam mit seinen moralischen und humanen Wertvorstellungen zu seinem Recht zu verhelfen.

Mit Abdoldjavad Falaturi hat die Philosophische Fakultät der Universität zu Köln ein angesehenes Mitglied verloren, welches über die Universität hinaus weit in die Öffentlichkeit gewirkt hat.

Köln, im Februar 1997

Der Rektor
Ulrich Matz

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	۱- سخن تدوین کنندگان
۶	۲- بیانیه آقای اولریش ماتس رئیس دانشگاه کلن
	۳- مجلس یاد بود مرحوم استاد دکتر عبدالجواد فلاطوری
۹	در دانشگاه کلن
	۴- در صحنه کنونی نبرد عقاید ضامن پایداری
۴۶	هر عقیده ای جهانی شدن آن می باشد
	۵- نظری اجمالی بر فضای سیاسی، علمی، فرهنگی
۷۶	و اجتماعی و ملی ایران در عصر فردوسی
	۶- آیا اسلام با سکولاریسم
۹۳	(دنیوی گری) سازگار است؟
۱۳۳	۷- اسلام امروز و رابطه ای آن با شرق و غرب
	۸- تاویل علمی گفتگو
۱۵۲	از دیدگاه اسلامی
	۹- حجیت اصل عقل در استنباط احکام شرعی
۱۸۶	در مذهب شیعه
	۱۰- آیا مسیحیان و مسلمانان با وجود اشتراکات فراوانشان
۲۲۴	از درک یکدیگر عاجزند؟

- ۲۴۰ ۱۱- تجربه زمان و تاریخ نگری در اسلام
- ۱۲- گزیده ای از کتب و مقالات
- ۲۵۹ استاد عبدالجواد فلاطوری

سخن تدوین کنندگان

ای نام تو بهترین سرآغاز

بی نام تو نامه کی کنم باز

تیر اندوه در گذشت استاد عبدالجواد فلاطوری تا سوفار در دلمان نشسته

است و زخم فقدان وی داغی کبود و جاودانی در دلمان کاشته است:

بهیچ باغ نبود آن درخت مانند ش

که تند باد اجل بی دریغ برکند ش

فلاطوری آدمی نیست که بتوان باحترام و اعتبارش قطره اشکی از زاویه

چشم سترد و در بوته ی فراموشیش سپرد، زیرا انگار که مرگ او را

جاودانی کرده است. امواج آرام و مهربان نگاهش در ما توفانی

برانگیخته است که چونان سیلی دمامد بنیادمان را میکند. در خصوص

مقام علمی و دانش این فرهیخته مرد قلمها خواهد شکست و ما فقط

قصد آن داریم که بعنوان دوست، همکار و شاگرد از مقام والای

انسانی وی که بزرگترین گوهر است سخنی گفته باشیم-از مردی که

از حریر نرم تر، از چشمه صاف تر و در عین حال از پولاد سخت تر

بود. مردی که در طی نیم قرن غربت غرب همواره در خون خود می

تپید با قلبی ناشکسته. مردی که هرگاه زمین میخورد باز پا میخواست

و صدچندان سریعتر میدوید. مردی که ساعات گرانبهای عمر خویش

را که میتوانست به پژوهش و تحقیق بگذراند فدای تعلیم و مهرپروری

میکرد- هستی فلاطوری، بودن با خانواده، دوستان و شاگردان بود و چگونگی و کیفیت بودنش پاسخ به کلی چون و چرا. پس از فوت ناگهانی این جمع اضداد که برگرد نقطه ی پرگار وجودش بشمار می چرخیدند عده ای از دوستان، همکاران و شاگردانش مصمم شدند که از این شمع روشنگر یاد کنند و راهش را ادامه دهند. حتی صحبت بر این بود که پرچم اندیشه فلاطوری بیساک و نستوه را -بروال خود وی- باهتزاز در آورند، بی آنکه بدانند که پیمودن این راه فلاطوریها می خواهد. روزی صحبت نبود که از یادنامه و سائنمه صحبت نشود و دوست و آشنائی نمیتوانست یافت که آمادگی خود را برای نوشتن مقاله ای نشان ندهد.

افسوس که پرواز تیزپر زمان بر جراحات دردناک مرگ وی مرهم مینهاد و کار یاد نامه ها و کارنامه ها به طفره و تعلل میگذشت و یا به درج فراموشی سپرده میشد. شاید هم مشغله داوطلبان آنقدر زیاد بود که با وجود مهر و ارادت فراوان پیمانها در پیمانها جای نمیکرفت.

سرشکسته و حیران قرار بر این نهادیم که جمع و انتشارات مقالات گوناگون اکابر علم و ادب و فلسفه را به دیگران حواله دهیم و فقط باین بسنده کنیم که نوشته ها و مقالات خود استاد فلاطوری را که بزبان آلمانی نگاشته شده است بفارسی برگردانیم : چه اینکه شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت. لیکن باز حیفمان آمد که از تعزیتها و مرثیاتی که در بزرگداشت آن روانشاد عنوان شده بود یاد نکنیم برای

تحقق این آرمان در نشستی که قریب ۲۵ تن از دوستان، همکاران و شاگردان آن مرحوم بودند، تعدادی از مقالات استاد را برشمردیم و بین افراد تقسیم کردیم تا هر کس به فراخور وسعش این گلیم را از آب بیرون کشد. دریغ که این هیات بطرفه العینی به عده ی قلیلی که از انگشتان یکدست تجاوز نمیکرد مبدل شد، بطوریکه کار این نفرات انگشت شمار هر روز دشوارتر میشد. از طرفی سعی داشتیم که در مقالات ترجمه شده، که طبعاً نثرهای غث و سمین داشت دخالت کلی نکنیم و مشاطه گر نوشته ی دیگران نباشیم تا امانت را رعایت کرده باشیم ولی از سوئی دیگر لازم میدیدیم که برای هماهنگی نمیتوانیم از یکنوع ویراستاری بهره‌زیم. مضافاً اینکه در حین کار انتباه یافتیم که مقالات انتخابی در مقوله های فلسفی، دینی، کلامی، بحث و جدلی، اجتماعی، تاریخی و غیره میباشند و برای نیل باین آرزو حق بود که استاد فراطوری در قید حیات میبود و ویراستاری جامع و مانع را خود بعهدہ میگرفت، دریغ که این جز خیال محالی بیش نیست.

لذا تا آنجا که منقار قلم رخصت داده است دست بنوشتن یازیده ایم- باشد که پیشکشی باشد برای آن سرور یگانه، دوست دردانه و معلم فرزانه.

تنها آرزویمان اینست که روان پاک آن دوست- باطنز و نکته گیری زمان حیاتش- ما را به ریشخند نگیرد و تنش در خاک از مثله کردن مقالاتش

نلرزد. بنابه تصمیم مسولان ترجمه و تدوین، تمام مقالات روانشاد استاد فلاطوری بدون امضا مترجمان آمده است این برگردانها که با مشقت تمام، بدون هیچگونه چشمداشت مادی به بیاض کاغذ آمده است محضاً لله است و بس!

من حیث المجموع کتاب از دو بخش و یک پیوست تشکیل یافته است: بخش اول آن گفتار و نوشتارهای آلمانی است که در بزرگداشت فلاطوری بعد از وفاتش بزبان آمده و یا قلمی شده است و بخش دوم آن، مقالات آلمانی آن روانشاد است. برای تیمن و تبرک قسمت دوم کتاب را با دو مقاله ادبی و فلسفی دینی آن استاد و انسان بی بدیل که خود بزبان فارسی به خامه ی تحریر در آورده است می آغازیم و بالاخره در بخش آخر، یعنی پیوست گزیده آثار وی را آورده ایم. برای آرامش روح پر فتوحش دعای خیر آرزو مندیم. راهش مستدام باد .

ایدون باد . ایدون تر باد!

کلن دهم مرداد ماه ۱۳۷۷ هجری شمسی برابر با اول اوت ۱۹۹۸
تدوین کنندگان فلاطوری نامه

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَجُوهٌ لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَالِيمٌ

*Gottes ist der Orient !
Gottes ist der Okzident !
Nord- und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.*

*Er, der einzige Gerechte,
Will für jedermann das Rechte.*

بیانیه آقای اولریش ماتس (Ulrich Matz) رئیس دانشگاه
کلن به مناسبت در گذشت مرحوم استاد فلاطوری

رئیس دانشگاه و شورای اساتید دانشگاه کلن به عزای عضو
قدیمی دانشکده فلسفه و استاد اسلام شناسی دکتر
عبدالجواد فلاطوری که در ۳۰ دسامبر ۱۹۹۶ چشم از
جهان پوشیده است نشسته اند.

استاد عبدالجواد فلاطوری عالمی برجسته، معلمی موفق، بنیاد گذار و
سازمان دهنده ای با استعداد بود. وی حدود ۳۰ سال در سمینار شرق
شناسی دانشگاه کلن فعالیت داشت و طی این زمان بسمینار شرق
شناسی شکلی تازه بخشید. فلاطوری ۱۹ ژانویه ۱۹۲۶ در اصفهان
(ایران) چشم به جهان گشود و دیپلم خویش را در هنرستان صنعتی
آلمانیها گذراند. فلاطوری از سال ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۵ در ایران به
تحصیل الهیات پرداخت و از دانشکده معقول و منقول موفق باخذ
لیسانس در فلسفه اسلامی شد. سپس وی از سال ۱۹۵۴ بتحصیل
فلسفه و علوم اسلامی در آلمان همت گماشت و در سال ۱۹۶۲
رساله دکترای خویش (فلسفه اخلاق کانت) را پایان رسانید. وی از
سال ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۴ مدرس فارسی دانشگاه هامبورگ و از ۱۹۶۴ به
بعد مدرس زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کلن بود. فلاطوری در

۱۹۷۳ رساله استادی خویش (تحول بنیادی فلسفه ی یونان در پرتو اندیشه ی اسلامی) را بانجام رسانید و در سال ۱۹۷۵ به شورای علمی دانشگاه کلن پذیرفته شد و رسماً بعنوان استاد تصدی کرسی اسلامی شناسی دانشگاه کلن را بعهده گرفت و تا زمان بازنشستگی، یعنی سال ۱۹۹۱ به تتبع و تدریس مشغول بود.

تلاش علمی فلاطوری بیشتر پیرامون مذهب شیعه بود. جهتی که تاکنون کمتر بآن توجه شده است با وجودیکه دومین مذهب بزرگ در حواری اهل تسنن است. به جرات میتوان گفت که کوششهای نستوه فلاطوری سهم بزرگی را، در علاقمندی و پژوهش اسلام شناسان بمذهب تشیع داشته است. سنگ اول این مناقشه جدی با شیعه، افتتاح کتابخانه شیعه در سمینار شرق شناسی این دانشگاه بود که در نوع خود یکی از مهمترین کتابخانه های شیعی خارج از ایران محسوب میشود. فهرست چند جلدی این کتابخانه لختی پیش پایان پذیرفته است.

فلاطوری برای نیل باین مقصود در سال ۱۹۷۸ دست بتاسیس آکادمی علمی اسلامی یازید که موقوفه ای است همگانی و هدفش در درجه اول گفتگوی بین ادیان بود تا بتوان تصویر اسلام را- که در اروپا بنوعی بازگونه جلوه داده میشود- بروشنی نمایان ساخت. برای تحقق این هدف وی با سخنرانیها، چه از طریق کنفرانسها و چه از راه

تحقیق پروژه های کتابهای درسی، به تصحیح مطالب اسلامی کتب آموزشی آلمانی پرداخت.

پیوسته شکایت میشود که اربابان علم و اساتید آلمان سهم کوچکی در زندگی روزمره آدمیان این سرزمین دارند: فلاطوری درست نقطه مقابل این نظریه بود، چه او در دهه اخیر همواره با شرکت فعالانه خود در بحثهای رادیویی و تلویزیونی، سعی میکرد مودبانه پیشداوریها و سو تفاهاتی را که در غرب نسبت به اسلام رواج دارد از میان بردارد. هدف نهائی وی تصحیح تصویر اسلام ستیزه گری که در غرب وجود دارد بود: نشان دادن چهره راستین اسلام با ارزشهای اخلاقی و انسانی.

با عبدالجواد فلاطوری دانشکده فلسفه دانشگاه کلن یکی از اعضا شایسته خود را از دست داده است. استادی که خارج از چهار چوب دانشگاه تاثیری بسزا در بین مردم گذاشته است.

رئیس دانشگاه کلن: اولریش ماتس (Ulrich Matz)

کلن فوریه ۱۹۹۷

مجلس یاد بود مرحوم استاد دکتر عبدالجواد فلاطوری در دانشگاه کلن ۲۲ ژانویه ۱۹۹۷

مراسم با تلاوت آیه نور توسط آقای محمد عسکری آغاز شد. پس از آن آقای دکتر راینهارد کیرسته (Reinhard Kirste) ترجمه این آیه را به زبان آلمانی قرائت نمود. اولین سخنران مجلس آقای دکتر راینهارد کیرسته بود که بخشی از نامه به عبریان انجیل را به زبان یونانی با ترجمه آن به زبان آلمانی قرائت نمود:

در نامه به عبریان در فصل سیزدهم آمده است:

فیلا دلفیا یعنی عشق، در محبت برادرانه استواری مییابد: از آموزگاران خود یاد کنید که سخن خداوند را برای شما بیان کرده اند. به سرانجام آنان بنگرید و از عقیده آنان پیروی کنید. بیاد آرید که ما در اینجا منزلگاه پایداری نداریم بلکه در جستجوی آینده ایم. پس بگذارید همواره خداوند را ستایش گوئیم که این ثمره ی لهما است. برای آنان که نام او را پاس میدارند. مباد آنکه نیکی کردن و تقسیم کردن با دیگران را بفراموشی بسپارید زیرا چنین ایثارهایی مایه خشنودی خداوند است. از آموزگاران خویش اطاعت کنید و از آنها پیروی نمایید. زیرا آنان پاسدار ارواح شما هستند و باید بخاطر آن حساب پس بدهند تا آنکه این پاسداری را با خرسندی خاطر تمام به انجام رسانند و

نه با دلتنگی و از روی تاسف چرا که این بخیر و صلاح شما نخواهد بود.

دومین سخنران آقای گونتر (Günter B. Ginzel) الهی دان یهودی بود که سخنان خود را این گونه آغاز کرد:

خانم فلاتوری عزیز، سوگواران محترم!

مایه سربلندی من است که دروهای جامعه یهودیان را به شما ابلاغ کنم. من شخصا یک طرف گفتگوی راستینی را از دست داده ام. دعایی را به عنوان متن سخنم برگزیده ام که پایه مشترک گفتگوی ما در میان مسیحیان، یهودیان و مسلمانان است، یعنی همان گفتگوی هر یک از ما با خداوند قادر متعال. این دعا در سنت یهودی آلمانی روایت شده و دعایی است که هنگام خارج شدن از قبرستان خوانده میشود، یعنی همان جایگاه نیک: "سلام بر شما ای ارواح پاکی که از اشعه درخشان خالق نور نشأت گرفته اید. من اینک به راه خود میروم در حالی که ستایش خداوند سرمد را میگویم و بدرگاه آن زنده جاوید نیایش میکنم که روح و نفس مرا نگاهبان باشد و استغاثه جویندگانش را اجابت گوید و مقام مومنانش را رفعت بخشد و بر ثواب و ستایش آنان نزد اهل طاعتش بیفزاید، قدسیانی که فرامین او را دنبال میکنند. پس آرام گیرید ای سخنوران. آرام گیرید تا از اعلی علین فیض روح بر شما نازل گردد و آن عرش نشین اعلای صاحب و مالک حیات بگوید:

برخیزید ای سخنوران. به پا خیزید و به زندگی باز گردید. و در آن هنگام از خواب بر خواهید خاست و فریاد شادمانه سر خواهید داد و برای زنده شدن برانگیخته خواهید شد. اما ما طالب زندگی سعادت‌مند و صلح آمیزیم تا آنکه روزگار آن پیام آور، آن مسیح از جانب خداوند یعقوب نزدیک شود تا دل پدران را با فرزندان و فرزندان را با پدران پیوند زند. آنگاه بار دیگر فضیلت راهنمای ما خواهد بود و ما مدح و حمد خداوند توانا را می‌گوییم که کارهای سترگ به وهم نیامدنی را به انجام میرساند و اعجازهایی بی پایان. او خداوند بزرگ و تواناست که با کلام خویش در بند گرفتار آمدگان را رهایی می بخشد و به الفاظش مردگان را زنده میکند. ستایش مر او راست که مردگان را زندگی دوباره میبخشد.

پس از آن آقای پروفیسور دکتر ورنردیم (Werner Diem) رئیس سمینار شرق شناسی به شرح شمه ای از شرح زندگی، دوران تحصیل و فعالیتهای علمی مرحوم فلاطوری در سمینار شرق شناسی و خارج از آن پرداخت:

حضار محترم، خانم فلاطوری عزیز

ما امشب گرد هم آمده ایم تا یاد انسانی شایسته و همکاری ارجمند را زنده بداریم. منظور من عبدالجواد فلاطوری است که ۱۹۹۶/۱۱/۲۳/۳۰ میلادی پس از بیماری کوتاهی اما تاسف بار از میان ما رفت. فلاطوری عالمی برجسته بود، آموزگاری موفق و مدیر و سازماندهی توانا. او

قریب به سه دهه در سمینار شرق شناسی دانشگاه کلن مشغول به کار بود و در این مدت نقش تعیین کننده ای در شکل گیری آن داشت. من میخوام در این مراسم یاد بود، فلاطوری را بعنوان یک انسان و بعنوان یک همکار معرفی کنم. عبدالجواد فلاطوری در ۱۹۲۶/۱۱/۱۹ در اصفهان زاده شد. در سال ۱۹۴۳ در یک مدرسه ایرانی - آلمانی دیپلم خود را گرفت. از سال ۱۹۴۱ تا ۱۹۵۴ در مدارس عالی مختلف ایران به تحصیل علوم اسلامی پرداخت، تحصیلی که او با درجه اجتهاد و همچنین با لیسانس فلسفه اسلامی به پایان برد. پس از آن او از سال ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۲ در آلمان به تحصیل فلسفه و اسلام شناسی و همچنین سه رشته دیگر پرداخت و در سال ۱۹۶۲ با رساله ای پیرامون اخلاق کانت در شهر بن دکترا گرفت. او از سال ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۴ مدرس زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه هامبورگ بود و از سال ۱۹۶۴ به بعد مدرس در دانشگاه کلن. وی در سال ۱۹۷۳ با نوشتن رساله ای پیرامون تحول بنیادی فلسفه یونان در پرتو اندیشه اسلامی به درجه استادی رسید، رساله ای که متأسفانه هنوز هم به چاپ نرسیده است. او در سال ۱۹۷۵ در دانشگاه کلن عنوان استادی گرفت و عضو هیئت علمی این دانشگاه شد. پس از آن کرسی اسلام شناسی را بر عهده گرفت و تا زمان بازنشستگی اش در سال ۱۹۹۱ تصدی این مقام را بعهده داشت برای نخستین بار ما در پائیز ۱۹۷۶ با هم برخورد کردیم، یعنی هنگامی که من کرسی زبان شناسی زبانهای

شرقی را در این دانشگاه عهده دار شدم. با نگاهی به گذشته باید بگویم که اوضاع و احوال آن زمان به دلایل گوناگونی که پرداختن به آن از حوصله این مجلس خارج است برای هیچیک از ما آسان نبود و بناچار فراز و نشیب هایی رخ میداد. فراز و نشیب هایی که از میان برداشتن آنها در سالهای بعد با کوشش هایی صادقانه ممکن گردید. اما این شاید بیان درستی از مساله نباشد. پس از آن دیگر نه تنها میان فلاطوری و من مشکلی وجود نداشت بلکه رابطه ما به تدریج با احترام وارجگذاری متقابل فزاینده ای همراه بود. من فلاطوری را با گذشت زمان بعنوان انسانی شناختم که در عین تدینش فردی بازاندیش و او را حتی تقریباً لیبرال یافته ام. انسانی بغایت دوست داشتنی، با احاطه علمی گسترده و فرهیختگی ستایش برانگیز و سخت کوشی فراوان. او در تمامی این سالها بعنوان همکاری صمیمی و وفادار چهره نمود. هر دوی ما مشترکاً کوشش کردیم تا امور مربوط به سمینار شرق شناسی دانشگاه کلن را به سامان برسانیم. از جمله خدمات فراموش نشدنی او کوشش هایش برای برگزاری بیست و چهارمین همایش شرق شناسان آلمان در سال ۱۹۸۸ در شهر کلن است که انتشار صورتجلسات و اسناد این کنفرانس دو سال بعد یعنی در سال ۱۹۹۰ به یاری او ممکن گردید.

دانش فلاطوری در زمینه های اسلامی، بنابر تجربه های مکرر من، بطور تحسین برانگیزی گسترده بود. من با خرسندی خاطر تمام

آزمونهای متعدد آکادمیکی را بیاد میآورم که در آن بعنوان عضو همکار در کنار فلاطوری شرکت میکردم. فلاطوری میتواند با شیوه ای بسیار انسانی ترس شاگردانش را هنگام امتحان بر طرف سازد و دانستنی هایی را که شاید ابراز آنها بواسطه شرایط خاص امتحانی دشواری بود بهر زبانی از دهان آنان بیرون بکشد. اما فلاطوری تنها یک عالم بزرگ و معلم موفق نبود بلکه همچنین و شاید در درجه نخست فردی آرمان گرا و سازمان دهی توانا بشمار میرفت. دو خصوصیت آرمان گرایی و توانایی سازمان دهی بنظر میرسد چنان با هم در تضادند که در یک فرد قابل جمع نباشند. با اینحال این دو خصوصیت در فلاطوری بصورت موهبت خدادادی جمع شده بود. آرمان گرایی فلاطوری در کوششهایش برای آشتی سه دین بزرگ و حیانی خاور نزدیک یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام جلوه گر میشد. چیزی که من در خلال گفتگوهای طولانی با او دریافتم بیشتر و بیشتر به وظیفه، بلکه به محتوای اصلی زندگی او مبدل شد.

توانایی سازمان دهی فلاطوری در آنجا ثابت میشد که او به این هدف آرمان گرایانه بسنده نکرد بلکه بیشتر برای تحقق این هدف در سال ۱۹۷۸ آکادمی علوم اسلامی را بعنوان بنیادی عام المنفعه تاسیس کرد، بنیادی که هدفش در وهله نخست پیشبرد گفتگوی میان ادیان بود تا چهره مسخ شده اسلام را در اروپا نخست در آلمان و سپس در کشورهای دیگر اروپا تصحیح نماید.

فلاطوری به منظور تحقق بخشیدن به این هدف، فعالیت های فراوانی را در چهار چوب آکادمی علوم اسلامی اعم از سلسله گفتارها، نشست ها و یا آنچه اصطلاحاً طرح کتب درسی نامیده میشود - که عبارت بود از بررسی کتابهای درسی آلمان از جهت موضوعاتی که به اسلام مربوط میشد و یا در صورت لزوم اصلاح آنها آغاز کرد. دومین خدمت بزرگ سازمان یافته فلاطوری در زندگیش برپایی کتابخانه شیعه در سمینار شرق شناسی دانشگاه کلن بود که همانا بزرگترین کتابخانه تخصصی در نوع خود در دنیای غرب است و حقیقتاً به "رحله الطالبین" یعنی قبله گاهی برای دانش پژوهان مبدل شده است. سر آغاز های تاریخچه این کتابخانه به زمانی حتی پیش از حضور من در کلن باز میگردد و بهمین علت دانسته های من در اینباره بناچار با واسطه است. از توصیفات کسانی که شاهد شروح آن بوده اند تصویر مردی چهره مینماید که با اعتقاد به این آرمان-ایجاد یک کتابخانه پژوهشی، برای شیعه-از هیچ کوشش و رنجی فرو گذار نکرده است و برای او هیچ چیزی مانع آن نبوده است تا این هدف بزرگ را به تحقق برساند.

فلاطوری منابع این کتابخانه را عمدتاً شخصاً در ایران تهیه کرد و با استقامت و پایداری مختص به خویش، بتدریج امکانات لازم برای این کار را فراهم آورد: چه امکانات دانشگاهی، چه ایالتی و چه کمکهای دیگران. فلاطوری با این کتابخانه که چاپ فهرست چندین جلدی آن اندک زمانی

پیش به پایان رسید از خود یادگاری جاودانه بجای گذاشته است و به قول توسیدید ثروتی جاودانه و یا- اگر بخواهیم در چهار چوب تعبیر عالم اسلامی که عالم ما نیز هست بمانیم- یک "ذخیره عندا لله" توشه ای برای زندگی باز پسین نزد خداوند اندوخته است. یک آکادمی علمی اسلامی با فعالیت های متعدد و متنوع و یک کتابخانه مهم: اینها رسالتی بود که بیش از طاقت یک انسان است- ولی نه برای انسانی همچون فلاطوری. او علاوه بر این فرصت اینرا نیز مییافت که به طور منظم در بحث های تلویزیونی و رادیویی شرکت کند و به شیوه متعهدانه، و در عین حال عالمانه خاص خودش کمکی در مسیر از میان برداشتن پیشداوریها و سوء تفاهمات غرب درباره اسلام بنماید بویژه بر آن بود که تصویر اسلام خشن تهاجم آمیز رایج در غرب را تصحیح کند و چهره حقیقی اسلام را با اهداف اخلاقی و انسانیش ترسیم نماید. چه کسی میتواند بیش از وی که در شخص خود چهره یک عالم اسلامی و یک دانش پژوه غربی را با هم جمع کرده و مهاجری میان شرق و غرب و حلقه واسطی میان فرهنگها بود صلاحیت این کار را داشته باشد. برای فلاطوری تفاهم میان سه دین و حیانی آرمانی قلبی بود. بهمین جهت شاید مناسب باشد اگر من با سخنان یک عالم یهودی مصری قرن یازدهم سخن خود را به پایان برم که در صدد تسلی خاطر دوستان و همکاران خود در فقدان دوست و همکاری، تازه در گذشته بود. او در اینباره- بالطبع به زبان عربی رایج در آن زمان نوشته است: "از خالق متعال طلب میکنم به شما قدرت تحمل این آزمون سخت را

بدهد و تسلی خاطر فراوان عطا نماید چرا که آنچه بر شما رفته ست شامل حال ما نیز هست. از این‌روی تسلیت ما را بپذیرید.“ وی این سخنان را با این دعا به پایان میبرد که ”والمعز الاکبر یعزنا و یعزیکم من مشقنا و یسرع بقیام الماضین و المنصرفین و یقی الموجدین و المستخلفین. باشد که تسلی دهنده بزرگ، غم ما و شما را تسلی بخشد و آنان که از ما در گذشته و از میان ما رفته اند را هرچه زودتر برانگیزد و آنان که هنوز موجودند و جانشینان ایشان بشمار میروند را همچنان زنده بدارد.“

اجازه بدهید لحظه ای در این جمله آخر درنگ کنم. مولف یهودی این نامه این اندیشه را بیان میدارد که هر چند فقید در گذشته از میان ما رفته است اما انسانهایی بازمانده اند که او ایشان را بمنزله جانشینان خود قرار داده است تا تعالیم و تلاشهای او را تداوم بخشند. اگر این خواسته و این آرزو در مورد یک عالم برجسته شرقی قرن یازدهم بجا بوده باشد در اینصورت برای انسان عالمی در زمان ما همچون فلاطوری نیز کمتر از این صادق نیست. بستگان او، فرزندان، شاگردانش و دوستانش که به تعبیر آنچه نقل شد اینک جانشینان زنده او بشمار میروند این وظیفه را بر عهده دارند که به اندیشه های عمیق انسانی او در مورد بردباری و آشتی میان فرهنگها و ادیان تداوم بخشند و اگر چنین کنند و بعنوان مستخلفین یعنی جانشینان و نمایندگان او عمل کنند در اینصورت فلاطوری به هدف خود رسیده است و آرمان زندگی او نیز در آینده زند خواهد ماند.

چهارمین سخنران خانم پروفیسور دکتر آنه ماری شیمل (Annemarie Schimmel) بود که تالمات خود را در سوک استاد با مددگیری از اشعار مولانا جلال الدین این چنین ابراز داشت:

خانم فلاطوری عزیز، میهمانان گرامی!
 هنگامی که من خبر در گذشت دوست و همکار ارجمند مان پروفیسور
 فلاطوری را شنیدم نخستین چیزی که بذهنم رسید مرثیه ای بود که
 مولانا رومی در یاد بود سنائی شاعر بزرگ ایرانی نگاشته است و با این
 کلام آغاز میشود که:

گفت کسی: "خواجه سنائی بمرد"
 مرگ چنین خواجه نه کاریست خرد
 کاه نبود او که بیادی پریسد
 آب نبود او که بسرما فسرده
 شانه نبود او که بموئی شکست
 دانه نبود او که زمینش فشرد
 گنج زری بود درین خاکدان
 کو دو جهان را بجوی میشمرد
 قالب خاکی سوی خاکی فکند
 جان خرد سوی سـمـاوات برد

بعقیده من اگر مولانا رومی امروز زنده میبود سخنانی نظیر این در باره عبدالجواد فلاطوری میگفت. نهان و در عین حال عیان، گنجی که هر چه بیشتر او را شناختیم بیشتر به قدر و منزلت او پی بردیم. من نخستین بار در اواسط دهه ۷۰ در شهر فرایبورگ در همایشی که انتشارات هر (Herder) ترتیب داده بود با او برخورد کردم. انتشاراتی که او سخت بدان علاقمند بود. همایشی که در آن مساله ایمان به خداوند مورد گفتگو قرار میگرفت. تمامی شما با کتاب "همه ما به یک خدا معتقدیم" آشنا هستید. این نخستین باری بود که ما چنین گفتگویی را دنبال میکردیم و من بخوبی بخاطر دارم که تا چه اندازه سخنان او ما را تحت تاثیر قرار داد. در این بحث پیرامون ایمان به خداوند بود که من خود را با او و نقطه نظراتش بسیار نزدیک حس میکردم و اگر چه خاستگاه او فلسفی و کلامی بود و من خاستگاه عرفانی داشتم اما در یک چیز همواره با هم توافق نظر داشتیم: همه ما به خداوند واحدی ایمان داریم، خواه یهودی باشیم، خواه مسیحی و خواه مسلمان. مفهوم خداوند در اسلام او را مجذوب خود میساخت و مرا نیز همواره تحت تاثیر خود قرار میدهد. خداوندی که چنان عظیم است و بنظر بعید میرسد و در عین حال انسانها را مورد خطاب قرار میدهد که "ادعونی استجب لکم". خداوند وصف ناپذیر دست نیافتنی است که خود را در جلال و جمال متجلی میسازد و ما در میانه این دو تجلی ایستاده ایم و هیچ کاری نخواهیم توانست کرد جز اینکه عطف دامن

لطف وی را بگیریم همه جا حتی در تاریکترین لحظات، قدرت قاهره الهی را بشناسیم و پذیرا شویم. در آیه نور که در آغاز این گردهمایی شنیدیم سخن از این می‌رود که این نور، نور آسمانها و زمین به درخت زیتونی میماند که «لأشْرِقیة و لا غَربیة». آیا این وظیفه ما نیست که این نور را پیدا کنیم و آنرا در دنیا بشناسانیم؟ در مغرب زمین کسی مانند فلاطوری توانسته است با وجود خاستگاه شرقی و عمیقاً اسلامی اش برای ما ایده آل‌های خود را روشن سازد. او در این مسیر مبارزه کرد. او از جمله حاملان نوری بود که نه شرقی بود و نه غربی و این فکر که کسانی که با حرکت و سکونشان از یاد خداوند باز نمی‌مانند در میان ما هستند- چهره فلاطوری در میان ما چنین بود- مایه تسلی خاطر ماست. بعقیده من وظیفه ما اینست که تلاشهایی را که وی در مسیر آشتی با چنین سخنوری آغاز کرد، ما نیز در جایگاهی که ایستاده ایم بر عهده گرفته و دنبال کنیم. من مطمئنم حرکت‌هایی که از ناحیه او آغاز شده است از سوی پیروان معنوی او باز هم در دایره گسترده تری تاثیر خود را خواهد داشت. با اینحال معتقدم که برای ما موهبتی است که بتوانیم او را بشناسیم و نزد او چیزی را دریابیم که در جستجویش بودیم یعنی تجربه مستقیم خدا گونگی در جلوه‌های گوناگونی که دارد. اگر عارفان بارها و بارها بدین اشارت کرده اند که قرآن در سوره ۴۱ آیه ۵۳ میگوید که خداوند نشانه‌هایش را در آفاق و در انفس ما بما مینماید در اینصورت، این راهی است که همه

ما از هر سمت و سویی که آمده باشیم میتوانیم آنرا بپیماییم زیرا این سر همان نوری است که نه شرقی و نه غربی است که بما نشان میدهد در هر یک از ما نشانه ای، هر چند کوچک از خداوند یافت میشود. هیچ چیزی نیست که بسوی او دلالت نکند.

وفی کل شیء له شاهد يدل علی انه واحد

در همه چیز نشانه ایست بر اینکه او یگانه و بی همانند است. این یکی از آیات مورد علاقه عارفان است و بکمان من بیانگر همان چیزی است که ما دوستی را از کف داده ایم اما این دوست روحش همچنان کارساز خواهد بود. ما بوسیله او دوباره تامل کردن را فرا میگیریم، درباره مسائل مان بعنوان شهروندان سرزمینهای گوناگون، پیروان مذاهب گوناگون و عالمان دریافتهای مختلف از زندگی و دانش اما در عین حال متحد. این باور به همان نور نه شرقی و نه غربی است که اگر نیت صادق داشته باشیم و طالب هدایت باشیم میتوانیم در دل کوچکترین ذره ها چیزی را بشناسیم، چیزی که مایه تسلی خاطر است و بما در تاریکترین روزها و اوقات کمک میکند تا زنده بمانیم. این همان باور به خداوند متعالی است که به انسان از رگ گردنش نزدیکتر است (آنچنانکه در سوره ۵۰ آیه ۶۰ آمده است) و ما را در زمانی نیز که با انسانی برجسته، گسترده نفوذ و ارجمند وداع گفته ایم تسلی میدهد. من گمان میکنم بتوانم در اینجا نیز مانند آغاز سخنم به کلام مولانا جلال الدین رومی استناد جویم که فلاطوری با او

قرابت فراوان داشت و گاه گاه از جمله، در واپسین دیدارمان این سخن را باز خواندیم. باشد که شعر زیبایی که رومی درباره دوست در گذشته ای نگاشته است مایه دلداری ما نیز در اینجا باشد:

بروزمرگ چوتابوت من روان باشد
 گمان مبر که مرا درد این جهان باشد
 برای من مگری و مگو: "دریغ دریغ"
 بدوغ (بدام) دیودرافتی دریغ آن باشد
 جنازه ام چو ببینی مگو: "فراق فراق"
 مرا وصال و ملاقات آن زمان باشد
 مرا بگور سپاری مگو: "وداع وداع"
 که گور پرده جمعیت جنان باشد
 فرو شدن چو بدیدی برآمدن بنگر
 غروب شمس و قمر را چرا زیان باشد؟!
 ترا غروب نماید ولی شروق بسود
 لحد چو حبس نماید، خلاص جان باشد
 کدام دانه فرو رفت در زمین که نرست؟!
 چرا بدانه انسانیت این گمان باشد؟!
 کدام دلو فرو رفت و پر برون نامد
 ز چاه یوسف جان را چرا فغان باشد؟!
 دهان چو بستی از این سوی آن طرف بگشا

که های و هوی تو در جو لامکان باشد

بعقیده من اگر ما این تصویر ترسیم شده از جانب مولانا را بپذیریم و ببینیم که در پس پرده برای آنکس که در گذشته است وصال سعادت‌مندانه ای مهیاست، این مایه تسلی ماست و ما با درکی ژرف تر کلامی را که در آغاز مجلس از قرآن قرائت شد پیرامون آن نوری که نه شرقی است و نه غربی و با اینحال در تاریکی میدرخشد تا آنکه نور علی نور باشد با معنایی نو می فهمیم و با یاد آوری آنچه در نامه به عبریان آمده بود خاطره معلم ارجمند فقیدمان را در خویشتن پاس خواهیم داشت و با این خاطره زندگی را پی خواهیم گرفت و با دعای دوستان یهودی مان به رستاخیز نزدیک، امید خواهیم داشت، به تسلی و نوری که تنها کسی آنرا عطا میکند که نور علی نور باشد، نوری که نه شرقی و نه غربی است. به این نور امید بسته ایم و آنرا برای تمامی کسانی که فقدان او دل آنان را سوگوار کرده است و با دید ظاهر زندگیشان را تباه ساخته است مشغلت میداریم. سلام و رحمت خداوند قادر بر همگان باد.

سخنران بعدی آقای پروفیسور دکتر تووروشکا (Tworuschka) بود که به شرح دوستی و همکاری خود با مرحوم فلاطوری در امر تدوین اسلام در کتابهای درسی مدارس آلمان پرداخت:

خانم فلاطوری عزیز، خانواده محترم، حضار محترم شرکت کننده در این مجلس یاد بود!

خبر درگذشت عبدالجواد فلاطوری در واپسین روز سال گذشته بمن رسید. این خبر ناگهانی بود هر چند غیر منتظره نبود.

پیش از آن من موفق شده بودم دوست و همکارم را که قریب سه ماه در بخش مراقبت های ویژه بیمارستان شاریته شهر برلین بستری بود در ۶ دسامبر ملاقات کنم. در صدد بودم اوایل ژانویه باز به برلین بروم. اما در همان ایام نیز نشانه های وداع هویدا بود. و امیدی به بهبودی وی نمریفت. من ۱۵ سال تمام با همکار پیشین خود در کلن کار مشترک داشتم. هنوز نخستین دیدارم با او، این دانشمند برجسته علوم اسلامی را در آکادمی تازه تاسیس علوم اسلامی در شهر کلن بخاطر دارم. من او را از روی آثارش میشناختم و از اینکه با او دیداری دارم خشنود بودم. ما به گفتگوی پر باری نشستیم که سرانجام آن تصور مبهمی از طرحی تحقیقاتی درباره چهره اسلام در کتابهای درسی آلمان بود. این تصور بزودی به تحقق پیوست. نتیجه بدست آمده پس از همایش و سفرهای بسیار با کوشش بیش از ۱۵ سال، و شرکت تقریباً ۴۰ تن از پژوهشگران و معلمان این رشته، در خور توجه بود. مقصود من

سلسله کتابهای "اسلام در کتابهای درسی آلمان" است که در "موسسه گئورگ اکرت (Georg Eckert) برای پژوهش بین المللی پیرامون کتابهای درسی" چاپ و توسط عبدالجواد فلاطوری گرد آوری و منتشر شد. بدون پایداری و پشتکار او، بدون مهارت دیپلماتیک فلاطوری چه در برخورد با طرف "غربی" و چه در برخورد با طرف "اسلامی" این طرح پژوهشی هیچگاه تا بدین حد موفقیت آمیز نمیتوانست باشد. اینکار در رسانه ها و در مجامع علمی انعکاس غیرمنتظره ای پیدا کرد. فلاطوری و من بعنوان مدیران این طرح آلمانی بسیار مراقب آن بودیم که تحلیل های گسترده انجام شده در این مسیر به کار برد عملی در کتابهای درسی نیز راه پیدا کند. حاصل این موفقیت را میتوان در تجدید چاپ کتابهای درسی و تماسهای مستقیم ناشران و مولفان مشاهده کرد. عبدالجواد فلاطوری با نشاط مختص به خویش - که همواره مایه اعجاب من بود- همت خود را بر این گمارد که نتایج پژوهشهای آلمانی را در بروشوری در معرض بهره وری گسترده همگانی قرار بدهد. عنوان این بروشور "اسلام در تدریس" است و از آن زمان تا کنون چاپ سوم آن نیز منتشر شده است. هر دوی ما این متن را "اوراق ایفل Eifel" مینامیدیم چرا که یا در منزل من در بادمونستر Bad Münster ایفل و یا در خانه ییلاقی فلاطوری در فریلینگن Ferilingen که بدلائل خوبی تلفن هم نداشت پیرامون آن فکر شده و عباراتش تنظیم میشد. از این نوشته ی کوچک ترجمه هایی

به زبان انگلیسی، فرانسوی و هلندی نیز در دست است. اما از همه شکفت انگیزتر اینست که ترجمه ترکی این کتاب در این فاصله به کتابی درسی برای آموزش اسلام به دختران و پسران جوان مبدل شده است. از سال ۱۹۸۸ به اینسو به این طرح ملی یک طرح بین المللی نیز گره خورد یعنی همان *Islam in textbooks* که پژوهش پیرامون تصویر اسلام در کتابهای درسی اروپاست. این دوران سفرهای بسیار بود. در هر کشوری میبایست گروههای پژوهشی تشکیل میشدو نمایندگی از جانب مسلمانان پیدا میکردیم. میبایست به ذهنیت حاکم بر هر کشوری راه پیدا میکردیم، موانع زبانی را از میان برمیداشتیم و تفاوتهای ذهنی نه چندان کوچکی را از مد نظر میگذرانیدیم و به آنها احترام میگذاشتیم. این سفرها گرچه برای او دشوار بود اما فلاتوری در طی آنها بطور ملموسی هر بار شکفته تر میشد. بنظر میرسید میدانهای بزرگ رویارویی در او نیروهای پنهانی را بیدار میکرد. بنظرمن، بدون مهارت فوق العاده او در گفتگوهای دو جانبه و بدون پایداری صمیمانه او این طرح اروپایی هرگز تا بدین حد موفقیت آمیز نمیبود.

از آن هنگام تاکنون نتایج پژوهشی هفت کشور آماده شده است: دانمارک، فنلاند، فرانسه، یونان، هلند و اطریش^۱. نتایج پژوهشی

^۱ - بنظر میرسد آقای تووروشکا نتایج پژوهشی خود آلمان را نیز در این زمره بر شمرده باشد- مترجم.

کتابهای درسی سوئد بصورت یک رساله دکتری در دانشگاه کارل
استاد Karlstadt پذیرفته شده است.

بدنبال تحلیل مطالب نادرست و تعابیر سوء تفاهم برانگیز کتابهای
درسی، قرار بود گام دیگری برداشته شود که جنبه سازنده داشته
باشد. فلاتوری در نظر داشت توصیف های جدید و جامعی برای هر
یک از رشته های تحصیلی ارائه نماید و قرار بود در این کار افراد
متخصص و کاردانی مشارکت کنند. تنها (و با کمال تاسف تنها)
مجلد منتشر شده در این زمینه نمونه ای در نوع خود بی نظیر است و
در مجامع علمی مورد توجه فراوان قرار گرفته است. مقصود من کتاب
”شرق اسلامی، خطوط اصلی جغرافیای یک محیط فرهنگی“ منتشر
شده در سال ۱۹۹۰ است. بدنبال این کتاب قرار بود کتابهای دیگری
پیرامون تاریخ، دین و نظایر آن منتشر شود. کتاب ”شرق اسلامی،
خطوط اصلی تاریخ آن“ انشاء الله در آستانه انتشار است و هم اینک
مقالات آن از جانب شرق شناسانی برجسته نگارش یافت یا در دست
نگارش است.

عبدالجواد فلاتوری به این افتخار میکرد که از دوره کودکی دو روح در
سینه دارد. این دو موجب میشد که او واسطه ای ایده آل میان اسلام و
مغرب زمین گردد. او دو دوره تحصیلی متفاوت را گذراند که
همکارمان آقای دیم پیش از این پیرامونش سخن گفت. از سال ۱۹۵۴
عبدالجواد فلاتوری در آلمان زندگی میکرد. او در آلمان در

دانشگاههای ماینتس، کلن و بن به تحصیل فلسفه پرداخت. بیهوده نیست که فلاطوری دین شناسی مقایسه ای را بعنوان رشته فرعی برگزید. در آن ایام شهر بن بواسطه استاد صاحب کرسی این رشته یعنی پروفیسور دکتر گوستاف منشنیک که دانشجویان از هند و ژاپن به دیدارش میشتافتند "مکه"، و اگر ماربورگ را با فریدریش هایلر در نظر بگیریم "مدینه" ای بود در قلمرو کشورهای آلمانی زبان. دانشمندی باز اندیش و پرورش یافته در چند فرهنگ همچون عبدالجواد فلاطوری میبایست از بینش گسترده و فراگیر و همچنین شکیبائی (تولرانس) نه تنها صوری بلکه محتوایی که منشنیک در همین سالها بشدت از آن جانبداری میکرد تحت تاثیر قرار گرفته باشد. ما اغلب و همیشه با علاقه راجع به معلم مشترکمان در دین شناسی با هم به گفتگو می نشستیم که بی تردید گرایشی بدین اسلام نداشت. عبدالجواد فلاطوری با بردباری همراه با خوشرویی و خونسردی ویژه خود تصویر انسانی اسلام را عرضه میداشت. او بنیان گذار اصلی آکادمی علوم اسلامی است که از سال ۱۹۷۸ به بعد با همت فراوان، مهارت و اقبال فراوان آنرا اداره میکرد. در اساسنامه آکادمی مساله بزرگ زندگی این عالم برجسته توصیف شده است. مساله اصلی برای او "نظام و معنای نوینی از اسلام" بود و نه کمتر از آن. میبایست "راهها و روشهایی مورد آزمون قرار بگیرد تا با توجه به اهداف هر دو فرهنگ بمقابله با افراط ها و از خود بیگانه شدن مسلمانان پرداخته شود و پیشداوریها و

سوء برداشتهای موجود از دو جانب بر طرف شود. این جمله مشهور راجت کیپلی نویسنده انگلیسی که با "کتاب جنگل" (Dschungelbuch) خود شهرت یافته است یعنی East is East and West is West, never the twain will meet [شرق، شرق است و غرب، غرب. ایندو هیچگاه بهم نخواهند رسید. مترجم] هیچگاه نمیتوانست مورد قبول فلاطوری قرار بگیرد. این در حالی بود که بهیچوجه او اهل مسامحه نبود که بخواهد تفاوتهای فرهنگی، مدنی، فلسفی و کلامی میان اسلام و مغرب زمین را سطحی جلوه بدهد. اما او بر این اندیشه بود که وجوه مشترک میان این دو بیش از آنی است که اغلب تصور میشود. من از او نقل قول میکنم: "هر دو فرهنگ ریشه در یک روح غربی یونانی و یک روح شرقی و سامی دارند. سده های متمادی، این دو جریان فکری، هم در سنت مسیحی و هم در سنت اسلامی در توانمندی همراه با تعادل، کنار هم سیر میکردند. در مسیر این تحولات، در جریان سنت فکری مسیحی و غربی، عنصر یونانی و در مقابل، در جریان سنت فکری اسلامی عنصر سامی غلبه پیدا کرد. فلاطوری طالب تامل ژرفتر در این تحولات تاریخی بود. او معتقد بود که چنین تاملی برای مسلمانان نیز بسیار سودمند است. بار دیگر از او نقل قول میکنم: "اگر مسلمانان بعنوان نمونه در برخورد جدیدشان با غرب ریشه های مشترک را بیاد بیاورند و نسبت به هر یک از این ریشه ها وقوف پیدا کنند و اگر مسئولان کشورهای مسلمان

در اخذ ناقص اندیشه های غرب این امر را مد نظر داشته باشند، نقاط پیوند فراوانتری برای راهیابی به سنت خود پیدا خواهند کرد. چنین چیزی ممکن است آنها را در مقابل مسخ شدن فرهنگی- آنچنانکه امروز متاسفانه بدان دچارند- حفظ کند و در گذشته نیز میتوانست مانع چنین مسخی شود. " فلاتوری از هنگامی که به آلمان آمد خود را وقف هم صحبتی میان ادیان ابراهیمی کرد که از نظر او مسیری ناگزیر بود. اگر چند سخنرانی او در سال ۱۹۵۴ در محل آلبرت شوایتزر هاوس- که مکرر از آن یاد میکرد- در برابر اساتید و دانشجویان رشته الهیات پروتستان، با اشاره به این واقعیت اعتقادی اسلامی بر اینکه یهودیان، مسیحیان و مسلمانان به خدای واحدی باور دارند با شگفتی فراوانی مواجه شد، معهذا این طرز فکر، امروزه اعتبار روز افزونی در دیالوگ های میان خود مسیحیان پیدا کرده است. این مساله مایه خشنودی فلاتوری بود. من مکرر می دیدم که فلاتوری با ناخرسندی و دلگیری از برخی گردهمایی هایی که تحت عنوان دیالوگ تشکیل میشد باز میگشت. اما او هیچگاه دست از تلاش خود بر نمیداشت. او مردی بود که امید فراوانی به زندگی درخشان مشترک انسانهای دارای این ادیان بسته بود. او حتی در دشوارترین شرایط از جنبه های مثبت قضیه بهره - می جست و با اشاره چشم خاص خویش دوباره به اصل مطلب باز میگشت: در گفتارهای

آکادمیک که او اغلب درخشش بارزی از خود نشان میداد، در کلاسهای آموزش تکمیلی معلمان و همچنین در رسانه ها. پرفسور فراطوری برغم همت والایش در مسیر تفاهم و از میان برداشتن پیشداوریها بتدریج با نگاه تردید آمیزتری به این مساله مینگریست. او در اینباره مینویسد:

”امروز بر این باورم که در چنین گفتگوهایی میان مسلمانان و مسیحیان غربی اغلب مردم بگفتار یکدیگر توجهی ندارند. هر یک میخواهند با درک دینی خودشان با دیگری هماوردی کنند. چنین موضعی صرفا به نتایج نادرست منتهی میگردد و جبهه گیریها را شدیدتر میکند. این مساله مادام که طرفین گفتگو در زوایای پنهان ذهن خود معتقد به حقیقت مطلق داشتن عقیده خود و نادرست بودن دین طرف مخاطبشان هستند همچنان باقی خواهد ماند. مادام که هر یک از ایندو بظاهر گفتگوگری صمیمی و در باطن مبلغ عقیده خویش است، این سوال جدی برای من مطرح است که آیا با این اوصاف اساسا گفتگویی میان ادیان و بطور کلی فرهنگها امکان دارد یا نه ؟ در ساختار شخصیتی هر انسانی که از بدو تولدش دین و فرهنگ، نقش اصلی را دارند، این نه منطق انتزاعی و مفاهیم نظری، بلکه احساسها، عواطف و تجربه های روزمره اند که بعد دینی و فرهنگی او را میسازند. اینها عناصری هستند که اتفاقا در برخورد با طرف های گفتگو کمتر از هر چیزی قابل عرضه هستند. همه در صدد آنند که با

توسل به مفاهیم واقعیت‌هایی را با هم در میان بگذارند، واقعیت‌هایی که بوسیله مفاهیم قابل انتقال نیستند. اما اگر به این نقطه برسیم که این پدیده را بعنوان یک واقعیت بپذیریم و به رسمیت بشناسیم، پیشرفت بزرگی در جامعه جهانی چند فرهنگی بدست آمده است. در اینصورت هر کسی برای ذهنیت و برای طرز زندگی طرف مقابلش تفاهم نشان میدهد، بدون آنکه همه ابعاد آنرا درک کرده باشد.

عبدالجواد فلاطوری به حضور در مجامع عمومی سخت علاقمند بود. او از بحث‌های متقابل بسیار لذت میبرد و میخواست در میان توده‌ها باشد، اما نه از روی خودخواهی بلکه بخاطر هدف مورد نظرش و همچنین در مطابقت با سنت خوب و انسانی اسلام. او به این مساله اهمیت فراوان میداد که تصویر عمدتاً مسخ شده اسلام بوسیله پیشداوریه‌ها را اصلاح کند. او با بهره جستن از قرآن و سنت همواره موفق میشد این عناصر انسانی و انسان‌گرایانه اسلام را متجلی سازد. عبدالجواد فلاطوری انسانی سیاسی بود، نه بمعنای پیرو سیاست‌های روز، که نمیخواست به میدان آن کشیده شود، بلکه بدین معنا که او برخورد میان مغرب زمین و اسلام و دیالوگ میان مسیحیت، یهودیت و اسلام را نه بعنوان موضوعی که در فضایی خالی به افراد مربوط میشود تلقی میکرد بلکه آنرا در بستری از پیوندهای بزرگ سیاسی و اقتصادی میدید. این مساله موجب برخورد تردید آمیز او نیز میشد. "بار و سنگینی این تردید تا هنگامی پا بر جای خواهد بود که با

کشورهای اسلامی بعنوان موضوعاتی که به سیاست و اقتصاد مربوط میشود و نه بعنوان طرف گفتگو پذیرفته شده، با حقوق مساوی برخورد شود". فلاطوری از جمله سنگهای سد راه دیالوگ را این میدانست که طرفین درباره یکدیگر کمتر میدانند و ساده باورانه و ناآموزده به زبان خودشان اعتماد میکنند. شرکت کنندگان در یک دیالوگ اغلب حتی متوجه نمیشوند که با واژه های معینی محتواهای کاملاً متفاوتی را در نظر دارند. من بخوبی یکی از گفتگو‌هایی را که با فلاطوری در آکادمی داشتیم پیاد دارم که موضوعش Gesetzesreligion (دین تشریعی) بود. هنگامیکه فلاطوری فی البداهه کاربرد این مفهوم را در مورد اسلام بی قید و شرط پذیرفت برای او توضیح دادم که این اصطلاح هر چند میتواند از نظر دین شناختی بطور کامل صادق باشد اما در الهیات پروتستان معنی خاص و بغایت منفی دارد. "عدالت عملی"، "دین مبتنی بر فعل انسانی" و "رستگاری حاصل سعی انسانی" و امثال آن مفاهیمی است که از ناحیه الهیات پروتستان با شدت تمام بعنوان نقد در مقابل آیین یهود مطرح میشود. در مفهوم دین تشریعی Gesetzesreligion تمامی این دلالت های ضمنی نهفته است و توصیفاتی منفی بشمار میرود. این معانی در نظر فلاطوری برای توصیف اسلام بعنوان دین "رحمت" کاملاً نامناسب بنظر میرسید. او در مقاله ای تحت همین عنوان بطرز قانع کننده ای نشان داده است که "رحمانیت" و "رحیمیت" در قرآن دارای چه

اهمیتی است. برای من ژرفای فلسفی فلاطوری به همان اندازه تحسین برانگیز بود که گستردگی اندیشه دینی اش. او از هر گونه تنگ نظری بدور بود و از عصبیت و تنگ نظری بعنوان خصلت هایی غیر اسلامی ابراز تنفر میکرد. او با سماجت پایدارانه خاص خود- که باید اذعان کنم گاهی موجب محذوراتی برای من میشد- و با حافظه باور نکردنی از یک موضعگیری روشن استوار بر قرآن و سنت جانبداری میکرد. او با وجود احترامی که برای دیگران قایل میشد چهره روشن اسلامی خویش را حفظ میکرد. این موجب میشد که او طرف گفتگویی پذیرفته شده و مورد احترام چه در میان مسیحیان و چه در میان مسلمانان باشد. من از اینکه بوسیله فلاطوری با ژرفای کتاب مقدس اسلام آشنا شده ام سپاسگزارم. این عالم قرآن بنظر میرسید کمتر به منابع درجه دوم میپردازد، برای او منابع اصلی یعنی قرآن و سنت مهمتر بودند. دوست من فلاطوری همواره از قرآن برداشتهای اصیل جدیدی بدست میآورد... متأسفانه طرح پژوهشی قرآنی که او همیشه بدان میاندیشید صورت تحقق نپذیرفت. فلاطوری هدف قرآن که همانا تسهیل زندگی انسانهاست را زمینه ای تعیین کننده برای پیشرفت بعدی اسلام میدانست. او بعنوان دانشمند برجسته علوم شیعی و منابع آن- همانگونه که همکارمان آقای دیم اشاره کرد- پایه گذار کتابخانه شیعه کلن بعنوان یک موسسه مشهور جهانی بود. او از سال ۱۹۶۵ به اینسو در مقالات مکرری به این مساله پرداخته است. پژوهش

فلاطوری پیرامون شیعه نیز جلوه ای است از تلاش او در جهت وحدت اسلامی. او در طی سالیان متمادی بتدریج به چهره ای ممتاز برای تالیف میان مذاهب اسلامی مبدل شد. دانشگاه سنی مذهب الازهر در قاهره، یعنی بزرگترین دانشگاه اسلامی او را - که عالمی شیعی بود - بعنوان عضو شورای اسلامی خود برگزید.

برای عبدالجواد فلاطوری گفتگوی سه جانبه میان دین یهود، مسیحیت و اسلام هدفی بزرگ بشمار میرفت. او از ابتدای امر در فعالیت های موسسه اوراتسیو دومینیکا Oratio Dominica در زمینه دیالوگ مشارکت میکرد - که همکارمان خانم شمیل به آن اشاره کردند. از جمله کتابهای مهم منتشر شده در سال ۱۹۷۱ از سوی این موسسه "عقیده به خدای واحد"، "سه طریق بسوی یک خدا" (۱۹۷۶)، "آینده، امید و انتظار فرج در ادیان توحیدی" (۱۹۸۳)، "ابوت فراگیر خداوند" (۱۹۸۶) است. او در انتشار همه این مجلدات سهیم بود و مقالات مهمی را در هریک از آنها ارائه کرد. بعنوان مثال: پیرامون ممکن بودن شناخت خداوند از جانب انسان علیرغم اعتقاد به توحید صریح، درباره فهم اسلام از زمان و تاریخ، درباره دیدگاه اسلام درباره مرگ، دادگاه الهی و قیامت ویا درباره تصویر مالا مال از رحمت خداوند در قرآن و...

بحاست که سخن آخر را به پروفیسور عبدالجواد فلاطوری، همکار و دوستم و دوست خانوادگی ام هر چند ما تا پایان عمرش همدیگر را

"شما" خطاب میکردیم بسپارم که برای من بمنزله وصیت اوست. او در نگاهی به گذشته یعنی به زمان نخستین سفرش به آلمان میگوید:

"جان من بوسیله یک روح عرفانی بال و پر گرفت. روحی که عاشق بر همه هستی است چرا که هر چیزی به نوع خود نشانه خداوند است. من نمیتوانستم و نمیتوانم تصور کنم خدایی که همه به او عشق میورزند و او نیز همه مخلوقاتش را دوست دارد بخواهد تابع میل پیروان ادیان گوناگون بشود و بر اساس آن انسانها را به بهشت و دوزخ رهنمون شود. من این اصل عرفانی که [می گوید]: راههای بسوی خدا به عدد انفس خلاق است را می پسندیدم و می پسندم."

پس از سخنرانی آقای توروшка دوتن از شاگردان استاد به نمایندگی از دانشجویان با ذکر شمه ای از روابط پر از مهر و پدرانہ ی استاد با شاگردانش یاد و خاطره او را گرامی داشتند:

۱- خانم شتفانی گزل Stefanie Gsell

خانمها و آقایان محترم، دانشجویان عزیز!

در آغاز میخواهم اشاره کنم که من بعنوان نماینده تمامی دانشجویانی سخن میگویم که در سمینارهای پروفیسور فلاطوری همواره با خرسندی بسیار شرکت میکردیم. او معلمی خوب و دانشمندی ارجمند بود. اما من وظیفه توصیف جایگاه علمی او را به گویندگان پیشین واگذار میکنم که توانایی داوریشان در اینباره یقیناً از من بیشتر است. آنچه بیشتر مورد نظر من و دانشجویان دیگر است اینست که

اندوه عمیق خود را از در گذشت انسانی بغایت دوست داشتنی ابراز
 بداریم. کوشش پروفیسور فلاطوری در راه تبادل نظر، همراه با گفتگو
 تنها به آثار آکادمیک او محدود نمیشد بلکه او این آمادگی برای یک
 دیالوگ تفاهم آمیز را در زندگی خود نیز مجسم ساخته بود. برای ما
 دانشجویان این نکته یعنی طرز برخورد زنده و سعه صدری در
 کلاسهای تدریسش و همچنین در بیرون از این محیط بخوبی ملموس
 بود. او همیشه برای شنیدن مشکلات ما گوش شنوایی داشت و برای
 سوالها و درخواستهایمان وقت میگذاشت. وی به بسیاری از ما کمک
 کرده است و آمادگیش برای کمک به دیگران موجب میشد که
 دانشجویان حتی گاهی بدور او حلقه میزدند. اما او هیچگاه این مساله
 را به رخ ما نمیکشید. در کنار آمادگی فراوان پروفیسور فلاطوری عزیز
 برای کمک بجاست که جنبه دیگری از وجود او مورد تاکید قرار
 بگیرد و آن سخاوت اوست. من بخاطر دارم که وی برای برگزاری
 جشن های دانشجویی مبالغ قابل توجهی پرداخت میکرد و یا برای
 خرید دستگاه قهوه جوش سمینار که هنوز هم در سمینار شرق شناسی
 مورد استفاده است و یا بسیاری چیزهای دیگر. پروفیسور فلاطوری از
 دانشجویان در امور صنفی شان حمایت میکرد و بعنوان نمونه موجب
 شد که دوره زبان عربی محاوره ای که مورد تقاضای بسیاری از ما
 بود برقرار شود. او هر جا حضور مییافت جو خوبی را ایجاد میکرد،
 فضائی که در آن همگی احساس آسایش میکردند. آقای پروفیسور

فلاطوری همواره زنده خواهند بود، نه تنها بواسطه تدریس ها و تعلیمات تامل برانگیزش، بلکه بخاطر انسانیت صمیمانه اش. یادش همیشه بویژه در دل‌های ما جاودانه است.

۲- خانم کاترین و. باخم Katrin Dorothea Bachem

تولرانس بی تفاوت بودن در برابر عقیده خود نیست بلکه فهم ژرفتر آنست، عشقی ناب تر و پاک تر است.

خانم فلاطوری عزیز، خانمها و آقایان محترم!

من نیز بعنوان یکی از دانشجویان سابق او کوشش میکنم درباره پروفیسور فلاطوری چند کلمه ای سخن بگویم. او بیش از آنکه "استاد" من باشد، "معلم پدر" من است، آنهم به همان معنای کلاسیک و قدیمی اش. این فقدان، فقدان انسانی است که فکر و روح مرا به مسیر کاملاً جدیدی هدایت کرد. هر چند من در اینجا صرفاً میتوانم از جانب خودم سخن بگویم، اما بر این باور و این امیدم که شاگردان دیگر پروفیسور فلاطوری موفق شده باشند تجارب مشابهی را با او داشته باشند. هنگامیکه من در رشته اسلام شناسی آغاز به تحصیل کردم کنجکاو بودم، اندیشه بازی و در برابر فرهنگهای دیگر گوشی شنوا داشتم. من اهل کلن هستم و درباره اهالی راینلند Rheinland میگویند که آنها برخورد گرمی با بیگانگان دارند. اما در درجه اول من هم مثل شما بوسیله محیط فرهنگی، دینی و اجتماعی خاصی که در آن پرورش

یافته ام شکل گرفته بودم. علیرغم سعه صدرم عینکی مسیحی و غربی داشتم، که به نگاه دنیوی من شکل میداد. آموزش زبان عربی، بهره جویی از منابع اسلامی و تماس با دانشمندان اسلامی و بیش از همه اینها برخورد با یک بینش و رفتار معنوی یک طرز نگرش و یک برداشتی از تولرانس که پیش چشم من بعنوان یک زن مسیحی ابعاد جدیدی را گشود موضوعاتی است که من از انسانی والا و دانشمند چون فلاطوری فرا گرفته ام. مدتها طول کشید تا توانستم بفهمم که پروفیسور فلاطوری در حقیقت چه میگوید. من با خود در کشاکش و درگیری بودم، با تصوراتم و با او و این همان چیزی است که میخواستم با تعبیر نارسای "معلم پدری" متذکر شوم. ما این فرصت استثنایی را داشتیم که با یک انسان روبرو شویم، و نه صرفا با یک استاد. انسانی که کنکاش ما را برای دستیابی به دریافت های جدید همراهی میکرد. هر چند ما نمیتوانستیم بلافاصله همواره او را درک کنیم. در او خصوصیات یا طرز فکری بود که شاید بتوان آنرا عرفانی نامید. اما در اینجا نیز پروفیسور فلاطوری شاگردانش را تنها نمیگذاشت. هر چند گاهی بنظر میرسید گرفتن پایان نامه رشته تحصیلی از دانشگاه کلن از مثلا گرفتن یک گواهی شرکت در سمینار او آسان تر باشد چرا که برای گرفتن گواهی یا برگه های آن فرمهای چاپی را به همراه نداشت و یا دسترسی به وی دشوار بود و یا شاید اصولا فرصتی

کافی برای این گونه کارها نبود. اما فلاتوری همیشه فرصت کافی برای کارهای علمی داشت، وقتی که دانشجویی نیازمند به کمک برای تدریس جهت راهیابی به ساختار اندیشه اسلامی بود و یا مساله بر سر آن بود که ما "بچه ها" آنطور که گاهی اوقات خطابمان میکرد- با ابزارهای لازم برای این کار مجهز شویم. من گمان میکنم بسیاری از ما بیش از یک مرتبه در برابر لیوان چای و جعبه همیشه باز بیسکویت روی میز نشسته ایم و در حالیکه دور و برمان انبوه کتاب و دسته های برهم انباشته فتوکپی ها و اوراق بود راجع به آنچه صحبت نمیکردیم نمرات و مقررات بود بلکه درباره همین مسائل مربوط به طرز بینش های متفاوت و جهان بینی های گوناگون بحث میکردیم و یا درباره مسائل شخصی مان و این گفتگوها بود که هیچگاه لابلای انبوه کاغذهای برهم انباشته پروفیسور فلاتوری گم نمیشد. من بخاطر می آورم که او یک سال بعد درباره مشکلات خانوادگی که دچار آن بودم و روزی با او درمیان گذاشته بودم از من سوال میکرد. او یک "معلم پدر" بود و نه یک "استاد".

من بحرات میتوانم بگویم تنها عده قلیلی از ما توانستند دریابند که هدف و منظور فلاتوری چه بود و چه میخواست بما منتقل کند، او خود گاهی اوقات نیز بر این باور بود. زیرا با هر گام کوچک در راه درک بیشتر و یا با هر بعد جدیدی که بر روی ما گشوده میشد او شاگردان

خود را هدایت میکرد. او بما خیلی چیزها داد و بحق از ما انتظار زیادی هم داشت. او از ما میخواست در هر جایگاهی که بلحاظ شغلی یا بلحاظ انسانی قرار داشتیم آنچه را آموخته بودیم به دیگران نیز منتقل کنیم، آنچه بیش از همه از فلاطوری بعنوان یک "انسان" فرا گرفته بودیم. در این مسیر متاسفانه دیگر نمیتوان چیزی از او پرسید و تردیدها باید دیگر بتنهایی حل شوند. تنها میتوانیم تلاشهای کوچکی در ادامه هدف او داشته باشیم. من بخاطر ابعاد جدیدی که او در برابر من گشود از او سپاسگزارم و از فقدان وی بسیار غمگینم.

در پایان آقای دکتر شمس انوری (بخش زبان و ادبیات فارسی سمینار شرق شناسی دانشگاه کلن) اشعار زیر را در رثای استاد همراه با ترجمه آلمانی برای حضار قرائت نمودند

بنام آنکه او نامی ندارد

به هر نامی که خوانی سر برآرد

به عهده من است که در رثای دوست و همکار دوست داشتنی روانشاد فلاطوری- از اکابر سخن فارسی استمداد جویم و بقول بیهقی: "قلم را لختی بر وی بگیرانم".

مرگ را دامن ولی تا کوی دوست

راه اگر نزدیکتر داری بگو.

در رثای دوست دانشی باید گفت:

”بی داغ نیست لاله باغ بشر همی“ و درست بایستی بخاطر همین داغ و
همین درد با رود کی سمرقندی هم صدا بشویم و بگوییم:

”اندر بلای سخت پدید آرند

فضل و بزرگمردی و سالاری“.

* * *

عاشقی را یکی فسرده بدید

که همی مرد و خوش همی خندید

گفت کاخر بوقت جان دادن

چیست این خنده خوش استادن

گفت خوبان چوپرده برگیرند

عاشقان پیش شان چنین میرند

* * *

ستیزه گرفلکا ! از جفا و جور تو داد

نفاق پیشه سپهرا ! ز کینه ات فریاد

مرا ز ساغر بیداد شربستی دادی

که تا قیامتم از مرگ یاد خوا هد داد

سرم فدای تو ای باد صبحدم بر خیز

برو به عالم ارواح از این خراب آباد

نشان گشوده من بجو ز خرد و بزرگ

سراغ یوسف من کن زبنده و آزاد

بگو برادرت ای نور دیده داده پیام
که این ممات تو بر ما حیات کرده حرام

* * *

دردی به دل رسید که آرام جان برفت
و آن هر که در جهان به دریغ از جهان برفت
شاید که چشم چشمه بگیرد به های های
بر بوستان که سرو بلند از میان برفت
بالا تمام کرده درخت بلند ناز
ناکه به حسرت از نظر با عنان برفت
همچون شقایق دل خونین سیاه شد
کآن سرو نو بر آمده از بوستان برفت
خوردیم زخمها که نه خون آمد و نه آه
وه این چه نیش بود که تا استخوان برفت
زخمی چنان نبود که مرهم توان نهاد
داروی دل چه فایده دارد که جان برفت
لیکن سموم قهر اجل را علاج نیست
بسیار از این ورق که به باد خزان برفت
شرح غمت تمام نگفتم و همچنان
این صد یکی است کز غم دل بر زبان برفت
دانند عاقلان به حقیقت که مرغ روح

وقتی خلاص یافت کزین آشیان برفت
 اجازه بفرمایید در ختام این ختم بزرگ غزل بشارت دهنده شمس تبریز را
 که استقبالی است از حدیث
 :”موتوا قبل ان تموتوا“ (بمیرید پیش از آنکه بمیرید) بعنوان تعزیت و
 تسلیت برایتان بخوانم.

بمیرید، بمیرید در این عشق بمیریــــــــــــــد
 در این عشق چو مردید همه روح پذیرــــــــــــــد
 بمیرید، بمیرید وزین مرگ نترسیــــــــــــــد
 کزین خاک برآئید سماوات بگیریــــــــــــــد
 بمیرید، بمیرید وزین نفس ببریــــــــــــــد
 که این نفس چو بند است و شما همچو اسیرید
 یکی تیشه بگیریذ پی حفره زنیــــــــــــــدان
 چو زندان بشکستید همه شاه و امیریــــــــــــــد
 بمیرید، بمیرید به پیش شه زیــــــــــــــا
 بر شاه چو مردید همه شاه و شهیریــــــــــــــد
 بمیرید، بمیرید وزین ابر برآییــــــــــــــد
 چو زین ابر برآید همه بدر منیریــــــــــــــد
 خموشید، خموشید خموشی دم مرگ اســــــــــــت
 هم از زندگی است این که ز خاموش نفیریــــــــــــــد



در صحنه کنونی نبرد عقاید ضامن پایداری هر عقیده ای جهانی شدن آن می باشد

این سخن نه لطیفه ی ادبی است و نه پند فلسفی، واقعیتی است عینی متوجه به تمام آرا و عقایدی که در شرایط مادی و معنوی جهان امروز به ادامه حیات خود علاقه مند می باشند، واقعیتی که بیش از همه عقاید مذهبی و از آن بیشتر ادیان جهانی را به طرف تنگنای دشواریهای روزافزون سوق داده و می دهد.

چرای این واقعیت در چگونگی بنای روحی علمی و عملی انسانهای دوران ما نهفته است، به این بیان که اگر قرار میبود ادوار تاریخ ایمان و عقاید انسانی را به دوره هایی تقسیم نموده هر دوره ای را با خصلت ویژه ای از ادوار دیگر متمایز سازیم میبایستی عصر حاضر را از لحاظ پیوند بشر با ایمان به سرچشمه زلال و پاکی و اعتقاد به منبع معنویت و خلوص، و بالعکس از نقطه نظر رسوخ چنین ایمان و اعتقادی در قلوب آنان، عصر تحیر مینامیدیم، تحیری که منشا آن نه کم فکری و کوتاه اندیشی و نه افسار گسیختگی و گردنکشی و لجاجت انسانهاست، بلکه تحیری است ناشی از بی پاسخ ماندن سوالاتی که زندگی مادی و معنوی انسانها با تمام شوون پیچیده ی اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی خود طرح کرده و میکند. مراد از انسانها اهل این کوچه و آن محله، مردم این شهر و آن دیار و یا ملت این

کشور و سکنه آن قاره نیست، بلکه منظور مردم (سراسر) جهانند، مردمی که دیگر در و دروازه و حدود و ثغور تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی، نژادی، دینی و سیاسی نمیتواند رادع و مانعی در سر راه برخورد ها و آمیزش های آنها با هم باشد، مردمی که به وضع بی سابقه ای با تمام تناقضات موجود و ممکن همچون افراد خانواده ای جهانی- رابطه ای به گونه رابطه جز و کل داشته، اگر امروز در این سر دنیا، حادثه ای، فکری و یا عقیده ای تحولی به وجود آورد، اعضا دیگر این خانواده بشری در آن سر دنیا نمیتوانند در مقابل آن بی تفاوت بمانند. اگر وقتی ظرافت سخن سعدی:

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار
شنونده را به به گویان به نشئه عرفانی برابری و برادری سوق میداد، امروز آن سخن حقیقتی ملموس گشته، حقیقتی مسرت بخش و در عین حال درد افزا- ولی منظور ما پرداختن به این مطلب نیست، هدف ما جستجوی علل و عواملی است که ضرورت جهانی شدن آن دسته عقایدی را ایجاب میکند که مثل اسلام در جهان امروز و تحت شرایط مذکور برای پایداری خود می رزمند.

به این امر اشاره شد که ضرورت جهانی شدن چنین عقایدی در تحریر ناشی از پرسش های بی پاسخ نهفته است ولی این پرسش های تحریر از ناشی از زندگی مادی و معنوی انسانهای دوران ما به همان اندازه از حد و حساب بیرون است که شوون مختلف حیاتی ملل موجود جهان

امروز با توجه به اختلاف نژاد، سنن، آداب و رسوم، فرهنگ، ادیان، شکل و محتوای جوامع و اقشار و طبقات آنها و با توجه به احساسات و برخوردهای آنها به زندگی فردی، جمعی، ملی و بین المللی: به زندگی انسانها و جوامع بشری.

در عین حال، یعنی در عین به حد و حصر نیامدن پرسشهای تحیرزای جوامع بشری، عوامل عالمگیری وجود دارند که با اختلاف شدت و ضعف در سراسر گیتی سایر عوامل را تحت الشعاع خود قرار داده اند مثل:

- ۱- پیشرفت اعجاب آور علوم و اکتشافات.
 - ۲- بار سنگین زندگی کردن و زنده ماندن.
 - ۳- تنازع بقای قدرتها در مقابل بیداری و حق طلبی ستم زدگان.
- (۱) پیشرفت علوم و دانش بشری در زمینه های نظری و عملی، پرده آنچه را نسلهای گذشته اسرار نیروهای اسرارآمیزتری به حساب آورده و آنها را زمینه ایمان و اعتقاد خود ساخته بودند دریده و بالمال بنای چنان ایمانی را که پایه اش بیشتر جهل بوده تا دانش در هم ریخته است.
- (۲) بار سنگین زندگی کردن و زنده ماندن و تلاش برای رهایی از آن و یا سبکتر کردن آن تمام آن خلاهای حیات انسانی را که نسلهای گذشته مملو از نیروهای غیبی سماوی ساخته بودند، با کار و تلاش و

با نیروهای انسانی پر کرده و پایه های ایمان به مرموزات تخیلی را در هم کوبیده است.

(۳) صف بندی ستمگر و ستم زده در پهنای کیتی به هر دو دسته این حقیقت را ثابت کرده که آنچه را گذشتگان قانون طبیعی زندگی و سرنوشت حیات انسانی به حساب میآوردند، درست بر خلاف قانون هستی انسانهاست. به هر دو جبهه این امر ثابت شد که از هستی، هستی زاییده میشود و صرف نیرو و توان انسانی بالضروره بازده متناسب با آن را باید به دنبال خود بیاورد. روشن شدن این مطلب تمام آن ارزشهای اخلاقی و اعتقادی را که به مرور و دهور به انواع والوان گوناگون در خدمت بقا و ابقا موقعیت ستمگر و ستم زده ساخته و پرداخته شده بود بی ارزش ساخت.

طیف تاثیر این سه عامل عالمگیر به همراه صدها عوامل مختلف محلی، کشوری و قاره ای، پهنای کیتی را فرا گرفته و بر روی تمام انسانهای دوران ما در هر شهر و دیاری که هستند بطور مستقیم و غیر مستقیم اثر گذاشته است: در مورد بعضی بیشتر و در مورد برخی کمتر. آنها را دگرگون ساخته، خواه بدین دگرگونی آگاه باشند خواه نباشند. برای آنان محیط زیست جهانی ساخته، چه بخواهند، چه نخواهند، آنها را از محدودیت محیط پرورشی، به نام بازار و خیابان، و این محله و آن محله و این شهر و آن دیار در آورده، چه بدانند چه ندانند. انسانهای امروز بر خلاف گذشته- با حفظ خصوصیات فرهنگی ملی و محلی-

دست پرورده محیط وسیع تر، دست پرورده جهانند، جهانی که سعه صدرش دست رد به سینه هیچ عاملی نمیزند، خاصه و خرجی نمیکند، تقاضا و رشوه نمیشناسد، دوستی و دشمنی نمیفهمد، جهانی که بهره مندی مادی و حتی معنوی را هم ملاک حکم و عمل، ملاک رد و قبول ار داده است و به انسانهای دست پرورده خود این نکته را آموخته که حیاتشان را بر طرح سوال و گرفتن پاسخ استوار سازند.

انسان دست پرورده چنین جهانی و چنین اندیشه جهانگیری نیز بی ترس و مهابا و دور از محدودیتهای طرح سوال میکند و مصرانه پاسخ میخواهد: پاسخ پرسشهای مربوط به سلامت زیستن را از دانش پزشکی میطلبد، پاسخ پرسشهای مربوط به تاثیر و تاثر عوامل طبیعی را از علوم طبیعی، پاسخ پرسشهای مربوط به امور مالی را از علوم اقتصاد، پاسخ پرسشهای مربوط به فعل و انفعالات روانی فردی و جمعی و زندگی آنان را از علوم انسانی، پاسخ پرسشهای مربوط به امور مملکت داری را از تعالیم سیاسی، حقوقی و ایده یو لوزی ها، و به همین منوال پاسخ هر دسته پرسشهای به هم پیوست را از دانش مربوط بدان میخواهد و میگیرد. ولی همین انسان قدرتمند و خلاق هر چه بیشتر پیشتر روی میکند و هر چه به کیفیت طرح پرسشها و گرفتن پاسخهای علمی بیشتر آشنا میشود، بیشتر به دانستیهای که نمیداند واقف میگردد، بیشتر میداند که نمیداند، و تازه به تحیری که عمیق ترین لایه قشرهای روانش را ساخته آگاه میگردد. ناراضی، متحیر و

سرگردان، جسم و جان‌ش را در تحت ضربات خردکننده پرسش‌ها حس میکند، پرسش‌هایی که پاسخ‌ش را در هیچ‌یک از دانش‌های معمول و متداول نیابد. پرسش‌هایی که علاوه بر بی‌پاسخی حتی از یافتن و تغییر آنها نیز عاجز است، احساس وجود پرسش میکند ولی از درک چیستی پرسش عاجز است. درست مثل مریض در مقابل روان‌کاو از احساس رنج به خود می‌پیچد ولی از بیان چیستی و چگونگی عوامل رنج‌آور عاجز است، به ژحمت آنچه را احساس میکند به زبان می‌آورد ولی باز می‌گوید نه! این نیست، این هم که گفتم نیست. چیزی هست و میدانم که هست ولی نمیتوانم بگویم که چیست؟ چنین جوینده‌ای نیازمند به کمک است. کمک برای اینکه سوالش را بیابد و جوابش را بخواهد و دریافت کند.

درست همین حالت را انسان پرورده دست جهان امروز دارد، انسان پرتوقع، انسان دیرباور، انسان به خود مغرور، انسانی که در عمق روانش متحیر در مقابل طرح پرسش‌های مجهول است و سرگردان دریافتن پاسخ‌های آرامش‌بخش، خواه به این سرگردانی و تحیر آگاه باشد، خواه نباشد، خواه آن دقایقی که در مقابل دیدگانش روزنه‌ای به اعماق روانش یعنی به تحیر و سرگردانی جان‌ش باز میشود برای او حدی به حساب بیابند و خواه نیابند.

در هر حال چنین انسانی به کمک نیازمند است. کمک به آگاهی یافتن به آگاهی و ناآگاهی خود. کمک برای یافتن سوالاتی که جان‌ش را

میفشردند و او را حیران می‌کنند. کمک برای پیدا کردن پاسخهایی که روزنه ای به عمق هستی او میکشاندند فقدان چنین کمکی انسان گرفتار را به طرف عوامل آگاهی کش سوق میدهد:

عوامل تخذیرکننده مادی و حتی به ظاهر معنوی.

استعمال مواد مخدر به عنوان یک پدیده جهانی، به خصوص در بین قشرهای روشن و جوان جهان، و به موازات آن پیدایش و رشد و نمو، دسته ها و گروورها و جمعتهای محلی و یا بین المللی با آرا و عقاید و شعارهای لافل به ظاهر معنوی و انسانی در سراسر جهان-از جمعیت عریان پیکران، که پاکی و برابری و صفای انسانی را شعار بی بند و باری و بی پردگی و عریان پیکری خود میدانند گرفته، تا گروه های به ظاهر صافی مابانه جهانی موجود در بین طبقات و قشرهای مختلف جهان- همه و همه نشانه وجود تحیر و سرگردانی عمق هستی انسان جهان امروز و دلیل جستجوی راه نجات و یا لافل راه فرار از فشار این سرگردانی است.

در چنین شرایطی همین که، دینی، مذهبی، عقیده ای، یا مکتبی فلسفی، سیاسی، اجتماعی، به عنوان جهان بینی ویژه ای با ادعای رهنمایی انسان و کمک به آن پا به میدان گذاشت، انسان بی صبر، پرتوقع، سختگیر، پرورده دست جهان با تمام روشنگریهای علمی و عملی جهانی و محلی، یکسره و یکجا داروی تمام ناراحتی های خود را از آن میخواهد: میخواهد که سوالات پیچیده و نهفته در عمق روانش را به

کمک آن، بیابد، می‌خواهد که پاسخ پرسشهای روشن و ناروشن او را بدهد و آرامش مطلوبش را به او برساند: پرسشهایی که در علوم و فنون رایج مطرح نیستند و هیچ علم و فنی متعهد به پاسخگویی آنها نیست.

این وضع جهان و این وضع انسانی که تمام موقعیتها را برای تحلی خود یافته و تا قدرت داشته از نیروهای نهفته در هستی خود بهره برده، بهترین موقعیت را برای حاملان ادیان و عقاید و مکاتبی که از سر صدف برای رهنمایی انسان به محتوای اصلی هستی او، به سر چشمه پاکی و معنویت نهفته در وجود او برخاسته و در این راه از بوت‌های آزمایش گذشته اند، آماده کرده است: بهترین موقعیت، ولی بهترین موقعیتی که دشوارترین وظیفه و مشکلترین رسالت آنها را در بردارد، دشواری و اشکال آنها در این است که یا روشنترین و پیچیده‌ترین مصداق انسان در طول تاریخ حیات بشر رو به رو هستند: انسان روشن یعنی روشن در بسیاری از آنچه پیروان ادیان و عقاید از دیرباز به صورت و به نام اسرار، پایه ارزشها و آئین زندگی انسانها ساخته و بین خود و انسان امروز فاصله انداخته اند. انسان پیچیده، یعنی پیچیده از اینرو که هر چه معرفت و دانش او بیشتر بر اسرار جهان تسلط می‌یابد، ریشه‌های دانش وی در اعماق هستی او "کلاف سر در گم تر" و ضرورت فهم محتوی و معنای هستی او و چرایی آن، مبرم تر و عامض تر میگردد.

ادیان و مکاتب عقیدتی با انسانی سروکار دارند روشن در سطح و پیچیده و "کلاف سر در گم" در عمق: عمقی که از سطح خوراک میگیرد و در عین حال پایه و مایه آن سطح را میسازد، نفوذ در این عمق و پایه فقط از راه لایه ها و قشرهای روشن سطح میسورست، کاری که هدف ادیان و مکاتب فلسفی و عقیدتی بوده و هست: نفوذ در این عمق از راه لایه های روشن روان، مستلزم هماهنگی، همزبانی، همفکری و همدردی با تمام آن عناصر مادی و معنوی است که سطح روشن روان انسانی را ساخته اند، تا بتوان از این راه، در آن عمق روان، ایمانی ایمن ساز و ایمنی بخش آفرید، ایمانی استوار و پایدار نه عوامل تخدیر کننده فراموشی آور زودگذر و فریبا.

هماهنگی و همزبانی با سطوح روشن روان برای نفوذ به اعماق ناروشن آن یعنی هماهنگی با زبان روان انسان امروز یعنی همزبانی با مقولات فکری انسان امروز، یعنی همدردی با آلام و رنجهای حیاتی انسان امروز. انسان، نه فقط انسان ایرانی، یا هندی، یا اروپایی یا آسیایی و غیره بلکه انسان جهانی، انسان جهان پرورده جهان پرور...

همین هماهنگی، همزبانی و همدردی با زبان جان، با مقولات فکری و با آلام انسانی است که از آن در تعبیر علمی و سنتی به "لسان خطاب" تعبیر میشود. هماهنگی و همزبانی و همدردی با انسان جهانی یعنی زبان خطاب دین و ایده ای را متوجه زبان جان و مقولات فکری و آلام حیاتی انسان جهان امروز نمودن، یعنی جهانی شدن آن.

بدیهی است که تنها دین و عقیده و ایده ای میتواند به این معنی جهانی بشود که ذاتا جهانی باشد، ولی تنها جهانی بودن آن ضمانت جهانی شدن آنرا نمیکند: جهانی بودن غیر از جهانی شدن است. جهانی بودن دین و ایده ای، محدود نبودن آن به قوم خاص و یا فرهنگ مخصوصی میباشد، و این همان ملاک و میزانی است که محققان علم ادیان در تقسیم بندی ادیان به جهانی و غیر جهانی بودن به کار میبرند و بر اساس آن ادیان بودایی و مسیحیت و اسلام را ادیان جهانی مینامند. این ادیان از این نظر جهانی هستند که مثلا بر خلاف یهودیت-محدود و منحصر به نژاد و قوم و فرهنگ ویژه ای نیستند. ولی باز این جهانی بودن غیر از جهانی شدن آنهاست. معنی جهانی بودن این است که مثلا اسلام بعنوان دین جهانی روی خطایش را متوجه انسان بطور مطلق، انسان از لحاظ اینکه انسان است نموده و در محدوده خطاب به افراد وابسته به این قوم یا آن فرهنگ نمانده است. ولی لازمه این امر، لازمه این خاصیت ماهوی این نیست که اسلام دین جهانی بماند. حفظ و بقا جهانی بودن آن، هماهنگی و همراهی با زبان فکری و حیاتی، با زبان دانش و زندگی انسانهاست.

همراهی و هماهنگی اسلام با زبان دانش و زندگی انسانها یعنی جهانی شدن آن یعنی جهانی شدن پیوسته آن، همانطوری که لازمه جهانی بودن اسلام (و یا هر عقیده ی دیگر) عدم محدودیت به حدود قومی، نژادی، فرهنگی و جغرافیایی است، لازمه جهانی ماندن آن، عدم

محدودیت به حدود و ثغور تاریخی است، به عبارت دیگر لازمه جهانی ماندن آن، جهانی شدن مداوم آن میباشد: جهانی شدن مداوم اسلام و هر عقیده دیگر تحرک دائمی آن به موازات تحرک قهری و دائمی انسان و انسانهاست، انسانی که اساسا اسلام و یا هر عقیده دیگری به خاطر او، به جهت خطاب به او، به منظور نفوذ در اعماق روان او پا به عرصه وجود گذاشته اند.

تحرک دائمی عقیده و ایده جهانگیر به معنی تغییر و تبدیل آن نیست. اگر چنین باشد، هر ایده و عقیده ای در مخاطره اضمحلال قرار خواهد گرفت. تحرک دائمی، به معنی هماهنگی مداوم آن با زبان آن بخش از روان انسانی است که سطوح که سطوح روشن روان انسان را میسازد: سطوح روشنی که پیوسته در لوای تجدد علوم و اکتشافات، در تحت تاثیر عوامل زیر و رو کننده زندگی، و در پرتو جنبشهای جوامع بشری، وضع تازه ای به خود میگیرد و تجلی تازه ای دارد و برای ثبات ریشه های خود در قشرهای عمیق و پایه ای روح انسان، استمداد میخواهد. استمداد از ادیان، عقاید، ایده یو لژیها، جهان بینی ها، فلسفه ها.

در چنین وضعی برای هر عقیده و ایده ای که بنگریم هیچ خطری بیش از نادیده گرفتن این حرکت متلاطم جهان افکار و عقاید نیست، یعنی حرکت متلاطم مبتنی بر عوامل فکری، علمی و معشیتی و مرتبط به عوامل سیاسی وابسته به آنها. تنگ نظری یعنی نادیده گرفتن این

تقاضای معنوی جهانی و دلخوش کردن به افراد معدودی خالی از افق فکری، کار هر ایده و عقیده ای، را که در چنین توقفگاهی بماند، در نهایت امر به مبارزه منفی میکشاند، خلافت و جوابگویی آنرا به نیازمندیهای انسان و انسانها از آن میگیرد و زوال همیشگی آنرا تسریع میکند. مثلاً دلخوش کردن و خود فریبی به اینکه مرا با انسانهای جهان ملحد چه کار، مرا و همین کوچه و بازار و محله و شهر و دیار بس، نشناختن مسوولیت در مورد آن دسته دیگر از افراد هم عقیده ای است که دیگر در این کوچه و بازار و محله نیستند، در خیابان و محله دیگر، در شهر و دیاری دیگر، در سراسر جهانند، در سراسر جهانی پر از تلاطم، در سراسر جهانی سرگردان.

این تنگ نظری و خود فریبی، نشناختن مسوولیت در مقابل بهترین و آماده ترین همزمان و همدردانی است که از سر در گمی در گرداب بی بند و باری جلوات ظاهری حیات و یا در گرداب تهاجمات عقاید و افکار، نیروی استقامت نیم بند خود را از دست میدهند، و برای همیشه غرق میشوند. این تنگ نظری و خود فریبی حتی نشناختن و احساس نکردن مسوولیت در مقابل همان افرادی است که "خدای شکرگویان" خیال میکنند از آفات و عاهات بری هستند، در صورتی که همین افراد به ظاهر از آفات و عاهات بری از صبحگاهان تا شبانگاه، در تمام شوون زندگی خود، از تمام مجاری حیاتی: فکری، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، عقیدتی، فرهنگی، هدف تازیانه

هجومات و حملاتی پیدا و ناپیدا هستند. اگر آن گونه حاملان و هواداران نظر تنگ عقاید و این گونه کوتاه بینان هواخواه آنان به تقاضاها و گرفتاریهای جهانی نمی اندیشند، لاقلاً میبایستی اینرا احساس کنند که سیل تهاجمات جهانی گونه آنان را هر روز خونین تر نموده، کارشان را به دفاع منفی از موجودیت خود کشانده است، دفاعی که در نهایت امر مبارزه مشت و درفش است، درفش بی مهابا و مشت و امانده.

اگر در اینجا از تنگ نظری و کوتاه بینی هواداران و هواخواهان ادیان و عقاید و جهان بینی ها صحبت میشود، نه دین و آئین معینی منظور است و نه دسته و طبقه خاصی از هواداران و هواخواهان این دین یا آن آئین، بلکه هدف توجه دادن به یک پدیده ای است که تمام ادیان و آئین ها و جهان بینی های الهی و مادی بدان گرفتارند، گرفتار تنگ نظران و کوتاه بینان در مقابل پیشروان و دوراندیشان. شاید هدف هر دو دسته حفظ ایده ای بوده و هست که مدافع آنند ولی فرق در دید و شیوه آنهاست. در هر حال تاریخ ادیان و عقاید تا به امروز به روشنی نشان داده است که پیروزی سرانجام با صداقت پیشگان دوراندیشی است که پایداری خویش و حفظ کیش خود را در ارزش دادن به انسانهای عصر خود و زبان فکری آنان و در جدی شمردن نیازمندیهای حیاتی پیوسته در تغییر آنان دیده، همراهی و هماهنگی با سیر جهان انسانی و انسان جهانی را ملاک عمل خود قرار داده و اگر

هم به زبان نیاورده اند، لاقلاً عملاً این نکته را دریافته و بدان عمل کرده اند که:

در عرصه حیات و صحنه نبرد عقاید، ضامن پایداری ایده و عقیده مورد دفاع آنان، جهانی شدن آنست.

اگر جز این میبود هرگز در جهان امکان بقا عقاید کهنسال تا به امروز متصور نمیبود (امری که در مورد عقاید تازه و نو پا نیز صادق است). همه و همه بقا خود را مرهون همگامی با زبان فکر و اندیشه پیوسته در تغییر انسانها و نیازمندیهای حیاتی آنان هستند، البته مراد همگامی فکری و همزیستی عملی بدون از دست دادن جوهر اصلی و اساسی خود میباشد.

خلاصه سخن:

آنچه گفته آمد، نظر کلی اجمالی به واقعیتهای موجود و مشهودی است که میبایست توجه ناظرانی را که فرصت اندیشه صافی درباره جهان و انسان دارند به خود جلب کند. واقعیتهای مذکور عبارت بودند از:

- وضع بحرانی، عقاید، ادیان، فلسفه ها و معارف انسانی در سطح جهان امروز.

- عوامل بحران: ۱- پیشرفت علوم و برده بر افکندن از آنچه که انسانهای قرون متمادی به عنوان اسرار پایه عقاید و افکار خود ساخته بودند. ۲- دشواریهای زندگی: زنده ماندن و زندگی کردن. ۳- نبرد

کلی ستمگر و ستم زده در سطح جهان، به اضافه ده ها عوامل زمانی و مکانی دیگر.

- به وجود آمدن اضطراب و تلاطم و ترس و وحشت در سطح روانی و حیاتی انسانها، تلاطم و وحشتی که سردرگمی پرسش کننده و عجز پاسخگو را به بار آورده است.

- عجز و ناتوانی علوم و اکتشافات توانا و معجزه آور، در برابر حل ناآرامی عمق روان انسانی و معنی و محتوی بخشیدن به حیات او، و یا لااقل در کاهش دادن به اضطراب و ناآرامی انسانها.

- دلالت این واقعیتهای بر اینکه روان انسان دارای دو جنبه یعنی دو سطح و دو قشر یا دو دسته از سطوح و قشرهای مختلف میباشد یکی سطح یا سطوح و قشرهای روشن و دیگری سطح یا سطوح و قشرهای ناروشن. به عبارت دیگر روان دارای دو جنبه یکی جنبه عمق و زیرین و دیگری جنبه سطح و زبرین است. قشرها و سطوح روشن از علوم و اکتشافات و حوادث مشهود زندگی تغذیه میکنند و با آنها در داد و ستد بوده زندگی عادی و روزمره را میسازند.

- ولی قشرها و سطوح ناروشن روان از دستیابی علوم و اکتشافات (مربوط) به آنها دورند: دست توانای دانشهای متداول از راه یابی به نیازمندیهای آن کوتاه است.

- ریشه های سطوح روشن روان انسانی که از علوم و اکتشافات تغذیه میکند به عمق روان متکی است و از آن طرف عمق روان در هستی

خود به سطوح روشن وابسته است. این واقعیت سبب این گشته که هر چه سطوح روشن تر، وسیعتر و توانا تر باشد ریشه های آنها در عمق روان انسانی پیچیده تر و سر درگم تر خواهد بود. این امری است که حتی با کمی دقت در دوستان و معاشران روزمره خود ملاحظه میکنیم.

- همین واقعیت است که سبب به وجود آمدن نگرانی فلاسفه و متفکران و دانشمندان علوم انسانی از تلاطم و بی معنایی و بی محتوایی حیات انسان گشته است.

- نگرانی کلی ناظران از یک طرف، روزافزونی عوامل نگران کننده تر در زندگی انسانها در سطح جهان از طرف دیگر، لزوم امداد به انسانها را برای ایجاد آرامشی در عمق روان خود میرم تر میسازد.

- این عوامل وظیفه ادیان و عقاید و ایده تئولوژیهای که هدفشان امداد به تلاش انسانها برای رهایی از تلاطم حیات و پرمعنی نمودن زندگی آنهاست، حادثر و دشوارتر میسازد.

- ادیان و عقاید به همان اندازه که در طول زمان ریشه تاریخی کهن دارند، به همان اندازه از طریق فرهنگها و معارف در عمق روان انسان ریشه کرده اند.

- هر چه ادیان و عقاید و ایده ها کهن سال تر باشند، رهیابی آنها به عمق روان انسان امروز و داد و ستد با آن برایشان مشکل تر خواهد بود.

- اشکال آنان در این است که زبان اندیشه‌ی متناسبی با سطوح روشن روان انسان جهان امروز نیابند، تا از این راه به عمق روان او که در واقع منشا ادیان و عقاید و ایده‌ها و هم مامن آنهاست یعنی به عمق روانی که سرچشمه آنها و محل امن و امان آنهاست ره یابند و به آن آرامش بخشند.

- دشواری این وظیفه در این است که امروز هیچ ایده و عقیده‌ای نمیتواند به قلمرو خاص و به انسانهای معینی محدود بماند، باید جهانی شود. یعنی هر ایده و عقیده و دینی، هر چه قدر هم بکوشد از ورود یا رهایی انسانهای مورد نظر و تحت استیلایش به پهنای جهان ممانعت نماید، باز جهان پهناور است که به سوی آن قلمرو و به سراغ آن انسانها آمده، آنانرا دیر یا زود در تحت تسلط خود میگیرد و جهانی میسازد.

- در چنین شرایطی اگر ادیان و عقاید و ایده‌نولوژیها و جهان بینی‌ها پایداری خود را بخواهند، ناگزیرند خود را از پیرایه‌های زمانی و مکانی عاری سازند و جهانی بشوند، ناگزیرند با حفظ گوهر هستی خود، آن زبان و مقولاتی را که به مرور و بر حسب اقتضای زمان و مکانهای گذشته به عنوان ابزار دست انتخاب کرده رها کنند و زبان فکری و مقولات اندیشه‌ی انسان جهان امروز را برگزینند. ابزار دست گذشته در مورد خود صحیح و حتی بر حسب تحولات تاریخی افکار و اجتماعات مختلف، ضروری بوده، ولی در شرایطی که پایه

های موجودیت آنها متزلزل گشته، به کاربردن آنها نه تنها بی ثمر است بلکه اصل گوهر آن دین و عقیده و ایده را نیز در خطر می اندازد.

شواهد کلی :

مطالب مذکور گفتگویی بود با دوستان آشنا و خوانندگان ناآشنا (آشنا و ناآشنا که ییرو عقیده و مرامی بوده و هستند و آشنا و ناآشنایانی که به بی عقیدگی و بی مرامی پایبندند)، درد دلی بود با کسانی که به اندیشه درباره مسایل پیدا و نهان حیات انسانی علاقه مندند و هم با کسانی که بین خود و بین آنچه در روان و جان انسان میگذرد حاجب و حایل ساخته اند، طرح پرسش و پاسخی بود با کسانی که به معارف و علوم و نیازمندیهای معنوی و مادی انسان معاصر آگاهند ولی از سنت معنوی و فرهنگی خود بی خبرند و نیز با کسانی که مطلع از سنت فرهنگی به غمگساری از انسانهای همدرد خود برخاسته اند ولی دستشان از ابزار عمل تهی است، چون از جریانات جهان بدورند. این گفتگوها و درد دل و طرح مسایل میبایستی قاعده در نظر ناظرانی با دید جهانی، واقعیات مشهود محسوب گردند، بخصوص از اینرو که تایید آنها در شواهد کلی ذیل در سطح تحقیقات و شناختههای جهانی در دسترس آنان قرار دارد، یعنی:

در سیر تاریخ معنویت بشر از جوامع ابتدایی گرفته تا مرفعی، در تجلی و ضرورت ادیان و مذاهب از قومی گرفته تا جهانی، در مدافعات از ادیان و عقاید و مخالفت‌های با آنها.

در تلاش فلاسفه و متفکران ازمنه و امکنه مختلف برای بهبود خصایل انسانی، در فکر و زندگی رجال ادیان و فلاسفه ای که انسان و مشکلات او را موضوع اندیشه خود قرار داده اند، در ارتباط مثبت و منفی دانشمندان علوم طبیعی و مادی با ادیان و عقاید، در جلوات حیاتی وحشت زاء، و نیز آرامش بخش طبقات مختلف و نسل‌های پیر و جوان انسان معاصر در عرصه جهان؛ در قدرت و عجز آنان در مقابل زندگی و مسایل هول انگیز آن، در کوشش دانشمندان علوم انسانی مبنی بر اینکه با کمک اصول و تحلیلات علمی ثباتی در توفان متلاطم حیات انسان امروز برقرار کنند؛ در وضع و صورت دینی به خود گرفتن عقاید و ایده های مادی، در ترس و هراس انسانها در مقابل هستی و حیات، در جستجوی معنی و محتوایی برای هستی خویش و هستی جهان، در گیجی و حیرت آنان در طرح سوال و گرفتن جواب؛ سوالات ره گشا و پاسخ‌هایی التهاب زدا، و نیز در شبهه و نظایر این پدیده های جهانی در گذشته و حال.

دلایلی از جهان اسلام :

از این شواهد کلی که درباره تمام عقاید و جهان بینی ها صادق است بگذریم، هر عقیده ای در طول حیات خود، شواهد مخصوصی بر مطالب مذکور دارد. برای ما دلایلی حائز اهمیتند که عالم اسلامی به دست میدهد: مبدا و منشا این دلایل را بناید در خود قرآن جستجو کرد. قرآن به روشنی اعجاب آوری دو سطحی بودن روان انسان و تعاضد فکر و ایمان را ملاک خطاب و گفتگوی خود با انسانها قرار میدهد، ملاک و میزانی که جز در موارد معدودی به کلی اهمیت آنها از نظرها پنهان ماند. پنهان ماندن این دو سطحی بودن روان و نحوه ارتباط آنها با هم، و یا حتی واژگونه فهمی آن، منشا مصائی فکری، کلامی و فرهنگی برای اسلام گشته است.

بیان این سخن: بر خلاف کتب مقدس سایر ادیان، بخصوص بر خلاف انجیل و تورات، امتیاز قرآن در این است که از مخاطبان خود ایمانی تعبیدی و چشم بسته به یک خدای آسمانی مجهول نمیخواهد، بلکه مخاطبان خود را به تفکر، تعقل، فقه، تدبر، تذکر در پیرامون بنای جهان طبیعت و روان انسان بر میانگیزد، در حالی که اطمینان دارد که این تفکر، تعقل، تفقه، تدبر و تذکر خود به خود - و نه به اجبار امر و نهی مجددی - به ایمان به مبدائی برتر از آنچه در حیطه تفکر و تعقل آنان آمده، منجر خواهد شد. برای قرآن تردیدی نیست که فکر کردن، تعقل کردن فهم کردن، دانستن و اندیشیدن برون و درون طبیعت و جسم و جان انسان عبارت از تصور و تعقل خالق نیست و به تصور و

تعقلی از خالق هم منجر نمیشود و نباید هم منجر بشود، چون خالقی که به حیطه تصور و تعقل بیاید مخلوق اذهان آدمی است. برای قرآن این مساله اهمیت و مرکزیت دارد که از راه تفکر و تدبیر و تعقل یعنی از طریق دانش و بینش مداوم عرصه عقل و نظر، در عرصه دیگر روان، یعنی در عرصه ورای عقل انتزاعی، پیوندی پایدار و نامتزلزل با آنچه که در حیطه فعالیت عقل انتزاعی نمیکنجد ایجاد کند.

عرصه عقل انتزاعی و نظر علمی در لوای داد و ستدش با عالم خارج، با جهان طبیعت و جهان انسانها، محکوم تحولات علمی است و کمال آن یعنی کمال این عقل انتزاعی و نظری هم در همین تحول و تطور و تکامل آنست.

کمال آن در همین بسنده نکردن به محتوای خاص محصول اندیشه عصر و دوره مخصوص است، کمال آن در نگریستن و آزمایش کردن دانشهای بشری و حتی تنبیه یافتن و نقد کردن دانشهای فردی خود میباشد. تنبیه یافتن به نقص و عجز و حدود توانائی و چاره جویی های علمی از کمالات اوست، و پیشرفت آن هم در همین است. ولی درست به خاطر همین کمال، یعنی همین کمالی که در عدم ثبات و در ضرورت مداوم آنست نمیتواند به امر پایداری در ورای عرصه عقل انتزاعی پای بند شود و پیوندی با آرامش و ثبات گم شده انسان برقرار کند. عرصه ثبات آرامش پذیر هستی انسان، عرصه دیگری از روان است، عرصه دیگری ورای عرصه عقل انتزاعی روان: عرصه دیگری

که از عرصه تعقل، تدبیر، تفکر فهم و نظر تغذیه میکند بدون اینکه پایبند به تزلزل عرصه عقل انتزاعی و نظر علمی باشد: عرصه یی است که کمال آن در دوری مداوم از تزلزل، در ثبات، در معنی دادن و محتوی بخشیدن به زندگی و هستی انسان و انسانهاست.

وجود این عرصه ثبات، و تفکیک دو عرصه روان را قرآن با زبردستی بس عظیم بیان میکند. به این ترتیب که قرآن در مجموع در موارد بسیار زیادی از تفکر، تدبیر، تعقل، فقه، نظر و تذکر صحبت میکند، ولی بر خلاف انتظار کسانی که پای بند به عقل انتزاعی هستند در هیچ کجا کمترین نامی از عقل به عنوان نیروی مجری و عامل عمل تعقل، تفکر، تدبیر، فقه، نظر و تذکر نمیرد؛ کلمه "عقل" به عنوان نیروی روانی انسانی اصلاً در قرآن نیست. قرآن در تمام این موارد به جای عقل نیروی روانی دیگری را یاد میکند. که باید از این تفکر و تعقل و تدبیر و سایر افعال روشنگری روان بهره برد. یعنی قلب، فواد، لب.

یعنی همان عرصه ثبات جو، یعنی همان عرصه آرامش پذیر؛ یعنی همان عرصه عمق روان انسانی؛ یعنی همان عرصه ای که مرکز داد و ستدهای روان با کلیه مجاری درک و احساس آن چیزی است که بشر آنرا زندگی مینامد؛ یعنی با آن عرصه ای که حاصل فعل و انفعالات خوشی ها و ناخوشی های جسم و جان و محصول مجموعه ملایمات و نا ملایمات مادی و معنوی است، یعنی با همان عرصه ای که عرصه "خود" و "خود بودن" عرصه "من" و "من بودن" را تشکیل میدهد،

یعنی همان عرصه ای که از اینرو پایه هستی انسان را میسازد که ریشه های سطوح روشن روان، یعنی ریشه های دانش نیروی خرد در ارتباط خود با جهان و انسان، در آن جریان یافته و جایگیر شده است.

"این صراحت قرآن در تفکیک دو عرصه روان انسان تاویل بردار نیست. این سوال میبایستی هم کسانی را که به قرآن ایمان دارند و هم کسانی را که فقط از سر تحقیق به مطالعه ی قرآن میپردازند به خود مشغول ساخته باشد که چرا قرآن با تمام اصراری که به اندیشه کردن دارد یک جا از عقل به عنوان عقل یعنی به عنوان یک نیروی مستقل موجود در عرصه روان نام نمیرد؟

نمیتوانسته؟ یا نمیدانسته؟

یا به صراحت نشان میدهد که نمیخواسته و دلیل هم دارد که چرا نمیخواسته است. چون هدف قرآن پرورش و یا حتی ایجاد ایمان در سویدای جان انسان است: ایمانی که جای آن قلب و لب و فواد است، نه عقل انتزاعی، نه عقل ریاضی، نه عقل طبیعی و نه امثال آن. توسل جستن به تاویل و توجیهاتی از این قبیل که "اگر هم کلمه ی عقل در قرآن نیامده لااقل در اخبار، بسیار آمده و پس مراد قرآن هم از قلب و لب و فواد همان عقل است"، نه تنها تاویل و توجیه نیست، بلکه تحقیر به لحن قرآن و اهانت به قدرت بیان بنیانگذار اسلام میباشد، خواه چنین توجیهی از طرف مومنان به قرآن-حتی از طرف مردی مثل غزالی صورت گیرد، و خواه از جانب دیگران.

باری زبردستی قرآن تنها در تفکیک این دو عرصه از هم نیست، زبردستی قرآن تنها در وصول بدین هدف نیست که پایه های عمیق روان انسان را در پیوند با سرچشمه ثبات محکم کند و در عرصه آن، ایمان ایمن ساز و ایمنی بخش بنا کند. زبردستی قرآن علاوه بر این در اصرار به این است که این ایمان ایمن ساز و ایمنی بخش نباید تعبدی، نباید کورکورانه و نباید تقلیدی باشد. به این ترتیب قرآن در ارتباط با حل مشکل بنای روحی انسان و در ارتباط با حل مشکل نسبت متقابل علم و ایمان دو عمل انجام میدهد: یکی تفکیک دو سطح روان انسانی از یکدیگر و دیگری مشخص نمودن و مجزا ساختن دو عرصه ی دانش از هم میباشد. در حالی که در عین تفکیک و جدایی ضرورت پشتیبانی متقابل آن دو سطح و این دو عرصه را تاکید میکند: به روشنی نشان میدهد که عرصه ی دانش غیر از عرصه ی ایمان است: عرصه فعالیت ذهنی محدود و پیوسته در تغییر، غیر از عرصه عقد قلبی است، با هم مغایرند، ولی در عین حال هریک به دیگری نیازمند است:

نفوذ در عرصه ایمان از طریق عرصه دانش انجام میگیرد و از طرف دیگر و در عین حال، عرصه دانش تداوم خود را مرهون ثبات نمودن ریشه های خود در عرصه ایمان میباشد: فعالیتهای ذهنی بدون پایه اسلامی سرانجام تزلزل آور است و ایمان بدون روشنائی دانش، جهل و تاریکی: کمال مطلوب در اتکا متقابل دو سطح روان به یکدیگر و در تعاضد یعنی در پشتیبانی متقابل این دو عرصه میباشد. والاترین دست

پرورده مکتب اسلام، یعنی نخستین پیشوای شیعیان در مقطع مهمی از تاریخ دانش بشر برای جلوگیری از وقوع حادثه دردناکی برای علم و اندیشه، به صراحت تمام به این تعاضد علم و ایمان استناد میکند، یعنی در آن زمانی که هستی بخشی از دانش انسان آنروز را در خطر میبیند یعنی در آن زمانی که خلیفه دوم تصمیم به سوزاندن کتابخانه های اسکندریه میگردد. بنا به نقل مورخ اسلامی، صاحب طبقات الامم، قاضی صاعد اندلسی، در آن موقع علی (ع) خطاب به عمر در منع از کتاب سوزی اینطور استدلال میکند که این کتب حاوی علومى هستند که نه تنها مخالف قرآن نیستند، بلکه معاضد آنند. درست نکته اصلی هم در همین توجه دادن به معاضده و تعاضد علوم با قرآن است.

معاضده (و یا حتی تعاضد) بدین معنی که گرچه آن علوم عبارت از قرآن نیستند و قرآن نیز برابر با آن علوم نیست، در عین حال هر دو معاضد یکدیگرند: علوم و معارف انسانی میتواند عرصه دانش پایبندان به قرآن را توسعه دهند و از طریق دانش، ایمان آنان را راسخ تر کنند. تا اینجا معاضدت علم و دانش نسبت به قرآن، اما معاضدت قرآن در مورد علم و دانش در این است که ایمان عمیق قرآنی میتواند پایه های موجودیت علوم را در روان محکمتر نماید و این پایه ها را پلکانی برای تکامل مدارج بعدی آنان بسازد. این بود رویه علوی که درست منطبق بر شیوه قرآنی است. عین همین توجه علی (ع) به این نکته قرآنی یعنی تفکیک و در عین حال تعاضد دانش و ایمان در رفتار ائمه ی دیگر شیعیان دیده

میشود، بخصوص در رفتار امام پنجم (ع) تا امام هشتم (ع) که عصر آنها درست منطبق با زمان شروع غیر رسمی داد و ستدهای فرهنگی و علمی اسلامی با فرهنگهای غیر اسلامی بود تا زمان اوج این ارتباطات یعنی تا زمان اخذ علوم و معارف ملل غیراسلامی به صورت رسمی (در زمان مامون).

همین رفتار خود موجب واقعیت تاریخی دیگری گشته است، یعنی این واقعیت که چه در دوره خود ائمه، شیعیان و چه بعد از آن اکثریت مطلق آشنایان با علوم و معارف ملل غیر اسلامی یا شیعه بودند و یا تمایل به تشیع داشتند، شرح و بیان چگونگی و چرایی این امر باید به جای دیگر موکول گردد. در اینجا فقط همین بس که بدانیم که این نکته قرآنی فقط به قلمرو خود قرآن و جریان مشخصی در طول تاریخ اسلام محدود ماند و بطور کلی اهمیت تاریخ ساز آن مورد توجه واقع نگشت. عدم توجه به این اصل اساسی قرآن موجب پیدایش دو جریان علمی و عملی دور از خط مشی قرآن در جهان اسلام گشت: یک جریان از همان روش احراق کتب غیرقرآنی پیروی نمود. اگر هم کتابی نسوزاند لااقل آنچه را در قرآن نمی یافت و نمیتوانست بیابد یکسره ممنوع کرد و یا به کلی از آن دوری جست، راه ترقی و پیشرفت عرصه دانش و روشنگری سطوح زیرین روان را بست و برخورد داد و ستد با روان انسان و جهان را که مورد تاکید مداوم قرآن است ناممکن ساخت. اندیشه، تفکر، تعقل و تدبیر را محدود نگه داشت و

جلوی تغذیه مداوم عمیق هستی انسان را از دانش بشر گرفت. در دوره های اول اسلام فلسفه و دانشهای غیر اسلامی را کفر خواند و در ادوار بعد (تا زمان ما) پرداختن به آنها را کفر آور تشخیص داد: معاضدت و تعاضد علم و ایمان را نفهمید: در نتیجه اندیشه را کشت و پایه های ایمان را سست نمود. جریان علمی و عملی دوم در جهان اسلام، به عکس جریان اول به عقل و اندیشه و دانش غیر قرآنی روی خوش نشان داد ولی به جای اینکه ارتباط علم و ایمان را بر طبق شیوه قرآنی و علوی در تعاضد آنان ببیند، به اثبات کردن تساوی آیات قرآن با فکر این فیلسوف و آن فیلسوف یونانی و هندی و غیره پرداخت. هم و غم طرفداران این جریان علمی بر این شد که اهمیت قرآن را از این راه ثابت کنند که فکری از افکار فیلسوفی را از این آیه یا آن آیه در آوردند و آنها را بر هم منطبق سازند، بدون اینکه به این واقعیت توجه کنند که به این ترتیب چیز تازه ای از قرآن نفهمیده اند، کشف ستری ننموده اند، بلکه نهایت امر چیزی را که کشف شده بود به گمان خود دو مرتبه در قرآن پیدا کرده اند.

این تعبیر و تفسیر و این عمل به اصطلاح علمی نه خدمت به قرآن بوده و نه خدمت به دانش سیال بشری، بلکه خدمتی بوده است در حق این فیلسوف یا آن دانشمند: خدمت به قرآن از اینرو نبوده و نیست که چنین تساوی برقرار نمودن بین افکار فلسفی و علمی و بین آیات قرآنی این گرفتاری را برای قرآن میآورد که در صورت کشف نادرستی آن

فکر فلسفی و علمی، آن آیه منطبق شده بر آن فکر و نظر نیز مورد شک و تردید قرار خواهد گرفت. - و این گرفتاری برای تمام آیاتی که در طول تاریخ فلسفه اسلامی با آرا مردود گشته فلاسفه یونانی برابر گرفته شده به وجود آمده است، و همین گرفتاری هم برای آیاتی که در عصر ما با افکار سیال فلسفی و علمی دانشمندان متاخر و معاصر برابر گرفته میشود به وجود خواهد آمد. در هر حال این جریان علمی و عملی در عالم اسلامی (که به نوبه خود تقلیدی از شیوه علمی رواقیون، نوافلاطونیها و مکتب اسکندرانی است) که منجر به تساوی محصولات دانش بشر با آیاتی که وظیفه آنها ایجاد ایمان ایمن ساز ثابتی در قلب و لب انسانی بوده است، غیر از تعاضد منظور قرآنی بوده، هم به ضرر علم و اندیشه و هم به زیان ایمان بود:

اندیشه و تفکر را به صورت امر تعبدی در آورده و به بن بست کشانید. و از طرف دیگر با چسبیدن به افکاری که محدود به زمان و مکان خاصی بوده اند مانع ایجاد ارتباطات تازه با دانش روزافزون بشر و بالمآل مانع تغذیه عرصه قلب و ایمان از عرصه دانش انسانی گشت: اندیشه ناتوان شد و عقیده و ایمان بی پشتیبان.

نتیجه و پایان:

شیوه قرآن یعنی تفکیک دو بخش روان (قلمرو عقل و قلب) و دو عرصه علم و ایمان، و در عین حال پیوند متقابل آندو، هم ره به عرصه دانش

بشر و لزوم تلاش در آن عرصه گشود و هم شیوه استحکام ایمان را در عرصه قلب و مامن ایمان آموخت. رویه علوی براساس این اصل قرآنی، ارتباط علم و ایمان را به تعاضد و معاضدت (یعنی پشتیبانی متقابل آندو) تعبیر نمود و بدین ترتیب لزوم آموختن زبان فکر و دانش بشر هر دوره ای را ضروری شمرد. اهمیت همراهی و هماهنگی با زبان علم و مقولات فکری انسان هر دروه ای یعنی اهمیت جهانی شدن مداوم اسلام را نشان داد. نادیده گرفتن و یا به کار نبردن شیوه قرآنی و رویه علوی منجر به پیدا شدن دو جریان عملی و علمی دیگری در عالم اسلام شد: جریانی که از زبان علم و مقولات فکری و حیاتی انسانها دوری جست، سبب بیگانگی دین با علم و دین با تمدن و دین با انسانهای دایما در تغییر گشت. جریانی که وحی و فلسفه (و علوم) را برابر شمرد، عملاً-ولو، ناآگاهانه- اهمیت اصلی و اولی را از آن فلسفه و علم تلقی کرد و قرآن را تحت الشعاع آنها قرار داد، چون اهمیت قرآن را در این میدید که قرآن با چیزی که از منظر او بدون گفتگو مهم بوده است برابرست: یعنی با فلسفه و علم.

در هر حال هر یک از این دو جریان به نوبه خود و بر حسب مقتضیات ضروری زمانی و مکانی به ایده ها و تصوراتی توسل جست که برای آن، به منزله ابزار دست موافق با زمان و مکان حیات خود لازم مینمود، تصورات و ایده هایی که در ادوار بعدی بصورت عناصر اصلی اسلام تلقی شدند در حالی که به اصل و متن اسلام ارتباطی نداشتند. به

هم آمیخته شدن اسلام با عناصر غیر اسلامی محلی و محدود به زمان معین، هر روز امکان جهانی شدن اسلام را مشکل تر و فاصله انرا از انسانهای هر زمان بیشتر ساخت: برای حل این مشکل غمگسارانی- که بعدا آنها را مصلح خواندند- پا به میدان گذاشتند و به دفاع از اسلام در مقابل حملات خودی و بیگانه برخاستند. شیوه های این غمگساران و برنامه ها و هدفهای آنان مختلف بود- بعضی هم اصلا برنامه و شیوه خاصی نداشتند- ولی سرنوشت تمام آنان تقریباً یکسان بود، و آن عبارت بود از بوجود آمدن نبرد داخلی بر ضد آنان.

امری که در مورد تمام این غمگساران چه در سطح کشوری و چه در سطح جهانی به چشم میخورد (و اشباه آن در قلمرو ادیان و جهان بینی های دیگر نیز دیده میشود)، این است که هر چه این غمگساران در گفته ها و نوشته های خود زبان علمی و مقولات فکری مخاطبان خود را بیشتر و ماهرانه تر رعایت کردند به همان اندازه طیف تاثیر و موفقیت آنان بیشتر بوده است. هر چه جهانی تر اندیشیدند و هر چه شیوه قرآنی را بهتر به کار بستند، به رهایی مخاطبان خود از تزلزل ایمانی و حیائی بیشتر کمک نمودند.

روان آنان شاد که همه این نکته را علما و عملا به اثبات رسانیدند که: در صحنه نبرد عقاید، ضامن پایداری هر عقیده بی جهانی شدن آنست.

نظری اجمالی بر فضای سیاسی، علمی، فرهنگی و اجتماعی و ملی ایران در عصر فردوسی

قبل از شروع به سخن اصلی بیان دو نکته را بعنوان پیشگفتار ضروری میبینم.

نکته ی اول:

خراسان کجاست؟ خراسان به اصطلاح امروز عبارت است از وسیعترین استانهای ایران که از شمال به شوروی، از شرق به افغانستان، از جنوب به کرمان و سیستان و از مغرب به اصفهان و گرگان محدود میگردد. ولی خراسان به اصطلاح قدیم که مورد بحث ماست شامل خراسان امروز به اضافه ی ناحیه شرقی و شمالی تا ماوراءالنهر است. این خراسان را یاقوت در معجم البلدان، عبارت از قلمرو بسیار وسیعی میداند که از یکسو به عراق و از سوی دیگر به هند منتهی گشته، شامل جوین، بیهق، طخارستان، غزنه سجستان، کرمان، نیشابور، طوس، هرات، کابل، مرو، بلخ و طالقان نسا ایبورد و سرخس و شهرهای شمالی و شمال شرقی تا رود جیحون و بقولی حتی شهرهای ماوراالنهر. و در هر حال بخارا و سمرقند، فاریاب، سغد، فرغانه و شهرهای بینابین آنها میباشد. به تعبیر دیگر و مختصرتر خراسان به چهار بخش با مرکزیت چهار شهر بزرگ نیشابور و مرو و هرات و بلخ

تقسیم میشد که هریک به نوبه خود دارای شهرها و قصبات نامی گوناگون بوده است.

نکته ی دوم:

اوضاع مورد گفتگوی ما فقط میتواند در چهار چوبه جهان اسلامی آن روز بخصوص در ارتباط و داد و ستد و کشاکش با نژاد و دنیای عرب و بعد با نژاد ترک مطرح و بررسی گردد. چون اوضاع سیاسی اجتماعی و علمی و فرهنگی و ملی ایران در این جو و فضا بوجود آمده و گسترش و تکامل یافته و سرانجام بخشی از ثمرات آن در فکر و اندیشه و گفتار فردوسی، بزرگترین شاعر حماسه سرای دنیای اندیشه و ادب تبلور یافته است.

دنیای عرب قبل از اسلام:

صرف نظر از هزاره های پیش از اسلام که در جنوب شبه جزیره و شمال آن تمدنهای کهن وجود داشته اند، شبه جزیره عربستان لااقل از قرنهای قبل از ظهور اسلام از نظر سیاسی تحت اشراف بیزانس و ایران و حبشه و در هر حال فاقد دولت مرکزی بوده. اوضاع اجتماعی آنان کلا یعنی چه شهرنشینان و چه بادیه نشینان آنان، در دور محور زندگی قبیله ای دور میزده است (حتی تا عصر حاضر) از نظر علمی به شهادت مورخان عرب و عجم قدیم و جدید، قوم عرب لااقل در این قرون فاقد علم و علوم نظام یافته (یعنی سیستماتیک) و فلسفه و اندیشه ویژه ای بوده است. اطبائی چند هم که تاریخ از آنان بنام میرد کلا

شاگردان دانشگاه ایرانی جندی شاپور بوده اند. قدرت فکری و علمی عرب بطور کلی متوجه سه بخش دانش و ادب بوده که در دنیای اسلام ادامه یافته و در فرهنگ ایرانی زمان گفتگوی ما نیز اثراتی بجای گذاشته است.

۱- علم الانساب، نسب شناسی (Genealogie).

۲- ایام العرب یا تاریخ حوادث بین قبایل عرب که اکثرا شرح جنگها، غلبه ها، مغلوبیتها و بویژه حماسه سرائی های شامل افتخارات قبیله ای و قومی میباشد.

۳- زبان عرب با توجه به زیباییهای تعبیر، انسجام و حتی عمق تعبیرات، که اوج آن در اشعار و کلمات قصار دیده میشود. اشعاری که هنوز طراوات ادبی آنها تازگی و کلمات قصاری که هنوز زبان زد اقوام مسلمان و غیر مسلمان هستند. بیش از همه این بخش از معنویت عرب، مورد توجه حاملان فرهنگ ایران در قرون نخستین اسلامی بوده است، قبول و رد تعبیرات و تشبیهات، و قالب محتوی و مضمون آنها تحرکی در جهان ادب و شعر پارسی در قرون مورد بحث ما در خراسان بوجود آورد. آثار این جریان (پروسه) ادبی به صورت رد و قبول، در اندیشه و اشعار فردوسی مشاهده میگردد.

مقابله ایران و عرب:

ایران زمین با دست پروردگان چنین دنیائی، حامل دین تازه ای یعنی اسلام روبرو شده و شاهد تحولات مقطعی در تاریخ خود و معما

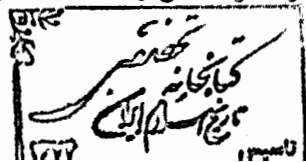
محور اصلی فرهنگ تازه ای بنام فرهنگ اسلامی گردید. عبدالرحمن بدوی یکی از محققان ارجمند مصری فلسفه اسلامی در این زمینه تعبیری بسیار زیبا و گویا دارد. وی با توجه به خدمات سه قوم، عرب و ترک و ایرانی به جهان اسلام میگوید: بنای جهان اسلام مرهون سه عامل اصلی است. اراده عرب، قدرت ترک و فرهنگ ایرانی. در این زمینه فرهنگی خود داستان مختصری دارم که میخواهم بطور معترضه عرض کنم:

قریب به ۲۶ سال قبل بود که یکی از موسسات فرهنگی و دینی شهر بن Bad Godesberg در تحت اسم "اقوام در پرتو نور" مجلس و محفل باشکوهی به معیت سخنرانانی از پیروان ادیان آریائی و سامی برقرار کرد. هدف آنان ایجاد تفاهم بین ادیان بود. بنده را نیز (که آن موقع هنوز در هامبورگ معلم زبان و ادب فارسی بودم) برای سخنرانی کوتاه و متناسب با آن هدف، دعوت کردند. الان نمیدانم که محتوای سخنرانی من چه بود. اینقدر میدانم که چون گفته های بنده مورد توجه حضار قرار گرفت. پس از اتمام آن، یکی دیگر از سخنرانان که استادی هندی و به منظور سخنرانی در آن محفل از هندوستان دعوت شده بود. پیش من آمد و چنین گفت (نکته داستان بنده هم همین جاست): وی گفت شما خیلی از اسلام خوب صحبت کردید ولی ما چنین حسن ظنی را به اسلام نداریم. سلطان محمود غزنوی به هندوستان آمد و پس از آن خرابیها و قتل و کشتارهای بیرحمانه دو

چیز برای مردم هند بجای گذاشت که یکی در واقع زحمت و دیگری رحمت بود. آنچه زحمت بود دین اسلام بود و آنچه خوب بود و رحمت فرهنگ ایرانی بود. ما مردم هند فرهنگ ایرانی را دوست داریم زیرا فرهنگ ایرانی به ما مایه هائی داد و ما هنوز فرهنگ خود را مرهون آن فرهنگ میدانیم. الان درست بخاطرم نیست که چه پاسخی به او دادم. میدانم که این سخن او در من یک غرور فرهنگی ویژه ای ایجاد کرد و شاید هم به او گفتم که به شهادت تاریخ تمام ادیان چه سامی چه آریائی، پیوسته بازیکه دست بازیگران سیاسی بوده. جنبه های مردمی آن پامال کشورگشائی ها و خودخواهیهای افراد قدرت و جاه طلب بوده است.

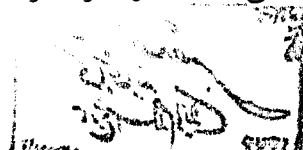
در هر حال برگردیم بسوی این فرهنگ ایرانی و مهد اصلی آن خراسان. خراسان در چهار چوبه سیاست عربی، ایرانی و ترک یعنی در آن چهار چوبه ای که فرهنگ ایرانی نوینی پیا خاست. معمولا کتب تاریخ هنگامیکه از فرمانروایان بر سرزمین ایران بعد از اسلام سخن میگویند، با آل طاهر، یا طاهریان بعنوان اولین سلسله ای که بصورت نیمه مستقلی بر بخش خراسان فرمانروایی کرده اند، شروع میکنند. و از والیان دست نشانده قدرت مرکزی خلافت، مدینه، کوفه، شام و سامرا و بغداد یعنی دست نشاندگان خلفای راشدین، بنی امیه و عباسیان کمتر نام و نشانی بدست میدهند.

از سال ۳۱ هجری قمری یعنی از اولین سالی که عبدا لله بن عامر بدستور خلیفه سوم عثمان بر شهره انبار خراسان استیلا یافت تا زمان سر سلسله طاهریان (از ۲۰۵ تا ۲۵۹ هجری قمری) یعنی مدتی بالغ بر ۱۷۴ سال بیش از شصت والی اکثرا عرب بر خراسان فرمانروایی کردند. تنها پدیده سیاسی مهمی که در این بین در خراسان رخ داد و منشاء تحول اجتماعی و سیاسی تازه و منجر به پایه گذاری فرهنگ مستقل ایرانی گشت. روز افزون شدن مخالفان قدرت مرکزی خلافت شام یعنی بنی امیه و هواداران بنی هاشم از سال ۱۲۶ هجری بود. این حرکت که در ارتباط مستقیم با حرکت شعوبه ایرانی در شام و عراق و سایر نقاط عرب نشین قرار گرفته بود در وجود سردار ایرانی (ظاهرا اصفهانی الاصل) ابومسلم خراسانی تبلور یافت که سال ۱۳۰ هجری قمری آخرین والی آخرین خلیفه اموی (محمد بن مروان) یعنی نصر بن سیمار را کشته و خود ولایت خراسان را تا سال ۱۳۶ بهعهده گرفت. با آمدن عباسیان که به کمک ابومسلم و سایر ایرانیان به خلافت رسیده بودند. زمینه رشد آزاد اندیشی و فرهنگ ایرانی در خراسان آماده شد. هارون الرشید که خود زنی ایرانی (مادر مامون خلیفه عباسی) داشت از حمله فضل بن یحیی برمکی را به ولایت خراسان گماشت ولی پس از تغییر و تحولاتی خود هارون الرشید بخاطر اهمیت خراسان و اشراف بر حرکات سیاسی این سرزمین سال ۱۹۱ هجری در معیت پسرش مامون به خراسان آمده پسر دیگر خود امین را به جانشینی خود در



بغداد به جای گذاشت. همینکه دو سال بعد یعنی ۱۹۳ هجری هارون الرشید وفات یافته در طوس دفن شد (یعنی در همان محلی که بعداً بعثت دفن امام هشتم زیارتگاه عام و خاص و بنام مشهد موسوم گشت) مامون تا سال ۲۰۳ هجری در خراسان مانده و بعد از قتل برادرش امین در عراق به سال ۱۹۸ مدت قریب پنج سال از خراسان بر تمام جهان اسلام فرمانروایی کرد. (بحساب دقیقتر خراسان بعنوان تنها کشور غیر عربی از سال ۱۹۱ هجری - مسافرت هارون به آن دیار - تا سال ۲۰۳ هجری - بازگشت مامون به بغداد - مرکز خلافت بر جهان پهناور اسلام شد. پدیده ای که در طول تاریخ اسلام در هیچ زمان و مکان دیگری اتفاق نیفتاده است.)

یکسال بعد از اینکه مامون به خلافت بغداد رسید یعنی در سال ۲۰۵ ولایت خراسان را به طاهر پسر حسین مصعب پوشنجی (همان که فکر استقلال ایرانش سبب مسموم شدنش به فرمان مامون گردید) یعنی به سلسله آل طاهر واگذار کرد. این سلسله سال ۲۵۹ بدست یعقوب بن لیث صفار منقرض گشت. کما اینکه صفاریان بدست سامانیان (۲۹۰) و سامانیان بدست غزنویان (۳۸۹). این سوال که چرا در سراسر دنیای اسلام آنروز برای اولین بار حرکت استقلال طلبی و جدائی از قدرت مرکزی از اواسط قرن دوم هجری از خراسان آغاز گشت. تنها دور بودن خراسان از مرکز قدرت و امکان تشکیل حکومت‌های محلی نیست. از نظر جغرافیایی نقاط دور دست تر از آن



نیز وجود داشته است. تنها پاسخ این سوال، استقلال کهن سال علمی و فرهنگی سرزمین و دنباله آن ملت ایران از نظر سیاسی محکوم سیادت دنیای عرب شد ولی با وجود قریب دوست سال حکومت فرمانروایان عرب بر خراسان و سایر نقاط از نظر علم و فرهنگ مغلوب که نشد هیچ بلکه بر آن، و بر دنیای نو پای اسلام غالب آمد. همانطوریکه بحق، آن دو استاد نامبرده بدینمعنی اشاره نمودند.

خراسان مهد علم و دانش:

پژوهشگری و مورخی از قدیم و جدید از عرب و عجم نیست که به اهمیت منحصر بفرد خراسان بعنوان منبع و سرچشمه اصیل فرهنگ نوین ایران بعد از اسلام اعتراف نکند. ولی کمتر کسی از این دانشمندان است که چرائی این امر را مطرح کند و بدان پاسخ گوید. گوئی تنها صفاریان با احیای مجدد روح ایرانیت و سامانیان و غزنویان با دنباله گیری جدی و موکد این رویه موجب پیدایش دانشمندانی گرانقدر در سرزمین خراسان گشته اند.

در اینکه پشتیبانی این فرمانروایان در صورت پذیری و رشد و تداوم حرکات علمی در خراسان بعنوان مهد دانش تازه ای موثر بود حرفی نیست. ولی پشتیبانی آنان منشاء تحریکات نبود. منشا و مبدا آن در واقعیت تاریخی دیگری که به قرن‌ها قبل از اسلام بر میگردد نهفته است: اسکندر مقدونی پیش از حمله به هند در سالهای ۳۲۵ تا ۳۲۷ قبل از میلاد در پایه کوههای هندوکش محتملا در ۵۰ کیلومتری کابل

پایگاه نظامی برقرار نمود که بعد ها پس از اسکندریه مصر یکی از مهمترین اسکندریه هایی که به وی نسبت میدهند، محسوب گردید. رفته رفته این شهر بعد از وی چه در زمان سلوکیها و چه در زمان پارتها سرچشمه تاثیر فرهنگ یونانی بر فرهنگ هند و ایران و بار آوری آن تحت تاثیر این دو فرهنگ گردید. بحدی که در حوالی مرزهای هند در سرزمینهای باکتریا و بلخ و سغد و فرغانه مملکتی یونانی بوجود آمد که پیوستگی خود را با جهان یونان اصلی حتی تا این حد حفظ میکرد که هر چند یکبار یونانیان تازه نفسی برای تقویت آن دیار بدانجا کوچ میکردند. در آن زمان قند هار را از این رو یونان دوم مینامیدند که شماره یونانیان آن فراوان و هنر یونانی در آن شکوفان بود. از طرف دیگر وجود سه معبد از چهار معبد بزرگ بودائی در قند هار خود دلیل بارزی بر نفوذ آیین بودائی در این شهر و نیز بر وجود پیوستگی بین (سال ۲۴۰ - بودائیان میباشد. همچنین شهر مرو را Amtiochos ۲۸۰ م) بعنوان کوچ نشینی یونانی بنا نهاد که هر سال یونانیان تازه نفسی بدان کوچ میکردند. نتیجه اینکه این حدود خراسان قدیم از زمان اسکندرتا ظهور اسلام، یکی از مراکز مهم علم و دانش بحساب میآمد که هم و کوشش آن در ایجاد توازن و تعادل بین علوم یونانی و هندی و ایرانی بود. نقطه ثقل فعالیت آن را بر خلاف مرکز علمی دیگر در آسیای صغیر ریاضیات و نجوم و علوم طبیعی تشکیل میداده است. در اهمیت علمی این شهرهای خراسان قبل از اسلام همین

بس که نهضت بی همتای علمی و فلسفی جهان اسلام در زمان عباسیان بخصوص در بغداد از کسانی نشأت گرفت که از این ناحیه برخاسته بودند، یعنی مقارن تاسیس بغداد دانشمندانی ایرانی مثل ماشا الله بن اثری منجم و ریاضی دان و نیز سهل بن ربان الطیری برای تالیف و ترجمه کتب این فن به عربی به بغداد دعوت شده اند. دلیل بارزی بر تداوم بدون انقطاع سنت علمی قبل از اسلام تا زمان عباسیان بوده است. بر پایه و اساس این سنت چندین صد ساله علمی بود که خراسان توانست به نقش علمی کهن خود نیز بعد از اسلام ادامه داده سرچشمه تازه ای برای ایجاد علم و فرهنگ نوینی بگردد: علمی از علوم و معارف اسلامی نیست که مهمترین پایه گذاران اولیه آن در قرون دوم، سوم، چهارم و پنجم هجری از این سرزمین نباشند. صاحبان کتب شش گانه اصلی احادیث اهل سنت مثل بخاری، مسلم، ترمذی، نسائی و غیره، موسس مکتب کلامی هم نظیر آن یعنی مکتب ما تریدی، پایه گذاران مکتب معتزلی خراسان، موسسان مذاهب فقهی مثل ابوحنیفه و حتی احمد بن حنبل، مبتکران علم کلام بویژه جهان بینی اسلامی (اشعری) مثل ابوالاسحق اسفرائینی و امام الحرمین، مکتب معتزلی خراسان و ارباب کتب لغت مثل ازهری و جوهری، صاحبان ادب مثل عبدالقاهر جرجانی و زمخشری، پایه گذاران عرفان اسلامی مثل خواجه عبدا الله انصاری و امام قشیری، نواندیشانی مثل غزالی، فیلسوفان و ریاضی دانانی مثل فارابی و ابن

سینا و بیرونی و اکثر اعضاء سازمان مخفی اخوان الصفا و دهها رجال علم دانش دیگر همه از این دیار خراسان برخاسته و اکثرا در این دیار خراسان با حفظ سنت علمی چندین صد ساله ایرانی به بنای جهان علمی تازه ای پرداختند که هنوز شرقیان از هر گروه و طایفه ای بدان افتخار میورزند. ولی ما میدانیم که علم و علما و سازمانهای علمی به منزله امواج متبلوری از تحرکات روح و معنویتی هستند که بدون سروصدا پایه و مایه آن را تشکیل میدهند در این مورد ما به دلائلی که عرض میکنم آن تنها روح ایرانی و خود آگاهی ملی بود که توانسته چنین جلوات پایداری را از خود بنمایاند.

اوضاع اجتماعی و خود آگاهی ملی:

در مقایسه با سایر کشورهایی که مغلوب کشور گشایی عرب شدند مثلا در مقایسه بامصر، کشور کهن سالی با فرهنگی بس پر سابقه و ریشه دار تنها ایران بود که توانست سازمان طبقات اجتماعی خود را به خصوص در خراسان حفظ کند. در آغاز تمایل به عرب زدگی در آن طبقه ای که سود اقتصادی و سیاسی خود را در تقرب به فاتحان عرب میجستند کم نبود. اما حتی همین گروه که خواه ناخواه مورد سرزنش توده مردم بودند، خود بزودی میبایستی شاهد این واقعیت باشند که عربهای فاتح به آن آیه ای که تساوی و برابری تمام انسانها

و افراد و اقوام را در مقابل خدا بیان میکند (سوره ۴۹ حجرات آیه ۱۳)، در این آیه اقوام با لغت شعوب (جمع شعب) باز گو شده و از این رو استناد کنندگان به این آیه را شعوبیه نامیدند. و نهضت همین شعوبیه ایرانی در تمام شئون مادی و معنوی بود که در خراسان لشکر عظیمی در تحت سیادت ابومسلم برای سرنگونی سلسله بنی امیه گرد آورد و همین نهضت و خود آگاهی ملی ایرانی بود که بنی عباس را ناگزیر به اطاعت سیادت سیاسی و فرهنگی ایران چه در مورد برمکیان خراسانی و چه در مورد آل بویه از شمال ایران ساخت. تحریکات ضد عربی در ایران بخصوص در خراسان بالا گرفت و تنها عربهایی حق ماندن در سرزمین ایران را داشتند که در اجرای آگاهانه عادات رسوم ایرانی بکوشند. یعنی اعیاد ملی و مذهبی باستانی نوروز و مهرگان را با هم جشن بگیرند و هدایای مرسوم باستانی را در این ایام پذیرند، والا ناگزیر به ترک سرزمین ایران بودند. درست همین جلوات ضد عربی موجود در خراسان بود که در اشعار فردوسی به شدت و صراحت منعکس گردیده است. سخریه عرب و بی دانش تلقی کردن آنان حتی در آثار علمای مهم ادب عربی مثل جاحظ به چشم میخورد. دانشمندان ایرانی نه تنها از اظهار سلسله نسب ایرانی خود باکی نداشتند بلکه حتی مثل حمزه اصفهانی و دینوری نوشته هائی در تحت تاثیر روح میهن دوستی تالیف میکردند، آثار علمی این میهن پرستی در کتب تاریخی اسلامی این قرون به خوبی مشهود است. قسمت

اعظم این کتب بیشتر به ذکر حوادث گذشته ایران اختصاص دارد تا به بیان تاریخ عرب و یا حتی به بیان پیامبرانی که به عنوان پیشروان اسلام مطرحند.

خراسان مقرر برخورد آراء و افکار و مامان سستیزندگان
با انحصار طلبان قدرت مرکزی:

به گواهی تاریخ ادیان هیچ دین نوینی نیست که در آغاز پیدایش خویش میدا آراء مختلف، متضاد و یا هم آهنگ با هم نباشد. این امر بویژه در مورد دین اسلام که در زمان کوتاهی صاحبان فرهنگها و افکار ادیان مختلفی را در بر گرفت بطور بارزی بچشم میخورد. بر خلاف قوم عرب که اسلام را تقریباً بدون چون و چرا پذیرفت نو مسلمانان غیر عرب که بسیاری از آنان ایرانی بودند و بنام موالی در تاریخ ثبت شده اند، در پی یافتن چون و چرائی آن بودند. در پاسخ این پرسشها تحرک فکری بس گسترده ای از طرف جانبداران اسلام، عرب و ایرانی پدید آمد و به پایه گذاری مکتب عقلی و اندیشه معتزلی (اکثراً موالی با سابقه فکری ایرانی) منجر گشته مهمترین زمینه آمادگی برای پذیرفتن علوم و افکار و اندیشه یونان و ایران و هند را فراهم آورد. به همراه اینان نیز فرقه های متعدد اسلامی هر یک با اصول ویژه خود در هم آهنگی و با ستیز با یکدیگر پیا خاستند. در نتیجه جو سیاسی پر خطری برای قدرت مرکزی بنی امیه بوجود آمد. خلفای بنی امیه و بعداً بنی عباس با همکاری والیان خود در کلیه قلمرو اسلامی به

سرکوبی آنان دست زدند. خراسان و تنها خراسان بود که توانست سالیان دراز، بر اساس و در چارچوبه آنچه تاکنون گفته آمد. مامن و مقر اندیشمندان و نهضتهائی بگردد که یا از سرستیز با قدرت مرکزی و یا از شرافت آزاد اندیشی، به نوآوری موفق شده بودند. هیچ نهضتی از نهضتهای فکری، دینی، سیاسی و اجتماعی قرون اولیه نیست که یا از خراسان برخاسته باشد و یا در آنجا پا نگرفته باشد. نهضتهای علویان، اسماعیلیان (فاطمیان مصر) زیدیان (چه در ایران و چه در یمن) و حتی خارجیان بدون خراسان قابل تصور نیست. در چنین جو و فضائی علمی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی استوار بر خود آگاهی ملی بود که فردوسی بعنوان سخنگوی ستیزندگان ملی و عقیدتی قد برافراشت. وی نه تنها بازگوی احساس ایرانیّت توده های گوناگون مردم بود. از نظر عقیدتی نیز یگانه پرستی و خرد و دادی که فردوسی اکثرا بر آن تکیه میکند درست یازگویی همان اصول توحید و عقل و عدل است که در مکتب معتزلی مبعوض قدرت مرکزی آن زمان پی ریزی شده و شیعیان زیدیه و امامیه مبعوضتر از آنها بر آن اتفاق داشتند.

ملت ایران، استوارترین پشتوانه و عامل جلوات ملی شاهنامه: در واقع رشد و رونق روز افزون این خود آگاهی ملی ایران مرهون عامل موثری بود که حامل آن بیشتر مردم بودند تا علما و ان عبارت است از حفظ زبان پارسی و مضمحل نشدن آن در زبان عربی، آنچنانکه در

کشورهای دیگر با فرهنگهای کهن مثل مصر صورت گرفت. کوشش فرمانروایان عرب بر تغییر زبان ایرانیان از فارسی به عربی در اثر پایداری و مقاومت توده مردم به ثمر نرسید. بلکه بعکس منجر به احیای مجدد و آگاهانه کتابت به زبان فارسی نو، با رسم الخط جدید اسلامی گردید. صفاریان و بویژه سامانیان مشوق این نهضت پارسی سرائی گشته برای همیشه از خطر محو زبان فارسی جلوگیری کردند. در تحت تاثیر سامانیان بود که سلسله فرمانروایان ترک مثل غزنویان خود را از لحاظ فرهنگی تا آن اندازه ایرانی نموده بودند که توانستند حتی در زمینه پاسداری از زبان و فرهنگ ایران وارث سامانیان بگردند. در عین حال و با تمام توجهی که سامانیان به روح و معنویت ایرانی داشتند، زبان اداری خود را به شیوه فرمانروایان عرب قبل از خود، زبان عربی انتخاب نمودند. برای اولین بار خاندانهای فرمانروای ترک در خراسان بوده اند که به تحول تازه ای دست زدند، این فرمانروایان زبان فارسی را در آن موقع از نظر فرهنگی برتر یافته و با پشتیبانی خویش آن را به عنوان زبان دیوانی دربار خود رسمیت دادند، در دربار محمود غزنوی میبایستی احکام خلیفه عرب بفارسی ترجمه گردند و خود محمود نیز دستور میداد اسنادی را که میخواستند برای بغداد بفرستند ابتدا بفارسی تدوین نموده بعدا به عربی ترجمه کنند. بطور کلی فرمانروایان ترک به برتری فرهنگ ایرانی معترف و به ایرانی شدن علاقه مند بوده و بیش از خود ایرانیان در نشر و ترویج زبان

فارسی در کلیه متصرفات خود میکوشیدند. در زمان غزنویان در ایران حتی هنگام نماز جماعت اعلام حرکات نماز مثل، رکوع و قیام و سجود را به فارسی میگفتند، و شاید این خبر نیز که زبان فارسی مثل عربی زبان اهل بهشت است ساخته همین خواسته باشد. در عین حال به شهادت محققان هیچ قلم و قدمی و هیچ اثری در استحکام و جاودان نمودن زبان فارسی و حفظ روح ملیت و فرهنگ ایرانی در مقابل تهاجمات مخالفان و حوادث زمان به پای شاهنامه فردوسی نمیرسد. این سخن را در پایان از زبان دیگری یعنی از زبان: در کتاب

B. Spuler: Iran in frühislamischer Zeit بعرضتان میرسانم.^۱

تنها اثر جهانی فردوسی یعنی شاهنامه وی بود که توانست دلیل و رهنمون استقلال و خود آگاهی ایرانیت به حساب آید: زیرا قوم ایرانی به طور حتم بیشتر از قوم عرب در تحت تاثیر شعرای خویش و آمیخته با آنان زندگی مینماید. "هر چه هم به اشعار فردوسی (و سپس اشعار شاعران دیگر) در راه حفظ ماهیت ایرانی اهمیت وارزش داده شود باز در آن مبالغه به کار نرفته است، زیرا همین اشعار بوده که به دست تمام ملت ایران: کلیه اشراف و عموم مردم و جمیع پیشه وران و برزگران وسیله ای داد که توانست آنان را در ورای تمام اختلافات طبقاتی و اجتماعی با یکدیگر متحد ساخته، آینه تمام نمای هستی آنان

۱- این کتاب را اینجانب در سالهای ۱۳۴۰ تا ۱۳۴۵ بنام ایران در نخستین قرون اسلامی ترجمه نموده. بعداً نیز تجدید چاپ شده است.

شود و سبب گردد که ایشان همه خود را به تمام معنی ایرانی بدانند و ایرانی بشناسند."

آنچنانکه ما نیز امروز با تمام اختلافات شغلی، فکری و عقیدتی که داریم. برای بزرگداشت آن گرد هم آمده ا

آیا اسلام با سکولاریسم (دنیوی گری) سازگار است؟

- اسلام با سکولاریسم (دنیوی گرائی) چه نسبتی دارد؟
- اسلام چگونه می تواند در جهانی سکولاریستی (دنیوی گرا) عرض وجود کند؟
- آیا اسلام سکولاریسم را نفی میکند؟
- اسلام چه راه حلی در قبال مظاهر (Erscheinungen) فراگیر و همه جانبه سکولاریستی در جوامع انسانی کنونی دارد؟
- آیا اسلام مبانی سکولاریسم را میپذیرد؟
- اسلام چگونه بر تضاد - اگر مسامحتاً بگوئیم - موجود بین ایمان و کفر غلبه مییابد؟
- آیا اساساً سوال طرح شده در عنوان مقاله ما، پرسشی است بجا؟
- آیا اسلام و سکولاریسم به دو فرهنگ، مختلف هر یک با ویژگی و خصلت خاص خویش و غیر قابل انتقال به دیگری تعلق ندارد؟
- این پرسشها در هر حال از جوانب مختلف و با انگیزه های گونه گون طرح میشوند:
- الهی دان میخواهد بداند امروزه نمایندگان اسلام دارای چه موضع و یا مواضعی در برابر سکولاریسم هستند و (اساساً) آنها بعنوان مسلمانان

معتقد چه راه حلی در قبال مظاهر یا پدیده های (سکولاریستی) که با ایمان و اعتقادشان ناسازگار است، دارند.

- آنچه برای یک دانشمند مهم است، (چگونگی) رفتار و یا روش برخورد اسلام است - بمثابة دینی (همه جانبه) که همه بخشهای زندگی را در بر میگیرد - با علم و با علوم ناآشنا برای این دین بویژه با دستاوردهای علمی ای که نتیجه اندیشه ای است آزاد و سکولار(دنیوی گرا).

آنکس که در اساس، مخالف اسلام است بر آنست تا با طرح پرسشهای موضوعبندی شده بالا ناتوانی اسلام را در خصوص پاسخگوئی به پدیده ها و یا مظاهر نوین و نیز عدم کارائی آن را در زندگی روزمره ی مدرن کنونی به اثبات برساند. به همین صورت میتوان بر فهرست پرسشها و انگیزه ها دائماً افزود.

آنچه در بالا آمد تائیدی است بر ضرورت پرداختن به پرسشی که عنوان این مقاله قرار گرفته است و در بخشهای زیر بایستی بدان پرداخته شود:

- ۱- پدیده سکولاریسم، علل پیدایش و در گیری مسیحیت با آن.
- ۲- آیا اسلام بمثابة دین میتواند احتمالاً زمینه پیدایش سکولاریسمی مشابه را فراهم آورد؟

۳- اسلام بمثابة وزنه ای دینی- فرهنگی چه راه حلی در برابر سکولاریسم بمثابة جهان بینی ای (Weltanschauung) با جهتگیری صد درصد عملی (پراکسیستی) دارد؟

۱- پدیده سکولاریسم، علل پیدایش و درگیری مسیحیت با آن

سکولاریسم طرح شده در عنوان این مقاله، پدیده ای است صد درصد مسیحی - غربی و زائیده نظریه دو جهان - (Zwei- Welte Theorie) غربی، که بیان نهائی و دقیق فلسفی آنرا در تبیین جهان (Welterklärung) افلاطون میابیم. افلاطون بین جهان (عالم) حقیقی و نامیرا یعنی عالم مثل (Ideenwelt)، جهان هستی واقعاً حقیقی (das wahre Sein) و جهان (عالم) چیزهای محسوس، یعنی جهان گذرا و میرا یا جهان ظاهر (die Welt des Scheins) چونان تصویری از جهان هستی واقعاً حقیقی (عالم مثل) و در عین حال تحت سیطره آن، فرقی فارق می افکند. تقسیم مسیحی = غربی جهان به دو جهان یا قلمرو، یکی مقدس و روحانی (sakral)، مقدس (heilig) و حرمت دار (unantastbar) حقیقتاً در خور تلاش (که توسط کلیسا نمایندگی میشود)* و دیگری غیر روحانی (profan) و رودرروی با آن و یا حتی

زیر سلطه آن، در همین راستا - به گفته نیچه متأثر از همین جهان نگری - صورت می گیرد .

مشخصه اصلی رابطه این دو با هم - مسئله اصلی در اینجا هم همین است - در گیری است چندین هزارساله همراه با پیروزیها و شکست های هر دو طرف در گیر.

سکولاریسم در اصل روندی است پایان نایافته که طی آن (یعنی) از آغاز عصر جدید، دنیائی کردن (Verweltlichung) - (به معنی) رهائی از جهان روحانی و لایتغیر - چیرگی یافته است . برای توصیف این روند، مراحل و جوه آن از واژه لاتینی "saecularis" به معنی "زمانی، دنیائی" گروهی از واژگان اشتقاق نمودند. برای توضیح و تشریح درست (و بدور از پیشداوری) پدیده سکولاریسم از دیدگاه مسیحیت در زیر به نقل گفته ای از مولفی مسیحی، بنام آلبرت کلر (Albert Keller) میپردازیم:

۱- سکولاریزه کردن (دنیوی کردن) (Säkularisation): به ضبط و مصادره اموال کلیسا جهت اهداف دنیائی که در طول تاریخ با انگیزه های مختلف و اغلب توسط دولت و برغم میل و خواست کلیسا اتفاق افتاده است، سکولاریزه کردن (دنیوی کردن) می گویند. در جنب این، سکولاریزه کردن در حقوق کلیسا به اجازه نامه ای گفته می شود که به دیرنشینی که عهدنامه دیر را زیر پا گذاشته است داده

میشود تا بر اساس آن برای همیشه در خارج از گروه هم دیربان خویش زندگی کند.

۲- سکولاریزه شدن (دنیوی شدن) (Säkularisierung): به روندی رهایی عناصر مختلف حوزه -های زندگی انسانی (مانند: نگرشها (Anschauungen)، آداب و رسوم (Sitten)، شکلهای جامعه، حتی اشیاء و اشخاص) از حاکمیت مذهب، سکولاریزه (دنیوی) شدن می گویند.

۳- به نتیجه این روند، یعنی جدائی، استقلال و بلوغ (یعنی از تحت قیمومیت بیرون آمدن) در برابر مذهب، سکولاریت یا دنیویست (Sekularität) می گویند.

۴- هر گاه سکولاریزه شدن تبدیل به برنامه ی (زندگی) شود و سکولاریت (دنیویست) اصل و مبنای جهان بینی (Weltanschauung) قرار گیرد، بدان سکولاریسم (Säkularism) یا دنیوی گری گفته میشود. (نقل از منبع زیر:

"Säkularisierung" von Albert Keller, in: Herders Theologisches Taschenlexikon, Bd. 6. Freiburg ۱۹۷۳, S.

۳۱۹).

"اینکه طرف مذهبی، علیه چنین تحولی موضع بگیرد، مسئله ای است روشن، چه اینکه با سکولاریزه کردن نه تنها حوزه های دنیائی (غیر روحانی) (زندگی) از حوزه های مذهبی متناظر آن جدا میشوند، بلکه فراتر از آن به نظر میرسد که رابطه حوزه های مذهبی درست

بدینوسیله با واقعیت قطع گشته و در نتیجه اهمیت و معنی خود را از دست بدهند. بطوریکه با (تحقق یافتن) هدف این روند، یعنی سکولاریسم (دنیوی گری)، موجودیت مذهب نیز به خطر بیفتد. روند سکولاریزه کردن در این ستیزه ی متقابل (ستیزه بین سکولاریسم و مذهب) را میتوان به خوبی با توجه به سه جفت (مفهوم) شناخته شده و متضاد که هر کدام بطور شعار گونه یک حوزه دنیائی و حوزه مذهبی مقابل آنرا در بر میگیرد و رو در روی هم مینشاند، به طرح کشید:

ایمان - علم؛ کلیسا - دولت؛ آن جهان (آخرت) - این جهان (دنیا) به مثابه هدف انسانیت" (همان منبع، ص ۳۲۰)

آنچه در حقیقت، در پیدایش سکولاریسم به معنای امروزی آن نقش تعیین کننده داشته است، رفتار و موضع کلیسا در فاصله بین عصر آباء کلیسا (Patristik)^۱ و عصر جدید، در برابر جهان غیر روحانی (profan) بویژه در قبال سه حوزه یاد شده میباشد. این عصر "با ادعای سیادت مذهب بر قلمرو (امور) این جهانی و غیرروحانی مشخص میشود. بطوری که به نظر میرسد گاهی این حوزه را (حوزه امور

^۱ - فلسفه نیمه نخست قرون وسطی که نمایندگان اصلی آن متفکران موسوم به "آباء دین مسیح" بودند. فلسفه پاتریستیکی، تنها وظیفه خود را دفاع از مسیحیت در قبال منتقدین و مخالفین میدانست عبارت دیگر وظیفه فلسفه در این عصر ارائه آن جهان نگری ای بود که با وحی و یا تعلیمات مسیحی کاملاً سازگار باشد. (برگرفته از Schüler Duden, Dudenverlag, Mannheim/ Wien/ Zürich, ۱۹۸۵, S.۳۰۳. مترجم).

دنپائی و غیر روحانی را) کاملاً در خود جلب و جذب کرده باشد. بنابر چنین برداشت و تعبیری، دین و ایمان همه آنچه را که شایسته دانستن (wissenswert) است در بر دارد و در عین حال عرضه کننده ی دانش به میزان فراتر از نیاز میباشد (رجوع شود به سفر تکوین). در این میان حداکثر کاری که از دست فلسفه بر میآید یاور و خادم الهیات بودن (ancilla theologiae) است. رابطه کلیسا و دولت بر اساس عقیده آگوستین^۲ تعیین میشود که کلیسا را بمثابة بخش زائر (pilgender Teil) شهر خدا (Civitas Dei) و در نتیجه حاکم بر دولت که متعلق به شهر زمینی و یا خاکی است، در نظر میگیرد. وظیفه دولت که (در اینجا) صرفاً بمثابة شمشیری دنیائی (قدرت اجرایی) (weltliches Schwert) بحساب می آید، پاسداری از حاکمیت و اقتدار کلیسا است. همچنین بر طبق این نظر رابطه ی بین وظیفه زمینی (یا این جهانی) و آن جهانی انسان، بر اساس تصور

۲- آگوستین (۴۳۰-۳۵۴ م): بزرگترین مغز متفکر جماعت موسوم به "آباء دین مسیح" و نیز بزرگترین متفکر مسیحی نو افلاطونی. کوشش اصلی او بیشتر صرف توجیه و تبیین فلسفی عقاید مسیحیت در چهارچوب فلسفه نو افلاطونی شد. آگوستین از طرفداران سر سخت نظریه دو جهان بود: از یک طرف شهر خدا یا مدینه الهی است که ساکنان آنرا خداوند خود، برای رستگاری برگزیده است و از طرف دیگر شهر یا مدینه زمینی که ساکنان آنرا دیگر مردمان، یعنی همه انسانهای غیر برگزیده تشکیل میدهند، تاریخ جهان در جهت جدائی کامل این دو قلمرو سیر میکند و سرانجام در روز قیامت به نقطه اوج خود یعنی جدائی تمام عیار ایندو از هم میرسد. (همان منبع) (مترجم).

آگوستین از عشق دوگانه (doppelte Liebe) مشخص میشود (عشق به خدا تا سر حد خوار شمردن و تحقیر خویش و عشق به خود تا سر حد خوار شمردن خدا)، بگونه ای که آدم (براساس این نظر) می‌پندارد رهایی از جهان یا جهان‌گریزی، مستقیماً و آشکارا ضامن تحقق کاملتر هدف مذهبی انسان است. "همان منبع ص ۳۲۲).

سکولاریسم، علیه این قدرت قاهره و فراگیر دین به اعتراض برمی‌خیزد تا اینکه در عصر جدید طی مراحل مختلف بتدریج میدانها را یکی پس از دیگری - تا نیل به پیروزی - از دست دین میگیرد و سرانجام به پیروزی و رهایی تمام عیار - در جهان غیر روحانی - از زیر سلطه دین و استقلال انسان، در برابر آن نائل میآید. آیا سکولاریسم با این کار، دین و بویژه دین مسیحیت را به مثابه دین از اعتبار می‌اندازد؟ یقیناً نه. اگر چه سکولاریسم به مثابه ی عکس‌العملی علیه کلیسا بیش و پیش از هر چیز با برنامه ای ضد کلیسائی آغاز بکار کرد و از پشتیبانی ماده‌گرایی (Materialism) و تحصیل‌گرایی (Positivism) نیز برخوردار گردید، با این وجود رفته رفته (در برابر دین) موضعی بی‌طرفانه اتخاذ کرد. گرچه و باوجود اینکه (سکولاریسم) همچنان در خدمت روند تاریخی استقلال (Emantipation) جهان از وابستگی دینی است، با این همه جهتگیری ضد کلیسائی منائی و (اولیه)اش دیگر برایش اهمیت درجه اول را ندارد.

- آیا این موضوع دال بر نزدیکی سکولاریسم و مسیحیت میباشد؟

آیا کاهش تدریجی مواضع رادیکال طرفین (علیه همدیگر)، راه چنین نزدیکی را هموار کرده است؟ با توجه به درگیریهای چند صد ساله هر دو طرف (سکولاریسم و کلیسا) در طی دورانهای مختلف و جریانات گونه گون فکری در سرزمینهای مختلف مسیحی دارای تاریخ، فرهنگ و زبان ویژه خویش، میتوان علل زیادی بویژه واقعیتهای و حقایق زیر را به عنوان عوامل تعیین کننده وضعیت کنونی این روند نام برد:

- برسمیت شناختن سکولاریسم توسط نمایندگان هر دو کلیسا (کاتولیک و پروتستان) و بویژه کلیسای پروتستان، همچنین توسط دانشمندان، متفکران، فیلسوفان و دیگر شخصیتهای بزرگ بی طرف و یا حتی معتقد به مسیحیت از یک طرف، موضع دقیقتر و روشنتر سکولاریسم (در قبال مسیحیت) تا سرحد برسمیت شناختن دین مسیحیت به مثابه حوزه مربوط به آخرت، در نتیجه گذر زمان، از طرف دیگر .

- دست یافتن به دیدگاههای جدید برای فهم انجیل، بویژه در اثر استقلال و رهائی اندیشه و حتی ایمان از بند حاکمیت حوزه دینی به عنوان حوزه ی روحانی (Sakrales) و سیطره آن بر حوزه ی دنیائی (Weltlichen) و غیرروحانی (profanen) (و سرانجام و)

- بویژه یادآوری این موضوع که حاکمیت هر یک از این دو حوزه بر دیگری، خلاف پیام مسیح است: "در پیام عهد جدید نسبت حوزه ی

دنیائی با حوزه ی دینی چنان توصیف شده است که نه برتری یکی از این دو بر دیگری را میتوان نتیجه گرفت و نه طرد یکی از آندو توسط دیگری و نه دشمنی آندو با همدیگر را . بلکه آنچه آموزش داده میشود دوگانگی همه جانبه ی امر مذهبی (das Religiöse) با امر دنیائی (das Weltliche) است. بطوریکه علت ناممکن بودن جایگزینی یکی بجای دیگری این است که این دو در دو سطح کاملاً متفاوت قرار دارند. " (منبع بالا ص ۳۲۱).

نتیجه:

آنچه برای ما جالب توجه و مهم است این است که همه طرفهای درگیر در بحث - صرفنظر از اینکه به کدام جانب تعلق دارند- بر روی جدائی حوزه ی دینی از حوزه ی دنیائی پافشاری میکنند. اینکه انسان- در حالت افراطی- برای دین نقش حاکمیت و نظارت بر کل جهان و روابط آن قائل شود و یا (بالعکس)، آنرا امری بداند که تنها مربوط به آخرت است و یا حتی دارای چنان برداشتی از دین باشد که: براساس آن امر روحانی را نه حوزه ای ویژه، در کنار امر غیرروحانی ...، بل در میان آن، و تحقق رسالت دینی (der religiöse Auftrag) را (نه در برون) که در درون این جهان ببیند". (منبع بالا ص ۳۲۴).

همه این تلاشها و تاملاتِ فی حد ذاته ارزشمند، در رابطه ای تنگاتنگ با نظریه "دو جهان" و یا نتایج آن قرار دارند.

۲- آیا اسلام بمشابه دین میتواند زمینه پیدایش سکولاریسمی مشابه را فراهم آورد؟

دنیا و آخرت (این جهان و آن جهان)

ویژگیهای دین مسیحیت که (در بالا) ذکر شد، قابل انتقال به اسلام نیست، چه اینکه رابطه اسلام با جهان و یا سکولاریسم بگونه ی دیگر است. بدین معنی که در چهار چوب توحید گرائی (Monotheismus) مطلق، جایی برای نظریه "دو جهان" - جهانی حقیقی، خالص و واقعی و جهانی ظاهری (Scheinwelt) و یا جهانی روحانی و جهانی غیر روحانی وجود ندارد و یا (اساساً) نمی تواند وجود داشته باشد. در رابطه با خدای خالق (Schöpfergott) هر مخلوقی دارای ارزشمندی مثبت (خاص خویش) است. قرآن، کل خلقت را آیتی از خدا می داند. هر مخلوقی آیتی است از خدا. در نتیجه، خلقت، نشانه و بیانگر رحمانیت خداوندی است. همه مخلوقات نمایان گر وحدتی (Einheit) کامل و تمام عیارند. جهان، انسان با همه توانائیهایش (در پرتو چنین نگرشی) جایگاهی دیگر از آنچه در چهار چوب نظریه "دو جهان" ممکن (و مطرح) است،

می‌یابد: ارزشمندی ای کاملاً مثبت. البته این بدان معنی نیست که آموزه اسلامی (دین اسلام) از ارزش امر روحانی می‌کاهد و برارزش امر غیرروحانی می‌افزاید و یا هر دوی آنها را در یک سطح می‌نشاند، بلکه بیشتر بدین معنی است که در چهار چوب وحدت توصیف شده، زمینه ای برای چنین رتبه بندی و یا سلسله مراتبی (Abstufung) باقی نمی‌ماند. (هیچ گونه) مقوله بندی، (تحت عنوان) دین از بالا - یعنی دینی که نشانه لطف الهی است (آنچنان که در مسیحیت گفته می‌شود) - * یا ادیان از پایین - یعنی ادیان به اصطلاح صاحب شریعت (die Gesetzreligionen) (چنانچه در مورد یهودیت و اسلام گفته می‌شود) - * در این چهار چوب (یعنی چهار چوب توحید)، حائلی ندارد. بلکه کاملاً بجا و منطقی است اگر ادیان صاحب کتاب (die Schriftreligionen) و آوردگان آنها بمثابة ی نشانه ای از رحمانیت الهی در نظر گرفته شوند و (در همین راستا) بدانان ارج نهاده شود. چنانچه استقلال و بلوغ (فکری) انسان بخاطر توانائی معنوی که (از جانب خدا) بدو به امانت سپرده شده است، برسمیت شناخته شده و عقلانیت (Einsichtigkeit) او در حوزه ی وحی دخالت داده شود و مسئولیتی متناسب با ساماندهی (Gestaltung) به زندگی این جهانیش - و نه خود سرانه و بی بندبارانه - در (چهارچوب) یک رابطه ایجابی با جهان عینی (یعنی آری گفتن به زندگی و نه نفی و طرد آن) بدو سپرده شود: "در آنچه خدایت ارزانی داشته، سرای آخرت را

بحوی و بهره خویش را از دنیا فراموش مکن. و همچنان که خدا به تو نیکی کرده نیکی کن و در زمین از پی فساد مرو که خدا فساد کنندگان را دوست ندارد" (قصص ۷۷) - امر دنیائی (das Weltliche) و این جهانـــــــــــــــــانی (Diesseitige) (نه تنها) در تقابل با دین قرار نمی گیرد. بلکه بایستی گفت که امر این جهانی و دنیائی، و امر آن جهانی یا آخرتی (das Jenseitige) حتی لازم و ملزوم هم اند و هر دو با هم محتوای اسلام را بمثابة دین تشکیل می دهند. این موضوع همچنین در حدیثی نبوی تأیید میشود: "الدنيا مزرعة الآخرة". در آن جهان ثمره چگونه زیستن (Lebensweise) در این جهان به بار می نشیند. این موضوع تنها شامل عبادات (rituelle Handlungen)، فرائض (obligatorische Handlungen) و یا مستحبات (vorzügliche Handlungen) نمیشود بل حتی زندگی روزمره (نیز) چنانچه برای رضای خدا ساماندهی شود، بدین معنی که آگاهانه، جهت تحقق ارزشهای مثبت (در این مورد پس از این بیشتر توضیح خواهیم داد) صورت پذیرد، ارزشی هم سطح عبادت میباشد: تشکیل خانواده، تامین خانواده، کار، تعلیم و تعلم ... و (بطور کلی) همه، اعمالی که محتوای زندگی را تشکیل می دهد، اگر با نیت خیر و از روی اعتقاد و ایمان انجام گیرد حکم عبادات را پیدا می کند بنابر این بر اساس درون نگری قرآن، اسلام بمثابة یک دین، زمینه ای برای پیدایش جنبشی سکولاریستی (دنپوی گرا) از نوع غربی

آن فراهم نمیکند، برای اینکه بر روی امر دنیائی و امر دینی، بمثابة یک کل واحد به وجه مثبت تاکید نموده انسانها را جهت حفظ این (کل واحد) موظف مینماید. بدینوسیله رابطه و یا نسبت دو مفهوم این جهان (دنیا) و آن جهان (آخرت). و همچنین یکی از تفاوت‌های مهم گوهری اسلام و مسیحیت که نادیده گرفتن آن باعث عدم تفاهم و کج فهمی دائمی بین طرفین مسیحی و مسلمان، در هنگام گفتگو میگردد (نگاه کنید به مقاله آیا مسیحیان و مسلمانان با وجود اشتراکات زیادی که با هم دارند از درک همدیگر عاجزند؟)، به روشنی مشخص میشود.

جدائی افکندن بین امر دنیائی و امر دینی (بدان معنا که گفته شد)* به معنای خط بطلان کشیدن بر روی اسلام بمثابة یک دین است.

دین و دولت

این موضوع در مورد حوزه دین و دولت نیز صادق است. با توجه به تجارب منفی ای که انسان از تاریخ (رابطه) کلیسا و دولت سراغ دارد، سکولاریسم (دنیوی کرائی) از اسلام نیز خواستار جدائی دین و دولت است. بویژه اینکه شعار "الاسلام دین و دولة" (اسلام دین و دولت است)* از جانب مسلمانان در دهه های اخیر اهمیت زیادی یافته است. همچنین در این رابطه سوء تفاهمی چند وجود دارد که نیازمند توضیح است: در چهار چوب رابطه تنگاتنگ امر دنیائی و امر

دینی روشن است که رهبری امت بمثابة عملی دینی بحساب بیاید. به عبارت دقیقتر هر یک از اعضای امت، بر اساس قرآن، متناسبِ توان خویش در این خصوص (یعنی رهبری امت) مسئولیتی به عهده میگیرد. با آگاهی نسبت بدین مسئولیت و نیز این حقیقت، که نه همه با هم، و نه هر کس دلخواهی از عهده ی این وظیفه عمومی (واجب کفائی)* بر می آید، این وظیفه بلافاصله پس از مرگ پیامبر به ابوبکر (۱۳-۱۱هـ) واگذار شد که درباره توانائی او در انجام این وظیفه شکی وجود نداشت. وی به عنوان اولین خلیفه در راس (جامعه) امت اسلامی قرار گرفت. دو واقعیت تاریخی (زیر)، گویای این است که او به چه معنی (براساس تصور امروزیین ما)* بمثابة "دولتمرد" (Staatsmann) بحساب می آمد:

۱- ابوبکر در اولین سخنرانی خود، پس از اینکه با حاضران بیعت نمود از آنان خواست تا یارش نمایند بویژه اگر در اجرای مسئولیتش از او خطائی سر زد اصلاحش کنند. یکی از حاضران گفت "ما چنین خواهیم کرد اگر چه الزاماً با این باشد (اشاره به شمشیری که در دستش بود)*".

۲- ابوبکر قبل از خلافت - مثل همه کسان دیگر - از قبل تجارت و یا کار در نخلستانها امرار معاش میکرد. اما در کنار مسئولیت جدیدش دیگر ادامه ی این کار ممکن نبود. در ازای وظیفه و مسئولیت جدیدش هم اجازه نداشت حقوقی دریافت نماید. چرا؟ برای اینکه

کسی در ازای انجام فرائض (مانند نماز، روزه و ...) * اجازه ندارد حقوقی دریافت نماید. اما ابوبکر با ماموریتش وظیفه ای را بجای آورد که انجام آن در اصل ممکن بود به عهده ی هر یک از اعضای امت (همچنین زنان) * گذاشته شود. و نیز به همین دلیل می بایستی این وظیفه را بنام امت به انجام میرسانید.

گروهی از برجسته ترین یاران پیامبر که برای رفع این مشکل گرد هم فرا خوانده شده بودند، چنین تصمیم گرفتند: ابوبکر اجازه دارد تنها به اندازه (سطح) مخارج یکی از اعضای ساده امت از بیت المال بردارد. هر یک از چهار تن خلفای راشدین به اصطلاح امروز- دستکم در زمان خود- دو وظیفه بعهدہ داشت: نخست وظیفه رهبری امت (وظیفه یک "سیاستمدار"). دوم: وظیفه یک "عالم دینی". پیامبر نیز خود این دو وظیفه را بعهدہ داشت. اما همه ی آنها به معنای امروزی- کلمه نه "سیاستمدار" بودند و نه "عالم دینی". چرا که در آن زمان هنوز چنین نهادی در درون (امت) اسلامی وجود نداشت.

اما چنین نماند. دوران خلفای راشدین (۴۱ - ۱۱ هـ) صرفاً برای اثبات امکان (تحقق) یک چنین (جامعه ی) ایده آلی که در آن جایی برای اعتراضات (و انتقادات) سکولاریستی و امثالهم باقی نماند. کافی بود. اما با روی کار آمدن بنی امیه در سال ۴۱ هجری، وضعیتی بوجود آمد که تاکنون در جهان اسلام ادامه دارد. عدم صلاحیت خلفای بنی امیه (۱۳۲-۴۱ هـ) در خصوص مسائل و امور دینی؛ حقوقی و به

طور کلی معنوی امت از یک طرف، و پیچیده تر شدن هر چه بیشتر امور مربوط به امت از طرف دیگر، منجر به جدائی دو وظیفه ای شد که در زمان چهار تن خلفای راشدین با هم یگانه بود. و عبارت دیگر منجر به پیدایش دو گروه شد که هر کدام تنها یکی از وظائف فوق را بعهده گرفت: حاکم و عالم دینی. الگوی رهبری ای که بطور کلی تاکنون در جهان اسلام به چشم میخورد.

آیا این تقریباً چیزی مشابه رابطه کلیسا و دولت نیست؟ خیر، برای اینکه این رابطه چه از نظر ساختاری (strukturell) و چه از نظر پرسنلی (personell) و کار کردی (Funktion) کاملاً مغایر با آن رابطه ای است که بر اساس جدائی افکندن بین دنیا و آخرت بوجود آمد: اسلام نه تنها جایی برای تشکیل "دستگاه روحانیت" (Corpus Clericus)، یعنی گروهی ویژه برای انجام اعمال مذهبی مشخصی که در انحصار حوزه ای خاص قرار دارد، باقی نمی گذارد، بلکه بالعکس، قرآن حتی علمای یهود (أخبار) و روحانیون مسیحی (رهبان) را بخاطر اینکه خلاف تعلیمات موسی (ع) و عیسی (ع)، در حوزه ی اقتدار و مرجعیت روحانی خویش "اموال مردم را به ناشایست میخورند" (توبه ۳۴) به باد انتقاد میگیرد. انتقادی که یاد آور نقدهائی است که بعدها مارتین لوتر و نیز نمایندگان سکولاریسم از کلیسا و رهبری آن بعمل آوردند. بر اساس قرآن، هر فرد مسلمان، چه مرد و چه زن، بایستی دستورالعملهای (Lebensanleitungen) لازم زندگی

را خود از قرآن و سنت برگیرد. در زمان پیامبر و نیز تا چند دهه بعد از آن، اینچنین عمل میشد. اصحاب پیامبر و نسل بعد از آنها (یعنی تابعین) مسائل و مشکلات خود را از راه شوری و آموزش (Belehrung) متقابل حل میکردند. پیوستن سریع مناطق ایران و بیزانس به قلمرو اسلامی، مسلمان شدن اقوام غیر عرب و نیز مسائل حقوقی، اجتماعی، اقتصادی و بویژه یزدان شناختی (خداشناسیک) ناشی از آن (دو عامل فوق) راه را بر ادامه این روش (یعنی روش شورائی و آموزش متقابل در حل مشکلات) بست. پیدایش تدریجی متخصصان نتیجه‌ی منطقی این روند بود. این متخصصان (علماء)* دو وظیفه بر عهده داشتند: ۱- استخراج پاسخهایی (کلی)، بمثابة اصولی پذیرفته و برسمیت شناخته شده و دارای اعتبار عام، برای پاسخگوئی به پرسشهای (یا نیازهای) مسلمانان در همه‌ی عرصه‌های زندگی و توسعه و تکامل (این اصول) با تکیه و تائید اندیشه و خرد آزاد خویش در قالب استدالات تخصصی . ۲- تعیین محتوای مقرارات (Regelung) و زیر ساخت (Infrastruktur) دولتها، رژیمها، سلسله‌ها و بطور کلی روشهای حکومتی (Herrschaftsweisen) سرزمینهای اسلامی. هر چقدر این نهادهای سیاسی از لحاظ ساختاری از (جامعه‌ی) ایده آل اسلامی یعنی رهبری، صرفاً به بمعنای مسئولیت و نه اعمال قدرت شخصی دورتر بودند، درست به همان اندازه میبایستی محتوای تجهیزات حاکمیت خویش را در همه زمینه‌های مربوط به جامعه

اسلامی تا آنجا که ممکن بود اسلامی بکنند و گر نه از حمایت مردم و علماء برخوردار نمیشدند، چیزی که به معنی زوال و سقوط آنها بود. علمانه واسطه خدا و خلقند، نه دارای مشروعیتی (Legitimation) (که برا اساس آن) بر خلق حکم برانند و نه دارای حق و اختیاری (Befugnis) - مثلاً به گونه ای متبرک کردن - تا حوزه معینی از زندگی را زیر سلطه و کنترل خود در آورند. آنها تنها انسانهایی متخصص اند (مانند پزشکان، حقوقدانان و ...) * که مردم و نیز حکومتها میتوانند از اطلاعات تخصصی آنها بالاختر و یا الزاماً استفاده نمایند چنانچه خودشان قادر نباشند پاسخهای مورد نیاز را از منابع حقوقی (قرآن و سنت) استنباط نمایند. علماء متخصصانی بودند که اغلب بر اساس عقیده و ایمان مذهبی خویش در جستجوی دانش، بمثابة برترین ارزش بر می آمدند و یا از روی (احساس) مسئولیت در قبال اسلام و مسلمانان و یا عشق و علاقه شخصی نسبت به دانش، زندگی خود را وقف حوزه ی تخصصی خویش می نمودند. بعبارت دیگر آنها مقصودشان این نبود تا از این راه ارتزاق و امرار معاش نمایند و یا در صدد کسب سود و منفعتی بر آیند. بل در کنار آن (در کنار مشغله علمی خویش) - بویژه در قرون اولیه اسلامی - به کار تجارت و یا پیشه وری می پرداختند. امام ابوحنیفه (۱۵۰ هجری)، مؤسس مذهب حنفی که از هر سه مسلمان در جهان، یکی پیرو آنست، تاجری موفق بود. پیامبر و یارانش در این

خصوص الگو و نمونه ای معتبر (و یا به تعبیر قرآن اسوه ای حسنه) بوده (و هستند). در مقایسه با حکمرانان مسلمان که معمولاً یا تنها تحمل و یا به دلایل تاکتیکی برسمیت شناخته و یا اصلاً طرد میشدند- (حکمرانان) از آنچه حقیقتاً اسلامی بود (بعنوان نمونه: روش خلفای راشدین)* بسی بدور بودند- علماء که قاعدتاً بی هیچگونه چشمداشت به اسلام و مسلمانان خدمت مینمودند و یا بعبارت دیگر بنابر وظیفه خود میبایستی بدانان خدمت نمایند به مردم خیلی نزدیک بودند و از اکرام و احترام آنان برخوردار . اینچنین بود که علماء در طی زمان به جزئی جدائی ناپذیر از بدنه امت تبدیل یافتند. آنها بمثابة نهادی از متخصصان عمل کرده و میکنند که همه اعضای امت - همچنین حکمرانان- از آنها تبعیت می نمایند بی آنکه الزامی به اطاعت از آنها داشته باشند و یا (بالعکس)، بی آنکه آنان (علماء) داعیه حاکمیت بر مردم داشته باشند. تحول و توسعه دانش (Gelehrsamkeit) و مراکز (ترویج) آن، و تبدیل آن به یکی از نهادهای ریشه دار (Gefüge) جامعه یک پدیده ضروری تاریخی - اجتماعی بود که هر چند به قدرتی روحانی (geistige Macht)- حتی رقیب حکمرانان - منجر شد اما از درون آن هرگز طبقه روحانی (Klerikerstand) و مقدس بیرون نیامد. بنابراین هرگز نمیتوان آن را (این قدرت معنوی را) با اقتدار یا مرجعیت (Autorität) کلیسا مقایسه کرد. در اسلام بمثابة دین و وزنه ای تاریخی پدیده هائی که بتوان

آنها را با شهر خدا (حاکمیت الهی) (Civitas Dei) و یا شهر (حاکمیت) دنیائی یا زمینی (Civitas terrena) مقایسه کرد، وجود ندارد. خواست سکولاریسم مبنی بر جدائی دین و دولت مطابق با الگوی غربی در اینجا هم معادلی ندارد. در این باره در بخش زیر که درباره ایمان و علم است، بیشتر سخن خواهیم گفت.

ایمان و علم

هم اکنون وقت آن رسیده است تا به دو مفهوم (ظاهراً) متضاد ایمان و علم پردازیم: سکولاریسم پیروزی (خود) بر کلیسا را عمدتاً مرهون استقلال عقل و در نتیجه آن، پیشرفت سریع و عظیم دستاوردهای علمی میباشد که جهان نگری (Weltbild) غالب آن زمان را که از سوی کلیسا نیز جانبداری میشد متزلزل نمود. به همین دلیل در میان سه زوج (مفهوم) متضاد، زوج متضاد ایمان - علم، هم از نظر تاریخی و هم از نظر محتوایی از اهمیت اساسی برخوردار است. بطور کلی چرا بایستی ایمان و علم با هم در تضاد باشند؟ آیا این تضاد تنها پدیده ای غربی - مسیحی است؟ آیا اساساً این دو حوزه به لحاظ ساختاری آنچنان از هم دورند که هیچگونه توافقی بین آنان قابل تصور نیست؟ اینها پرسشهایی است که در رابطه با موضوع (کنونی) ما بناچار مطرح میشود، ولی پرداختن بدانها چنانچه شایسته است از

حاصله این مقال بسی فراتر میرود. آنچه برای ما مسلم است این است که این تناقض (بین ایمان و علم ، دنیا و آخرت و...) ربطی به اسلام ندارد. و این (البته) یکی از نتایج منطقی جهان نگری جامع (ganzheitliches Weltbild) او می باشد. هیچ نوشته (و یا کتاب) دیگری چونان قرآن بر روی انطباق و یا حتی هماهنگی (Einklang) وحی الهی- (göttliche Offenbarung) با مرجعیت (عقل) انسانی (menschliche Autorität) تکیه ندارد. این موضوع به طور کلی قبل از هر چیز در سیمایی که قرآن از انسان، مبنی بر مخلوقی که به طور خاص مورد توجه واقع شده و از ارتباط مستقیم و تنگاتنگ با خدای آفریننده (Schöpfergott) برخوردار است به تصویر میکشد، جلوه گر میشود (رجوع شود به مقاله آیا مسیحیان و مسلمانان با وجود اشتراکات زیادی که دارند از درک همدیگر عاجزند؟). هماهنگی میان وحی و گوهر انسانی بویژه از دو پدیده دیگر که اختصاص به وحی قرآنی دارد مستفاد میشود:

از یک طرف هر کس که با قرآن سروکار داشته باشد به مواضع زیادی در آن برخورد میکند که خلاف کتابهای مقدس دیگر از مخاطبان خود میخواهد تا خرد، فهم و اندیشه (خود را)، یعنی همه استعدادهای معنوی (geistige Gaben) که خداوند بدانان ارزانی داشته، بکار گیرند تا آگاهانه و روشن بینانه به هضم و فهم محتوای وحی نائل آیند و بدآنچه بر آنان قرائت شده (یعنی آیات الهی) آگاهانه ایمان

بیاورند. بعلاوه مخاطبِ (وحی) خود به درون حریم یا سپهر وحی (Offenbarungssphäre) راه داده میشود. او تنها یک مخاطب (منفعل) گفتگو (Gesprächspartner) نیست، بلکه همچنین یک مخاطب (فعال) وحی نیز (Offenbarungspartner) میباشد. با توجه به این موضوع از صدر اسلام تاکنون مکاتب کلامی زیادی (چه بصورت آشکار و چه بوسیله شیوه برخوردشان با این پدیده)* قائل به پیوندی خدا خواست (فطری) (gottgewollte Verbindung) میان طبیعت خداجوی (انسان)، بمثابة استعداد فطری انسان (دین فطرت)* و نیز کتاب منزل (offenbarte Schrift) بمثابة لطف الهی شدند.

از طرف دیگر در تاریخ وحی در کنار کتاب (قرآن) و نبوت به پدیده بی مانندی برمیعوریم که بمثابة استعداد و عطیه ای الهی به انسان ارزانی شده است. منظور حکمت است. در جاهای زیادی از قرآن آمده است که به رسول "کتاب، نبوت و حکمت" داده شده است. این موضوع در مورد ابراهیم(ع)، موسی(ع)، داوود(ع)، عیسی(ع)، محمد(ص) و دیگران صادق است. حکمت عطیه ای است الهی هم ارز کتاب و نبوت. آن صفت ذاتی انسان است، حکمت صفت ذاتی انسان است و متضمن همه شایستگی های معنوی نام برده در بالا، که ضامن بلوغ و استقلال فکری انسان میباشند. این موضوع مبنای وحی قرار میگیرد:

انسان بر اساس این صفت خویش، بمتابه‌ی مخاطب نبوت، در مرکز قرار می‌گیرد. حکمت، در اولین نگاه بر قرار کننده پیوند میان محتوای وحی و انسان مجهز به عقل می‌باشد. در رابطه با عیسی (ع) پا و جه دیگری، یعنی کار کرد ویژه‌ای از حکمت به میان می‌آید: "و چون عیسی با دلیلهای روشن خود آمد، گفت: برایتان حکمت آورده‌ام تا چیزهایی را که در آن اختلاف می‌کنید بیان کنم، پس، از خدا بترسید و از من اطاعت کنید (زخرف ۶۳).

حکمت در اینجا در رابطه با "بیان کنم" بمتابه یک روش بیان وحی الهی برای انسانها است. حکمت بایستی در قالب چنان توضیح و یا تبیینی ارائه شود که نیروی فهم را در مخاطبان وحی بر بیانگیراند. آیا حکمت در برابر کتاب و نبوت بمتابه منبعی اصیل (authentisch) دارای جایگاهی مستقل و مختص به خود می‌باشد؟ پاسخ مثبت است. این موضوع به وجهی روشن در رابطه با گفتگوی میان لقمان که خدا بدو حکمت (اما نه کتاب و نبوت)* ارزانی داشته و پسرش مجال بیان می‌یابد (لقمان آیات ۱۹-۲۱)*. این گفتگو، (وجود) استعداد و توانائی‌ای فطری بمعنای حکمت را در هر انسانی فرض می‌گیرد. توانائی‌ای که به انسان این امکان را می‌دهد تا هنجارهای زندگی (Lebensnormen) را تعیین کند و یا عبارت دیگر آنها را آگاهانه و از روی اعتقاد و ایمان هضم و درک نماید. همچنین حکمت، بمتابه یک منبع هنجارهای عملی - (praktische Normen) در زندگی

روزمره جلوه گر میشود؛ زندگی روزمره ای که در ارتباط (تنگاتنگ) با خدا بمثابة تنها آفریننده قابل پرستش قرار دارد و تنها بوسیله این ارتباط (یعنی ارتباط تنگاتنگ با خدا)، بنیاد و یا ساختاری محکم مییابد. اصل قضیه نهایتاً به همین ارتباط، یعنی ایمان به خدای آفریننده (Schöpfergott) مربوط میشود. خدائی که انسان بایستی بدو باتکیه به نیروی خویش که از بدو تولد به او ارزانی شده آگاهانه ایمان بیاورد. یک مثال نمونه در این رابطه مشاجره ابراهیم است بمثابة یک مومن با پدر بت پرستش: ”و ابراهیم پدرش آزر را گفت: آیا بتان را به خدائی میگیری؟ تو و قومت را به آشکارا در گمراهی میبینم. بدین سان به ابراهیم ملکوت آسمانها و زمین را نشان دادیم تا از اهل یقین گردد. چون شب او را فرو گرفت، ستاره ای دید. گفت: این است پروردگار من. چون فرو شد، گفت: فرو شوندگان را دوست ندارم. آنگاه ماه را دید که طلوع میکند گفت: این است پروردگار من. چون فرو شد، گفت: اگر پروردگار من مرا راه ننماید، از گمراهان خواهم بود. و چون خورشید را دید که طلوع میکند، گفت: این است پروردگار من، این بزرگتر است. و چون فرو شد، گفت: ای قوم من، من از آنچه شریک خدایش میدانید بیزارم، من از روی اخلاص روی به سوی کسی آوردم که آسمانها و زمین را آفریده است، و من از مشرکان نیستم.“ (انعام: آیات ۷۹ - ۷۴). ابراهیم میکوشد تا آنچیزی را که در حقیقت، هدف وحی الهی است از (درون) انسان

بیرون بکشد. براین اساس، انسان، خداجوی یا عبارت دقیقتر با دینِ فطرت، یعنی با ایمانی فطری به خدا آفریده شده است. این موضوع در قرآن به گونه‌ی زیر بیان شده است: ”به یکتا پرستی روی به دین آور. فطرتی است که خدا همه را بدان فطرت بیافریده است و در آفرینش خدا تغییری نیست. دین پاک و پایدار این است. ولی بیشتر مردم نمیدانند.“ (روم ۳۰) وحی انسانها را مخاطب قرار میدهد. هدف روش تبیینی (erklärende Methode) (انبیاء) این است که انسان به بلوغ رسیده و رشد یافته (mündiger Mensch) را از (وجود) هسته‌ی ایمان یکتا پرستانه‌ی ای (Ein-Gott-Glauben) که بصورت جوانه (در نهاد انسان) موجود است، بیاگاهاند. بر این اساس، وحی با آن چیزی که به انسان از بدو خلقتش ارزانی شده همخوان است. وظیفه وحی، کمک به انسان در جهت شکوفایی این استعداد فطری وی میباشد.

حکمت - با توجه به وجوهی که تاکنون برایش برشمردیم - شامل همه‌ی استعدادها و تواناییهای انسانی است که بایستی در جهت این شکوفایی (یعنی شکوفایی فطرت خداجوی انسان) بکار گرفته شود. داعیه حکمت این است که (نه تنها) بین خرد و فهم انسان و محتوای وحی هیچگونه تضادی وجود ندارد بلکه بر عکس: بر این اساس هر زن و مرد مسلمان موظف است بر اساس توانایی معنوی خویش، یعنی بنابر اجتهاد شخصی خود برای آن چیزی که بدان ایمان دارد، دلیل

بیاورد: آنچه (از انسان) خواسته شده، ایمانی است مستقل (براساس اندیشه و اجتهاد خویش) و نه تقلیدی (یعنی پیروی از یک مقام)*. تقلید تنها در احکام (Pflichtenlehre) جایز است. سکولاریسم در اینجا هم نقطه‌ی شروع و قابل اتکائی نمیابد. نه تنها این، (بل فراتر از آن) در چهارچوب یک چنین جهان‌نگری جامع و همه‌جانبه‌ای، زمینه‌ای برای پیدایش پدیده سکولاریسم باقی نمی‌ماند.

نتیجه

از آنچه در طی بخشهای بالا آمد، معلوم میشود که اسلام در چهارچوب سه زوج مفهوم، دنیا- آخرت، دین - دولت و ایمان- علم، هیچگونه نقطه اتکائی نه برای سکولاریسم باقی میگذارد و نه برای تحول و توسعه (پدیده‌ای) همانند آن. البته این بدان معنا نیست که اسلام امروزی از چشم انداز جهان امروز که بوسیله سکولاریسم تغییر شکل یافته، هیچگونه مشکلی باخود (یعنی مشکل درونی) و یا جامعه (یا جوامع) کنونی ندارد. این موضوع سومین پرسش ما است:

اسلام بمتابه وزنه‌ای دینی و فرهنگی چه راه حلی در برابر سکولاریسم بمتابه جهانبینی‌ای با جهتگیری‌ای صددرد عملی (پراکسیستی) دارد؟

اعلان جنگ یا تسلیم؟ یا الهامگیری (و در نتیجه) تفسیری نو از اسلام؟ از نگاه واقع بینانه و تاریخی امکان دومی بیشتر است. برای این موضوع البته میبایستی دلیل آورد:

تعیین حدود (حوزه) مسئله

اگر پدیده سکولاریسم در حوزه فرهنگ اسلامی بوجود آمده بود و یا دستکم در درگیری با اسلام، در آن صورت مواضع روشنی وجود میداشت که در قبال آنها میشد موضع گرفت. اما اینچنین نیست. سکولاریسمی که در اینجا از آن سخن میرود پدیده ای است زائیده منطقی تاریخ فرهنگ و اجتماع مسیحی - غربی. برای جهان اندیشه اسلامی (die islamische Geisteswelt) سکولاریسم عنصری بیگانه بشمار میرود که از بیرون بدان راه یافته و برای سکولاریسم جهان اسلامی محیطی است بیگانه که در درون آن نمیتواند زمینه رشد منطقی خود را بیابد. پس سکولاریسم (در جهان اسلامی) با چه چیز و چگونه بایستی در گیر شود؟ بطور خیلی ساده باید گفت سکولاریسم فاقد روابط یا زمینه ی رشد تاریخی و واقعی است. بلکه بالعکس، سکولاریسم چنانچه دیدیم، میتواند در جهان اسلامی از نظر گاههای زیادی مورد پذیرش واقع شود^۳. در موارد زیادی یعنی آنجا که به

^۳ - شاید بنظر برسد که این جمله با جمله بالا تناقض دارد، اما در اصل چنین نیست. منظور اینست که اسلام خلاف مسیحیت با تکیه بر نیروی عقل و ایمان آزادانه و نیز خوارنش کردن زندگم،

انسان، اقتدار و توانایی (عقلی) او مربوط میشود، اسلام از نظر زمانی بر سکولاریسم پیشی دارد.

اما هنوز مشکل دیگری وجود دارد:

روند سکولاریزه یا دنیوی شدن (Säkularisierungsprozeß) هنوز پایان نیافته است، همچنین نایستی انتظار داشت که سکولاریسم بتواند یک جهان نگری کامل (vollendetes Weltbild) و تمام عیار بمثابة آخرین حرف اندیشه انسانی ارائه نماید. بلکه بر عکس، او به همان میزان که از یک طرف مسیر تاریخ را در وجهی مثبت (zum Besten) تغییر داده، از طرف دیگر نیز به همان اندازه باعث پیدایش مشکلات اجتماعی، علمی، اقتصادی و ...، و نیز فردی شده است. مشکلاتی که بعضاً انسان خود را در مقابل آنان ناتوان و درمانده مییابد. سکولاریسم با روش تخریبی (destruktiv) آغاز کرد و (در نتیجه) چشم انداز باسازی آگاهانه‌ی همه چیزهائی را که تخریب کرده بود، بر خود بست. آنچه برای ما مهم است، دادن توضیحاتی درباره رویارویی پیامدهای جدی سکولاریسم با پدیده‌های متناظر آنها در جهان اسلامی است. این توضیحات هر چند بطور ناقص، بایستی در طی سه بخش ارائه شوند: ۱- حوزه ایمان و اقتدار و مرجعیت عقلی

این جهانی، زمینه‌ای برای پیدایش سکولاریسم که تکیه گاه اصلی اش عقل محوری و توانائیها و نیازمندیهای انسان است، باقی نمی‌گذارد (مترجم).

(Autorität) انسان. ۲- حوزه عمل و استقلال انسان. ۳- حوزه آزادی (های) علمی و جهان کنونی اسلام.

۱۰۳. حوزه ایمان و اقتدار انسان

چنانچه توضیح داده شد تاریخ اندیشه اسلامی تحت تاثیر تاکید و تکیه بر اقتدار و مرجعیت عقل چه در حیات مذهبی و چه در زندگی روزمره، تحول و توسعه یافت. جایگاه ویژه عقل (در فرهنگ اسلامی) در مقایسه زیر (به وجهی نیکو) به بیان در می آید: عقل "پیامبر باطنی یا درونی" است،

چنانچه بر عکس: پیامبر "عقل ظاهری یا بیرونی" است. اقتدار و مرجعیت عقل در اعتقاد (زیر) (از آنچه که آمد) هنوز هم جایگاهی برتر مییابد. قاضی عبدالجبار (۴۴۳هـ) یکی از سران مکتب اعتزال (معتزله) میگوید: "ما به قرآن از آن جهت ایمان داریم که محتوای آن، مطابق با عقل است". اینکه آیا دیگر مکاتب کلامی نیز از نظرگاه فوق طرفداری میکنند یا نه، مهم نیست، مهم این است که خود قرآن مواضع قابل اتکاء زیادی برای پیدایش چنین دیدگاهی بدست میدهد.

علت (این همه بها دادن به عقل) چیست؟ تنها این حقیقت که اندکی پس از مرگ پیامبر، این مکتب عقل گرا (معتزله) بود که با اصالت دادن به عقل، توانسته بود حوزه تفکر کلامی اسلامی را به زیر سیطره خود در آورده و از اسلام در قبال انتقادات اقوام و ادیان گوناگون

دفاع نماید، تا حد زیادی گویای این است که بها دادن به اقتدار و مرجعیت عقل از همان عصر وحی و خلفای راشدین رواج داشت است.

قرآن خود باعث شد تا چنین جو عقلگرایانه ای (rationale Atmosphäre) بوجود بیاید. تصادفی نیست که از بیش از ۶۲۰۰ آیه قرآنی^۴ تنها بخشی، یعنی چیزی در حدود ۳۰۰، ۴۰۰، آیه درباره احکام عبادی میباشد که به تنظیم همه حوزه های زندگی (عملی)، از جمله فرائض میپردازد، مابقی، یعنی دستکم دو سوم آنها به موضوعات دیگر اختصاص دارد که بخش اعظم آنها مربوط به خلقت است که در طی آنها از انسان خواسته میشود اقتدار معنوی (یعنی خرد) خود را (برای درک اسرار خلقت) بکار بگیرد. در همین جا و درست بر سر همین موضوع، سکولاریسم میتواند انتقاد خود را علیه جهان نگری قرآنی علم کند. همان انتقادی که با تکیه بر دستاوردهای علمی، علیه جهان نگری انجیل علم کرد و آن را بمثابه جهان نگری اسطوره ای (mythologisches Weltbild) طرد و نفی نمود چیزی که بعدها از جانب (خود) مسیحیان نیز مورد پذیرش واقع شد. نه قرآن

۴- در اینکه شمار آیات قرآن کمتر از ۶۲۰۰ آیه نیست، تمام محققان و محدثان اتفاق نظر دارند، و اختلاف آنها در مازاد بر ۶۲۰۰ میباشد که برخی بر این عدد، عددی اضافه نکرده اند و عده ای دیگر تعدادی بر آن افزوده اند که بترتیب عبارتند از: عدد ۶۲۰۴-۶۲۱۴-۶۲۱۶-۶۲۱۹-۶۲۲۵-۶۲۳۶. (محمدباقر حجتی، تاریخ قرآن، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم، تهران: ۱۳۶۸) (مترجم).

(خود) خواستار جانبداری از جهانگری ویژه ای است و نه تاکنون کسی بر اساس گفته های قرآنی درباره پدیده های طبیعت و موضوعات کیهانی، مانند آسمان و زمین، یک جهان نگری جزمی ارائه داده است تا اعتقاد بدان برای هرمسلمان الزام آور باشد. ارائه جهان نگری، (یا تصویری علمی از جهان)* موضوع ایمان اسلامی نیست. آنچه تنها به (قلمرو) ایمان تعلق دارد، اعتقاد به همه توانی خدا است که همه هستی، تنها بدان باز میگردد. گفته های قرآنی درباره امور طبیعی (Naturdinge) اشاره هائی به قدرت و نیروی تصرف الهی (Verfügungsgewalt) می باشد و نه توضیح علمی در باره پدیده های طبیعت (Naturerscheinungen).

۳. ۲. حوزه عمل، استقلال و بلوغ فکری انسان

همچنین درتنظیم زندگی روزمره توسط آیاتی نسبتاً اندک، بطور یک جانبه و جزم اندیشانه یعنی بدون در نظر گرفتن توان انسانها تصمیم گیری نشده است. دستورالعملها (Anweisungen) قابل فهم و اجرا و کاملاً متناسب با نیروی داوری و تشخیص مخاطبان (وحی) میباشد. این آیات دارای دو مشخصه هستند: از یک طرف خصوصیت موعظه ی کوه^۵ (Bergpredigt) حضرت مسیح را دارند- بنابر این آنها قانون

^۵ - نگاه کنید به انجیل متی، باب پنجم (مترجم).

نیستند. از طرف دیگر آنها اغلب خواستار تفاهم و تدبیر انسانند. برای نمونه فریضه نماز در شکل "تو بایستی نماز بخوانی به انسان تحمیل نمیشود. صورتبندی: "همانا نماز آدمی را از فحشاء و منکر باز میدارد" (سوره عنکبوت، آیه ۴۵، ترجمه با اندکی تصرف) این فکر را در خودنهفته دارد که نماز گزار واقعی، چنانچه قبلاً موجب نارضایتی خدا نسبت به خویش شده باشد، از شرکت در مراسم نماز بمثابة مکان ملاقات و یا میعاد با خدا خودداری می ورزد. نمونه ای دیگر: برای ممنوعیت الککل و قمار چنین گفته نمی شود "تو اجازه نوشیدن الککل را نداری"، بلکه: "شیطان میخواهد با شراب ... میان شما کینه و دشمنی افکند" (مائده، آیه ۹۱). همزمان با تحریم، دلیل آن نیز ذکر میشود. در اینجا نیز بلوغ و استقلال فکری انسان در جهت ساماندهی به زندگی - یعنی رابطه او نسبت به جهان و ممنوع خویش - فرض گرفته میشود. جالبتر اینکه این دستورالعمها چنان کلی اند که اغلب به وضعیت معینی وابسته نیستند. پس از مرگ پیامبر اصحاب او بویژه خلفاء و در این میان از همه مهمتر خلیفه دوم یعنی عمر (۲۳-۱۳هـ) در چگونگی برخورد خود با قرآن نشان دادند که هنجاری کردن (Normierung) زندگی در جوی آزاد و با در نظر گرفتن بلوغ و استقلال فکری انسان صورت گرفته است. بدین معنی که آنها کار برد بعضی از آیات قرآنی را مربوط به وضعیتی معین و مشخص میدانستند و فراتر از آن بنا به صلاحدید (Gutdünken)

خویش، یعنی نه صرفاً بر اساس دستورالعملهای مشخصی از قرآن و سنت، آزادانه تصمیم میگرفتند: اجتهادی آزادانه، مستقل و متناسب با روح حقوق اسلامی (یعنی رای و اجتهاد)*. این رفتار و روش برخورد خلفا نسبت به قرآن در زمان محمد(ص) در مورد اکثریت پیروان او نیز صادق است. آنها به محمد به چشم مرجعیتی مقتدر که نتوان خلاف رای او، نظر داد، نمی گریستند اغلب پیش می آمد که در هنگام گفتگو نظری خلاف رای او میدادند بی آنکه به کفر و یا رویگردانی از ایمان متهم شوند. این نه تنها به معنی یکجانبه نبودن حاکمیت وحی بر انسانها نبود، بلکه بیشتر بمعنای ارتباطی بود درونی بین انسان که آزاد و مستقل آفریده شده از یک طرف و وحی از طرف دیگر. علمای مسلمان با ایمان بدین موضوع (اجتهاد و رای آزاد) چه در حوزه اصول عقائد و چه در حوزه احکام به توسعه مبادی (اندیشه ی) قرآنی و بر پا ساختن بنای منظم اصول عقائد و احکام دست یازیدند. و البته با موفقیت. موفقیت آنها بدین دلیل بود که آنان با برخورداری از آزادی بالنسبه زیاد بویژه در قرن سوم هجری که مکاتب اسلامی گونه گون پیدا و مستقر شدند، توانستند اندیشه خود را بمثابة عالم توسعه دهند. هر چقدر هم این تحولات آزادانه و واقعیتهای تاریخی مربوط بدانها شکفت انگیز باشد، به همان میزان و در نتیجه آن، حقوق اسلامی با ادعاهای جهانی امروزش کمتر قانع کننده است. ما در اینجا به موضوعی میرسیم که نه تنها مورد انتقاد

گاه ملایم و گاه بنیاد بر افکن سکولاریستها و حلقه افراد تحت تاثیر سکولاریسم در خارج از و یا حتی در داخل کشورهای اسلامی - اگر از مخالفین اسلام بطور کلی صرفنظر کنیم - واقع میشود، بلکه حتی خود مسلمانان معتقد نیز نسبت بدان احساس نسبتاً نامطبوعی دارند. واژه "حقوق بشر" در اینجا بمثابة دستاویزی است برای یک سلسله پرسشهای به حقی در مورد و نیز انتقاداتی علیه پدیده های زیادی که بنام اسلام بعمل در می آیند که البته از اصول اصلی اسلام، (یعنی) برابری، آزادی و عدالت بسی بدورند. (در اینجا) سخنان تدافعی کمتر بکار می آیند، آنها (بیشتر) با ناباوری تلقی میشوند. آنچه بیشتر قابل اعتبار و اعتماد است، این است که بی آنکه از محدوده قرآنی خارج شویم (و یا قرآن را ترک گوئیم) این امکان مستدل (امکانی که وجودش با دلیل اثبات شده و صرف فرض و احتمال نیست) وجود دارد تا با همسوئی با فضای وحی (Offenbarungsatmosphäre) آنچنان که ترسیم شد و با الهام از همه ارزشهایی که در زمان ما برای رفاه همه انسانها بدست آمده اند و با بکارگیری هرمنوتیکی نو و متناسب (با روح قرآن و زمان)، روحی تازه در نظام حقوق اسلامی (islamisches Rechtssystem) که منطقاً همه حوزه های زندگی را فرا میگیرد، بدمیم. همچنین (همینجا باید گفت که هم اکنون) در بسیاری از کشورهای اسلامی بر روی همین موضوع بطور جسته و گریخته و فردی کار میشود. تحلیل جزئی دلایلی که از قرن چهارم

به این طرف رفته رفته - که دائماً از دایره استثنائات کاسته شده و یکنواخت تر میشد^۶ - منجر به رکود نظام حقوقی آزاد (اسلامی) گردید، پیش از هر چیز به کاری فراگیر و همه جانبه نیازمند است. شاید این موضوع محال اندیشانه به نظر برسد، اگر یاد آور شویم که اولین علت (عامل) منع ادامه تحول و توسعه آزاد حقوق اسلامی، آزادی بنیانگذاران مکاتب حقوقی (اسلامی) بوده است (نگاه کنید به آنچه که در زیر می‌آید). محصول بازده فکری هر یک از حقوق‌دانان (فقهاء) بنای یک نظام تمام عیار و همه جانبه بود که همه حوزه های زندگی را در بر میگرفت، درست همانند یک قانون اساسی فراگیر و سراسری برای کل جهان اسلام. آزادی اندیشه ی حقوقی منجر به تشکیل و پیدایش یک سلسله از مراجع حقوقی (Rechtsautoritäten) از این دست شد. کثرت مراجع حقوقی پیدایش سلسله ی دائم التزایدی از قوانین اساسی برای جهان اسلام را در پی داشت. خلفا و سیاستمداران که نیازمند یک چنین قانون اساسی فراگیر و سراسری بودند (نگاه کنید به آنچه که در بالا درباره رابطه سیاستمداران و علماء آمد) نمیدانستند با اینهمه (مکاتب حقوقی و قوانین اساسی) چه کنند و چگونه از آنها استفاده نمایند. جامعه اسلامی میبایستی از چه کسی (و یا از کدامیک از قوانین اساسی موجود) پیروی کند؟ چهار

^۶ - یعنی اینکه رکود رفته رفته دامنگیر همه مکاتب حقوقی شدو استثنائی باقی نگذاشت (مترجم).

مکتب، مجاز شناخته شدند: مکتب امام ابوحنیفه (۱۵۰هـ)، مکتب امام مالک (۱۷۹هـ)، مکتب امام شافعی (۲۰۴هـ) و مکتب امام ابن حنبل (۲۳۹هـ). بقیه مکاتب منع شدند. آزادی شکوفائی (و خلاقیت) فکری سبب ممنوعیت همان آزادی گردید. آزادی بمثابة انگیزه و علت ضد آزادی. برای بیان این موضوع عبارت: "سد باب الاجتهاد" (یعنی بستن در تصمیمات حقوقی آزادانه)* را بکار میبرند.

۳. ۳. حوزه آزادی علمی و جهان کنونی اسلام.

بر اساس واقعیهائی که اسلام بمثابة یک وزنه فرهنگی (یک فرهنگ) ارائه میدهد (میتوان گفت) که او در این حوزه مشکلات کمتری دارد. بلکه بر عکس! سکولاریسم میتواندست در نبرد خویش علیه جمود و سر سختی بعضی مواضع کلیسایی از حوزه فرهنگ اسلامی در قرن دوم تا پنجم در شرق (با مرکزیت بغداد و خراسان) و در قرن پنجم تا هفتم در غرب (با مرکزیت قرطبه) بعنوان نمونه و الگوئی معتبر در جهت خواسته های خویش استفاده نماید. در اینجا سر آن نداریم تا به ذکر دستاوردهای علمی دانشمندان معتقد و بعضا بسیار با تقوای مسلمان در این مقطع زمانی پردازیم. فرض بر این است که این موضوعی است شناخته شده. بلکه در اینجا بایستی به دو وجه اعتقادی (Glaubensmomente) مرکزی که هر یک حامل (و عامل) تحولات

علمی می‌باشد، اشاره شود: مرجعیت عقل (در حوزه اصول عقائد)* و آزادی تصمیم‌گیری حقوقی (در حوزه احکام)*، آن دو (عاملی) بودند که هر یک راه هماهنگی بی‌مانندی بین وحی و علم را که تا آن زمان در تاریخ فرهنگ و علم نظیر نداشت، هموار کردند.

در رابطه با هماهنگی بین علوم طبیعی و وحی، این اعتقاد که مجموعه خلقت، و بنابر این همه پدیده‌های طبیعت نیز، آیات و یا نشانه‌های خدا هستند، سهمی اساسی بعهدہ داشته و دارد. هر چه شناخت درباره آنها (پدیده‌های طبیعت) ژرفتر و سرراستر و شگفت‌انگیزی آنها بیشتر باشد، به همان اندازه ایمان به آفریننده یعنی خدا، راسختر (خواهد بود). قرآن خود برانگیزاننده چنین احساسی است. شمار قابل ملاحظه‌ای از آیات قرآن برآند تا از یک طرف شگفتی طبیعت و از طرف دیگر شگفتی رویدادهای روانی را به نمایش بگذارند، یعنی همان‌هایی که وجود (Existenz)، حکمت (Weisheit) و همه توانی (Allmacht) خدا را به اثبات می‌رسانند. هر چقدر شناخت درباره آنها ژرفتر باشد، به همان اندازه ایمان به خدا راسختر خواهد بود.

وحی (در اینجا قرآن)* از انسانها می‌خواهد تا آنجا که در توان دارند در این باره (یعنی درباره اسرار طبیعت و روان) آگاهی فراچنگ آورند، چنانچه بر عکس: این آگاهیها، انسان مومن و معتقد را در ایمانش به خدا یاری و تقویت مینمایند.

در رابطه با هماهنگی وحی با فلسفه باید گفت که از همان آغاز وجه دیگر ایمان نقشی اساسی بعهده داشت: عقیده شناسی یا کلام تا قرن دوم به صورت یک بنای محکم نظری (spekulativ) در آمد. بوسیله استدلال و رد استدلال، بحثهای دفاعی له و علیه، فضائی دیالکتیکی یا جدلی بوجود آمد که با دوران پیش سقراطی قابل مقایسه است. هدف اصلی کشف حقیقت بود. فلسفه، و بویژه منطق و متافیزیک ارسطویی - آن زمان بر این باور بودند- میتوانست راه حقیقت یابی (Wahrheitsfindung) را بگشاید؛ حقیقتی که از جمله نیز از طریق وحی اعلان شده بود. کوشش در راه هماهنگی وحی با فلسفه بمعنای مجموعه ی علوم، هدفی بر حق بود که اوج آن را با بیانی منظم در نزد فارابی (۳۳۹ = ۲۵۸) میابیم. در پاسخ این پرسش که آیا حقیقت در نزد فلسفه و وحی یکی است یا دو تا یا اینکه یکی از آن دو (وحی یا فلسفه) اعتقادی بر حق و دیگری کاذب است، نظر فارابی این بود که هر دو یک حقیقتند که از دو راه مختلف اعلان میشوند. یکی از راه وحی، توسط فرشته جبرئیل به پیامبر (در اینجا مقصودش حضرت محمد است)* و دیگری از راه فلسفه، توسط عقل فعال. جبرئیل فلسفه را به پیامبر و - عقل فعال به فیلسوف (بعنوان صورت نوعی: ارسطو)* الهام مینمایند. هر دو مورد به الهام یا وحی الهی بر میگردند، برای اینکه - چنانچه فارابی میگوید- جبرئیل و عقل فعال هر دو یک گوهرند (Wesen) که هر بار در صورتی دیگر حقیقت را، در شکل

عبارات رمزآمیز (symbolhafte- Ausdruckweise) به پیامبر و در قالب ارتباطی منظم (systematischer Zusammenhang) به فیلسوف منتقل مینماید. ما در اینجا بر آن نیستیم تا موضع خودمان را در قبال این نظر یا بیانیه (Erklärung) روشن کنیم، بلکه بر آنیم تا نشان دهیم که کوشش در راه وارد کردن ایمان و اعتقاد در حوزه علم و یا (بالعکس)، در حوزه ایمان جایگاهی محکم به علم اختصاص دادن، از چه جدیت و قدرت ایمانی ناشی میشد. بنابر این رکود بعدی در جهان اندیشه (Geisteswelt) اسلامی را بایستی بمنزله یک نوع عقب گرد خلاف (روح) اسلام، بمثابة ی پدیده ای فرهنگی بحساب آورد. معنای صریح و روشن این قضیه چنین است: اسلام بمثابة ی یک دین، وزنه ای فرهنگی و تاریخی، همیشه به دستاوردهای علمی بشریت - این موضوع در مورد همه مذاهب اسلامی صادق است - روی خوش نشان می داد و از آن حمایت میکرد. از دید اسلام این مسئله امروز نیز همچنان بطور کامل معتبر است. دلایل رکود را نبایستی در آنجائی سراغ گرفت که سکولاریسم در پی یافتنش میباشد، (بلکه) آنها رامیابستی در آن تحولات فکری نادرستی جستجو کرد که شناخت آنها تنها از راه تحلیلی فراگیر و همه جانبه میسر است .

اسلام امروز و رابطه ی آن با شرق و غرب

اسلام به مثابه یک پدیده بدون وابستگی به زمان و مکان یعنی اطاعت پروردگار در واقع به عنوان تعلیمات محمد (ص) - ۶۳۲-۵۷۰ میلادی- امروز چیز دیگری غیر از دیروز نیست. ویژه گی ای که بوسیله آن اسلام امروز به عنوان تعلیمات محمد(ص) توجه جهانیان را به خود جلب کرده و از این پس نیز خواهد کرد بیشتر در یک نحوه پیدایش منحصر به فرد مربوط میشود که عمدتاً بوسیله وظائف اجتماعی اسلام مشخص میشود. البته این خود اسلام نیست که امروز به شکل نوینی نمایان میشود، بلکه این بیشتر مسلمانها هستند که به علل مشخص و لازم تاریخی که در ذیل خواهد آمد از نو به اسلام روی آورده اند و در آن چنین ارزشهایی رهنما را جستجو میکنند، تا در مرحله فعلی تاریخ غیر قابل پیش بینی جهان، حین پی گرد یک طرز فکر جدید اجتماعی به عنوان هدف (سرمقصد) در اختیارشان قرار بگیرد. این احیا خاطر ارزشهای اصیل و مدتها فراموش شده اسلامی یعنی این جنبش نوین نه قصد بازگشت به قرون وسطی و مظاهر ضد بشری آن که برای انسان امروز غیر قابل تصور است را دارد و نه حیات بخشیدن به آن ظواهری از تاریخ گذشته اسلامی را که خود بین علماء اسلام مورد نزاع میباشد. در هیچ جایی از جهان اسلام احیای چنین فزایندهایی به عنوان انگیزه جنبشهای عصر حاضر که با نیروی

ایمان بخش خود شرق و غرب را متوحش نموده و دنیا را به فکر انداخته ذکر نگردیده است. اگر ما اینجا از مسلمانانی صحبت میکنیم که اعتلاء و یا آغاز جنبش کنونی اسلام و گرایشهای وابسته بدان را نزد آنان میجوئیم، ضروریست که میان سیاستمداران و دولتمردان مسلمان از یکطرف و از جانب دیگر بین ملل اسلامی که اسلام را بدون سیاست پذیرفته اند تفاوت قائل شویم. برای این جنبشها، ملتها، تاریخ و وضع فعلی آنها حائز اهمیت میباشد. جنبشهای مذهبی و اجتماعی اغلب علیه سیاستمداران داخلی بوده است، اگر چه مسلمان بودند ولی با وجود این عمدتاً خود را در برابر اسلام چاره جو حائل قرار داده و حتی از اسلام برای نیل به اغراض سیاسیشان به عنوان وسیله ای سوء استفاده کرده اند. علاوه بر این بینش سیاسی اکثر دولتمردان در کشورهای اسلامی طوری مشهود است که دیگر اینجا در چهار چوب بحث ما به تحلیل بیشتری احتیاج ندارد.

مراحل تاریخ

اگر انسان علل اعتلاء نوین مسلمین را جویا شود باید آنرا نه تنها در تاریخ خود مسلمانان بلکه فراتر از آن - و بویژه برای بحث کنونی ما - در رابطه شرق اسلامی با غرب و پیش از همه با غرب مسیحی جستجو کند: ما میباید از سه برخورد دوران ساز، در هر دو حوزه فرهنگی سخن بگوئیم که جهت تشریح روابط فعلی حائز اهمیت اساسی میباشد.

۱- قرون ۸-۱۱ میلادی اوج این برخورد بودز در این مرحله دنیای اسلامی انواع توشه های فکری ناشناس را عمدتاً از غرب اقتباس و قبول نموده است. در آنزمان دنیای اسلام به عنوان وزنه قویتر و از هر نظر برتر تلقی میشد. طرز فکر اسلامی پایه قبول ارزش معنوی غربی را تشکیل میداد. دنیای معنوی اسلامی میتوانست هر چه را گرفته و اسلامی کند بدون اینکه روی ملل اسلامی اثر مخربی بگذارد. ارزشهای اسلامی قادر بود با حفظ محتوای اصلی خود را حفظ، دیدگاههای جدید را کسب کرده و از طریق ارزشهای نوین اجتماعی، حقوقی، سیاسی و فلسفی خود را غنی و تکمیل نماید.

۲- دومین رویارویی دنیای اسلام با غرب در مرحله ای رخ داد که مغرب زمین مسیحی شروع به اخذ سرمایه های علمی اسلامی نمود که اینگونه ایجاد شده بود. این اقدام بطور کلی در قرنهای ۱۴-۱۱ میلادی صورت گرفت. دنیای اسلام در این جریان نیز حریف برتر بود. بطوریکه در این رویارویی نیز هیچ چیزی از دست نداد و زیانی به آن وارد نشد. بر عکس گفتگوئی که از اینراه با مغرب زمین مسیحی بوجود آمد برای مسلمین سر آغازی بود که انگیزه های نوینی را بارمغان آورد. این دو رویارویی برای هر دو حوزه فرهنگی و برای تاریخ جهان اهمیت فراوانی داشت. هیچ فرهنگی توسط فرهنگی دیگر به زوال تهدید نمیشد. رویارویی سوم کاملاً به گونه ای دیگری بوده است.

۳- پس از یک زمان نسبتاً طویل رکود در روابط علمی بین جهان اسلام و مغرب زمین مسیحی رویا روئی نوینی آغاز گردید که اینبار از غرب سرگرفت و بر خلاف دوبار پیشین با علائق اقتصادی و سیاسی و نه با انگیزه علمی پیش میرفت. از ابتدا این رویاروئی بر مبنای تبادل فرهنگی استوار نبود؛ بلکه بیشتر رابطه یک جانبه ای بود که بر خلاف برخوردهای دیگر، شریک غربی طرف غالب و مسلمانان شرقی طرف مغلوب محسوب میشد. یک تبادل فرهنگی جدی در این رویاروئی از سویی جناح برتر خوب اندیشیده و طرح ریزی نشده بود. یعنی یک تبادل فرهنگی و معنوی که بتواند به یک مشارکت برابر منتهی بشود وجود نداشت. بر عکس اسلام و مسلمانان معتقد برای شریک غربی که هدفش تسخیر سیاسی و اقتصادی دیگران از جمله شرق اسلامی بود به عنوان مانع محسوب میشدند. هر جا که اسلام و پیروان معتقدش سر راه این مقاصد میایستادند، میبایست با آنها مبارزه میشد. چه با حملاتی که ضد اسلام میشد و چه از طریق محدود کردن دائمی حوزه فعالیت‌های اسلام و تقلیل آن تا حد وظائفی چند از کارهای اجتماعی یا حقوقی. بدینوسیله راه تسلط سیاسی و اقتصادی برای غرب باز میشد. تاثیر فرهنگی ناشی از آن از جانب غرب، بر روی این کشورها در مقایسه با عمق و وسعت فرهنگ غرب بسیار اندک بود. میزان معنویت غربی انتقال یافته، به آنجا نمیتوانست فراتر از علائق استعماری باشد. آموزش یافتگان به شیوه غربی نیز حداکثر کار دانهای ممتاز و مصرف

کننده فرهنگ غربی در چهارچوبی از پیش تعیین شده بودند. این گروه طبیعتاً از افراد بالای جامعه تشکیل میشد. طبقات پائین و متوسط، همچنان به اسلام خود وفادار ماندند، اگر چه برایشان عمل بارزهای اسلامی و تحقق آنها بنابر ساختار جامعه نوین صد در صد ممکن نبود و بدین ترتیب روند ویرانگر فرهنگ اسلامی، روح اسلامی و سنت اسلامی وابسته به آن و سلسله مراتب ارزشهای اسلامی، که در تاریخ اسلام سابقه نداشت آغاز گردید. اسلام یعنی اسلام شرقی، گذشته از محتوای مذهبی عیناً مثل مسیحیت مغرب زمین یک عامل فرهنگ ساز مسلم بود. لذا تخریب اسلام به معنای ویرانی تمام ظواهریکه از اسلام تغذیه میشد میبود: ظواهریکه حتی اعمال ساده ی رفتار بمثابة فرد و عضوی از جامعه را در بر میگرفت.

یک جهش نوین

جهش کنونی اسلام و مسلمین از نظر تاریخی پاسخی است ضروری در برابر این پدیده، پدیده ای که از قرن شانزدهم در ممالک اسلامی شمال آفریقا و در شرق ظهور کرده و در طی زمان تا به امروز فراز و فرودهایی داشته است. هر چه این پدیده شدیدتر باشد به همانقدر عکس العمل در برابر آن ریشه ای تر قاطع تر خواهد بود. زمانه ما

تحت تاثیر یکی از شدیدترین برخوردها بین نظامهای اقتصادی سیاسی غربی از یک طرف و شرق اسلامی از سوی دیگر قرار دارد. در برابر چنین درکی از شرق و غربست که اسلام میخواهد به عنوان طرف هم ارزش استقلال خود را به اثبات رساند. اسلام میباید هم اینکار را انجام بدهد چنانچه بخواهد از زیر بار نابود کننده تاریخ چهارصد ساله اخیر خویش و از آن فراتر بمنزله وجدان بیدارگر تاریخ معاصر برای بشریت در شرق و غرب نقش خود را ایفا کند، به این نحو که با ماده پرستی شرق و غرب مبارزه کرده و به ارزشهای والا ارجحیت بخشد. اعلان مبارزه اجتماعی در این زمان و با این شکل به ماده پرستی دارای پیشینه و ضرورت تاریخی خود میباشد، عللی که روال برخورد شرق اسلامی با غرب و شرق قدرتمند را روز بروز پیچیده تر و گسترده تر میکند، بطوریکه تمام چاره جوئیهای آزمایش شده محکوم به شکست بود، چیزیکه میباید ضرورتاً به یک جهش شدید و نسبتاً عجولانه اسلام و مسلمین منجر میشد.

ذکر تعدادی از این علل و چاره جوئیها مسئله ما را بهتر روشن میکند.

وضعیت اولیه

از نظر مسلمین علل ذیل حائز اهمیت است:

- ۱- کاهش خلوص و پاکی اصول اسلامی که قرن‌ها به مسلمانان قدرت و نیرو عطا کرده بود تا با برتری سیاسی و معنوی بر دنیا مسلط باشند:

منظور آلودگی اصول اساسی اسلامی است که در نتیجه اخذ آداب و رسوم و شیوه زندگی ملل به اسلام گرویده بوقوع پیوسته است.

۲- فقدان آن زیر بنای محکم علمی سیاسی که بتواند آنچه از دنیای جدید مغرب زمین به مسلمین میرسد با بیداری و تعقل درک نموده و بر پایه فرهنگ و شیوه زندگی بومی آنها را هم آهنگ ساخته و در خود هضم کند، آنطور که پیشینیان در برخورد با فرهنگهای دیگر بویژه با سرمایه فکری غرب آنزمان (قرون ۸ الی ۱۱ میلادی) انجام داده بودند.

۳- ضعف علمی حاصل از آن برای مسلمین که به علت بی تفاوتی آنها در برابر دنیا و زندگی شدت یافت.

۴- حاصل نکات ذکر شده درماندگی علماء، استیصال ملل، رویاهای متصور تحقق ناپذیر روشنفکران و سوء استفاده از وضع موجود به نفع شخصی توسط بسیاری از سیاستمداران مسئول بود که در این نواحی بر مردم و مملکت حاکمند. رفتار حریفان شرقی و غربی نیز موجب تثبیت اینگونه واماندگی میشوند.

جهت اثبات این روند شواهد ذیل ذکر میگردد:

۱- بی علاقه گی عمدی طرف غالب در واگذاری یک سهم موثر به طرف مغلوب و حتی آنطور که تاریخ بسیاری از کشورهای اسلامی ثابت میکند قطع آگاهانه یک چنین امکاناتی.

۲- فعالیتهای فرستاده های مذهبی وابسته به بعضی از کلیساها که بیشتر به نفع استعمارگران و کمتر به نفع تعلیمات اصیل مسیح انجام میگرفت چیزیکه سوء ظن زیادی نسبت به غرب بوجود آورد.

۳- کاربرد اطلاعات علمی که شرق شناسان درباره اسلام و مسلمین به سود حریفان شرقی و غربی و به زیان مسلمانان بدست آورده اند، پژوهش و پژوهشگران و قهرا تماسهای علمی را نیز نزد مسلمین از اعتبار انداخت.

برخورد ناهنجار دو نظام کاملاً متفاوت غربی مسیحی و شرقی اسلامی که دائماً در متفاوتترین بخشها مشاجرات جدید ایجاد نموده و خواهد نمود، بازده ناشی از عوامل یاد شده بوده و هست. یک تمایل عجولانه به غربگرایی ناشی از تمام این تماسهای نابجا در کشورهای اسلامی اگر چه منجر به اصلاحاتی در زمینه های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی شد با اینهمه با بی احترامی به خواسته های معنوی و فرهنگی بومی همراه بود. این اصلاحات که مصرف کنندگان صنعت غربی، اقتصاد غربی و حتی فرهنگ غربی همیشه وابسته را بوجود آورده است نتوانست و نمیتواند آنها را به مقام و توان حریف فعال هم ارزی برساند.

چاره جوئیها

این اوضاع نامساعد را سیاستمداران آگاه بومی، اصلاحگرایان، دانشمندان و غیره شناخته و از قرن هیجدهم

راه حل‌های متفاوتی که برخی له و بعضی علیه اسلام بود و یا صرفاً جنبه سیاسی داشت ارائه دادند:

۱- عقاید ضد اسلامی برگرفته از تزه‌های ضد مسیحی و نظرات غربی یا بویژه بخاطر تضعیف اسلام تدبیر شده - یعنی جهت تضعیف قدرتی که خود را مستقیماً تسلیم علائق استعمارگران و متحدین بومی آنها نمیکرد - دنیوی گرائی (سکولاریسم) همدست با یک نوعی ملی گرائی نوین، عقب ماندگی کشورهای اسلامی را در خود اسلام دیده، خواستار جدائی آن از زندگی اجتماعی و سیاسی بودند، چیزیکه از جمله موجب جنبش توده‌ها بر علیه خود میگردد.

۲- جنبش اتحاد اسلام (پان اسلامیت) جهت حفظ اسلام و به عنوان نیروی متحد کننده تمام کشورهای اسلامی در برابر استعمار، اصلاحگری (رفرم) اسلام بمعنای رهایی آن از خرافات و عقاید عامیانه و بمعنی تحرک بخشی به اسلام جهت دفاع از تمام حملات عقیدتی و عملی. این جنبش اصلاحی هم بر حسب زمان، مکان و وضعیت باز نقشهای متفاوتی را بوجود آورده است. این جنبش با تجدید حیات رفتار خشک علمائی روبرو شد که هر گونه تخطی از آموزشهای سنتی را بدون انتقاد طرد کرده و موجب در گیریهای سخت با جناحهای دیگر میشدند.

۳- پیدایش یک ردیف احزاب سیاسی که با گرایشهای گوناگون - از راست تندرو تا چپ تندرو گرفته داشت. اینها به سهم خود با شدت

بسیار به مغالطه در روشنگرایی اجتماعی کمک میکرده اند. ملت گرائی که در ممالک عربی به اتحاد عرب (پان عربیسم) منجر شد و جنبشهایی در کشورهای غیر عرب بویژه در ترکیه و ایران بروز کردند. از اینرو در قرن گذشته تصفیه زبانها از کلمات عربی در هندوستان و بعد در ترکیه و ایران رخ داد، اگر چه در همان زمان استقبال از بکارگیری واژه های خارجی مخصوصا انگلیسی روبه فزونی گرفت.

تأثیرات:

هیچیک از این چاره جوئیها موفقیت مطلوب را فراهم نکرده بود. پیدایش و برقراری تصویر اجتماعی ذیل نتیجه اینگونه گرایشها و فعالیتهای در هم تنیده جاری و متضاد یکدیگر بود، سلسله مراتب ارزشهای سابق بترتیب به اضمحلال پیوست. ارزش جدیدی جایگزین آنچه تخریب شده نگردید، بلکه بوسیله پدیدههایی که آگاهانه به جهت مخالف سیر میکردند، مثلا رفتار مبالغه آمیز بیگانه از زندگی دختران و پسران جوان در برابر یکدیگر در جامعه، از طریق یک روند پایدار در مسیری که باتصورات اخلاقی اسلامی در یک راه سیر نکرد و توسط تناقضات مفرط برنامه ریزی شده اما با ظاهر کاذب ویران گردید. دیگر هیچ نمیشد از یک پیشرفت طبیعی جنبشها و ارزشها سخن گفت بلکه فقط از (جایگزینی)، نارسای نظام ارزشی که آگاهانه بوسیله جهت مخالف تخریب شده است. آن ارزش هرگز

سیستم ارزش نبود، ولی یک نما غلط انداز و بی اعتبار کننده فرهنگ غربی که نزد خود غربیان مورد سؤال بود، نه غربگرایی، بلکه ویرانگرایی.

قبول این مسئله شاید مشکل باشد. معهذا اگر انسان حاملین جامعه ای به این شکل را مورد تحلیل قرار دهد مسئله قابل فهم خواهد شد، همینطور هنگامیکه جریانرا از زاویه بر خورد شرق با غربی که در کشورهای اسلامی منافع اقتصادی و سیاسی اش را دنبال میکند مشاهده کنیم.

این تحولات طبقاتی طی قرن‌ها برخورد بین مسلمین دیده میشود:

۱

۱- مسلمانانی که به معنای واقعی کلمه غربزده شده اند. این مسئله شامل تعداد نسبتاً کمی از مسلمین است که در غرب زندگی نموده صرفاً غربی فکر، حس و زندگی میکنند. تاثیر مستقیم آنها بر روی جامعه کشورشان کم است. اصولاً بخاطر اینکه در مورد آنها از خود بیگانگی تاجدیست که تفاهم لازم بین آنها و مردم بومی را غیر ممکن میسازد.

۲- مسلمینی که جذب نمای ظاهری تمدن غربی شده، غربزده های کاذب که ژست، ادا و ظاهری شبه غربی دارند. این افراد جزء طبقه ای میباشند که در غرب زیسته یا تحصیل کرده اند و میان طبقه حاکم

از سر تا پائین آگاهانه از تمدن غربی پیروی کرده، آنرا بروز داده و خواهند داد.

طرز زندگی تجملی سهل گذر، غرق شدن در انواع امیال و نفع طلبی شاخص افکارشان میباشد. حس و حیاطی که آنها غرب گونه عرضه کرده و میکنند. فساد کاری و چپاول مقام و ثبات آنانرا تضمین میکند. این به ظاهر غریزگان بدترین نمایندگان غربند که اصولا برای معنویت غربی بیشتر ضرر تا نفع بیار آورده اند. آنها بیش از همه مورد تنفر اکثریت ملت قرار داشته اند. انزجار نسبت به آنها از ابتدا متوجه آنچه نمایندگی میکردند بود بدون اینکه بین صورت ظاهر و حقیقت فرهنگ غربی تفاوتی بگذارند. با وجود این زندگی اقتصادی که در سینما از جانب این گروه تبلیغ میشود جاذبه خود را داشته وسیعترین طیف همه طبقات مردم و دسته بندیها ولی بیش از همه نسل جوان را پیوسته به اعجاز و داشته بود. نتیجه زیبائبخش ناشی از آن ایجاد زمینه بحث سطحی بود، حتی بین حوزههایی که از نظر فکری در سطحی بالا قرار داشتند که علیه این پیدایشهای جدید چنین مناقشاتی براه انداخته میشد.

۳- پیروان کور طبقه نامبرده در نکته فوق (۲). گروه کثیری از نسل جوان متحیر از جلای این طرز زندگی و بدون وابستگی جدی با سنن خودی، تحت تاثیر تبلیغات از بالا هدایت شده در جستجوی یک شیوه زندگی سینما وار تحقق ناپذیر به نظرشان ایده آل بر آمدند. تحت

این شرائط غیر عادی مبارزات طبیعی نسلها که در هر جامعه دیگر وجود دارد به حد بی اندازه ای توسعه یافته اند.

۴- نیمه غربزده ها. تعداد بزرگی از مسلمین در غرب متعلق به اینهاست که در معنی اغلب غربی میاندیشند، اما چه مذهبی فکر کنند یا نه- از لحاظ فرهنگی شرقی حس و برداشت میکنند. کسانی که پس از یک اقامت طولانی در غرب به وطن بازگشته اند باید جزء اینها محسوب شوند. جلای وطن زود آغاز آنها (حدود بیست سالگی) در معنی به آنها اجازه نمیداد اثرات ارزشی خام شکل نایافته کودکانه و جوانانه را از طریق زیستن در محدوده، مطابق اندیشه و احساس در وطن تا یک نظام ارزشی محکم توسعه بدهند. از طرف دیگر زندگی نوین آنها در محیطی کاملاً غریب، فاقد آموزشهای ریشه دار سنین کودکی و نوجوانی مربوط به حوزه فرهنگی جدیدیست، چیزیکه دسترسی به معیارهای عمیق و عظمت فرهنگ کلان غربی را برایشان میسر نمیسازد. هر چه رابطه آنها با جوانان غربی که دائماً در حال تغییرند تنگتر میشد، به همان اندازه روند زندگی غربی بر رویشان اثر گمراه کننده تری داشت. آنها برحسب استحکام روحی خویش کم و بیش از نوعی دو شخصیتی بودن و گاهی فشار روانی و بهر حال از مشکلات جهت یابی و ناامنی که اجباراً بر محیط شان راه یافته و روی آنها اثر میگذاشته رنج میبردند. هر قدر تفاوت روحیه و شیوه تعلیم و تربیتی غربی ایشان انگلیسی، آمریکائی، آلمانی، فرانسوی و غیره به

حساب آید به همان اندازه تاثیرات آنها بر روی محیط زیست شان مغشوش کننده تر جلوه میکند. اغلب دارای پست های عالی و بیشتر مورد توجه حکمرانانند، در عین حال افکار و کردارشان الگو واقع میشود، چیزیکه برای اقشار بیخبر اجتماع ضرر بزرگی به همراه داشته و گروه تحت شماره ۲ از آن سود میبرند.

۵- مسلمانان دانشگاه دیده، با آموزش غربی در رشته های علوم انسانی که اصولاً وظائف اجتماعی، فرهنگی حقوقی، فلسفی و سیاسی به آنان محول میشود. این گروه علاوه بر همه مسائل شخصی و اجتماعی نامبرده در نکته ۴، مسائل جدی و تخصصی داشته و دارد. از آنجا که آنان فاقد معلومات لازم در باره همان علوم در سنت خود بودند، برایشان امکان نداشت و ندارد در پیوند با دست آورده های موجود در کشور خویش یک اصطلاح شناسی، یک امکان طرز بیان مطابق آموخته های غربیشان و متناسب روح فرهنگ ملی شان پیدا کنند. آثار بزرگ معنوی غرب نتیجتاً واژگونه و یا دست کم ناقص و با سوء تفهیم نمایانده یا منتقل شده و میشود.

۶- همه آن گروههایی که از ابتدای قرن بیستم نماینده طرز فکرهای چپ هستند یک فصل ویژه را تشکیل میدادند و هنوز هم میدهند. آنها مدعی هستند نه تنها در سیاست بلکه در همه بخشهای زندگی حق اظهار نظر داشته و در انجام تغییرات بطور موثر سهم باشند. با وجود پنداشت اندیشه خود به عنوان یک محصول غربی، نوع غریزدگی

صورت گرفته توسط دولتها را رد کرده و میکنند. نه تنها علل اقتصادی بلکه تحولات نادرست در همه مراحل قبلی انجام یافته نیز عینا فضای متناسبی برای چنین ادعا های تمامیت خواه فراهم آورده و میآورد. با وجود این طرفداران این طرز فکر همان مشکلات تخصصی و شخصی، مثل گروههای (توتالیتز) نامبرده در نکات ۴ و ۵ را داشتند. از آنجا که این پدیدار نوین محصول مباحثات و مجادلات بومی نیست بلکه از خارج وارد میشود، درست دقیقا بیگانه با ارزشهای ملی خود آنچیزهائی را نادیده گرفته و میگیرد که در واقع اصل قضیه است. مدافعین این روشها، بخشی از نسل جوان را به خود جذب کرده اند. اغلب استادان و شاگردانی که از اوضاع جاری ناراضی بودند. این موضوع مسئله ای برای روشنفکران شد. ادعای کلی گرایانه (توتالیتز) آنها نه تنها دولتها را تحریک میکرد بلکه همانطور مسلمین متدین، روحانیون و روشنفکران مذهبی را. ولی دسته آخر یعنی روشنفکران مذهب طرح شده توسط چپ گرایان بیش از همه سود برده اند. در واقع توجه مشترک به خلق به اسلام نیز امکان جنبش جدیدی را داد. از اینرو اسلام توانست و میتواند به همان اندازه بیشتر حوزه های فعالیت این رقیبانرا از دستشان بگیرد، زیرا اسلام بسی عمیقتر از آنچه تاکنون تصور میرفت در قلوب کسانی که از جانب جریانات چپ گرا مخاطب قرار گرفته و میگیرند ریشه دارد.

۷- مجذوب و تحت تاثیر تمام جریانهای متوجه به معنویت و فرهنگ غربی بخشی از نسل جوان روحانیت به متاع اندیشه غربی که توانسته بود از طریق ترجمه های ناقص به آنها آشنا شود علاقمند بوده و هستند. دلائل نه از درون نشئت گرفته بلکه از خارج انتقال یافته سبب نوعی باز اندیشی شد که عبارت از یافتن جواب برای سؤالات جدید از منابع درون اسلام بود. منظور در اینجا یک تجدید ساختار نبوده بلکه بیشتر یک امکان تجسس نوین که از طریق آن حداقل به پدیدههای غربزدگی یا محصول فرهنگ غربی و اظهار نظر در باره مسائل مربوطه اجتماعی دسترسی پیدا کردند. این رابطه حضوری و همکاری روشنفکران مذهبی بسی به سود آنها بوده و هست. آنها در میان همه اشخاص و گروهها، دانشجویان، معلمین، تجار، اداریها، ارتشیان، زنان و مردان که پیرو اسلام مناسب زمان بودند طرفدارانی پیدا کردند.

۸- اکثریت معتقد به اسلام که در کلیه طبقات اجتماعی کشورهای اسلامی وجود دارند. این درست همان اکثریتی است که ما در بالا توده مردم نام نهادیم و تا بحال از جانب بسیاری از گروههای دیگر به عنوان احمق و نادان به حساب آمده و به همین گونه توسط گروههای غربزده یا نیمه غربزده نادیده گرفته شده اند. عینا همین اکثریت بود و هست که به علل تاکنون نامبرده نه تحت تاثیر یک غربزدگی واقعی و نه تحت شبه غربزدگی واقع شدند، نه از چپها و نه از راستها تاثیر

پذیرفتند. این اکثریت بوده و هست که با بد گمانی، امتناع و انزجار خود در برابر غربگرایی استعمار گرانه به چنین تفکر غربی جواب رد داده و می‌دهد.

نتیجه:

مشکلات، چاره جوئیها و جریانات مورد اشاره که منجر به پیدایش ساختار اجتماعی بسیار پیچیده ای شده اند، نمایانگر آنند که برای جوامع اسلامی یافتن یک روش فکری روشن جهت نجات وضعیت در هم تنیده شان به آسانی امکان ندارد. وضع جدید عقیدتی سیاسی و اجتماعی که نه شرقی نه غربی بلکه اسلامی خالص باشد باید به عنوان معیار طرز فکر نوینی را بوجود آورد، در صورتیکه منظور آن جدی بوده و دقیقاً به اجراء در آید. در این رابطه جهان بینی اسلامی با نقش جدیدی مبنا قرار گرفته است. این جهان بینی به اینجا ختم نمیشود که انسان به خداوند، به جهان آفرینی او و نظم آن و به مکتب توسط پیامبرانش اعلان شده ایمان بیاورد، بلکه بسی بیشتر توسط چگونگی اعتقاد و عمل بدان مشخص میشود. در این مورد نحوه ایمان به خداوند تعیین کننده است. نه فقط ایمان به یکتائی پروردگار بلکه نفی تمام آنچیزهائی که میتواند جز او به عنوان نیروی موثر یا شریک قدرت او مطرح شود اساس جهان بینی اسلامی را تشکیل میدهد (لااله الا الله) که سایر مفاد دین تابع آن میباشد. فقط خداوند، قدرت فراگیر او، علم کلی و اراده او با هر حادثه ای همراه است. از ماوراء طبیعت تا

فرستادگان الهی یا سایر نیروها و قدرتها حتی انسانها هر چیز که در غیر اینصورت به عنوان هم اثر یا علت هم اثر در آن شریک بنظر بیاید همه تحت اراده خداوند قرار دارد. بدینطریق یک جهان و نظم جهانی ناشی از اراده الهی بوجود میآید که به آن انسان، زندگی او، عمل او و تعیین رفتار او بوسیله وحی تعلق دارند. علیت (طبیعت) و آزادی انسان نفی نمیشود. آنها البته همیشه و همه جا از همراهی خداوند برخوردارند، که بدون آن نه وجود دارند و نه میتوانند موثر واقع شوند. این نظام به مثابه سیستم فکری و جهانی یکتا پرستی با نظامهای شرقی و غربی تفاوت دارد و در پیروانش تولید چنان نیروی اعتمادی میکند که میبایستی نتیجتاً به پایگاه جنبشهای نوین اجتماعی تبدیل گردد. نظام توحیدی جامعه ای که بر اساس این جهان بینی پی ریزی شده جامعه ایست هم جمع گرا و هم کثرت گرا، اما در حقیقت نه اینست و نه آن.

اراده الهی و یا ارزشهای اسلامی هر یک از کثرت گرائی های مطلق را بمعنای اجتماع محدود میکند.

: هیچکس مجاز نیست سائرین را به نحوی از انحاء با نفع شخصی استثمار کند، امت در مقام امت مرزهای کثرت گرائی را بجای سرمایه داری محدود مینماید. ولی این مجاز نیست به یک جمع گرائی صرف تبدیل ماهیت یابد. استقلال هر یک از افراد، جان و مالشان تا

هنگامیکه به حالت استنمار نرسیده و نرسد غیر قابل دستبرد است از اینرو یک سوسیالیزم که خلاف این مبانی باشد مورد قبول نیست. با توجه دقیق جدال از اینجا سر گرفته با شرق و غرب جدال بین دو جریانست که امروز بیش از هر زمان دیگر برزمان ما تاثیر میگذارند. از یک طرف در غرب همچنین در شرق یک ماده پرستی بدون خداوند و در سوی دیگر یک ایمان به خدا همراه با معنویت اجتماعی قرار گرفته اند که جهانرا نیز نادیده نمیگیرد.

تاویل علمی گفتگو از دیدگاه اسلامی

اظهارات این مقاله ریشه در تجربه گفتگوئی چهل ساله ای دارد که من از یک سو با ادیان بزرگ جهانی بویژه ادیان ابراهیمی و از سوی دیگر با فرهنگهای مختلف شرقی و غربی داشته ام. بنده بعنوان نویسنده این مقاله خود را ثمره معنوی این گفتگوهای دوگانه (یعنی میان دینی و میان فرهنگی) میدانم.

باز نمود واژه ای

این ادیان نیستند که با هم در گفتگویند، بلکه افراد دین آگاهی که بدستکاری دین آهنگ گفتگو کرده اند. اما هر مکالمه ای را هم نشاید که گفتگویش نامید. برگزیدن چند پدیده از آموزه ادیان مختلف و مقایسه آنها با یکدیگر- کاری که دانش الهیات تطبیقی پیشه کرده است- نمیتواند مفهوم واقعی واژه گفتگو را باز نماید. گفتگو پویا و بارور و- میان دینی) تنها آنگاه انجام میپذیرد که انبازان در گفتگو با اعتقادی پایدار و با آگاهی به مسئولیتی که بردوش دارند نماینده واقعی دین خود باشند. با این همه نمیتوان گفت که گفتگوگران معتقد و مسئول، تضمینی برای پویائی و باروری یک گفتگو هستند. در نگرش اسلامی و قرآنی، که تجربیات چندین ساله من نیز موید آنست،

تنها مکالمه هایی دارای سرشت گفتگوئی بارور هستند که پیکره آنها از دوطرفه مهم بهم بافته شده باشد:

اول- گفتگوگران میبایست که حتی المقدور نه از دیدگاه خودشان بلکه از دیدگاه طرف مقابل- در تمام طول گفتگو در اندر یافت هم صحبت خود کوشش کنند، یعنی آنکه هم صحبت را چنان میبایست دریافت که خود او خود را میبند نه بر پایه برداشتی که ما از وی داریم.

دوم- هر یک از انبازان سخن میبایست پای در آن و یا در امری فشارد. تا از طرف مقابل خود چنان دریافته شود که خود خود را در مییابد نه تصویری که هم صحبتش از وی دارد. خلاصه سخن آنکه گفتگوگران میبایست که راه شناخت متقابل را هموار کرده، صادقانه آمادگی خود را برای دریافت مبانی فکری و دینی هم گفتار در طی مکالمه بنمایانند. شریکان در یک گفتگو باید همواره صادقانه دریچه ای برای ورود دیگری به دنیای روحانی و معنوی دین خودی باشند. و بر آنهاست که عملاً نگهبانی مسئول و نماینده ای شایسته برای ارزشهای دینی و اعتقادی خود باشند، تا آنکه باب شناخت راستین متقابل را بروی هم بکشایند. این باز نمود واژه ای شرایط و پیش فرضهایی را نیز در بر میگیرد که برای باروری و پویائی یک گفتگو لازمند. در غیر اینصورت ما شاهد نه یک گفتگو کامیاب بلکه گفتگوئی کاذب خواهیم بود.

شرایط لازم برای یک گفتگوی کامیاب

مهمترین شرط گفتگوئی واقعا موفق آنست که افراد صادقانه از لجاجت و تعصب دوری کرده و حق را منحصر به خود و ملک شخصی خود شمارند. اگر کسی گفتگوئی را از بدو شروع با این اندیشه بیاغازد که حق بدون کم و کاست با او بوده و تنها اوست که میتواند نمایندۀ واقعی حقانیت مطلق باشد، و طرف مقابل او در زمره گمراهان است، در این حال بی گمان از گفتگو جدلی بیش حاصل نخواهد شد. باور به آنکه سعادت اخروی تنها نصیب من و همدینان و همکیشان من و ضلالت و عذاب اخروی در انتظار پیروان مذاهب و ادیان دیگر است، تصور بیجا و کوتاه فکرا نه انسانی است خودخواه که بیهوده میکوشد تا در دریای بیکران رحمت و محبت الهی را بروی دیگران ببندد. وی چه حریصانه این دریای رحمت و محبت را ویژه خود میدانند. چنین انسانهایی مدام در تلاشند که حتی بهشت و دوزخ را نیز همانند ملک شخصی بین آدمیان تقسیم کنند. اینگونه تصورات که مثلا درباری بهشت و دوزخ را شخص یا گروهی خاص بعهده دارد نشانه برداشتی ساده لوحانه از رابطه بین خدا و انسان است. همگام با گشودن در اندر یافت راستین و درک اندیشه های طرف مقابل میبایست که باب خود سنجی و بازنگری به مواضع فکری و معتقدات و تصورات مذهبی و دینی خودی نیز باز شود، زیرا که این نیز خود شرایط لازم برای دستیابی حقیقی به یک گفتگوی بارور است.

انبازان در گفتگو میبایست شهادت آنرا داشته باشد که، ضعفها و اشتباهات تاریخی، دینی و فرهنگی خود را پنهان نکرده در صحبت مشترک آنها را (بعنوان انتقاد سازنده) بپذیرند. در غیر اینصورت باز میبایست انتظار جدل را داشت نه گفتگو: گفتگوئی که در آن طرفین صحبت فقط کوشش در حاضر جوابی و مغلطه داشته تنها موضع خود را بر حق و دیدگاه دیگری را باطل می انکارند. همه ما انسانها چه مسلمان، مسیحی، یهودی و بودائی و غیره باید صادقانه به عدم کفایت خود در به تحقق رسانیدن کامل آرمانهای متعالی دینی خود معترف باشیم. اهمیت این اعتراف در آن است که انسان را متوجه اشتباهات و خطاهای خودش هم میکند، یعنی آنکه نباید فقط خطاها و اشتباهات دیگران را دید، بلکه لغزشها و ناسنجیدگی های خود را نیز پیش رو داشت. شایسته است که افراد در جریان یک گفتگوی میاندینی اشتباهات و حتی لغزشهای خود را نه تنها پنهان نکنند، بلکه آنها را خود به زبان آورده و راه شناخت راستین متقابل را هموار سازند. بطور مثال بریک مسلمان فرض است که در سر آغاز گفتگو روشن کند: من مسلمان هستم، ولی نمیتوانم به قوانین و فرائض دینی و مذهبی خود صد در صد عمل کنم. با وجود باز بودن در مرحمت و رزق الهی مرا امکان و توانائی آن نیست که در زندگی پیچیده روزمره خود صد در صد به وظایف و فرائض دینی خود عمل کنم. نه فقط بعنوان مسلمان بلکه تابع هر دینی که هستیم، مسیحی، کلیمی و یا

بودائی میبایست که به این اصل پایبند باشیم تا لغزشها و یانارسائی های عملی ما دیگران را به این اشتباه نیندازد که اعمال و گفتار ما تطابق کامل با آموزه و محتوای دینی ما دارد.

پیش فرضهای یک گفتگو و اجراء عملی آن

نخستین و مهمترین پیش فرض برای تضمین و رعایت شروط یاد شده آنست که طرفین گفتگو به اصل برابری پایبند بوده و مخاطب را با خود هم ارز بدانند. عدم رعایت این پیش فرض ما را با خطر یکطرفه بودن گفتگو مواجه میکند که توأم است با غرور و تکبر انبازان سخن: مشکلی که من در گفتگوهای میان دینی بین مسلمانان و مسیحیان اغلب مشاهده میکنم. خودپسندی و خود بزرگ بینی بعضی ها گاهی تا آنجا پیش میرود که نه فقط از طرف خود بلکه به کفالت از دیگران نیز استدلال میکنند. علاوه بر تاکید به اصل برابری به نکته مهم دیگری نیز باید توجه داشت و آن احترام متقابل گفتگوگران بهم است. هیچ گفتگوئی بدون احترام متقابل کامیاب نخواهد بود. هر یک از گفتگوگران میبایست که به عقاید، احساسات و عواطف دینی و مذهبی و دیدگاههای فکری دیگران احترام گذاشته و اصل شکیائی (Toleranz) را در برخورد با عقاید دیگران هر گز از یاد نبرد. (رجوع شود به مقاله شکیائی... Toleranz) منظور از شکیائی تنها بزرگ منشی، بردباری، مدارا و تحمل عقیده دیگران از موضع برتر نیست. روشن تر بگویم، منظور آن نیست که جناح صاحب قدرت و

غالب در یک گفتگو بزرگواری بخرج داده، عقیده دیگران را تحمل کرده و با آنها مدارا کند. این برداشت را جنبش روشنگری (Aufklärung) اروپائی از مفهوم شکیبائی دارد.

مفهوم قرآنی شکیبائی به گذشت، بردباری و تحمل عقیده دیگران بسنده نکرده، برسمیت شناختن کل هویت گفتگوگر را نیز در بر میگیرد. در دنباله این مقاله به مفهوم قرآنی شکیبائی بیشتر خواهیم پرداخت. اینچنین برداشت از شکیبائی که کل هویت طرف مقابل را برسمیت میشناسد، انسان را تشویق و آماده یادگیری از دیگران میکند. یعنی آنکه انسان، مدام در پی آنست تا از دیگری چیزی بیاموزد. منظور تنها آموختن از صفات مثبت طرف مقابل نیست، بلکه انسان میبایست آماده یادگیری از طرز برخورد دیگری با مسائل روزمره و از راههایی که وی برای حل مشکلات (فردی و جمعی) میگزیند و به کار می بندد نیز چیزی یاد بگیرد. لازم به یادآوری است که هر گفتگوگری نباید حتی یک لحظه هویت خود را فراموش کند و پیوسته در نگهبانی آن بکوشد. به تجربه ثابت شده است که پاسداری راستین و بدون تعصب و تکبر از نهادهای هویتی میتواند تضمینی برای باروری و کامیابی جلسات گفتگوی میان دینی و میان فرهنگی باشد. بی اعتمادی هر یک از گفتگوگران نسبت به نهادهای بنیانی دینی و فرهنگی خود مایه لغزشهای اساسی در معیار سنجش طرفین میگردد. نه فقط بی اعتمادی به نهادهای بنیانی خود بلکه سعی در همسازی - به

صرف آنکه لطفی به طرف مقابل صحبت کرده باشیم - نیز نادرست بوده روند پویائی گفتگو را خدشه دار میکند، زیرا که این لطف یک ارفاق شخصی بوده و نمیتواند نماینده باور داشت همگانی باشد.

گفتگو، مسئولیتی در برابر انسانها:

اعتقاد و آگاهی گفتگوگران نسبت به مسئولیتی مشترک در برابر جهان و جهانیان بدون هر گونه تبعیض - البته بایستی گفت این خواستی است مشکل اما اجتناب ناپذیر - ضامن اصلی و حقیقی دستیابی به گفتگوئی است بارور بمثابه ابزار صلح برای حال و آینده. کدامیک از ما، چه مسلمان چه مسیحی و یهودی چه بودائی و غیره میتوانیم وجدانا ادعا کنیم، که همه انسانها را بدون تبعیض (نژادی، فرهنگی و دینی و مذهبی و طبقاتی و قومی و...) با هم برابر میدانیم و به اصل مساوات بلا شرط معتقدیم؟ بطور مثال اگر جوامع مسیحی را در نظر بگیریم، که همه پیرو یک دینند، همدینان خود را درجه بندی میکنند: انسانهای درجه یک و دو و سه و چهار. یعنی در جهان مسیحیت که متشکل از کشورها و خلیفهای مختلف است بین مسیحی اروپای شمالی و جنوبی، بین مسیحی امریکائی و امریکای لاتینی یا مسیحی سیاه و مسیحی سفید در آفریقا فرق بسیار است. این سوال برای جوامع مسلمان نیز مطرح است. آیا مسلمانان هم دینان خود را درجه بندی میکنند؟ آیا کشورهای اسلامی برای هر فرد مسلمانی از هر ملیت و یا قومیت که باشد همان حق و حقوق را قائلند که برای افراد خود قائل

هستند؟ آیا دارا بودن ملیت، قومیت و یا موقعیت طبقاتی خاص انگیزه خود بزرگ بینی و برتری بین مسلمانان نیست که هم دینان دیگر خود را در درجات طبقاتی و حتی خود انسانی پست تری جای می‌دهند؟ آیا یهودیان اروپائی و امریکائی و یا یهودیان آفریقائی و امریکائی برابر و دارای مقام و درجه اجتماعی یکسان هستند؟ آیا ما بعنوان یک انسان میتوانیم به جرات و با وجدانی پاک ادعا کنیم که نه فقط در تئوری بلکه در عمل روزانه خود بی وقفه به اصل برابری بلا شرط پایبندیم؟ در پاسخ به این پرسشها هر کس بایستی کلاه خود را قاضی کند. در هر صورت باید تاکید کنم که گفتگو مسئولیتی سنگین است. در قبال جهان و جهانیان بدون تبعیض نژادی، دینی، فرهنگی، قومی و طبقاتی. این باری است گران بخصوص بر دوش ادیان بزرگ، چنانچه آنان گفتگو را بعنوان تکلیفی جدی برای نیل به آشتی جهانی می‌پندارند نه بعنوان مشغله یا سرگرمی ای یزدانشناختی (Theologie) یا حتی علمی.

گفتگوهای کاذب

خواست ها و بایستهایی که در اینجا بروشنی به آنها پرداخته شماره شد، از چند استثناء که بگذریم، در عمل بندرت مورد توجه قرار میگیرند. تجربه نشان میدهد که جو اغلب گفتگوهای میان دینی تحت تاثیر بار سنگین اختلافات دیرینه است. این جو گفتگوگران را پیوسته آزار داده و تحت فشار قرار میدهد. علت آنست که این نوع جلسات گفتگوئی

بر پایه انگیزه‌هایی می‌باشند که با پیش فرضها و شرایط یک گفتگوی پویا ناسازگارند. اطلاق کلمه گفتگو به این نوع مکالمه‌ها وسیله ایست برای مشروع و قانونی جلوه دادن این نوع جلسات. موارد پائین نمونه‌هایی است از گفتگوهای کاذب که گفتگوگران با آنها اغلب رو در روی می‌باشند.

۱- مواقعی که از همان آغاز یک مکالمه شک و تردید و عدم اعتماد متقابل میان گفتگوگران حکمفرماست. ۲- هنگامی که انبازان در یک گفتگو برداشت منفی از دین و ایمان شریک سخن خود داشته، پرسشهایشان تنها زائده همین دید منفی می‌باشد. ۳- مواردی که خود بزرگ بینی و احساس برتری فکری اندر یافت معتقدات دیگری و درک واقعی او را غیر ممکن می‌سازد. ۴- هنگامی که نگاه تحقیرآمیز به هم صحبت بخت یادگیری از صفات خوب وی را از انسان می‌رباید. ۵- مواقعی که گفتگو تنها بهانه ایست برای تائید یکسو نگری‌ها و پیش داوری‌های کنونی رایج در جامعه. ۶- مواردی که انگیزه آغاز گفتگو، مذاکره در باره پدیدارهایی رایج در فرهنگ و دین دیکریست که از نظر وی منفی و قابل نکوهش می‌باشد مانند مسئله موقعیت زن و یا مسئله قدرت حاکمیت. ۷- هنگامی که گفتگوگران دست از ذهنیت‌های خصمانه تاریخی بر نداشته و از همین رو نه تنها راه بازنگری سنجشی به گذشته تاریخی را بروی خود می‌بینند، بلکه روزنه امید گفتگوئی را برای زمان حال و آینده نیز مسدودی می‌کنند.

۸- مواقعی که انگیزه گفتگو باز خواست و محکوم کردن دیگری بخاطر بالا بردن وجه و ارزش دیدگاه خودیست. ۹- مواردی که گفتگوگران آماده بازنگری خردمندانه سنجشی به دین و مذهب و به فرگشت تاریخی خود نیستند. ۱۰- هنگامی که گفتگوگران با اهداف نهفته، مانند امید به ارشاد و دعوت دینی، در جلسات مکالمه شرکت جسته، گفتگو را تنها وسیله ای میپندارند برای اثبات حقانیت دینی خود. اینان با بکارگیری همه ی تردستی ها و فنون دعوت و ارشاد مانند تهمت های پوشیده و بهتانهای ناروا به ادیان دیگر- سعی در تبلیغ و اشاعه دین خود دارند. ۱۱- و بالاخره مواردی که حوادث و وقایع سیاسی حاد، انگیزه اصلی برپائی گفتگو میباشد، همانند اختلافات و برخوردهای سیاسی داغ روز که در آنها حفظ و یا تصاحب قدرت حاکمه نقشی اساسی بازی میکند: مثل انقلاب، نبردهای قهرآمیز داخلی، افراط گرایی و یا آنکه جنگ اخیر بین عراق و امریکا. برگزار کنندگان این نوع جلسات هیچگونه علاقه ای به فلسفه گفتگو مورد نظر ما ندارند که هدفش دستیابی به آشتی راستین و حل مشکلات از راه گفتگو است. در اینجا گفتگو تنها وسیله ای برای توجیه کارها و اثبات یکسو نگرانه حقانیت خود است، بدون توجه و بررسی به علل واقعی اختلافات و خصومت های داغ رایج سیاسی روز.

گفتگوگران برای اثبات حقانیت خود از هیچ کار ناشایستی دریغ نمیورزند، بطور مثال آیه هایی را از متون کتب آسمانی و یا جمله هایی را از متون فرهنگی و آموزه ای و عقیدتی رقیب جدا کرده و آنها را شعار گونه همچون تیرهای بران در میدان نبرد گفتگویی بر رقیب پرتاب میکنند. در گفتگوهای میان دینی اینکار بیشتر با آیه های قرآنی و در مناظره با مسلمانان انجام میشود. گفتگو در این جلسات بهانه ای بیش نیست مگر آنکه به گفتگو گر رقیب و به آئین و فرهنگ او مهر خصومت زده شود. برگزار کنندگان این جلسات آگاهانه و یا ناخود آگاهانه آلت دست سیاستمداران و صاحب قدرتان بوده و از گفتگو جدلی بیش نمیسازند. موضوعهای گفتگوئی در این نشستها پر از تهمت و شعارهای خصمانه ای است که در طول تاریخ بین جهان غرب و شرق بویژه کشورهای اسلامی بوجود آمده است. این نوع تهمت ها و شعارهای خصمانه تا زمانی که کشورهای فرمانروا و کشورهای فرمانبردار موجود است، متأسفانه پای بر جا خواهد بود. این تهمت ها و بدگمانی های دشمنانه، چه نو و چه ریشه دار و کهنه، چه آشکار و چه نهفته یک هدف را دنبال میکند. برخی از اروپائیان نفع خود را در آن میبینند که همکیشان، همدینان و یا هموطنان خود را مدام در ترس و وحشت از خطری موهوم و اسرارآمیز نگهدارند، که به ادعای آنها جهان غرب را بلا وقفه تهدید میکند. سیاست اشاعه ترس بر آنست که به تنشهای بین کشورهای

فرمانروا و فرمانبردار بیافزاید جو را برای توجیه و مشروعیت اعمال خصمانه خود در اذهان عمومی جهانی مساعد کرده به منافع فردی یا گروهی خود دست یابد. همه بخوبی به آن آگاهند که چهار چوب زندگی امروزه ما را بیشتر از هر زمانی سیاستی خاص تعیین و از طریق رسانه های گروهی روند برنامه ای آن را مشخص میکند. حال ما باید بعنوان یک مومن مسئول مسلمان و یا مسیحی این پرسشها را از خود بکنیم:

آیا این خواست واقعی و درونی ماست که به سیاست اینگونه اجازه میدهد تا ما را به درون گرداب خود کشد؟ آیا ما مجازیم که سهم و یا نظاره گر پدیده ای سیاسی باشیم، که با تمام نیرو و امکانات مدرن تکنیکی در تلاش است از دین ابزاری بسازد برای دستیابی به اهداف و منافع اقتصادی، سیاسی و غیره؟ آیا خدای یگانه ای که در قرآن، تورات و انجیل از آن بعنوان فریاد رس و پناه پشتیبان درماندگان و ستمدیدگان یاد میشود از کار ما خشنود خواهد بود که دین را بازیچه ای قرار دهیم برای توجیه و مشروعیت رفتار، کردار و پندارهای انسانی خود که سرشار از ناپختگی و خطا است؟ و الله اعلم!

من که نمیدانم چه بگویم! حداقل کاری که ما میتوانیم انجام دهیم آنست که به گفتگوگران و بویژه به خود پیوسته یادآور شویم که هشیارانه و آگاهانه عمل کنیم. یکی از دلایل آنکه بنده به این صراحت و بازی این سؤال را طرح میکنم و از آن بعنوان پدیده ای دشخوار یاد میکنم

آنست که من در سالهای اخیر- بهتر بگویم پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی- گفتگوئی را ندیده و یا نشنیده ام که در آن این پدیده خطرناک حاکم نباشد: یعنی سوء استفاده از دین بعنوان بازیچه و یا حربه ای برای برخورد سیتزآمیز با فرهنگهای بیگانه^۱. این پدیده ناخوشایند تمامی امید ما رابه آشتی پایدار میان ادیان و فرهنگهای مورد تهدید جدی قرار داده و خطری بزرگ برای صلح جهانی است و ناسازگاری با هدف همان گفتگوئی دارد که مورد نظر ماست. این پدیده راه پنداشت، تفسیر و باز نمود گفتگو را از دید دینی، مذهبی و فرهنگی مسدود کرده و ما را به گرداب انتخاب راه قهر و تغالب و ستیز سوق میدهد.

باید یادآور شوم که هدف محکوم کردن برگزاری این نوع جلسات بعنوان میزگرد مذاکرات و مناظرات سیاسی، تجاری، اقتصادی و دین شناختی و غیره نیست. هدف اینجا تمیز، تعریف و تاویل فلسفه گفتگو از دیدگاه دینی است که (هدفش رسیدن به سعادت و آشتی دنیوی و اخروی است). از این رو میبایست که در هر نشست خواه گفتگوئی پویا، خواه جدل و یا مذاکرات سیاسی، تجاری و غیره، انگیزه ها و اهداف نهفته و هویدای گفتگوگران مورد شناسائی و بررسی قرار گیرد. این تحلیل و بررسی به ما کمک خواهد کرد تا بین یک گفتگوی پویای آشتی گرا و یک گفتگوی کاذب تمیز دهیم.

^۱ (مترجم: در اینجا مولف اشاره به تر Samuel Hontington دارد.

میبایست کاملاً مشخص باشد، که چه اهداف و اغراضی نهفته و یا آشکاری را بر گزار کنندگان یک جلسه تحت پوشش مکالمه دنبال میکنند. با در نظر گرفتن پیش فرضها و شرایط یاد شده، در رابطه با این نشستهای میان دینی میتوانیم بگوئیم که پیروان ادیان - هر دینی که باشد - با بکارگیری اهداف گفتگوی آشتی گرا میتوانند نه تنها بافت هویت فردی خود را استوارتر کنند بلکه اعتماد به نفس و آگاهی دینی آنها نیز بالاتر خواهد رفت. طبیعی است که این امر بنفع یزدانشناسی ادیان مختلف نیز خواهد بود.

یزدانشناسی چه اسلامی و چه مسیحی در بن خود پایه های پدافندی داشته و سعی بر آن دارد که بدی کج اندیشی را در دیگران، نیکی و درست اندیشی را در خود ببینند. عصری نو میبایست در یزدانشناسی ادیان آغاز شود. یزدانشناسی ای که زیر بنای آن بر شناخت دیگران بر پایه درون نگری آنهاست. حال میتوان حدس زد که بر اساس این دیدگاه آغازه ها، انگیزه ها، ترها، نظریات، و یا حتی تفسیرهای نوین از تاریخ دین مورد نظر بوجود خواهد آمد.

یکی از ثمرات این بینش باروری معنوی و مثبت متقابل در گفتگوهای میان دینی خواهد بود.

تمیز محتوائی:

عدم تمیز بین زمینه های موضوعی گفتگو منشاء سلسله مشکلاتی است دیگر که در درون زیر نهاد (Gegenstand) گفتگو جای دارد. بر

خلاف پیش فرضها و شروط یاد شده که بعنوان چهار چوب بیرونی گفتگو حائز اهمیت بودند و همانطور که ذکر شد، حالتی بیشتر فردی داشته و پیرو پندار، انگیزه، و کردار شخصی گفتگو گرند، مشکل تمیز محتوائی مسئله ای است که در درون موضوع نهفته است، و با واژه و یا اصطلاحات تخصصی و برداشتهای متفاوت از آنها سرو کار دارد. یعنی این سوال همیشه مطرح است که این واژه در چه متنی و به چه معنی بکار رفته است. این امر بیشتر در مورد ادیان بزرگ بویژه ادیان یکتا پرستی صادق است که کل زندگی یک فرد را فرا میگیرند. ادیانی که در فرآیند تحقیقی خود تسلیم دگرگونی هائی شده و رنگهای مختلفی به خود گرفته اند.

ما در اینجا به عواملی میپردازیم که هم در فرآیند تحقیقی ادیان موثرند و هم به روند گفتگویی میان دینی مربوط میشوند:

۱- میدانهای تنش

۲- جریانهای فکری غیر دینی ای که تحت تاثیر آنها شکلها و برداشتهای گوناگون از یک دین بوجود میآیند.

گفتگوگران (میان دینی) میبایست پیش از آغاز یک مکالمه پایه مشترک موضوع گفتگوی خود را مشخص کنند در غیر اینصورت سخنان آنها بی ربط خواهد بود.

میدانهای تنش:

منظور از تنش در اینجا کشمکش و تشنجاتی میباشند که در درون آموزه یک دین موجودند، بطور مثال بین خواست آموزه دینی (یعنی اخلاقیات و فرائضی که پیروان یک دین به اجراء آنها ملزم هستند) و اعمال روزمره پیروان آن دین. من در اینجا آگاهانه از این پدیده بعنوان تنش و یا اختلافات بین واقعیت و خواست آموزه دینی صحبت نمیکنم، زیرا که واقعیت یک دین تحقق کامل آن دین است. "اصطلاح تنش و یا اختلاف بین تئوری و واقعیت" در مورد ادیان نه تنها دقیق نبوده بلکه نادرست نیز است. وقتی که واقعیت نمودار کجروی از خواست آموزه پایه ای یک دین است، دیگر از واقعیت دینی صحبت کردن بی معنی خواهد بود. ما این مشکل را اغلب در جلسات گفتگوی میان دینی داریم. بطور مثال هنگامیکه تایید و یا نفی دینی- چه مسیحی و چه دین اسلام مطرح است- برای اثبات کلام از رفتار، کردار و یا گفتار پیروان دین مربوطه حجت آورده میشود. شگفتا که بیشتر اعمال و گفتاری که پایه های برهانی اثبات کلام را در این جلسات تشکیل میدهد، مغایر آموزه ناب دین مورد نظر است. هدف ما در اینجا آن نیست که ادیان را آزاد از انتقاد جلوه دهیم و نیز نمیخواهیم که ادیان را در چنان قله ای جای دهیم که دست کسی به آنها نرسد. منظور ما فقط تاکید بر لزوم دقت کافی در رعایت و حفظ زمینه گفتگوئی معین و مشترک در یک جلسه مکالمه است، مخصوصا در جلساتی که انگیزه سازش و اندریافت در آنها حکمفرما است.

میدان تنش دیگری که بطور نسبتاً زیادی باعث در هم ریختگی زمینه های موضوعی گفتگو میشود، کشمکشهایی است بین آموزه دینی و عقاید عامه ای که نشأت گرفتن آنها از هر آموزه دینی امری اجتناب ناپذیر بشمار میرود. بنظر من هیچ اشکالی ندارد که در نشستهایی هم درباره عقاید عامه، خرافات، انگیزه های و نشانه های آن صحبت و بحث شود. ولی ما باید دقت خاص در رعایت و حفظ زمینه های موضوعی گفتگو داشته باشیم، یعنی گفتگو گران نباید به دلخواه از شاخی به شاخ دیگر پریده، زمینه های موضوعی گفتگو رادر هم ریزند و اختلال در روند باروری گفتگو ایجاد کنند. میدان اجتناب ناپذیر تنش دیگری که باید از آن یاد کنیم، کشمکشهایی است بین آموزه دینی و بررسی و برخورد علمی با آن. هر دینی اعم از کلمی، مسیحی و یا اسلام، خود نه تنها راه تفاسیر گوناگون را نمیندد بلکه امکان نگرش و تامل از دیدگاههای مختلف را نیز به انسان میدهد. این یکی از صفات برجسته و مثبت متون وحیانی است.

بر خلاف متون فلسفی که انتزاعی بوده، حتی الامکان از تناقض دوری میکند، متون وحیانی موردی و عینی و در رابطه مستقیم با زندگی و موقعیت خاص انسانی است. پیامهای کتب آسمانی موقعیت ها و مراحل مختلف زندگی یک انسان را مورد نظر دارد و در رابطه با همین انسانهاست که نظرات و دیدگاههای مختلف را در یک متن واحد در باره پدیده ای خاص ابراز میکند. گفتگوئی کامیاب تر خواهد بود که

طی آن گفتگوگران بتوانند برای روشنتر شدن زمینه موضوعی، باز ساختی از جایگاه و حوادث تاریخی مربوط به آن موضوع ارائه دهند. اصولاً نبایست با بحث احتمالات کلامی و با نگرورزی باریک بینانه یزدانشناختی جو را چنان بغرنج کنیم که گفتگو به بن بست برسد. میدان تنش دیگری که به آن میپردازیم، مهمترین زمینه تنش بوده و در حقیقت بیشترین اختلال را در روند کامیابی گفتگو بوجود میآورد. این تنش زیانبار و خطرناک ناشی از سیاست جهانی کنونی است. در همین چهار چوب است که گفتگوگرانی بنام و به وکالت از دین خود در صحنه گفتگو حضور بهم رسانیده و تحت پوشش دین سعی در تأیید و یا نفی پدیدار سیاسی خاصی دارند. بخاطر حاد بودن سیاست کنونی جهانی است که این فضای خطرناک تنش بر محالس گفتگوئی میان دینی و میان فرهنگی چیره است. با در هم ریختن زمینه های موضوعی گفتگو و نارضایتی ناشی از آن سر نخ سخن سرانجام گم شده گفتگو به بیراهه میرود. چه بسا گفتگوگرانی که اصلاً با این نیت در صحبت شرکت میکنند، تا با مغلطه و در هم پاشیدن زمینه های موضوعی دیگران را سر در گم کرده اهداف خود را پیش برند. بطور مثال، هنگامیکه در جنگ خلیج (بین امریکا و عراق) صدام حسین که خواست حکم جهاد صادر کند، خیلی از مسلمانها وی را فاقد صلاحیت صدور حکم جهاد دانسته و به مخالفت با وی برخاستند. ولی بعضی از مسلمانها نیز موافق و همصدا با صدام بودند. این که چرا

بعضی از مسلمانان موافق و بعضی ها مخالف بودند روند تمامی گفتگوهای میان دینی بین مسلمانان و مسیحیان را در زمان جنگ تحت شعاع خود قرار داده. و همه را سر در گم کرده بود. با وجود اینکه این مساله عملا با آموزه دین اسلام که موضوع اصلی صحبت بوده و هست ربطی منطقی ندارد. مشکل صدام و صدور حکم جهاد از طرف وی امری بود کاملا سیاسی و حساب شده بین غرب و صدام یعنی که در جنگ خلیج فارس خود را بخاطر منافع سیاسی نماینده شرق اسلامی می انگاشت.

جریانهای فکری غیر دینی و گفتگو

بدون کوچکترین تردید میتوان از ایمان بعنوان سنگ زیر بنایی هویت فردی انسان نام برد. همچنین با جرات تمام میتوانیم بگوئیم که دین تنها عامل موثر در شکل گیری هویت فردی و یا اجتماعی نیست. جریانها و جنبشهای فکری و اجتماعی غیر دینی نیز در ساختار و بافت هویت فردی و اجتماعی نقشی سازنده دارد، که متأسفانه در جلسات گفتگوهای میان دینی کمتر به آنها پرداخته میشود. این جنبشها و جریانهای فکری، اجتماعی و فلسفی میتوانند فرای مرزهای دینی و فرهنگی در روند ساختاری هویت افراد، گروهها و ملتهای مختلف نقش مهمی بازی کنند. بر سیر تکاملی پیروان یک دین یا آئین واحد تاثیرات گوناگون بگذارد.

دیگر عوامل مهم سازنده در فرآیند ساختاری هویت فردی و یا اجتماعی را میتوان چنین برشمرد:

- ۱- خصلت خاص قومی. ۲- زبان و طرز اندیشه ویژه ای که به ساختمان آن زبان وابسته است. ۳- رویدادهای تاریخی. ۴- ارزشهای پایه ای سنتی. ۵- آداب و رسوم ناحیه ای. ۶- افسانه ها، داستانهای حماسی و اسطوره ای. ۷- خرافات رایج. ۸- عقاید عامیانه وابسته به عرف و عادات. ۹- ذوق، علاقه و استعداد ویژه در رابطه با هنر، ادب، شعر، فلسفه و غیره. ۱۰- ویژگیهای خاص فرهنگی. ۱۱- دیدگاه ایدئولوژیکی. ۱۲- موقعیت های خاص سیاسی، اقتصادی و اجتماعی. ۱۳- جهان بینی و فلسفه زندگی فردی و یا اجتماعی ناشی از برخورد یک انسان با همه عوامل موثر در روند تکاملی هویت فردی. ۱۴- خصوصیت، استعداد و یا قابلیت های ویژه فردی و غیره.
- همانطوریکه ملاحظه میکنیم، هویت یک انسان در حقیقت، ساختاری در هم تنیده است از تاثیر و تاثرات گوناگون، که دین نیز یکی از این عوامل موثر است، گرچه عاملی است بنیادی و پایه ای. یکی از اشتباهاتی که فراوان در گفتگوهای میان دینی بین مسلمانان و مسیحیان رخ میدهد، آنست که گفتگوگران، رفتار، کردار و گفتار طرف مقابل را با آموزه دینی او یکی می انگارند.

مشکلی که ما در بحث میدانهای تنش به وضوح به آن پرداختیم. اشکال دیگر این جلسات آنست که به تاثیرات عوامل غیر دینی در بافت

هویتی انسان چندان بها نداده رفتار، کردار و گفتار طرف مقابل را بحساب دین او، اعم از اسلامی و یا مسیحی گذاشته و از آنها بعنوان پدیده های دینی صحبت میکنند. این مسائل گفتگوی میان دینی را همیشه ناموفق کرده و به بیراهه میکشاند. و همیشه باعث ناکامی گفتگو گشته گفتگوگران را به بن بست میکشاند.

مبادی پیشگامی در گفتگو از دیدگاه قرآن

در اینجا منظور دیدگاههایی است که اساس و پایه نظریات این مقاله را تشکیل میدهد. ما بروشنی در قرآن دیدگاههایی میابیم، که نه فقط راه گفتگو را بر ما میکشاید بلکه رهنمودی نیز می باشد برای تاویل علمی گفتگوهای صرفا دینی. این امر به موقعیت ویژه ای مربوط میشود که در آن حضرت محمد(ص) مردم را به آموزه قرآن راه مینمود. حضرت محمد(ص) در عصر خویش با ادیان و جهان بینی های گوناگون رو در رو و آشنا بود، مثل مشرکینی که بیشترین آنها از اعراب بودند و یا پیروان ادیان یکتا پرست غیر اسلامی مانند کلیمی، مسیحی، زردشتی و غیره که در امپراطوری های ایران، بیزانس و تا حدودی هم در شبه جزیره عربستان سکنی داشتند. حضرت محمد(ص) که موقعیتی همانند حضرت ابراهیم(ع) داشت روی به خدای یگانه آورده و شرک و بت پرستی را نفی کرد.

قرآن این دیدگاه ایمانی ابراهیمی را که امید و توکل، تنها به خدای یگانه دارد و او را "وحده لا شریک له" میخواند، اسلام نامیده و از

حضرت ابراهیم بعنوان "حنیفا مسلما" (سوره آل عمران، آیه ۶۷) یاد میکند.

موقعیت حضرت محمد(ص) در مقایسه با حضرت ابراهیم(ع) در یک نکته متفاوت است و آن اینکه حضرت محمد(ص) با سه دین یکتا پرست یعنی زردشتی، کلیمی و مسیحی نیز آشنا و رو در رو بود. علاوه بر آن حضرت محمد(ص) با واقعیت تلخ جنگهای ریشه دار چند صد ساله ادیان یکتا پرست و با اختلافات ستیزآمیز بین مشرکین و پیروان ادیان مدام روی دررو بود.

این واقعیت تاریخی ویژه زمان حضرت محمد(ص) وی را بر آن میداشت که در گشودن باب گفتگو بروی پیروان ادیان یکتا پرست دیگر و همچنین مشرکین و کفار عرب که مخاطب اصلی آموزه اسلام بودند، پیشگام شود. اسلام آوردن بت پرستان عرب در حقیقت از راه مکالمه و صحبت انجام پذیرفت. حضرت محمد(ص) در صحبت و گفتگو بامشرکین و کفار بود که توانست با قاطعیت و به کمک پند و اندرزها و بشارتهای قرآنی گوش شنوائی برای آموزه اسلام پیدا کند. واقعیتی است که خیلی وقتها گفتگوی بین حضرت محمد(ص) و کفار به نتیجه دلخواه آن حضرت نمیرسید و گهگاهی نیز به بن بست منتهی میشد. این امر خود میتواند یکی از مبادی علم تاویل قرآنی گفتگو باشد (نگاه کنید: الکافرون، آیه ۳ تا ۶).

"... و من پرستنده چیزی که شما می پرستید نیستم. و شما پرستنده چیزی که من می پرستم نیستید. شما را دین خود، و مرا دین خود." نکته برجسته آنست که قرآن آزادی عقیده و بیان را حتی برای کفار واجب میدانند. با آگاهی به آنکه فلسفه کفر مغایر آموزه اسلام است و کفار در زمره گمراهانند:

(سوره بقره آیه-۲۵۶). "در دین هیچ اجباری نیست. هدایت از گمراهی مشخص شده است. پس هر کس که به بت کفر ورزد و به خدای ایمان آورد، به چنان رشته استواری چنگ زده که گسستش نباشد. خدا شنوا و داناست."

در گفتگوی حضرت محمد(ص) با کفار به دو نکته باید توجه خاص داشت: یکی آنکه آن حضرت قاطعانه، بدون هیچگونه درنگی کفار را به دین اسلام رهنمون میشود و دوم آنکه حضرت محمد(ص) یک شخص کافر را بعنوان انسان، محترم شمرده. منطبق با آموزه قرآن - برای او همان آزادی عقیده و بیان و دین را قائل است که برای خود. حضرت محمد(ص) در مناظره با بت پرستان و مشترکین از الگوی رفتاری حضرت ابراهیم(ع) پیروی میکند. آن حضرت از همان مراحل اولیه رسالت خود آموزه قرآنی را منطبق با تعالیم ناب تمامی پیامبران، بخصوص ابراهیم خلیل میدانند و آیه هایی را در تایید این ادعا برای مشترکین برمیخواند (نگاه کنید به سوره الاعلی آیات ۱۸ - ۱۹) .

"... این سخن در صحیفه های نخستین است: صحیفه های ابراهیم و موسی." حال اگر از چگونگی مناسبات حضرت محمد(ص) با ادیان یکتاپرست غیر اسلامی سخن به میان آوریم، قضیه در عمل کمی پیچیده و دشوارتر میشود. علت این پیچیدگی و دشواری دو چیز است:

یکی آنکه پایه های ارزشهای معنوی و شکل های گوناگون عملی (praktische) دینهای یکتا پرست بهم خیلی نزدیکند.

دوم آنکه ادیان بزرگ یکتاپرست با جهانبینی های سیاسی حاکم و رایج در میان پیروان خود بسختی در هم آمیخته اند.

با تمام این دشواریها و پیچیدگیها، قرآن زیر بنای گفتگوی میان دینی ادیان یکتا پرست را استوار بر دیدگاه ایمانی حضرت ابراهیم(ع)، یعنی توسل به خدای یگانه میداند. این دیدگاه ایمانی ابراهیمی، بعنوان یک پدیده دینی پیوسته مبنای نظری و عملی مناسبات گفتگوئی و ارتباطی حضرت محمد(ص) با یهودیان، نصارا و دیگر ادیان یکتا پرست بوده است. این بینش بلاشک مبداء بنیادی دیگری است برای تاویل قرآنی گفتگو که از زمان حضرت محمد(ص) تا به امروز فرآیند گفتگوهای میان دینی را تحت تاثیر خود قرار داده و میدهد. در سوره المائده آیه ۶۹ آمده است: "هر آینه از میان آنان که ایمان آورده اند و یهود و صابان و نصارا هر که به خدا و روز قیامت ایمان داشته باشد و کار شایسته کند بیمی بر او نیست و محزون نمیشود."

قرآن در سوره مکی العنکبوت آیه ۴۶ پایه های زیر بنائی مشترک گفتگوهای میان دینی بین اهل کتاب و مسلمانان آشکارا بیان میکند. "با اهل کتاب، جز به نیکوترین شیوه ای مجادله مکنید. مگر با آنها که ستم پیشه کردند. و بگویید: به آنچه بر ما نازل شده و آنچه بر شما نازل شده است ایمان آورده ایم. و خدای ما و خدای شما یکی است و ما در برابر او گردن نهاده ایم". سوره آل عمران آیه ۶۴ این پایه های زیر بنائی را استوارتر کرده میگوید: "بگو: ای اهل کتاب، بیاید از آن کلمه ای که پذیرفته ما و شماست پیروی کنیم: آنکه جز خدای را نپرستیم و هیچ چیز را شریک او نسازیم و بعضی از ما بعضی دیگر را سوای خدا به پرستش نگیرد. اگر آنان رویگردان شدند بگو: شاهد باشید که ما مسلمان هستیم."

شایان توجه است که قرآن همواره تاکید بر آن دارد که اسلام ایمان به وحدانیت، ربانیت مطلق به خدای یگانه میباشد. و به همین دلیل قرآن از اسلام بعنوان تنها دین یکتاپرستی یاد میکند: (آل عمران آیه ۱۹) "هر آینه دین در نزد خدا دین اسلام است." قرآن با قاطعیت تمام از این مفهوم اسلام و همه نتایج منطقی آن دفاع میکند. قرآن گردن نهادن به ربانیت مطلق الهی و ایمان به وحدانیت خدا را زیر بنای اصلی یکتاپرستی راستین میداند. روی همین اصل است که قرآن همه پیامبران، ابراهیم، موسی و عیسی (ع) را مسلمان میخواند، زیرا که شرط اصلی پیامبری در اسلام دعوت و رهبری به اصل توحید است. این دید قرآنی

نتایج عملی سودمندی برای یهودیان و مسیحیان همزمان با حضرت (محمد) در شبه جزیره عربستان نیز داشته است. اسلام از یهودیان و مسیحیان یکتاپرست که پیرو تعالیم کتب دینی خود بوده اند یاد کرده و آنان را ستوده است. حضرت محمد(ص) حیات دینی آنها را برسمیت شناخته و محترم می‌شمرد. اعمال و گفتار پیروان این ادیان، تنها زمانی مورد انتقاد قرار میگرفت یا محکوم میشد که مغایر با آموزه ناب این کتب آسمانی بود. به جرات میتوان گفت که علت اصلی تیرگی روابط مسلمانان با غیر مسلمانان، نه آموزه دینی، بلکه جنگ بر سر قدرت حاکمیت بوده است. این جنگ در اوایل گسترش دین اسلام بین کفار و مسلمانان در جریان بود. در مراحل بعدی (یعنی پس از هجرت) اهل کتاب به ویژه یهودیان و مسلمانان و گهگاهی هم مسیحیان و مسلمانان با هم می‌جنگیدند. اگر چه حضرت محمد(ص) آرزوی آنرا داشت که اهل کتاب به آموزه دین اسلام، بعنوان پیام ناب دین ابراهیمی احترام گذاشته و آن را بعنوان اصل اساسی یکتا پرستی بپذیرند، با وجود این هیچگاه ادیان یکتا پرستی را بیگانه و باطل نشمرد. در آخرین آیه ای که به حضرت محمد(ص) چند ماه قبل از وفاتش نازل شده، قرآن هم سفرگی و وصلت خانوادگی متقابل بین مسلمانان و اهل کتاب را جایز دانسته، میگوید: "امروز چیزهای پاکیزه بر شما حلال شده است. طعام اهل کتاب بر شما حلال است و طعام شما نیز بر آنها حلال است. و نیز زنان پارسای مومنه و زنان

پارسای اهل کتاب، هر گاه مهرشان را بپردازید، به طور زناشویی نه زناکاری و دوست گیری، بر شما حلالند. این آیه زمانی نازل شده است که مسلمانان بسیار نیرومند بودند حتی به حرات میتوان گفت که یکی از مهمترین قدرت های سیاسی در شبه جزیره عربستان محسوب میشدند و هیچگونه وابستگی به یهودیان و نصارا نداشتند، تا بگوئیم مصلحت زمان و موقعیت مسلمانان ایجاب میکرد که چنین پیشنهادی در قرآن به اهل کتاب شده باشد. خیر، این نشانه برسمیت شناختن فردی و اجتماعی بلا شرط اهل کتاب در اسلام، یکی از پایه های عملی و بی مانند فلسفه شکیبائی از دیدگاه قرآن است. بایسته است که ما این صفت برجسته را پیوسته ستایش کنیم و آویزه گوش خود سازیم. شکیبائی در قرآن نه فقط گذشت، مدارا و تحمل، بلکه برسمیت شناختن بلا شرط هویت فردی و اجتماعی دیگری را نیز در بر میگردد. این اصل میتواند نقطه حرکت راهی بی پایان باشد برای فهم و درک قرآن، بر پایه درون نگری این کتاب آسمانی، و رهگشای امکانات نامحدودی برای گفتگوهای میان دینی.

مسیحا شناسی اسلامی در مقایسه با مسیحاشناسی مسیحی اصل توحید اسلامی و تاکید قاطعانه قرآن بر این اصل مشکل یزدانشناختی بزرگی را بدنبال دارد، که مستقیما با مناسبات دینی بین مسیحیان و مسلمانان ارتباط پیدا میکند. منظور از این مشکل فرق بین مسیحا شناسی اسلامی و مسیحا شناسی مسیحی است. این فرق

دشواریهائی در گفتگوی میان دینی بین مسیحیان و مسلمانان بوجود آورده است، که برای جو و روند گفتگو میان دینی بسیار زیانبار است. نتیجه عدم توجه به این فرق آنست که، اغلب سر نخ موضوع بحث، گم شده و هیچکس سعی درست در نیوشیدن کلام همصحبیت ندارد. (رجوع شود به مقاله: Reden die Christen...). بطور مختصر میتوانیم بگوئیم که مسیحا شناسی قرآن، پاینبند به اصل "گناه-نجات" (یزدانشناسی مسیحی) نیست. مسیحا شناسی قرآن استوار بر اصل "گناه-توبه-بخشایش" است. این اصل مبداء آموزه مسیحا شناسی اسلامی است. همانطوریکه سوره البقره آیه های ۳۹-۳۰ به آن اشاره دارد. حال اگر از دید انسانشناختی به قضیه بنگریم، میبینیم که الگوی مسیحا شناسی مسیحی گناه را جزو عنصر ذاتی انسان میداند، (یعنی انسان ذاتا گناهکار است و فقط حضرت مسیح با بر دوش کشیدن بار گناهان، میتواند انسان را نجات بدهد. ایمان به مسیح و مصلوبیت او شرط نجات انسان از گناه موروثی است). دین اسلام ذات انسان را پاک میداند، زیرا که قرآن از خدا محوری بودن طبیعت انسان حرکت کرده، این صفت را ناشی از عنصر ذات انسانی میداند، که پاک است. پس همانطوریکه میبینیم دین اسلام و دین مسیحیت دارای الگوی ایمانی و دیدگاههای انسانشناختی متفاوت میباشد. هر یک از این الگوها دارای بافت مشخص، همراه با سلسله پیامدهای یزدانشناختی ویژه خود میباشند. نه مسیحیان میتوانند از

یزدانشناختی و بافت مسیحا شناسی خود دست بردارند و نه اسلام میتواند از اصل مسیحا شناسی قرآن دست کشد، که یکی از مبادی مهم و پایه ای پدیده دینی، بنام اسلام است. ما در این مقایسه بروشنی، میتوانیم گوناگونی صفات اصلی و مرزهای بین دین اسلام و مسیحیت را مشاهده کنیم. دیدگاههای گوناگون انسانشناختی این دو دین از لحاظ کلامی همانطور که اشاره شد غیر قابل انطباق است. هیچ توافقی و یا سازشی نمیتواند این شکاف را طوری پر کند، که هر دو طرف راضی باشند. زیرا که همسازی دیدگاههای پایه ای ادیان مختلف، کل ساختمان یزدانشناختی آنها را تا سنگ زیر بنائی آن تحت شعاع قرار میدهد. حال ما با شناخت از این امر به اهمیت هر چه بیشتر رعایت پیش فرضها و شرایط گفتگوئی پی میبریم.

گفتگوئی که هدفش همسازی دیدگاههای گوناگون نیست. این مکالمه آنزمان عملی خواهد بود، که هر یک از انبازان سخن واقعا بکوشد، که دیگری را همانطور دریابد که خود طرف، خود را میبیند و نیز بکوشد، که از جانب دیگر آنطور دریافته شود که خود خود را در مییابد. چنین بینش و منشی باب اندر یافت متقابل را بروی هم میگشاید، بدون آنکه کوچکترین خدشه ای به نهاد هویت ها بزند. بنظر بنده یزدانشناسی های معمول ادیانند که مانع اصلی رشد این بینش در بین پیروان خود هستند. بطور مثال، من اخیرا افتخار آن را داشتم که در جلسه سخنرانی همکار ارجمند آقای اته (Otte) شرکت جویم

که درباره "دیالکتیک بین مصلوبیت و قیام مسیح" بود. بنده با شوق و علاقه بسیاری سعی در نیوشیدن و درک سخنان ایشان داشتم. اظهارات ایشان که نمونه ای خردمندانه از تفسیر کلامی بود، مرا در تمام طول سخنرانی به تحسین و امیداشت.

با وجود تایید قدرت اندیشمندانه همکار سخنگو، هر بار میکوشیدم که باریک نکته های پوشیده در سخنان ایشان را از لحاظ احساسی دریابم، کامیاب نمیشدم. زیرا که یزدانشناسی و اظهارات یزدانشناختی مربوط به یک دین، بر اصول و پیش فرضهایی استوار است که ریشه در دنیای احساس و عواطف پیروان آن دین دارد. این احساسات در نظر پیروان آن دین فقط احساس مجرد نبوده بلکه بنیانهای اصلی میباشد که روح، معنی و ارزشهای خاص به بحثهای کلامی مربوط به آن دین میبخشد. اگر کسی آشنا و مانوس با این احساسات بنیانی نباشد، خردمندانه ترین بنای کلامی برایش تو خالی و تهی از حیات است. من مطمئن هستم که اگر قضیه برعکس میبود، یعنی یک همکار مسیحی به بیانات کلامی باریک اندیشانه متکلمی مسلمان گوش فرا میداد که مثلاً درباره ماهیت و فلسفه رسالت پیامبران در اسلام سخن میگفت، وی همان احساسی را میداشت که من در این سخنرانی داشتم. زیرا که از بدو شروع واضح بود، که این شخص با احساسات بنیانی دریافت پدیده نبوت در اسلام مانوس و آشنا نیست. حتی پدیدارشناسی دینی، که در جهان مسیحیت غربی پیشرفتهای شایانی کرده است، تا بحال

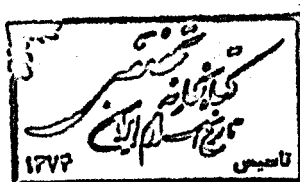
ن توانسته پلی برای حل این مشکل باشد. پدیدارشناسی دین مسیحی سعی در فهم ادیان دیگر دارد، ولی تنها توسط زبان کلامی خاص یزدانشناسی مسیحی خود که البته این چیز دور از انتظاری نیست. پدیدارشناسی غربی در اندریافت دینهای دیگر موفق تر بوده تا در شناخت دین اسلام. علت این امر شاید آنست که (متکلمان یا پدیدارشناسان مسیحی) به الگوی عقیدتی و مسیحاشناسی مختلف این دو دین چندان توجهی ندارند.

یکی از اقدامات ضروری و بایسته عصر ما است که یزدانشناسی نوئی در ادیان پایه گذاری شود. یزدانشناسی ای که سنگ زیر بنائی آن سازش و آمادگی متقابل برای اندریافت یکدیگر است. پایه اندریافت بایست استوار بر درون نگری متقابل باشد. این پایه یزدانشناسی نو میتواند کمکی برای پیروان همه ادیان باشد. یزدانشناسان مسیحی، اسلامی و یا غیره در آینده ای، نه چندان دور ناگزیرند که به این امر تن دهند. هر کس که گفتگو را جدی تلقی کرده و به آن اعتقاد راسخ داشته باشد، میبایست در این امر پیشگام شود. برای انبوه توده پیرو این ادیان، راهی ساده تر برای تفاهم متقابل از یزدانشناسی کلامی موجود است و آن راه ایمان راسخ است. ایمان راسخ به عشق، محبت و رحمت الهی. این تنها راه راستین پیوند و نزدیکی انسانهاست، راهی که همه کتب آسمانی راهنمای آنست. همانطوریکه آگاهید، کل ساختار و بافت دین مسیحی بر اصل محبت استوار است و بدون آن

پایمال، و درباره دین اسلام نیز میتوان گفت: که ساختار و بافت این دین بر اصل رحمت استوار است و بدون آن پایمال. در اینجا تاکید میکنم، از دید قرآن بخشایش گری، فریادرسی و مهربانی خداوند است که به انسان کمک میکند تا راه خود را بسوی پروردگارش بیابد نه اعمال و دستاوردهای روزمره وی.

من به همه انسانها بویژه مسلمانان و مسیحیان پیشنهاد میکنم، در گفتگویشان از اصل بنیادی مشترک، یعنی رحمت و محبت پیروی کنند. ریشه و محتوای کار کردی این دو اصل واقعا یکیست. اگر ما گفتگو را جدی گرفته و به آن معتقدیم میبایست در هر مکالمه و در هر موقعیت گفتگوئی که هستیم به این دو اصل الهی، در عمل پایبند باشیم. این دو اصل نقطه پرکار رابطه بین خدا و انسان و انسان و پروردگار است.

اصل رحمت و محبت پایه ای است برای رشد احساسات بنیانی مشترک که یکی از آنها حس مسئولیت در قبال جهان و جهانیان و صلح پایدار بین آنهاست، در زمان حال و آینده از طریق گفتگوهای آشتی گرا.





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
 بَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ
 مِنْ طِينٍ ثُمَّ عَلَّمَهُ
 الْقُرْآنَ بِإِذْنِهِ فَكَبَّرَ
 وَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا
 يُشْرِكُونَ ثُمَّ أَدْبَرَ
 وَلَهُ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى
 وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ
 الْكُتُبُ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ
 الْمَنَّانِ

حجیت اصل عقل در استنباط احکام شرعی در مذهب شیعه

در اینجا کوششی بعمل می‌آید که اصل عقل در مذهب شیعه بعنوان حجتی در قلمرو شرع بیان گردد، باید در عین حال بلافاصله بر این مطلب تاکید کرد که در ضمن، این سعی نه هدفی برای توصیف جنبه های تاریخی و نه کوششی بمنظور تاکید بر اقناع عقیده ای در مد نظر است، بلکه تنها تشریح منظم و بیطرفانه ای در باره حجیت عقل بعنوان منبعی از هر منابع در امر اجتهاد در مورد استنباط مسائل شرعی میباشد. طبیعی است که یک مقاله مختصر امکان اینرا نمیدهد که بتوان در ضمن آن انبوه کثیر مواضع فکری را مورد مذاقه قرار داد. بنابر این باید تا حدودی خود را محدود سازیم و این تحریر را به دو طریق انجام میدهیم:

۱- نخست از تعالیم آنگونه مذهب شیعه بحث میکنیم که امروزه مذهب رسمی دولت ایران است و بر همان مبنا قوانین حقوقی ایران پی ریزی شده است.

۲- دوم اینکه محدودیت ما بدور آن نوع تعالیمی میچرخد که بطور عموم کم و بیش مورد قبول میباشد.

قبل از آنکه به موضوع خاص خویش پردازیم، بدوا باید به توضیحات زیر توجه داشته باشیم:

آنچه که در مورد تعالیم شیعه باید گفته شود اینست که در متن این تعالیم در طول تاریخ بیش از ۷۴ حله منشعب شده است^۱. در بین حله های مختلف، شیعه امامیه تفوقی پیدا کرده است که بحث، نیز در اینجا فقط از آن عقیده می باشد. طرفداران این نحله، آنتهایی نیستند که (حضرت امیر المومنین) علی (ع) داماد پیامبر اکرم (ص) و یازده ائمه بعد از او را که همگی از سلاله او و تنها دختر رسول الله (ص) فاطمه زهرا سلام الله علیها می باشند بعنوان جانشینان بلا منازع و بر حق برسمیت می شناسند. همین یک فرقه از میان فرق دیگر اسلام است که با اسم "امامیه" نامیده می شود. مذهب امامیه همان است که در حال حاضر مذهب رسمی ایران امروزی است و تعالیم آن نیز مبنای قوانین حقوقی دولت ایران می باشد. تاریخ ائمه اثنی عشری، پس از وفات حضرت رسول اکرم (ص) در سال ۶۳۲ بعد از میلادی، نه فقط از دیدگاه سنت و نه تنها از جنبه عقیدتی و بلکه همچنانکه خواهیم دید از جنبه اصول و مبانی نیز اهمیت خاصی دارد. چرا که هیچ مقطعی از مقاطع تاریخ حیات بشری را نمیتوان تجسم نمود که خلیفه ای از طرف خداوند تبارک و تعالی در روی زمین موجود نباشد. از همین جهت نیز هست که شیعه معتقد بر غیبت اسرار آمیز امام دوازدهم می باشد. و

۱- فرق الشیعه : تألیف حسن ابن موسی النوبختی، چاپ نجف اشرف، ۱۹۳۱

بعبارت دیگر قایل بر این است که وی هنوز در حال حیات است و این حیات او ادامه خواهد داشت تا به موعدی که تکلیف الهی را که بر عهده وی واگذار شده است، بحسن ختام برساند و بر جوامع بشری حاکمیت علی الاطلاق را که بر پایه عدالت و حقیقت استوار است، تحقق عینی بخشد. و چون حضرتش در تحت رهبری و هدایت مستقیم الهی قرار دارد از این جهت اسم مبارک وی "مهدی" میاشد. معنی مهدی عبارت است از هدایت یافته ۲.

تعالیم شیعه بمنزله یک قانون مذهبی و رسمی این را ایجاب میکند که تمامی مناسبات و روابط زندگی، اعم از فردی و اجتماعی را سرو سامان داده و انتظام بخشد. دانشی که این انتظام را بعهدہ دارد "فقه" نامیده میشود ۳. فقه علم تالیف دینی است ۴. فقه با وجود حجم زیادش (که عموماً در ۵۲ قسمت و با تعبیرات دیگر ۵۲ کتاب تدوین میشود) البته تنها مبنای اصلی علوم دینی نیست، بلکه بعنوان یک علم ثانوی و فرعی (فروع الدین) در مقابل عرض اصلی دانش شیعه (اصول الدین) قرار دارد. اصول دین در مذهب شیعه متشکل در پنج اصل، توحید

۲- رجوع شود به جلد ۱۳ بحار الانوار: تالیف محمد باقر مجلسی، متوفی سال ۱۱۱۰ هجری قمری، طبع کمپانی

۳- گلد تسیهر (Gold zieher): دائرةالمعارف اسلام، ماده فقه

۴- دامنه این علم از وظائف روزمره و قوانین آن مانند طهارت و عبادت و غیره است و تا احکام جزائی و کیفری گسترش دارد. رجوع شود به کتاب شرایع الاسلام: تالیف جعفر ابن الحسن معروف به محقق، متوفی سال ۶۷۶ هجری قمری، چاپ عبدالرحیم.

الهی، نبوت انبیای ش که آخرین آنها خاتم الانبیاء محمد (ص) است، عدل الهی و امامت ائمه اطهار (بعنوان خلیفة الله فی الارض) است که همان اباحت پنجگانه اصول دین میباشد. این پنج اصل را اصول عقیدتی نیز می نامند. لفظ عقل هم در مبحث اعمال و احکام و هم در مبحث اعتقادات همواره مورد استفاده قرار میگیرد و حتی از نظر پایه و اساس در ردیف اول مورد توجه قرار دارد^۵ ریشه این اعتقاد بر پایه ارزشی است که در قرآن کریم و سنن نبوی برای آن قایل میشود. عقل در قرآن با مصطلحات گوناگونی^۶ و در موضع مختلف مکررا برای تفهیم و تکلیف و تحذیر و تأمل و غیره بعنوان تنها امکانی مورد خطاب تلقی میگردد^۷. و حتی در خلال مجموعه فرمایشات پیامبران و ائمه، اقوال خاصی نیز که برای عقل وجود دارد در تحت عنوان عقل گردآوری شده است^۸.

^۵ - صاحب شرایع الاسلام در کتاب معتبرش مینویسد: "مستند الاحکام الکتاب و السنه و الاجماع و دلیل العقل" یعنی عقل را در مرحله چهارم قرار میدهد و همین طور قبل از او محمد ابن ادریس مینویسد: "فاذا فقدت الثلاثه خالعتهم فی المساله الشرعیه عند المحققین التمسک بدلیل العقل". بنابر این عقل در سلسله مراتب استنباط احکام شرعی در طول و آنهم در چهارمین مرتبه قرار دارد ولیکن در مستقلات عقلی البته عقل اولویت دارد (مترجم)

^۶ - واژه های گوناگون قرآنی مانند عبیره، بصرة- کفکرة و غیره

^۷ - سوره های ۴۹:۶ و ۱۷۰:۷ سوره ۱۸۶:۷ و غیره

^۸ - مانند کتاب العقل و الجهل: کلینی (متوفی سال ۳۲۹/۳۲۸)، چاپ تهران.

تا عقل بعنوان نخستین آفریده بلا فصل و با اصطلاح نور (یعنی نور ۱ الله) بحساب آورده میشود. عنوان نور با قرائن و مناسبات مختلفه نیز آورده شده فی المثل از علی (ع) امام اول نقل قول شده که: "جبرئیل بسوی آدم نازل شد و باو گفت: ای آدم من مامور بر این شده ام که موهبت الهی را در اختیار تو بگذارم که تو از آنها یکی را بر خود انتخاب نمائی و از آن دو تای دیگر صرفنظر نمائی. آدم گفت یا جبرئیل آن موهبت کدام است؟ جبرئیل جواب داد: عقل و عفت و ایمان. آدم اظهار کرد که میخواهد عقل را انتخاب کند. بتعاقب این اختیار جبرئیل به آندو دیگر گفت که: آدم را ترک کنید و دیگر باز نگردید. آندو جواب دادند که ای جبرئیل ما ماموریم بر اینکه هر جا که عقل باشد در آنجا باشیم"*

با تمامی این تفصیل، نمیتوانیم در قرآن و سنت و یا در علوم مربوط به اصول و فروع دین تعریفی دقیق و یا توضیحات کافی برای آن پیدا نمائیم. در همه جا عقل یک امر بدیهی تلقی میشود. اما عقل چیست؟ و چه نسبتی با ایمان دارد؟ و چگونه بمنزله حجتی برای استنباط احکام شرعی، مورد استفاده قرار میگیرد؟ اگر در بدو امر از جزئیات صرفنظر نمائیم در جواب تمامی این سوالات تنها یک جمله مورد قبول واقع شده که آن جمله، فی نفسه معیاری در مورد احکام شمرده میشود و آن اینست که: "هر آنچه که عقل در باره آن حکم صادر میکند

شرع نیز بر آن حکم مینماید و بر عکس^۹. از همین جمله باز جمله دیگری بوجود آمده که همواره نقل قول میشود و زبانزد علما است و آن جمله اینست که: "عقل پیامبر باطن است، همچنانکه پیامبر عقل ظاهر است"^{۱۰}.

تفسیر مشروح این جملات و در عین حال جواب دادن به سوالاتی که در صفحات پیشین مطرح گردید مورد بذل توجه و سعی در سه فقره زیر میباشد:

ماده اول: ملازمه عقل و ایمان

ما پیش تر از این مدعی گشتیم که تضادی ما بین عقل و ایمان نیست و حتی توجه باین مطلب دادیم که قرآن در امر اعتقاد دینی، ملازمه عقل را با ایمان، مقدمه و شرط اولیه میدانند و هرگز خواستار این امر نشده که چون پیامبر خدا محمد(ص) و یا یکی و یا چندی از رسل و انبیاء از طرف خدای بر حق پیامی آورده حتما افراد بشری نیز باید بر آن ایمان بیاورند بلکه باین دلیل باید اعتقاد بخدا داشته باشند که عقل سالمی^{۱۱} را حداقل- حتی اگر در رشته فلسفه و دانش تعلیمی ندیده باشند- دارا

۹- رسائل: شیخ مرتضی انصاری، (متوفی سال ۱۳۸۱ هجری قمری، در مبحث علم و ظن)

۱۰- رسائل: شیخ مرتضی انصاری، (متوفی سال ۱۳۸۱ هجری قمری، در مبحث علم و

ظن)

۱۱- سوره ۲: آیه ۷

باشند. باری بوسیله تامل و تفکر درباره آسمان و زمین^{۱۲} و یا در باره خویشتن^{۱۳} ضرورت هستی خدا را بشناسد و بدان ایمان بیاورد. البته شرط آنکه آن خود از احساس سالمی برخوردار باشد^{۱۴}. بدین مناسبت در ابیحات اعتقادات بر هر آنچه که انسان باید ایمان بیاورد، همه را در عقل و اصول و مبانی آن تفریع مینمایند. و یا حداقل سعی میشود که ریشه عقلی آنرا کشف نمایند. در هر حال این بذل جهد و کوشش ها و این همه تلاشها همگی نشانه آنست که تنها همین عقل است که والاترین پایه و اساس ایمان بوده و دارای ارزش است و بر پایه اصل عقل نیز صفات و افعال الهی^{۱۵} سنجیده میشود. پاره ای از این

۱۲- سوره ۳: آیه های ۱۹۰-۱۸۹

۱۳- سوره ۳۶: آیه ۷، ۷

۱۴- سوره ۲: آیه ۱۱

۱۵- کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد: تالیف علامه حلی، متوفی سال ۷۲۶ هجری. کتاب تجرید الاعتقاد: نوشته دانشمند عظیم الشان خواجه نصیرالدین طوسی است که بسال ۶۷۲ هجری وفات یافته است، صفحات ۱۷۲-۲۱۵

مراد از عقل سالم در این مقاله عبارتست از آن عقلی که از تاثیرات و تلقینات خارجی مانند سنن و آداب و رسوم قومی و عشیره ای و ملی و اقلیمی و زمانی و تربیت خانوادگی محفوظ بوده مستقل از غرائض و هرگونه عوامل مادی و روانی و عواطف فردی و اجتماعی باشد. عقلی باشد که در عین حال از اعتدال کامل برخوردار باشد و در بیرون و در درون خویش در جنگ و ستیز نباشد بلکه درست منطبق بر فطرت باشد و حکمی که صادر میکند نیز خطری باشد بدون هیچ گونه انحرافی از فطرت. (مترجم)

صفات و افعال که برای رسالت و امامت و برای قوانین و شرع و حقوق اهمیت دارد در اینجا بر شمرده میشوند:

۱- اصل منافات فعل "قبیح" و "ظالمانه" و همچنین اراده بر امری "قبیح" از طرف خداوند تبارک و تعالی.

حسن و قبح دو مفهوم ذهنی میباشند و هر فردی ذاتا آنها را میشناسد و برای همه امری بدیهی است و حتی برای شناختن آنها نیازی به دین نیز نمیباشد^{۱۶}. هیچ کسی نمیتواند از انتقاد کردن به کسی که طفل بی گناهی را ازار و اذیت میدهد، خود داری بکند^{۱۷}. بطور خلاصه میتوان نتیجه "این نوع قیاس را چنین مطرح نمود که: هر "قبح" و عمل "قبیح" نقص پذیری خداوند است و بحکم قضیه خلف نیز نمیتوان بر موجود قابل نقض پذیری را اتصاف داد. بنابر این خداوند مرتکب عمل قبیح و غیرعادلانه نمی شود و در مورد انتخاب آزاد برای عمل "قبیح" نیز امر بهمین منوال است^{۱۸}.

۲- اصل منافات تحمیل تکلیف مالایطاق بر انسان از طرف خداوند. صرفنظر در این آیه قرآنی: "و یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسب

۱۶- کشف المراد: صفحات ۲۱۵-۱۷۲: "الحسن و القبح امران عقلیان بوجوه هذا اوتها و تقریر: انا نعلم بالضرورة حسن بعض الاشياء و قبح بعضها من غير نظر الى شرع ... و یقبح السارة و الظلم و ینم علیه... و لیس استفادا من شرع" (مترجم)

۱۷- کشف المراد: صفحه ۱۸۶-۱۸۵

۱۸- کشف المراد: صفحه ۱۹۴

وعلیها ما اکتسب ... " ۱۹ که دلالت بر صحت این اصل میکند میتوان یک اصل دومی را نیز از همان اصل اول تفریع نمود. تعهدی را که در صورت عدم اجرای آن مکافاتى بدنبال دارد میتوان از فردى انتظار داشت که توانائى انجام آنرا دارد ۲۰ بنابر این در غیر اینصورت چنان تکلیفى یک فعل "قیح" است و تحمیلش نیز از طرف خداوند غیر ممکن و محال میباشد.

۳- اصل ضرورت "لطف" الهی در رابطه با انسان
راجع به ماهیت لطف گفته میشود: "لطف آنست که یک فرد متعهد را بوسیله آن بر انجام تکلیف (یعنی اطاعت به امر خدا) سوق میدهد و او را از مقاومت در برابر انجام آن تکلیف آزاد میسازد" ۲۱ و ۲۲ وجود این لطف، به این علت ضرورى است که خداوند ممکن نیست با هد فی بدون آگاهی و بدون تلازم عقلی بشریت را خلق کرده باشد ۲۳

۱۹- سوره ۲۸۷: ۲

۲۰- کشف المراد: صفحه ۱۹۷

۲۱- کشف المراد: صفحه ۲۰۱

۲۲- کشف المراد: صفحه ۱۹۷: مفاد تعریف لطف در کشف المراد البته مختصرى با تعریف مرحوم فلاطورى فرق دارد. جمله علامه حلى اینست که "اللطیف هو ما یكون المکلف معه اقرب الی فعل الطاعة وایعد من فعل المعصیه" لطف آنست که با آن یک فرد مکلف را بطرف انجام فعل طاعت (بر امر خدا) نزدیک میکند و از انجام فعل گناه دورگرداند (مترجم)

۲۳- در غیر اینصورت خلق یک عمل بدون هدف میبود که برای چنین وجود کاملی سزاوار

نمیبود: کشف المراد: صفحه ۱۸۸

چون اگر لطف الهی منقطع گردد و باز هم از افراد انتظار و توقع انجام تکالیف برود در آن صورت چنان خواستی تکلیفی خواهد بود فراتر از توانایی بشر. نه فقط از جانب خداوند این لطف برای انسان ضروری است و بلکه باین علت است که خداوند خودش عالم است بر اینکه انسان بدون چنین لطفی نمیتوانست موجودیتی داشته باشد و اگر او بشر را بدون لطف خودش باز مکلف به انجام تکالیفش مینمود در اینصورت یک در خواست "قیح" میبود که این چنین وضعی بنا به اصل اول محال میباشد؟^{۲۴} حال به چه علت بشریت بدون این لطف در صحنه حیات نمیتواند تداوم داشته باشد؟ و مراد از این رویدادهای متداوم چه چیز است؟ و تا چه حد ما در اینجا به هدف خویش در موضوع بحث نزدیک میشویم؟ جواب این مسائل را فیلسوف شیعی ابن سینا (متوفی سال ۴۲۷) در کتاب بزرگ خویش باسم "الشفاء"^{۲۵} و نیز تلخیص کتاب شفا باسم النجات^{۲۶} با این صورت داده است: "... اکنون دیگر واضح و میرهن شده است که انسان با سایر موجودات زنده این فرق را دارد که او تنها بعنوان یک فرد، بدون آنکه شریکی برای رفع نیازمندیهای او باشد قادر بادامه حیات نیست و بعلاوه اینکه هر انسانی باید به همزیستی قناعت کند و بهمین طور باید هموعان

۲۴- کشف المراد: صفحه ۲۰۲

۲۵- کتاب الشفاء جلد دوم، فصل نبوت

۲۶- کتاب النجاة: چاپ دوم بتحقیق کردی، قاهره ۱۹۳۸ صفحه ۳۰۳

وی نیز با او بسازند و زندگی بکنند. آنها میتوانند زمانی با هم با شیوه همزیستی ادامه حیات داشته باشند که یکی از آنها برای دیگران کشت بکند و دیگری نانوائی و سومی برای دیگران بدوزد و الی آخر... از این نظر انسان مجبور شده است اجتماعات و مدنیت هائی را بوجود آورد. اما اگر برخی از این انسانها شرایط مدنیت را قبول نکنند و لیکن با شرکای زندگی و همجنسان خویش تنها بر یک گردهمایی توده وار اکتفا بکنند در آنصورت به گونه ای از تجمع امکان داده است که تا از مشابهت با دیگر اجتماعات بیگانه شود و هویت انسانی را نابود سازد... "هدف هستی و دوام و پایداری نوع انسانی، در تشریک مساعی با همدیگر است. این مشارکت بدون معامله (آداب- سلوک) غیر ممکن است... همین معامله نیازمند به قانون (نسبت) و عدالت اجتماعی است. این دو را آنکسی لازم دارد که قانونگذار و قدرت اجراکننده برای عدالت اجتماعی (معدل) است. این قوه باید طوری باشد که با مردم بتواند طرف صحبت قرار بگیرد و قانون را بر آنها مکلف سازد. بنابر این باید آن قوه یک انسان باشد. غیر ممکن است که مردم را با اختلاف آراءشان تنها گذاشت تا با هم در افتند و هر کسی فکر بکند که آنچه که متعلق به او است عادلانه میباشد و هر آنچه علیه او است غیر عادلانه است. بنابر این بر حسب نیاز، چنین انسانی برای بقای نوع بشر و تسهیل هستی اش بر آن خیلی نیازمندتر است تا به مژگان و ابروان، برای خالق بشر که خلق مژگان و ابروان

را برای انسان با اینکه مفید و ضروری است فراموش نکرده است پس بنا بر اصل "عنایت" ۲۷ غیر ممکن است که چنان مردی را که نظام اجتماعی وابسته بر او است بسوی مردم نفرستد وجود این رسول ضروری است و باید که او یک انسان باشد"

"اصل عنایت" - یعنی "اصل اهتمام و ضمانت" - در حقیقت یعنی اصل "مهر و شفقت" با این تفاوت که اصل لطف در جهت فلسفی بوده و از این نظر خیلی اعم و گسترده تر است و از حیث موضوع نیز عمیق تر از "اصل عنایت" میباشد. اصل عنایت تنها مربوط به وظیفه و قانون بوده و محدود به امور عملی میباشد ۲۸

در این نقل قول از ابن سینا که وی همانند فلاسفه یونان زندگانی اجتماعی را تشریح میکند برای ما در درجه اول نه از نظر فلسفی بلکه از این نظر که چگونه این تفکرات وی مطابق با اعتقاد دینی او تکامل و بالندگی پیدا میکند و بدان وسیله نشان میدهد که تنها "لطف" و عبارت دیگر "اصل عنایت" میتواند بشریت را نجات بدهد - جالب است. چنین بنظر نیاید که هدف ابن سینا این باشد که بویژه مرتبه "اصل عقل" حتماً تفوق دارد، بلکه فقط میخواهد که "اصل نبوت" را تایید بنماید. پس چه جایگاهی برای عقل باقی میماند؟ در این مورد خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی سال ۶۷۲) توجه را بدان معطوف

۲۷- کتاب النجاة: صفحه ۲۸۴

۲۸- کشف المراد: صفحه ۲۱۷

میدارد. وی توجه را بر ضرورت این قوانین که بوسیله پیامبران تدوین میگردند عطف میدهد. این قوانین در جلد اول بیشتر بعنوان یک کمک ضروری، برای تکالیفی که آنها را عقل برای ما تعیین مینماید، مورد نظر قرار گرفته شده بعنوان یک لطف ضروری تلقی میشود^{۲۹} معهذا این قوانین منزل سلطه مطلقى ندارند. يعنى وظیفه عقل، تنها در این نیست که آنچه که در نظرش صحیح مینماید آنرا قبول بکند و در ضمن آن کورکورانه خود را تابع یک قانون بیگانه بسازد، بلکه علاوه بر این برای آن تا حدی استقلال نیز قائل میشود. اما حدود این استقلال تا کجاست؟ آیا این استقلال با وحی در تعارض خواهد بود یا نه همه این سوالات باین علت مطرح میشود که انسان از یک پیامبر نوعی شخصیت را تجسم میکند که با سایر افراد انسانی غیر قابل مقایسه میباشد و وحی الهی را بمثابة یک معمای لاینحل تلقی میکند. اما اگر انسان بر این امر مصر باشد که پیامبران نیز مانند سایر افراد بشری^{۳۰} زندگی میکنند و احساس مینمایند و فکر میکنند و از حیث

۲۹- کشف المراد: صفحه ۲۱۷

۳۰- "پیامبران گفتند: ما جز مردمانی همانند شما نیستیم ولی خدا بر هر یک از بندگان که بخواهد منت نهد (ابراهیم آیه ۱۱). "بگو: من انسانی هستم همانند شما. به من وحی میشود. هر آینه خدای شما خدایی است یکتا. هر کس دیدار پروردگار خویش را امید می بندد، باید کرداری شایسته داشته باشد و در پرستش پروردگارش هیچ کس را شریک نسا زد (کهف آیه ۱۱۱). مقارن همین مطلب را نیز این سینا میگوید: "واو (یعنی رسول اکرم(ص)) بشری میباشد که تنها بوسیله رابطه اش با خدا از سایر افراد امتیاز پیدا میکند" النجات صفحه ۳۰۸

بشر بودن بغیر از ارائه یک تعلیمی که آنها را از دیگران متمایز میسازد هیچ فرقی با سایر افراد ندارند.

و اگر انسان یقین داشته باشد که این تعلیم، بیشتر در نتیجه سعه صدر فوق العاده و نبوغ بی همتای پیغمبر است^{۳۱}

و نیز اگر انسان تردیدی در آن ندارد که وحی یک شاهکار تعقل پیامبر می باشد. بهنگامی که وی بوسیله قدرت درونی، با عقل الهی ارتباط برقرار مینماید و حقایق صرف و خالص و عریان را بدون هیچ گونه شائبه و خدشه و تزویر مشاهده میکند.

آری اگر انسان برای عقل تا به این اندازه ارزش قائل باشد که حتی مرجعیت پیامبر را نیز در متن همان عقل صرفش منطوقی ببیند.

و اگر انسان تمامی این گونه افکار را بعنوان پایه و اساس تفکرات خویش داشته باشد، در آنصورت مابین وحی و مرجعیت عقل هیچگونه تضادی نخواهد دید.

برای توضیح این مطلب می خواهیم در اینجا نقل قولی را از خواجه نصیرالدین طوسی بیاوریم. وی در مبحثی که ابن سینا در آخرین اثر فلسفی خویش کتاب اشارات از مراتب مختلفه عقل بحث میکند میگوید:

۳۱- این چنین بشری مثل پیامبر (ص) در هر عصری ظاهر نمیشود چون عناصری که باین حد بلوغ میتواند برسد فقط در ساختارها و شکل گریهای جسمانی نادری میتواند صورت بگیرد (النجات صفحه ۳۰۵)

"... این امر معرف امکانی است که روح از حیث نظری و تئوری در مراحل تکامل خویش دارد. در مرحله اولیه تکامل، این امکان همانند قدرت نوشتن است که یک طفل دارد و هنوز در آن حدی نیست که نوشتن را یاد بگیرد. حد متوسط تکامل در مراتب عقل همانند توانایی فکری در یک شخص بدون دانش است که به نسبت ذکاوتش میتواند سواد نوشتن را یاد بگیرد. بالاخره حد نهایی تکامل در عقل متعلق به آن شخصی است که میتواند بنویسد اما نمی نویسد ولیکن هر زمانی که خواست توانایی نوشتن را دارد (صفحه ۸۷ نجات اشارات).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز همانند ابن سینا بر این عقیده است ولیکن در مورد قدرت روحی از نظر تئوری جلو میرود. وی میگوید: "عقل در مرحله نخستین، خالی و بدون شکل است اما میتواند شکل پذیرد. (همانند صفحه ای که خالی از هر گونه نقش و نگاری است). این توانایی را همه انسانها دارا میباشند. به چنین عقلی میگویند "عقل هیولائی" پس از آن عقل عقلی است که دارای استعداد است که آنرا "عقل بالملکه" مینامند. چنین عقلی برا اکتساب بدیهیات و مفاهیم اساسی میباشد با وجود اینکه هنوز از لحاظ علمی از دانش بدون بهره بوده ولی قادر بر این است که آنرا کسب بکند. عقلی به مرتبه نهایی رشد رسیده است که چنان مفهومات علمی را آنچنانکه شایسته دانش است اکتساب کرده است. اما در کیفیت اکتساب این دانش، انسانها متفاوت اند. برخی با مشقت و تفکر آنرا کسب میکنند و عده ای به

رنج و تعب نیازی ندارند. یعنی آنها بلافاصله به نتیجه میرسند بدون آنکه بمقدمات قیاس، قضایا را حتما بشناسند. تنها آن عده ای که متعلق به این گروه اند دارای بالاترین مرتبه عقل که "عقل قدسی" نامیده میشود میباشند. تا بدینجا عقاید خواجه نصیرالدین طوسی بود. اما با این توصیف و بیان تایید میشود که هر چه پیامبر اکرم(ص) اظهار میدارد و مطابق با عقل بیان میشود بیطرفانه و عینی است و از این جهت هر عقلی بصحت آن اطمینان دارد. البته آن عده عقلی که بر درک شرایط و پیوستگی های موضوعی قادر باشند. تنها یک فرق ما بین عقل انبیا و سایر افراد بشری وجود دارد. این تفاوت در شدت و درجه عقل است. مانند اینکه انسان ما بین یک عقل معمولی و یک عقل تربیت و پرورش یافته فرق میگذارد و چون افرادی که از گروه انبیاء نیستند در این توانائی کاملاً مختلف اند، بنابراین باکی نیست که پیامبر تعالیم خویش را در مواردی در قالب تمثیل و رموز و اشارات بیان مینماید^{۳۲} تا اینکه هر کسی مطابق با استعداد و توانائی و مرتبه عقل خویش^{۳۳} از آن تعالیم تا حدی بهره وری داشته باشد (با این

۳۲- النجات صفحه ۳۰۴

۳۳- نبی اکرم(ص) میفرماید: "... ما پیامبران مسئولیم تا با مردم مطابق عقل آنها تکلم کنیم" بحار الانوار جلد ششم بخش ۹ صفحه ۱۶۱ .

مرحوم استاد فلاطوری در این مقاله به سه نوع عقل اشاره فرموده است. بنا به بعقیده فلاسفه امروزی ما مراتب عقل منحصر به چهار مرتبه میباشد. مرتبه اول عقل هیولائی است. هیولی "Hyle" در زبان یونانی یعنی ماده. هیولائی منسوب به ماده است یعنی عقلی که صیغه ماده را

توصیف اساس ضرورت امامت را که رموز و اشارات موجوده در قوانین و احکام شرع را در زمان خویش تاویل میکند تأیید مینماید. راجع به این مطلب در جای دیگر نیز بحث خواهد شد^{۳۴}

- توضیحات گذشته حاوی اشکالاتی است که در زیر بدانها اشاره میشود:

۱- ضرورت تنزیل و وحی ایجاب میکند که هیچ زمانی* بدون خلیفه ۱ لله فی الارض نباشد، در صورتیکه واقع امر اینرا اثبات میکند. بنا به عقیده شیعه این ملازمه تأیید میشود. یعنی همیشه خلیفه ای از طرف خداوند در روی زمین وجود دارد. پس اولین و آخرین انسان در روی

دارد و همانند مصالح ساختمانی برای ابنیه میباشد. در این حال نفس ناطقه انسانی هنوز هیچ شکل و صورتی را بخود نپذیرفته است نه یک صورت بدیهی و نه اکتسابی مانند یک صفحه سفیدی که خالی از هر نوع نوشته و تصویری باشد با این عقل میشود درجات مختلفه بعدی را ساخت و بهر شکلی در آورد، چه زیبا و چه زشت. این عقل همان مصالح ساختمانی برای مراتب مختلفه عقلی است و در قلمرو آموزش و پرورش اهمیت خاصی دارد. دوم عقل بالملکه است، در اینجا شکل اولی و بدیهی خود را تحصیل کرده است و دارای حالت بالقوه برای اکتساب علم میباشد ولی هنوز چیز را کسب نکرده است اما توانایی اکتساب را دارد. مرتبه سوم عقل بالفعل است. در این مرتبه حالت بالقوه عقل به بالفعلی در آمده مفاهیم کلی و نظریات را اکتساب مینماید. گوئی همانند انسانی است که برای خود کتابخانه ای دارد و در موقع لزوم بدانها مراجعه میکند ولی بر محتویات کتابخانه خود و مطالب کتابها حاضر الذهن نیست. مرتبه چهارم عقل بالمستفاد است و آن عقلی است که محتوای تمامی کتابهای کتابخانه خویش را در ذهن دارد و مشهود او میباشد. اما تمامی این چهار عقل در قلمرو علوم است نه در مرتبه عملی. (مترجم)

زمین طبق این اصل حتما باید خلیفه خدا باشند، تمامی خلفای الهی در دنیا طی تکامل پویای بشریت، برای هر ملتی در عصر خودشان قانون نوینی آورده اند^{۳۵}. حتی وحی این تلازم منطقی را تایید میکند. در مکالمه ما بین فرشتگان در مورد خلق آدم چنین می‌آید:

"و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین خلیفه ای می آفرینم، گفتند: آیا کسی را می آفرینی که در آنجا فساد کند و خونها بریزد، ۳۶

هدف از این خلیفه آدم اولین انسان است که پس از آفرینش او تمامی اسماء را به او یاد داد^{۳۷}. مراد از آن اسماء اسامی معمول و متداول نیست که انسان آنها را برای بقا و رشد خویش لازم دارد، و چون خداوند انسانرا لحظه ای بدون وحی تنها نمی گذارد باید باین نتیجه رسید که خدا در هر عصری و برای هر ملتی تعالیم خاصی را وحی

^{۳۵} - قوانین همواره وابسته به اشیاء و اوضاع و احوال زمان خویش است و این اوضاع و احوال بمرور ایام تغییر مییابد قانونی که برای ملتی در یک موقف زمانی قابل استفاده و مفید است، همان قانون بر آن ملت ارائه میشود. اما اگر همان قانون را برای ملت دیگری و یا عصر دیگری ارائه بدهند امکان دارد مضر باشد و در آنصورت است که منسوخ میشود. (کشف المراد صفحه ۲۲۴)

^{۳۶} - سوره ۲ آیه ۳۱

^{۳۷} - "و علم آدم الاسماء کلها" سوره ۲ آیه ۳۱

کرده است ۳۸ و حتی با وجود اینکه بنا به عقیده شیعیان باب وحی بعد از پیامبر اکرم مسدود میماند، باز مقام خلیفه الهی سر جای خود باقی است. اما این دفعه نه بصورت نبوت بلکه در قالب امامت ادامه پیدا میکند. اکنون دیگر برای ائمه مانند انبیاء وحی نازل نمیشود بلکه مستقیماً الهام میگردد. وظیفه ائمه در این بوده است که تعالیم پیامبر اکرم (ص) را پاسداری نمایند و آنچه را که رموز و اشارات گفته شده است تفسیر و تاویل نمایند^{۳۹}. بوسیله همین تفسیر میبایست که تعالیم دینی با اوضاع و احوال خاص زمان تطبیق داده شود. این توضیحات عملاً احکامی بوده اند که تا آن زمان موجودیتی نداشته اند. چرا که اغلب مواردیکه زیر بنای آن احکام را تشکیل میداده اند تا آن موقع سابقه ای نداشته اند. گواه صادق این توضیحات و تاویلات احادیث شیعه میباشد که در چهار کتب معتبر جمع آوری شده است^{۴۰} بهمین علت نیز هست که اهل تسنن شیعیان را بعنوان مسلمان واقعی قبول ندارند.

۳۸- تا عاقبت الامر خداوند تبارک و تعالی تنها یک دین را برای تمامی بشریت بفرستد که این دین همچنانکه در متن مقاله است بهرور ایام (بوسیله ائمه و عقل) رشد و بالندگی یابد.

۳۹- کشف المراد صفحات ۲۲۶-۲۲۸

۴۰- چهار کتب معتبره احادیث شیعه عبارتند از: الف- اصول و فروع کافی تألیف کلینی متوفی سال ۳۲۸/۳۲۹ ب- من لایحضره الفقیه تألیف ابن بابویه متوفی سال ۳۲۹ ج- استبصار فی ما اختلف من الاخبار تألیف ابوجعفر محمد الطوسی متوفی سال ۴۶۰ د- تهذیب الاحکام تألیف ابوجعفر محمد الطوسی متوفی سال ۴۶۰

۲- دومین اشکال در اینست که بعلمی که تا حال بیان شد بنظر غیر ممکن میآید "امام دوازدهم" محمد ابوالقاسم (ع) ۲۵۶ که غیبتش بسال ۳۳۰ اتفاق افتاده است وفات یافته باشد. اما برای حل این معضل یک راهی باقی میماند و آن اینست که وی اکنون در حال غیبت میباشد. حال اشکال دیگری میماند و آن اینست که وی نقش خویش را دیگر در حال حاضر ایفا نمیکند چون مطلقاً غیر قابل دسترس است. غیبت حضرتش چه تاثیری بر حیات شرع دارد؟ و مسائل خاص عصور چگونه حل میشود؟ در حال حاضر علما یعنی مجتهدین بعنوان نایب ولایت نقش ائمه را تا آن حدی بعهده میگیرند که بر پایه دو منبع عینی و قابل دسترس یعنی قرآن و احادیث که از جانب همین ائمه دوازده گانه بوده بعبارت دیگر بوسیله ائمه از خود حضرت پیامبر اکرم نقل گردیده است و با بکار گیری از قدرت و توانائی عقلی متناسب با شرایط زمانشان (یعنی زمان مجتهدین) تکالیف و وظائف شرعی را تعیین مینماید. چهارمین^{۴۱} منبع اجتهاد عبارت از "اجماع" میباشد که در نزد شیعیان در وحله اول عبارت از حصول توافق مابین عقلا میباشد^{۴۲}. پیامبران و ائمه همگی باید معصوم باشند

۴۱- این چهار کتاب با اسم "ادله" و یا اصول نامیده میشود. دانشی که دریا ره اجرای این مبانی و ادله بحث میکند علم اصول نامیده میشود. رابطه این علم با تعالیم عبادی همانند رابطه منطق با فلسفه است.

۴۲- تعلیقات صفحه ۹-۱۰ مبحث اجماع

یعنی بدون گناه و نقض روح و روان باشند تا اینکه کاملاً قابل اطمینان و موثق باشند. اما مجتهد اعلم که فتوای وی برای غیر مجتهد حجت است باید "عادل" باشد. یعنی باید هر گز مرتکب هیچگونه گناه کبیره نشود و از گناه زیاد صغیره نیز مبرا باشد. با وجود این چون وی هرگز در فتوای خویش نمیتواند بدون نقص باشد بنابر این در زمان غیبت حضرتش احکام واقعی یعنی تشریع و قوانین واقعی وجود ندارد بلکه فقط احکام ظاهری میتواند صادر گردد که از آنها نمیتوان صرفنظر نمود و مانند احکام واقعی عنوان تکالیف را دارند. بویژه در تالیف و صدور این چنین احکام ظاهری اصل عقل بمنزله منبع شرعی به صحنه فتوی داخل میشود. عقل تکلیف خود را در قلمرو تشریع چه گونه اجرا میکند؟ این مسئله را در فقره دوم مورد مذاقه قرار میدهیم.

ماده دوم: اصل عقل بعنوان منبع اولیه شرع

گذشته از اینکه دو منبع مادی (عینی) یعنی قرآن و سنت بنحوی از انحاء به عقل بر میگردند ما از اشتباه بزرگ این جا به بعد در نظر داریم که وظیفه خاص عقل بمثابه منبع صوری احکام شرع رامورد مذاقه قرار دهیم. شاخت (Schacht) نیز در توضیح خود راجع به اصول، چنین اظهار میدارد که شیعیان عقل را بعنوان سومین اصل بعد از قرآن و سنت در روش استنباط احکام برسمیت میشناسند اما "قیاس" را رد مینمایند. بعد می نویسد: "با وجود این انحراف از اهل سنت در تلقی

واژه است^{۴۳} با وجود اینکه ادعای شاخت با حقیقت تطبیق نمیکند نمیتوان بآن خرده گرفت، برغم آنکه از همان اول رد کردن نتیجه قیاس و همین طور ترتیب دادن مقدمات و بکارگیری آنها فی نفسه مسئله ساده ای نیست. در ثانی چون برای عقل بعنوان "منبع صوری" یک تعریف مطابق با عقل و یا حکمی که بتواند انسان را راضی بکند از طرف متخصصین مربوطه ارائه داده نمیشود بنابراین حتما باید حداقل یک نظری را که تا حدی گسترده و عمیق باشد درباره تمامی علم اصول داشت، تا اینکه اختلاف مبانی را که بین نتیجه قیاس و اصول عقلی موجود میباشد بتوان دریافت. در تعالیم شیعه تقریباً هیچ مسئله ای بنیادی که تحقیق درباره آن بنحوی از انحاء با عقل سازشی نداشته باشد وجود ندارد. چرا که فقط عقلی که بکار گرفته شده است مبنای تعالیم است. بمنظور اینکه نقش عقل را در علم احکام بتوان در مد نظر گرفت و در عین حال از سوء تفاهمات جلوگیری نمود باید بار دیگر بر "پیوند دو جانبه و ناگسستنی بودن" عقل و دین تاکید نمائیم و همواره این را در ذهن خود حاضر داشته باشیم که میگوید: "هر آنچه را که عقل بر آن حکم میکند دین نیز بر آن حکم مینماید و بر هر آنچه که دین حکم میکند عقل نیز بر آن حکم مینماید"^{۴۴}.

^{۴۳} - فرهنگ اسلام ماده اصول چاپ لیدن

^{۴۴} - خلاصة الفصول فی الاصول جلد دوم صفحه ۲۲

- در برهه های زمانی که در آن بر هیچ "خرد مقدسی" و هیچ "عقل نابی" که مستقیماً و بدون هیچ گونه نقصی بتواند حقیقت را به بیند امکان دسترسی نیست.

- در مواقعی که گونه های عقلی ای که فعال و معیار ثابتی هستند موجودیتی دارند ولیکن فقط بواسطه تعقل و بکمک برهان قیاسی میتوانند از طریق ترتیب مقدمه به نتیجه برسند .

- در مقاطع زمانی که عقل فعالی موجود باشد ولی بدون اشتباه نباشد و بالتجربه هیچ عقلی نتواند بر حاکمیت خود تحقیق ببخشد.

در آنصورت باید که تعداد کثیری از اصول و مبانی ای که از عقل منشعب شده است و برسمیت شناخته میشود موجود باشد، تا اینکه بوسیله آنها و باضافه منابع ملموس و عینی (یعنی قرآن و نص) بتوان تکالیف مربوطه را تعیین کرد. باید اعتراف نمود که هر یک از این اصول و مبانی منشعبه از عقل ذاتاً ایجاد اشکال میکند و مستقلاً اقتضای تحقیق را مینماید اما با وجود این ما در نظر داریم کوشش نمائیم از آن اصول، معتبرترین شان را نام ببریم تا برای خود از آنچه که در اینجا جزو قلمرو عقل بشمار آورده میشود تجسمی داشته باشیم.

اصول منشعبه از عقل بقرار زیراند:

۱- اصل تلازم بین حکم عقل و شرع

در جائیکه عقل دلائلی را که بر طبق آن حسن حسن است و قبح قبیح میباشد کشف میکند و متعاقب آن کشف، از حسن و قبح حلال و

حرام را میسازد و سپس دستوراتی را درباره حلال و حرام صادر میکند. طبیعی است که همین دستورات بعنوان "حکم" دینی محسوب شده و برسمیت شناخته میشود^{۴۵} علت اینکه این امر صورت میگیرد اینست که ضرورت مسئولیت و تعهد بمفهوم واقعی چیزی است که عقل صرفنظر از حکم شارع آنرا تایید میکند. و باز بهمین علت است که "احکام نبوی" بعنوان "لطف" تلقی میشود. این چنین برابری در مورد زایشهای عقلی و دستورات دینی حتی بدون آنکه نیازمند به منابع ملموس و عینی (یعنی سنت و قرآن) باشد در قلمرو اخلاق نیز مورد پذیرش واقع میشود که در این باره بعدها باز هم بیشتر بحث خواهد شد. این را اصل "ناگسستی دین و عقل" میتوان نامید^{۴۶}

۲- اصل برائت

در آنجائی که انسان تردید در این امر دارد که آیا تکلیفی از جانب شرع بعهد او است یا نه در آن موقع است که نقش عقل آغاز میشود و او را قانع میسازد که در این مورد نه تعهدی و نه تکلیفی وجود دارد^{۴۷}. این حالت را "اصل برائت" مینامند. یعنی آزادی در تعهد به هر نوع وابستگی ای که موجودیت آن انسان را به شک و تردید وادار میسازد.

۴۵- خلاصة الفصول فی الاصول صفحه ۲۰-۲۵

۴۶- خلاصة الفصول فی الاصول صفحه ۲۵

۴۷- خلاصة الفصول فی الاصول جلد دوم صفحه ۲۵

۳- اصل اباحت

در آنجائی که انسان حدس میزند که فعلی مجاز است و درباره آن حکم قطعی بر حلالی و یا حرامی نیست، در آن موقع عقل حکم بر این میکند که مجاز است فعل مزبور را انجام بدهد^{۴۸} این را "اصل اباحت" مینامند. یعنی انسان برای انجام آنچه که بر خلاف شرع نیست مجاز میباشد.

۴- اصل استصحاب

اگر انسان در مورد یک حکمی اطلاع دارد بر اینکه تا زمان مشخصی حلال و حرامی درباره آن هنوز در میان نبوده است و یا اینکه میداند که اصولاً چنین حکمی وجود نداشته است ولیکن بعلت تغییری که در اوضاع و احوال آن ایجاد شده است تردیدی دارد و نمیداند در اینکه آیا "وضع" حکم قبلی (یعنی وجود و یا عدم حکم) هنوز سر جای خود باقی است یا نه ولیکن احتمال تغییر را میدهد، در اینصورت تا زمانیکه دلیل کافی برای از بین بردن "وضع" حکم حاکی در آن مورد که تا آن زمان بر قرار بوده است و هنوز بر سر جای خود باقی است یا نه "وضع" حکم درباره آن از این به بعد بعهده عقل میباشد حال همان

۴۸- این اصل از برخی جهات مطابق با اصل قبلی است جلد دوم خلاصة الفصول فی الاصول

"وضع" چه مثبت باشد و چه منفی^{۴۹} برای تبیان این اصل مشکل بی مورد نیست که مثالی آورده شود:

(فرض میشود مال شخصی که از محل اقامت وی مدت زمان زیادی بی اطلاعیم و نمیدانیم که وی زنده است یا نه در اینصورت در تعلق آن مال به مالکش تردیدی ایجاد میشود.) تردید ما در اینست که آیا مال مزبور باید هنوز متعلق به مالک اصلی باشد و یا اینکه مال بین وراثت تقسیم گردد و یا اینکه متعلق به بیت المال شود. تا زمانی که چنین شرایط ویژه ای ما بین مالک و مال که در واقع تعبیر است که در آن رخ داده است و هنوز بکار گیری حکم دیگری را ضروری نساخته برقرار باشد در اینصورت حکم مالک و ملک بدون تغییر باقی میماند. اما وجود این استفاده از یک حکم دیگری را ایجاب میکند. بطور مثال میتواند حکمی بکار گرفته شود که قایل بر این باشد که آن شخص مالش را باید از دست بدهد. چرا که پیش از ده سال از ملک متعلق به خویش بی خبر بوده و از وظیفه حفاظت بر آن کوتاهی کرده است. بنابر این اگر چنین قانونی موجود باشد دیگر بعد از گذشت دهسال تردیدی در آن نخواهد ماند که اصل نامبرده در پیش نمیتواند مورد استفاده قرار بگیرد. این اصلی که نخستین مرتبه در مورد آن بحث میشود با اسم "استصحاب" نامیده میشود^{۵۰}. و علت اینکه باین حکم

۴۹- مراجعه شود به جلد دوم خلاصه الفصول فی الاصول صفحه ۳۲

۵۰- استصحاب عبا رت است از دوام مرجعیت دلیل یا حکم سابق برای بقا (مترجم)

این اسم اطلاق میشود اینست که موقعیت قبلی (یعنی موجود بودن و یا نبودن حکمی) در هر حال نسبت با اوضاع و احوال حادثه نیز تغییر یافته و بموجودیت خود ادامه میدهد. درباره طرق و نحوه تمهید این اصل نیز بیش از دوازده عقیده مختلفه وجود دارد.

۵- اصل تساقط و طرح

عقل حکم بر این میکند که نباید هیچ عملی و یا حکمی را بر دیگری - در صورتیکه^{۵۱} مرجوع دیگر اهمیت سابق را نداشته باشد- ترجیح داد (قاعده تساقط ترجیح در دو امر متعادلین)^{۵۲}

۶- اصل استحسان

در صورت تنافی فیما بین دو تکلیف (در اینکه منشا تکلیف از کجا است؟ عقل است؟ دین است؟ و یا بطور تساوی یکی از این دو تا مییاشد؟) آیا باید ابتدا هر دو را با ضوابط نقدی مورد بررسی قرار دهیم؟ اگر هر دو تا کاملاً متکافوء و متعادل باشند و هیچ کدام بر آن دیگری ترجیح نداشته باشد در آنصورت عقل بر آن حکم میکند که نه فقط یکی از آن دو تکلیف میتواند حقیقتاً تکلیف تو باشد. بنابراین آنچه را که تو ضامن اجرای آن نیستی نمیتوانی مورد باز خواست واقع

^{۵۱} - یعنی حالت تعادل و تکافوا پیش آمده باشد و کفه تعادل مرجوع اهمیت کمتری داشته باشد و یا با همدیگر برابر باشد (مترجم)

^{۵۲} - رسال شیع مرتضی انصاری فصل التعادل و التراجیح صفحات ۹ تا ۱۰

شوی و نه بر تو در مورد آن عیبی وارد است. این قاعده با اسم "استحسان" نامیده میشود.

۷- اصل تعویق ضرر

اما اگر دو تکلیف قطعی در قلمرو اختلاف خود کاملاً در تعارض باشد یعنی یکی از آنها کاملاً امر باشد و دیگری کاملاً نهی، در اینصورت عقل حکم بر این میکند که جانب نهی را اختیار نمائیم. چون ممانعت از یک ضرری بر بهره گیری از یک سودی بر تربیت دارد از این قاعده با اسم "قاعده تعویق ضرر" می برند^{۵۳}

اصل ۸ اصل ترجیح ارجح (و اصل تحدید و تضییق). در صدور حکم نهائی باید در پی این بود که مقاومت مابین دو حکم را از میان برداشت چنین امری با محدود ساختن قلمرو یکی از دو حکم عملی است تا بحدی که هر دو حکم بتوافق برسند. بدینوسیله آندو حکم بر آندو حکم تضاد فیما بین خود را حفظ میکند و در عین حال در کیفیت خویش تغییری نیز نمیابد. این تحدید باینصورت عملی میگردد که از یک طرف قلمرو حکم محدود میشود و سپس انتظار و توقعی را نیز که از امری و یا نهی داشته میشود محدودتر میگردد. آنچه را که از تحدید مورد نظر است با آوردن مثالی روشن میسازیم بطور مثال ما دو نهی را

۵۳- ۵۴ و ۵۵ رجوع شود به منابع مشهوری مانند رسائل شیخ مرتضی انصاری - کفایه الاصول آیه ۱ الله محمد کاظم خراسانی و تقریضات نائینی بتالیف محمد کاظم عینی مبحث تعادل و ترجیح

در نظر میگیریم: یکی اینکه نباید قتل عمد نمود و دیگری اینکه نباید دروغ گفت. معلوم است که هر کس در هر مرتبه عقلی نیز که باشد بدون اینکه متوجه به دین باشد بر قتل عمد و دروغ راضی نخواهد بود. حال اگر این هر دو با هم در حالت تعارض قرار گرفتند در آنصورت ممکن است که لزوم انتخاب یکی از این دو تا یعنی قتل و یا دروغ در بین باشد. مثال در مورد چنان لزومی: در انجیل عهد عتیق در آنجا که ماماها ی مصری بنا بحکم فرعون میبایست که نوزادان را میکشند. در این موقع اگر ماماها نمیبایست که دروغ بگویند حتما میبایست که میکشند و بر عکس اما ایشان دروغ را بر قتل ترجیح دادند و بعلت همین دروغشان نیز مورد ستایش و تمجید قرار گرفتند. (سفر خروج اول - ۱۵-۲۲). امروزه نیز نمیتوان احتمال داد که یکی کشتن را بر دروغ ترجیح بدهد. ولیکن بطور کلی گفته میشود که ماماها با تمامی این تفصیل به تکلیفی، یا قانونی یا ارزشی و بالاخره هر اسمی که بر روی آن بخواهیم بگذاریم تجاوز نموده و مرتکب شده اند. آیا دروغ گفته اند و مرتکب گناه آن دروغ شده اند تا ارزش دیگری را که والاتر از راستگویی است تحصیل نمایند. اما حیثیت عمل آنها که همان دروغ باشد در جای خود باقی است که بر خلاف نهی از آن بدان مرتکب شده اند، همانطوریکه گفتیم علیرغم دروغ گفتنشان در سفر خروج بخاطر آن مورد تمجید قرار گرفته اند و در عمل نیز بر چنین عملی کسی را سرزنش نمیکند. ولیکن صرفا از نظر تئوری و با

توجه به یک برهان منطقی یعنی بوسیله استدلال قیاسی میتوان چنین گفت که هر دروغی فعل گناهی است و این فعل یک دروغ است، پس این فعل گناه میباشد. اما در عمل در چنین مواردی دروغ هرگز تنها وارد معرکه نمیشود. در قصه فرعون و ماماها دروغ با یک امر دیگری ارتباط دارد و آن ارتباط عبارت از ضرورت کشتن است. وانگهی از نظر تئوری نیز باز نمیتوان گفت که این عمل دروغ نیست چون قولی است که با حقیقت تطبیق نمیکند. اما در واقعیت امر اگر انسان در معرض آن دو تواما واقع شود غیر از آنچه که ماماها عمل کردند نمیتواند انجام بدهد. اصل عقل و حتی صاحب شرع نیز که این حکم را میکند که "نباید مرتکب قتل بشوی" در این نوع پیش آمدها دیگر توجه به نهی خویش ندارد. پس این مسئله تضاد به چه نحو باید حل شود؟ چاره ای بجز این باقی نمیماند که عقلی که همواره توجه به نهی خود داردو حتی در این حکم خود که "نباید مرتکب قتل شوی" آنرا نافذ می شمارد و بر عمل ماماها عنوان کذب را نمیگذارد. علتش اینست که عقل بر اساس و پایه هائی بنا شده است (مانند پاسداری از حیات اجتماعی و خلق نیکو و پسندیده و غیره...) که در اینجا با فعل ماماها تطبیق میکند. مفهوم اصل هشتم همین است که در این قصه بیان گشت. یعنی عمل - در این قصه کذب که در همان غیر مجاز بودنش تقریباً بطور کامل خنثی میشود (یعنی این عمل دیگر دروغ به آن مفهومی که عقل از دروغ آنرا میفهمد نمیباشد اگر چه فی نفسه قولی

است که با واقعیت تطبیق نمیکنند). نهی در اینجا دیگر محلی ندارد چرا که وی در آنجا قلمروی ندارد. این اصل را تحدید یا خنثی کردن میتوان نامید. تمامی این اصول زائیده از بالاترین قانونی است که در ماده اول این مقاله تحقیقی نام برده شد. یعنی اینکه تکلیفی که از دایره توانائی بشری بیرون است، شایستگی ندارد و امر غیر ممکن است. همچنین اصول زیاد دیگری نیز- همچون اصول نامبرده در بالا- از عقل مشتق میشوند که البته کاربرد چندان زیادی ندارند (و به همین سبب) در اینجا از شمارش آنها خودداری میشود مانند آنچه که در همین جا نام بردیم باز از عقل مشتق میشوند که در اینجا از شمارش آنها خودداری میشود.

با یک نگرشی مجدد ما میتوانیم دریابیم که از طرفی در ماده اول قرآن و سنت از جنبه ای به عقل پیوند داده میشود و از طرف دیگر در ماده ۲ برای عقل یک قلمرو کامل صوری قائل میشوند. بهمرایه این سه منبع مقوله دیگری نیز نام برده شده که آن منبع را "اجماع" یعنی توافق علما و حکما مینامند. سابقا برخی از نقشهائی را که این منبع چهارمی ایفا میکند ملاحظه کرده ایم. چونکه تحت اصل عقل که از آن تمامی این اصول و مبانی مشتق شده است تنها یک عقل فردی فهمیده نشده است بکله عقل عمومی یعنی عقلی که متعلق به علما و حکما میباشد استنباط میشود. از اینجا معلوم میشود که منشا این منبع چهارمی نیز باز هم همان عقل است.

ماده ۳: شریعت و اخلاق

در اینجا در نظر داریم تفاوت اصلی را که بطور عموم ما بین شریعت و اخلاق است بیان نمائیم:

۱- شریعت و اخلاق دارای یک منشاء مشترک اند که عبارت از حیات اجتماعی و مصالح عام است. فرق آنها با یکدیگر در اینست که هدف قانون اساسی حقوقی، مصالح عام است از نقطه نظر دولت و مطلوب قانون اساسی اخلاقی، مصالح عام است اما از نقطه نظر افراد.

۲- تفاوت دیگر این دو از جنبه مواضعشان در رابطه با نیت است. در حالیکه نیت درونی در قلمرو اخلاق نباید با هیچ گونه نفع مادی مناسبتی داشته باشد، نفع مادی در قلمرو شرع میتواند چنین نیتی را بر عکس آن در خودش داشته باشد. ما از همین جا به بعد میخواهیم با در دست داشتن این دو تفاوت اصلی که یکی از آنها نقطه نظر قانون و دیگری نقطه نظر نیت میباشد - سعی نمائیم رابطه مابین اخلاق و شرع در نظر شیعه را تحقیقا بیان کنیم. برای تشریح نقطه نظر اولی بنظر من موارد زیر مهم میباشد:

پس از تفصیل مواد ۲۰۱ در صفحات پیشین میتوان دریافت که در همه این موارد برای عقل جایگاه برتر اعطا میشود. هم قوانین شرعی و هم قوانین اخلاقی هر دو بیکسان از اصل عقل منشعب میشوند. چنانچه در اینجا سخنی از دولت نمیرود نه بدینجهت است که وجود دولت غیر عاقلانه تلقی میشود بلکه علتش را بایستی در جهان سنی مذهب شیعه

جست که ما توانستیم تنها بخشی از آنرا بیان نمائیم. توضیح دقیق آنچه که این جهان بینی از یک دولت توقع دارد و یا اینکه انسان بر طبق تعالیم شیعه در تحت نام دولت چه چیزی میفهمد و تا چه حد دولتی بر اساس آن میتواند مستقر گردد و تا چه حد سیطره اش نافذ باشد خودش یک مسئله دیگری است که ما بحث آنرا در اینجا بکنار میگذاریم. حال جریان را از نزدیک بررسی نمائیم و به بینیم که با وجود توسعه دامنه عقل در قلمرو شرع و اخلاق چگونه انسان باز هم میتواند بین آندو تمایزی قایل بشود. باید بار دیگر حتما متذکر شد که تعالیم مربوطه به تکالیف شرعی نه فقط بحث از قوانین شرع است که در حیات اجتماعی باید بکار گرفته شود بلکه درباره شعائر دینی نیز مانند وضو و طهارت و غسل و صلوٰه و همانند آنها هم بحث میشود. از طرف دیگر تحت نام شرع نه فقط از قوانین معمول و معروف اجتماعی و بلکه بیش از همه از نکات زیر صحبت بمیان آورده میشود^{۵۴}:

۱- حق خداوند تبارک و تعالی بر ذمه افراد بشری. خداوند این حق را در قبال تمامی افراد بشری دارد که تعظیم و تکریم او را بجای آورند و از او مسئلت نمایند و شکر و حمد او را بکنند و اوامر او را اطاعت نمایند.

^{۵۴}- در مورد تمامی این انواع حقوق مراجعه شود به سفینه البحار شیخ عباس قمی چاپ

۲- حق افراد بشری در برابر خداوند: در این باره امام ششم شیعیان حضرت جعفر صادق (ع) همچنانکه در خبر آمده است امهات این مبحث را بیان فرموده که ما از آن جمله این مثال را میآوریم: مومن در مقابل خداوند ۲ فقره حق دارد:

الف: اینکه خداوند او را ترک نکند ب: از اینکه او را پریشانحال ننماید ج: و الی آخر.

۳- حق امام بر ذمه مومنین و بر عکس برای بیان کردن این مطلب کلمات زیرین را از امام اول شیعیان میآوریم: عبادا الله محققا من در قبال شما حقی دارم و همینطور شما نیز در قبال من حقی دارید. حقوقی که شما در ذمه من دارید اینست که من شما را آگاه نمایم و پند نیکو بدهم و بشما یاری نمایم و بر شما تعلیم دهم تا اینکه شما نا آگاه نمانید و بشما یاد بدهم تا یاد بگیرید: و اما من نیز بر گردن شما حقی دارم و آن اینست که در تبعیت خویش ثابت قدم و پایدار باشید و حتی اگر من نیز در میان شما حاضر نباشم همچنان بر من وفادار بمانید و اگر از شما اطاعت امری را خواستار شدم بفرمان من گوش فرا دارید.

۴- حق دانشمندان بر ذمه غیر دانشمندان و بالعکس^{۵۵}: این مناسبت مطابق همان رابطه ایست که در نکته سومی قبلا بر شمرده شد^{۵۶}

^{۵۵} - سفینه البحار جلد ۱ صفحه ۳۳

^{۵۶} - البحار جلد اول صفحه ۹۱ و جلد دوم صفحه ۴۰

۵- حق مومنین بر ذمه همکیشان و بر عکس: در اینجا تمامی مناسبات اخلاقی را که یک انسان در مقابل همنوعان خویش و بر عکس آن هم نوعان در قبال خود او دارد بعنوان حق مسلم برسمیت شناخت میشود.

۶- حق حیوانات خانگی در ذمه مالکیتی خودشان: حیوان خانگی بر ذمه مالک خود این حق را دارد که مورد شکنجه و آزار قرار نگیرد بلکه تغذیه بشود و پرستاری گردد.

۷- حق فرد در قبال خودش: این حق متعلق به رشد و تکامل و بالندگی شخصیت ذات انسان میباشد که در ساحت آن تکامل معنوی او نیز فهمیده میشود.

از اینجا - باز هم در رابطه با نکته اول چنین نتیجه گرفته میشود که در تعالیم مربوط به تکالیف دینی هیچ حکمی نیست که بر پایه حقوق استوار نباشد و تحقق وظیفه ای شرعی را حکم نکند و نیز در مورد همان احکامیکه از طهارت بحث میکند باز سخن از حقی است که خدا در ذمه بشر دارد. و باز چنین استنباط میشود که قوانین اخلاقی نیز در قلمرو شرع میباشد. بدین ترتیب ما بین اخلاق و حق شرعی در ظاهر تمایزی مشاهده نمیشود. معذک چنین تمایزی البته وجود دارد. این تمایز در اولویت عقل در رابطه با اخلاق است و اخلاق در قلمرو احکام شرعی امری اجباری نیست. عقل معمولی میتواند برای ما بدون هیچ کمکی از خارج القا کند، چه چیزی بر پایه مفاهیم اساسی "خوب" و یا "بد" است. وحی منزل نیز این را تایید میکند. علاوه بر

این مواضع دیگری نیز در قلمرو احکام است که درباره آنها عقل معمولی نمیتواند اظهار نظری بکند: مانند احکام طهارت و عبادت و همینطور احکامی که مستقیماً بر اساس "خوب" و یا "بد" استوار نیست. در چنین حالتی است که پیامبر با "عقل صرف و محض" خویش حقیقتی را میبیند که احکام را نرم میسازد. عقل معمولی، چنین احکامی را نه میتواند صادر بکند و نه در قدرتش است که آنرا نفی نماید. از این جهت در تحقیقات علمی مربوط به "اخلاق"، انسان نیازی به کوشش ندارد که تا منابع عینی (یعنی کتاب و نص) را از نظر تاریخ و فلسفه و غیره مدلل سازد در حالیکه تمامی این قبیل سعی و کوششها را در قلمرو "احکام بمفهوم دقیق" ملزم میسازد.

اکنون خود را متوجه نکته دومی میسازیم: اعمالیکه مربوط به حق الهی در ذمه انسان میباشد بطور مثال عبادت تنها در آن هنگامی صحت خود را حفظ خواهد کرد که در باطن و نیت "اخلاص صادقانه" در برابر جناب حق تبارک و تعالی و در رابطه با "تقرب" بدرگاهش انجام بگیرد. بطور مثال اگر فردی عبادت میکند که تا همنوعانش او را بعنوان انسان مومنی شناسند چنین عملی نه فقط بی تاثیر است بلکه از جانب خداوند مورد قبول واقع نمیشود و در نتیجه گناه است. سایر اعمال نیز حتی ساده ترین و طبیعی ترین آنها مانند خوردن و آشامیدن و غیره هنگامی ارزش معنوی خود را حفظ خواهند کرد که بر طبق نیت بمفهوم آنچه که در بالا بدان اشاره رفت انجام پذیرد. فقط و فقط

در چنین صورتی است که "خوب" نامیده میشود و گرنه تا زمانی که نهی خاصی در مورد آنها نباشد واجد اهمیت نیست یعنی نه خوب است و نه بد. از این نقطه نظر نکته دوم بر خلاف نکته اول متعلق به قلمرو احکام است. بلی حتی "تمامی اعمال انسانی" نیز که مربوط به اخلاق میباشد در ساحت آن قرار میگیرد. بدین علت این کیفیت صورت میگیرد که خود عقل نیز چنین نیتی را ایجاب میکند. هر فرد عاقلی که بر رابطه خود با خدا آگاهی پیدا میکند و همه چیز را بدون هیچگونه استثنائی مدیون او میشناسد و باید تنها بر او شکر بگذارد چنانچه وی بر عقل خویش اطمینان داشته باشد، نمیتواند ثانیه ای بدون این احساس به حیات خود ادامه بدهد جز اینکه او بفهمد که بالکل تحت فرمان جناب حقش میباشد و باید تمامی افعال او با اخلاصی صادقانه و بدون ریا انجام پذیرد. در مورد همین نیت یعنی "خشوع صادقانه" که تنها میزان و مقیاس سنجش ارزشمندی و نیکی عمل است آیه ها و احادیث زیادی وجود دارد. بعنوان مثال میتوان در اینجا آیه زیر را از قرآن بعنوان شاهدهی آورد: به یکتا پرستی روی به دین آور. فطرتی است که خدا همه را بدان فطرت بیافریده است و در آفرینش خدا تغییری نیست. دین پاک و پایدار این است. ولی بیشتر مردم نمیدانند (سوره روم، آیه ۳۰). از تمامی این تعبیرات و توضیحاتی که در طول این مقاله و بویژه در این آیه قرآنی آورده شد میتوان دریافت که شیعیان تا چه حد یک "ضرورت ناگسستنی" ما بین عقل "ناب

طبیعی" و "دین" را بعنوان تفکر مهم اساسی می‌شمارند. باین طریق میتوان محتوای این جمله را فهمید که میگوید: "عقل یک نبی درونی است همچنانکه یک نبی نیز عقل بیرونی میباشد" در خاتمه به موضوعی نیز که تا حدی مهم است اشاره نمائیم و آن اینست که: در طول تاریخ فلسفه باختر از همان ابتدایش تا به زمان حال، فلاسفه و نظریات تعلیمی و عقاید منفردی بوجود آمده اند که در برخی موارد شباهت هائی با تعالیم مندرجه در بالا را نشان میدهند. بطور مثال میتوان مذاهب طبیعی، رواقیون، کانت، هگل و طبیعیون عصر نوین و غیره را نام برد. اما در جزئیات دامنه چنین مشابهاتی نباید تا بدانجا کشیده بشود که انسان حتی عقاید مربوطه را در ترابطشان شبیه هم و یا یکسان بشمارد، و باید همواره در نظر داشت که یک مذهب هرگز از مجموعه حملات پراکنده و از هم گسیخته تشکیل نیافته است بلکه یک مذهب تنها در رابطه با کل و با نتایج حاصله از آن باید فهمیده و سنجیده بشود و مورد احترام قرار بگیرد.

آیا مسیحیان و مسلمانان با وجود اشتراکات فراوانشان از درک یکدیگر عاجزند؟

گرچه این سوال در هر گفتگویی بین طرفداران این دو دین نشانه یک مشکل اساسی میباشد ولی هنوز با وضوح کافی مطرح نشده است. هر کس که در جستجوی مسالمت بین طرفداران این دو دین بوده و یا بطور کلی در راه تفاهم ملل میکوشد، طبیعتاً از وجوه مشترک فراوان این دو دین خوشحال میباشد. هر دو دین در موارد ذیل با هم توافق دارند:

- اعتقاد به خدای خالق واحد.
- اعتقاد بر اینکه خداوند مجموعه خلقت را از نیستی بوجود آورده است.
- اعتقاد بر اینکه خداوند انسانرا اگر چه از خاک ولی با وجود این به عنوان اشرف مخلوقات آفریده است.
- اعتقاد بر اینکه سرپیچی آدم از فرمان الهی نمایانگر عدم کمال این مخلوق (انسان) میباشد.
- اعتقاد بر اینکه خداوند خالق با وجود این انسانرا از طریق نزول وحی مشمول عنایت خود قرار داده است.
- اعتقاد بر اینکه انسان دائماً در معرض وسوسه شیطانست.

- اعتقاد بر اینکه این دو دین بوسیله شخصیت‌های بزرگی چون نوح، ابراهیم، یعقوب، موسی، عیسی و مریم عمیقاً با یکدیگر مربوط می‌باشند.

- اعتقاد بر اینکه زندگی با مرگ پایان نمی‌یابد بلکه پس از آن به نحوی ادامه خواهد یافت.

- اعتقاد به روز رستاخیز و بر پائی دادگاه الهی در این روز.

- اعتقاد بر اینکه بر مبنای انجیل و قرآن در همه بخش‌های آفرینش موجودات نیکوئی یافت میشوند که وظائف معینی به آنها واگذار گردیده است.

- اعتقاد بر اینکه انسان میتواند با نزدیکی بخداوند به سعادت نائل شود.

- اعتقاد بر اینکه در بین تمام ادیان جهان هیچیک تا با امروز همچون دین اسلام طهارت شخصیت‌های اصلی مسیحیت یعنی حضرت عیسی و مریم را با این تمامیت برسمیت نشناخته و به اینگونه تعلیمات عیسی (ع) را باور ندارد.

مسائل نامبرده وجوه مشترک اساسی هستند که زمینه‌های امیدوارکننده برای نزدیکی مسیحیان و مسلمانانیکه خواهان گفتگو هستند فراهم می‌سازد، ولی متأسفانه در عمل خلاف آن مشاهده میشود. کوشش‌های بسیار طرفین در راستای تفاهم متقابل نه تنها در گذشته بلکه هم اکنون نیز موفقیت چندانی را بیار نیاورده است.

علل این عدم موفقیت چیست؟

- آیا پیشداوریهای متقابل که در تاریخ و فرهنگ پیروان هر دو دین

ریشه عمیق دارد علت این عدم موفقیت بوده است؟

- آیا مناقشات جنگجویانه در طول تاریخ موجب جدائی آشتی ناپذیر

هر دو طرف گردیده است؟

- آیا علت این بود که طرفین صحبت اغلب به اتهامات پیشین دامن

میزدند تا آشکارا و یا پنهان با احساس پیروزی و غلبه بر طرف مقابل

به گفتگوها خاتمه دهند؟

بدون تردید علل فوق و مسائل شخصی مشابه آن و یا مسائل اجتماعی

و سیاسی و حتی علل کلامی باعث جدائی بین مسلمانان و مسیحیان

گردیده زحماتشان را برای ایجاد تفاهم ناموفق ساخته است. ولی بنابر

تجارب شخصی در مذاکرات با مسیحیان، به نظر می‌رسد که علت

اصلی چیز دیگری است: فقدان یک اساس یزدانشناسی مشترک و یا

برداشت کاملاً متفاوت از پدیده‌های مشترک اگر چه کتب مقدس (این

دو دین) از پدیده‌های مشترکی سخن می‌گویند، با این وجود

برداشت‌های مختلف یزدان‌شناختی از این پدیده‌ها سبب پیدایش معانی

ای مختلف در مسیحیت و اسلام شده است. بنابر این وجوه مشترک بر

خلاف انتظار بیش از نا همکونیهای واقعی موجب جلوگیری از

نزدیکی پیروان این دو دین به همدیگر میشوند.

از اینرو در بررسی وجوه مشترک بایستی عوامل مورد اختلاف را جستجو نمود. در اینجا میتوان از آخرین وجه مشترک دینی یعنی عقیده به حضرت عیسی شروع کرده، سپس مسیح شناسی اسلامی و مسیحی را مورد نظر قرار داد. همچنین میتوان از نخستین نقطه اشتراک یعنی اعتقاد به خداوند شروع کرد و یا اینکه رابطه خدا و انسان از دیدگاه هر دو دین چرا برای اینکه این پدیدهها چه به تنهایی و چه در رابطه با تفسیر یزدانشناسی ویژه خود اجزاء یک نظام یزدانشناسی و یا نظام اعتقادی را تشکیل می دهند. مثلاً میتوان تصویر نا برابر انسان از نظر اسلام و مسیحیت را به عنوان یک نقطه آغاز مورد توجه قرار داد. اصولاً میتوان هر یک از پدیده های مشترک نامبرده را برای این پژوهش بکار برد. چرا؟ بر این اساس پدیده های برابر بین دو دین دارای محتویات ناهمگون خواهند شد. با نادیده گرفتن این استنباط هر طرف صحبت با درون نگری خودش خارج از مدار فکری دیگری سخن میگوید. در اینجا ارزش نهادن و یا ترجیح دادن یکی از این دو نظام کلی بر دیگری نیست بلکه بیشتر نشان دادن دو مدل عقیدتی متفاوت که هر کدام دارای ادعای مشخص خود میباشد و تحلیل آن معنا و منطق هر یک از نظامهای عقیدتی نامبرده را روشن میکند.

مرزبندی نظام عقیدتی مسیحیت با نظام عقیدتی اسلام

مسیحیت مدعی داشتن حقیقت مطلق است، حقیقت مطلقی که هدف نهائی همه ادیان یعنی رستگاری را برای همه کسانی که به آن معتقدند و رفتار مناسب با آنرا دارند- و در واقع فقط برای اینها - تضمین میکند. با این نظر اعتقاد به حضرت عیسی به عنوان بالاترین ناجی ممکنه هماهنگی دارد. البته این موضوع طبیعتاً نتیجه قطعی و از آن برتر نتیجه جبری ایمان بر انسان شدن خداوند و نیز اینکه او خود را از روی محبت به انسان گناه آلوده (گناه موروثی با هر مفهوم و یا با هر تفسیر ممکن) یعنی بمنظور نجاتش قربانی کرده و یا بایستی میکرد: زیرا برای نجات کامل هیچ امکان دیگری قابل تصور نیست. ماحصل اینکه در پیرامون مفاهیم اصلی سعادت و رستگاری اصطلاحاتی وضع شد که در راه ایجاد نظامی یزدانشناختی با ساختار منطقی ویژه خود بکار گرفته میشود: رستگاری آور، عمل سعادت بخش، راه رستگاری، طریق نجات، ایمان به رستگاری، تاریخ مقدس، برنامه رستگاری، همچنین نجات، ناجی شخصی، رهائی از شر، ناجی از بدیها و غیره، و بالاخره در گرد این مفاهیم مجموعه ی اصطلاحات دیگری در روحانیت مسیحی بوجود آمده است. تمام این اصطلاحات به عنوان معیاری جهت ارزیابی محتوای پدیده های مشابه در ادیان دیگر مورد استفاده قرار میگیرد. اینها کلاً در رابطه با مفاهیم بنیادی مسیحیت ارزیابی شده و محتوای آنها بر اساس این رابطه تعیین میشود. چیزیکه در واقع خلاف برداشتی است که پیروان هر یک از این ادیان از

دین خود دارند. این موضوع مخصوصا درباره مفاهیم مسیحی و اسلامی ذکر شده در بالا صدق میکند: خداوند، انسان، رابطه شان با یکدیگر، رسول، آخرت، وحی، زندگی این جهانی و غیره.

در تصور مسیحیت خدای خالق دارای صفتی ویژه و مقدس است. بخاطر محبت به مخلوقاتش و بیش از همه به انسان خود را در سیمای حضرت عیسی می نمایند که به عنوان ناجی، سبب رستگاری - دست کم برای همه کسانی که پیرو او هستند- می باشد. خدای محبت است که در چهره عیسای قربانی تجلی می نماید. عظمت این قربانی کاملاً متناسب سنگینی بار گناه ذاتی انسان است این دو در واقعیت الهی یا دستکم در برداشت یزدانشناختی به هم وابسته اند.

برای ما مهم نیست که آیا بین این دو پدیده رابطه ی علی وجود دارد و یا تنها یک پیوند دو جانبه عملی در اینجا فقط رابطه بین خدا و بشر با اهمیت است که سیمای انسان و خداوند را دقیقاً مشخص میسازد. در نتیجه اغلب تفاهمی برای آن درکی از انسان و خدا که بر این پیش فرضها مبتنی نباشد وجود ندارد. اینها شرائط اولیه ای می باشد که چهار چوب و ساختار واقعی نظام عقیدتی مسیحیت را تشکیل میدهد.

یعنی گناه آلودگی بشرو لزوم نجات او، خدائی پرمحبت حامی و ناجی بشریت شرور که خود را در راه نجاتش فدا میسازد. در اینحال نمیخواهیم بدانیم که بین این سه پدیده روابط علی برقرار است بلکه

بیشتر مایلیم نشان دهیم که بقا و فنای دین مسیحیت بر خلاف سایر ادیان به آنها وابسته می‌باشد.

مرزبندی نظام عقیدتی اسلام با نظام عقیدتی مسیحیت

گناه در اسلام نیز در رابطه‌ی انسان و خداوند نقش مهمی را بازی میکند، اما مطابق نظام دین اسلام با محتوایی دیگر، وزنه‌ای دیگر و وظیفه‌ای دیگر. نه قرآن، نه سنت اسلامی از گناه موروثی با هر تعبیر که از آن بشود سخن می‌گوید.

اعتقاد به یک گناه ذاتی و رهائی از آن تنها بوسیله هدایت الهی برای اسلام بیگانه است. اگر چه بنابر نص قرآن اسلام به عنوان دین سامی حیات خاکی انسانرا نیز با گناهی آغاز میکند، به نحویکه اولین بشر یعنی "آدم" آگاهانه و آزادانه آنرا مرتکب گردید، ولی بار این گناه تنها متوجه خود او بود. وی با عنایت الهی به نوعی دیگر از گناه پاک شد، بدون اینکه بار آنرا بدوش اعقابش بگذارند. قرآن بطور بسیار چشمگیر و موثر گناه آدم و رهائی از آنرا ترسیم میکند. خداوند در گفتگویی دو جانبه نیت خود را با فرشتگان برای خلقت بشر اعلام میدارد: "و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین خلیفه‌ای می‌آفرینم" (البقره، آیه ۳۰). فرشتگان سپس با تعرض به بدی در نهاد (فطرت) انسان اشاره کردند: "گفتند: آیا کسی را می‌آفرینی که در

آنجا فساد کند و خونها بریزد، و حال آنکه ما به ستایش تو تسبیح می گویم و تو را تقدیس میکنیم؟ گفت: آنچه من می دانم شما نمی دانید“ (همانجا). خداوند بدون توجه به اعتراض ملائک انسانرا از توده خشکی از لجن سیاه شکل پذیر آفرید و به فرشتگان گفت “چون آفرینشش را به پایان بردم و از روح خود در آن دمیدم، در برابر او به سجده بیفتید“ (الحجر، آیه ۲۹). یک نمایش خضوع آنها در برابر آدم. این مقام عالی انسان در عالم خلقت از کجا بروز میکند. از آنجاست که خداوند علی الظاهر انسانرا بدست خود شکل داده است؟ و یا بخاطر اینکه او از روح خود در انسان دمیده است؟ و نه فقط این بلکه فراتر از آن، از طریق رابطه معلم شاگردی بین خدا و انسان برترین افتخار نصیب اولین انسان میگردد: “و نامهای چیزها را به آدم بیاموخت“ (سوره البقره، آیه ۳۱). برای اطمینان بخشیدن فرشتگان از اهمیت خلقت و ارزش والای بشر فرمود: “اگر راست می گوید مرا به نامهای این چیزها خبر دهید“ (همانجا). فرشتگانی که در ابتداء اعتراض داشتند تسلیم شدند و گفتند: “منزهی تو. ما را جز آنچه خود به ما آموخته ای دانشی نیست. تویی دانای حکیم“ (البقره، آیه ۳۲). به محض اینکه اسامی آنها را بر شمرده اظهار داشت: “آیا به شما نگفتم که من نهان آسمانها و زمین را می دانم، و بر آنچه آشکار میکنید و پنهان می داشتید آگاهم؟“ (البقره، آیه ۳۳). بدینوسیله بحث درباره سر خلقت انسان خاتمه مییابد. از اینجا ویژگیهای بیمانند گوهری او

نمایان میشود. او بوسیله خداوند با یک فعل بارز آفرینش مستقیماً خلق، ساخته و شکل داده شده است. او حامل روح خداوند است. به عنوان شاگرد مستقیم (بلافصل) خداوند اسرار خلقت را که فرشتگان از شناخت آنها محروم بودند از او فرا گرفت چیزیکه سجده شانرا در برابر آدم قابل فهم میسازد: "و به فرشتگان گفتیم: آدم را سجده کنید. همه سجده کردند جز ابلیس، که سر باز زد و برتری جست. و او از کافران بود" (البقره، آیه ۳۴). شیطان میباید برای تکبرش بهای گزافی بپردازد. او ایمان و نزدیکیش به خداوند (قرب الهی) را از دست داد. ولی مسبب افشاء نقاط ضعف و در معرض وسوسه قرار گرفتن این گوهر دارای فضیلت های بسیار یعنی انسان گردید. فی الواقع تازه از اینطریق قابلیت استقامتش مورد امتحان قرار گرفته و رابطه اش با خداوند از نو تعیین شد: "و گفتیم: ای آدم خود و زنت در بهشت جای گیرید. و هر چه خواهید، از ثمرات آن به خوشی بخورید. و به این درخت نزدیک مشوید، که به زمره ستمکاران در آید" (البقره، آیه ۳۵). این منع پیشاپیش ضعف وعصیان بالقوه انسان و آمادگی خطاکاریش را گوش زد می کند. خداوند آدم و زوجه اش را بطور پیشگیرانه از شیطان برحذر می دارد: "گفتیم: ای آدم، این دشمن تو و همسرتوست، شما را از بهشت بیرون نکند، که نگونبخت شوی" (طه، آیه ۱۱۷). ابلیس قسم یاد کرده بود که بشر وسوسه پذیر را گمراه کند: "گفت: به عزت تو سوگند که همگان را گمراه

کنم، مگر آنها که از بندگان مخلص تو باشند“ (سوره ص، آیات ۸۳-۸۲). و از اینرو: “شیطان وسوسه اش کرد و گفت: ای آدم، آیا تو را به درخت جاویدانی و ملکی زوال ناپذیر راه بنمایم؟ از آن درخت خوردند و شرمگاهشان در نظرشان از دو سو پیدا شد. و همچنان برگ درختان بهشت بر آنها می چسباندند. آدم در پروردگار خویش عاصی شد و راه گم کرد“ (طه، آیات ۱۲۱-۱۲۰). آدم و زوجه اش از آزمون الهی سر فراز بیرون نمیایند. آنها از دستورش سر پیچیده و بدین طریق مرتکب گناه میشوند، اولین گناه- آنها میباید بهشت یعنی مقام قرب الهی را ترک کنند و بر عکس دوری از او نصیبتان میگردد. معهذا لطف و رحمت باری تعالی دری نو برویشان باز میگشاید. به آنها پیشنهاد توبه میشود. توبه و بازگشت در برابرشان قرار میگیرد. آنها از خطای خویش توبه نموده و خدا آنانرا عفو میکند- بدون اینکه فضائل انسانی شان را از دست بدهند: “آدم از پروردگارش کلمه ای چند فرا گرفت. پس خدا توبه او را بپذیرفت، زیرا توبه پذیر و مهربان است. گفتیم: همه از بهشت فرو شوید؛ پس اگر از جانب من راهنمایی برایتان آمد، بر آنها که از راهنمایی من پیروی کنند بیمی نخواهد بود و خود اندوهناک نمیشوند“ (البقره، آیات ۳۸-۳۷). آنان میباید مجدداً به قرب الهی نائل آمده، در راه حفظ آن جهد و کوشش نموده و آگاهانه آنرا تجربه کنند. در اینجا عینا همین مورد توجه ماست: تعریف دیگری از ماهیت گناه و رهایی از آن. در اسلام نیز گناه مثل یهودیت

و مسیحیت به عنوان خطائی بسیار سنگین محسوب میشود. خطائیکه تاریخ بشریت در روی کره زمین- از دیدگاه این هر سه دین- با آن آغاز میشود. لیکن آن لازمه گوهر انسانی نیست، بلکه بیشتر قطع رابطه موجود بین انسان بزهکار و پروردگار غمخوارش میباشد. این شکاف گرچه عمیق ولی پیوسته صورتی فردی داشته و قابل رفع شدن میباشد. این شکاف بوسیله مداخله مستقیم رحمت خداوندی که در انتظار اعلان خواسته ی گناهکار یعنی اراده اش جهت بازگشت بسوی او (توبه یعنی بازگشت) بر طرف میگردد توبه یا بازگشتی که از الطاف الهی سرچشمه میگردد. قرآن در برابر مدل "گناه- نجات" (مسیحیت) در چهار چوب نظام عقیدتی اعلان شده اش چاره دیگری برای اصل مسئله موجود در همه ادیان ارائه میکند. آن عبارت از "گناه- توبه- بخشش است". برای سعادت و نجات و همه کلمات و اصطلاحات ناشی از آن در مسیحیت معادلی نه در قرآن و نه در یزدانشناسی اسلامی یافت میشود. چنین چیزی نمیتواند هم وجود داشته باشد، زیرا سیمای انسان در اسلام چنانچه قبلا توصیف شد هیچ جایی برای آن باقی نمیگذارد بلکه بر عکس، متناسب با روح خداوندی که انسان حامل آنست بنیادش بری از گناه میباشدو مطابق با آن ارزش مثبت ارزیابی میشود. جهت تکمیل این مبحث ذیلا نکاتی بیان میگردد:

سیمای قرآنی انسان به عنوان سنگ زیر بنای رابطه جهانی خدا و انسان

وابستگی مستقیم انسان با آفریدگارش از طریق رابطه ی فطری او با خداوند تمامیت یافته و بدین نحو چهره اش کامل میگردد. او علاوه بر فضیلت های نامبرده با یک رفتار دینی، با گرایش فطری بسوی خدا خلق شده (دین الفطره یعنی دینی که ریشه ثابت در طبیعت او دارد). ”به یکتا پرستی روی به دین آور. فطرتی است که خدا همه را بدان فطرت بیافریده است و در آفرینش خدا تغییری نیست. دین پاک و پایدار این است. ولی بیشتر مردم نمی دانند“ (سوره الروم، آیه ۳۰). وسوسه پذیری و نقصان انسان مانع اساسی او و سنگی لغزنده بر سر راه وی بسوی خداست. او به تنهایی قادر نخواهد بود که فطرت خود را شکوفا سازد. مع هذا رحمت خداوند شامل حالش میباشد. این رحمت در کتاب آسمانی به مثابه هدایت براه راست (هدی) نازل میشود: ”... و ما قرآن را که بیان کننده هر چیزی است و هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است بر تو نازل کرده ایم“ (سوره النحل، آیه ۸۹).

”بگو: آن را روح القدس به حق از جانب پروردگارت نازل کرده است تا مومنان را استواری ارزانی دارد و مسلمانان را هدایت و بشارت باشد“ (سوره النحل، آیه ۱۰۲). این موضوع در مورد کتب آسمانی

قبل از قرآن هم بدین ترتیب صدق میکند: "سپس به موسی کتاب دادیم تا بر کسی که نیکوکار بوده است نعمت را تمام کنیم و برای بیان هر چیزی و نیز برای راهنمایی و رحمت. باشد که به دیدار پروردگارشان ایمان بیاورند" (سوره الانعام، آیه ۱۵۴). این کتاب را که تصدیق کننده کتابهای پیش از آن است به حق بر تو نازل کرد، و قبل از آن تورات را و انجیل را برای هدایت مردم فرستاد و فرقان را نازل کرد" (سوره آل عمران، آیات ۴-۳). تمثیل هدی به نور آنرا بر ایمان ملموستر میسازد. "ما تورات را که در آن هدایت و روشنائی است، نازل کردیم" (سوره المائدة، آیه ۴۴). "و انجیل را که تصدیق کننده تورات پیش از او بود به او دادیم که در آن هدایت و روشنائی بود" (سوره المائدة، آیه ۴۶). ایمان راسخ به اینکه هدایت نازل شده بمثابة نور با آن گرایش الهی متناسب و هماهنگ است - که خداوند به عنوان تنها حامل روح خویش در کسوت فطرت (به انسان) بدو ارزانی داشته، در نظام عقیدتی اسلام از اهمیت اساسی برخوردار است. بنابر این هدایت عاملی نیست که از بیرون به انسان تحمیل شده باشد بلکه بیشتر ضروری است در چهار چوب رحمت الهی که انسان بدون آن قادر به دستیابی به عالیتین هدف یعنی قرب پروردگار نیست. انسان بموازات رابطه ی نزدیکش با خدا در معرض امیال درونی و لغزشهای بیرونی نیز بطوریکه از تاریخ آفرینش آدم برمیاید، قرار داده شده است. هدی به عنوان رحمت الهی یا رحمت او به شکل

رهنمود به راستی اساس دین و نظام عقیدتی اسلام را چنانکه محبت، نجات و سعادت اساس نظام عقیدتی مسیحیت را تشکیل می‌دهد. هیچیک از اجزاء دو مجموعه مفاهیم مورد بحث قابل تعویض با دیگری نیست. - اختلافات بنیادی (صرفنظر از مسیح شناسی کاملاً متفاوت اسلامی و مسیحی) سبب میشوند که دیگر مفاهیم نیز حتی مفاهیم مرکزی همچون کتاب، ایمان، دین، نبی و رسول، هریک از محتوای متفاوتی برخوردار شوند. - مثلاً در حالیکه کتاب آسمانی در یزدانشناسی مسیحیت اهمیتش را در سایه حضرت عیسی تا حد زیادی از دست داده است، (قرآن) در اسلام به عنوان هدایت وحی شده که نتیجه رحمانیت الهی است برای هر انسان امکانی را بوجود می‌آورد تا مستقیماً مخاطب خداوند قرار گرفته و اینچنین او را کرامت از نو یعنی علاوه بر رابطه فطری با پروردگار آگاهانه درک و تجربه کند. در اینجا باید به عنوان مثال سجایا و ماهیت کتاب مقدس و آورنده آن را به نحویکه نظام عقیدتی اسلام آنرا بطور منطقی نمایندگی میکند تاکید نمود: کتاب آسمانی بری از خطا و غیر قابل تغییر است و گرنه شایسته اعتماد نبوده و نمیتواند به هدفش برسد. برای برآوردن این آرزو بایستی آورندگان هدی، انبیاء و رسل خود نیز در کنف حمایت الهی قرار بگیرند و اقلاً در همه ی زمینه هائی که با رساندن بی کم و کاست وحی مربوط است بری از گناه و خطا باشند. هر کدام آنها باید برای رسالت خود مثال و نمونه ای باشد و گرنه قابل اعتماد نبوده و ارزش

آموزشی را که آورده نفی میکند. بالعکس نظام عقیدتی مسیحیت بنا به ساختار ویژه اش نمیتواند این باور قرآنی را قبول کند، بلکه گناه پذیری انبیاء و رسل تأکیدی است بر احتیاجشان به رستگاری و لزوم نجات آنها توسط حضرت عیسی یعنی ناجی تمام جهان و همه انسانها و حتی مجموعه ی خلقت هر دو نظام دینی دارای ساختار منطقی ویژه خود هستند و بر روی آن پافشاری میکنند. قرآن به اعتقاد خود مصر است که تنها خدا جوئی فطری انسانست که وی را مخاطب وحی منزل به مثابه رهنمود برآستی (هدی) قرار داده، پیوسته و همه جا با خداوند مربوطش کرده و میکند. این رابطه ی تنگاتنگ مستقل از زمان و مکان با خداست که قرآن آنرا مطلق اسلام می نامد، و قتیکه میگوید: ”هر آینه دین در نزد خدا دین اسلام است“ (سوره آل عمران، آیه ۱۹). اسلام در اینجا به عنوان پدیده مستقل از زمان و مکان به مثابه تنها رابطه مستقیم ممکن انسان با خدا و خدا با انسان شامل همه کسانی میشود که رابطه را در هر زمان و مکانی با همه وجود از آن خود ساخته اند. ولی اینهم نمیتواند مورد توافق یزدانشناسی مسیحیت قرار بگیرد. البته یزدانشناسی نه تعلیمات حضرت عیسی زیرا در غیر اینصورت سبب نفی خود میشود.

چنانچه وجوه ویژه ی هریک از دو نظام عقیدتی (اسلامی و مسیحی) در تعریف و تعیین حدود مفاهیم در نظر گرفته شود، تقریباً هیچ مفهومی در نزد مسیحیان و مسلمانان یافت نمیشود که از نظر محتوی همانند باشد. در اینجا امکان ندارد تمام اینگونه مفاهیم را مفصلاً مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. ما فقط میخواهیم بدان اشاره کنیم که مسلمین و مسیحیان تا زمانیکه نه به مبانی دین خود آگاهند و نه دین طرف گفتگو را میشناسند معنای حرف یکدیگر را درک نخواهند کرد. راهی نو و روشن برای گفتگو ضروری است روشنگرئی برخاسته از هر یک از نظامهای دینی. بطوریکه هر یک از طرفین عقاید خود را برای طرف گفتگو روشن نموده و با همان جدیت به بیانات طرف مقابل گوش فرا دهد.

تجربه زمان و تاریخ نگری در اسلام

از طرف علمای غرب و شرق برخوردهای متفاوتی با این مساله که آیا مسلمانان تاریخی فکر میکردند و یا میکنند، شده است. بسته به اینکه این سوال چگونه و از طرف چه کسی طرح شود با پاسخهای گوناگون، مثبت و یا منفی مواجه خواهیم شد. در حالیکه مولفان مسلمان آگاهانه و یا نا آگاهانه موضع تدافعی ایک اختیار میکنند، از سوی مولفان مغرب زمین تصورات یهودی، مسیحی و یا مبتنی بر فلسفه ناب مغرب در باره تاریخ به چشم میخورد^۱. این حقیقت که آیا مسلمانان میتوانند و یا اساسا بایستی تاریخی بیاندیشند، یا اینکه توانائی و اجازه چنین کاری را ندارند عواقب گرانباری را برای درک اسلام و نیز این مساله که آیا اسلام میتواند با بپای تحولات معنوی و مادی عصر ما پیش برود، بدنبال دارد.^۲

^۱ - برای کسب اطلاعات مقدماتی در باره این مساله به منابع زیر مراجعه کنید:

W.Braun, *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft: Eine geschichtstheologische Analyse seiner Stellung in der Weltsituation*, Bern ۱۹۶۰; M. Mahdi, *Ibn Khalduns Philosophy of History*, London ۱۹۵۷; R.Paret, "Das Geschichtsbild Muhammads" in: *Die Welt als Geschichte* Ily ۱۹۵۱, ۲۱۴-۲۲۴; R.Paret, "Der Koran als Geschichtsquelle", in: *Der Islam*, ۳۷, ۱۹۶۱, ۲۴-۴۲; F.Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden^۲ ۱۹۶۸

^۲ - برای مقایسه با نظریات W.Braun در کتابش در بالا ذکر شد رجوع کنید به:

چیزیکه ما می‌خواهیم در اینجا بدان بپردازیم، کاوشی است در باره امکان دید تاریخی در اسلام. در اینجا آشکار است که مفهوم تاریخ بمعنایی که در گرایش فلسفی و علمی خاصی بکار گرفته می‌شود نیست. و نیز آشکار است که تمایل به هر تعریف دیگری از مفهوم تاریخ، بمثابة پیش فرضی ویژه، ما را با این مساله مواجه می‌کند، - که به چه حق و بکدام دلیل این و یا آن تعریف از تاریخ را معیار پژوهش درباره آن مطلبی اختیار کرده ایم، که می‌خواهیم قبل از هر چیز بدانیم که آیا آن خود اصلاً با تصویری از تاریخ در رابطه قرار دارد یا خیر. اشکال و درست ضعف تمام پژوهشهای مربوط باین موضوع را بایستی در همین جا جستجو کرد. همچنین باید همواره بخاطر داشت که هر شرحی از گذشته و یا سخنی از آینده نباید الزاماً بعنوان تاریخ قلمداد شود.^۳ بنظر من این کاوش را می‌توانیم بدون برخورد با این مشکل ادامه دهیم، بشرطی که بلاواسطه به موضوع بپردازیم، یعنی به اسلام و منبع اصلی آن قرآن. قرآن را می‌توان به طرق مختلفی بررسی کرد: یکبار از نقطه نظر یک تاریخدان که بحق تلاش می‌کند واقعتهای تاریخی را (zeitbezogene Fakten) - که یک پژوهشگر با دید تاریخی قرآن

R. Wieland, Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime, Tübingen ۱۹۷۱.

۳- در غیر اینصورت از آغا ز بشریت فقط مورخ وجود دارد، زیرا که هر انسانی، جوان یا پیر، می‌تواند چیزی از گذشته نزدیک یا دور نقل کند، امیدی به آینده بیند و تمام آنها را به نحوی به حال مربوط سازد.

را نیز جزء آنها میپندارد. از موضع تاریخی بفهمد و تشریح کند و آنرا در یک چارچوب گسترده تاریخی قرار دهد. ولی از سوی دیگر میتوان تلاش کرد، همانگونه که موضوع ما میطلبد، قرآن را آن طور فهمید که قرآن خود بیان میکند. و بیانات قرآن عمده در باره موارد زیر است.

الف) پیامبران و رسولان پیشین و وحی هایشان.

ب) اقوام پیشین و رابطه آنها به این پیامهای الهی.

ج) درباره روز قیامت، که تاکنون زمینه ای برای این برداشت فراهم نموده است که قرآن دارای نوعی از درک و بینش تاریخی است. بنابر این سعی ما در اینجا متوجه بررسی قرآن از این نقطه نظر خواهد بود:

۱- آیا حضرت محمد(ص) بر آن بود، تا تاریخی از وحی - بهر تعبیری که از تاریخ باشد- بدست دهد؟ مثلاً آیا مقصودش از ذکر رسولان و پیامبران گذشته ارائه طرحی تاریخی از تکامل کتب مقدس یا بطور کلی تعلیمات الهی است؟ و یا اینکه حضرت محمد(ص) میخواست چیزی و رای زمان و چیزی مستقل از آن بیاورد؟ مقصود حضرت محمد(ص) در درجه اول تبلیغ و گسترش اسلام (یعنی تسلیم بودن در برابر خدا) بود. باید که تمامی انسانها بدین مقصد هدایت شوند. این راهنمایی (هدی) شالوده برنامه ای را تشکیل میدهد که قرآن کریم ضامن اجرای آن است: "این است همان کتابی که در آن هیچ شکی

نیست. پرهیزگاران را راهنماست^۴ (سوره البقره، آیه ۳). در واقع تمام انسانها در وهله نخست شایستگی این کار را دارند^۵. موانعی که اینجا یا آنجا ظاهر میشوند پدیده های ثانوی هستند که نمیتوانند به هدف و برنامه کلی زیانی برسانند: هدف یعنی اسلام (تسلیم در برابر خدا) و برنامه، یعنی هدایت بدان جهت. بهمین سادگی، بی پیرایگی که این برنامه و هدف بنظر میرسند بهمان خلوص و بی آلاچی هم اعتقاد حضرت محمد (ص) بود که هیچگاه غرضی دیگر در بین نبوده است. از زمانی که خداوند انسان را آفرید هدف، تسلیم در برابر او بوده، که انسانها میبایستی توسط رسولان و پیامبران بسوی آن هدایت شوند^۶. از نظر حضرت محمد (ص) هدف و برنامه اجرایی والاتری

۴- طلب هدایت همچنین هسته مرکزی سوره مکی الفاتحه را تشکیل میدهد که بعنوان مهمترین سوره حداقل ده بار در روز در نماز خوانده میشود.

۵- به یکتا پرستی روی به دین آور. فطرتی است که خدا همه را بدان فطرت بیافریده است و در آفرینش خدا تغییری نیست. دین پاک و پایدار این است. ولی بیشتر مردم نمی دانند (سوره الروم، آیه ۳۰).

۶- پس به اعتقاد مسلمانان اولین انسان یعنی آدم (سوره البقره، آیات ۳۹-۳۰؛ الاعراف، ۲۵-۱۹، طه، آیات ۱۲۴-۱۱۷) خود پیامبر بود. و از آن هنگام هیچ زمانی نبوده است که در آن، از جانب خداوند، انسان بسوی اسلام هدایت نشده باشد و هیچ زمانی، که از نظر طبیعت مخلوق بشر، آمادگی اولیه برای این امر فراهم نبوده باشد (بنگرید به یاورقی شماره قبل).

برای آفرینش وجود ندارد: "جن و انس را جز برای پرستش خود نیافریده ام"^۷. عبادت کردن نمودار ایثار و تسلیم.

اعلام این هدف و برنامه محتوای هر وحی را تشکیل میدهد؛ که اجرای آن منوط به هیچ تعاقب و تسلسلی نیست: اسلام بمعنی تسلیم در برابر خدا چیزی نیست که به مرور زمان توسط نسلها و اقوام مختلف و در نتیجه وحی ها بتدریج تحقق یابد، دو امکان بیشتر وجود ندارد یا انسان در برابر خدا تسلیم است و یا نه^۸. همچنین هدایت بسوی اسلام نیز امری نیست که بمرور توسط نسلهای گوناگونی از رسولان و پیامبران و از کمترین میزان به بیشترین آن صورت گیرد. نه آن هدف برنامه و نه آن هیچ ربطی به زمان ندارد، نه در تصور و نه در واقعیت آنها به هیچ معنای متعارفی تاریخی نیستند. هیچ امکانی هم وجود ندارد که بتوان از این دو یک تاریخ تدریجی رستگاری نظیر آنچه در مسیحیت و غیر آن مطرح است ساخت. چیزی که نه حضرت محمد (ص) و نه مسلمین در نظر داشتند. قرآن کریم نه گناه موروثی و نه آمرزشی متناسب با آن را می شناسد، بطوریکه نمیتوان یک تاریخ رستگاری نظیر آنچه در مسیحیت است را در آن یافت. اما

^۷ - سوره الزاریات آیه ۵۶. این آیه که متعلق به یک سوره مکی است، لزوم هدایت بشر بسوی هدف آفرینش وی را در بر دارد.

^۸ - در اینصورت شدت اعتقاد فردی امری است شخصی و بیان موضع روانی شخص و ربطی به تاریخی بودن و یا نبودن محتوای وحی ندارد.

چنانچه رستگاری را مطابق ادیان الهی بمعنی رویارویی فرد با خدای
 حی از طریق ایمان و رحمت بدانیم، پس در اینصورت این معنی در
 تسلیم بودن انسان در مقابل خدا (اسلام) و همچنین در هدایت الهی
 (هدی) مستتر است، که از نظر قرآن کریم همواره بدون هیچگونه
 تغییر زمانی و یا تاریخی میماند و یا باید بماند^۹. بدینسان هیچ دلیلی
 وجود ندارد که وحی را امری زمانی، تاریخی بدانیم. وحی نمیتواند نه
 از لحاظ محتوا و نه از نظر نزول امری باشد که صرفاً بطور تدریجی
 تحقق مییابد.

با این وجود سوالی پیش میآید که آیا ذکر رسولان و پیامبران در قرآن
 کریم دلیلی بر تاریخنگری نیست که بر اساس آن وحی خصلت تاریخی
 پیدا میکند؟ به عکس، بر استقلال وحی از این جهت تاکید شده است

۹- حتی خانم ر. ویلند که بعنوان یک تاریخدان تلاش میکند تمامی جوانب تاریخی نمای قرآن
 کریم را - گرچه حضرت محمد(ص) خود نیز آنرا چنین درک نمیکرد- متبلور سازد در اینبا
 ره میگوید: "در جایی که ما در رابطه با دید تاریخی حضرت محمد(ص) از تاریخ رستگاری
 سخن میگوئیم، مقصود از آن نمیتواند توسعه امکانات رستگاری انسانی باشد که پس از
 پیامبر توسط کلام و عمل خداوند تا رسیدن به هدف واحدی صورت میگیرد، بلکه تنها یک
 تعاقب عرضه های تازه رستگاری در تاریخ است که از جهت محتوی بدون تغییر باقی
 میماند". (ص ۳۷). این تاریخی است که تاریخدانان در نظر دارند. اگر هم حضرت محمد(ص)
 نیز یک چنین تاریخی را در نظر داشت- و چرا باید که او با اعلام چیزی بدون قید زمان بدان
 بیندیشد- نمیتوان از آن نتیجه گرفت که مرسلین و پیامبران و اقوام پیشین بدینخاطر است که در
 قرآن کریم میابند. توضیح بیشتر در متن داده خواهد شد.

که قرآن کریم معدودی از رسولان و پیامبران را بترتیب متفاوتی^{۱۰} و هر بار با اشخاص گوناگونی ذکر میکند که در ضمن آن بسیار اتفاق میافتد که تسلسل تاریخی با جابجا کردن حوادث قطع میشود^{۱۱}. بنابر این هیچ شبهه ای باقی نمیماند که نه نشان دادن تعاقب تاریخی رسولان و پیامبران، بلکه موضوع، یعنی وحدت غیر تاریخی وحی است که از اهمیت اساسی برخوردار است. -اینکه این وحی که و توسط کی ابلاغ میشود مهم نیست- بدون اینکه بین آنان و وحی ایشان تفاوتی گذارده شود: "و مومنان نیز بخدا و فرشتگان خدا و کتب و پیغمبران خدا ایمان آوردند و (گفتند) ما میان هیچیک از پیامبران خدا فرق نگذاریم"^{۱۲} هنگامیکه به مسأله دوم پاسخ داده شد این موضوع واضح تر میشود یعنی:

۱- اینکه آیا قصد حضرت محمد(ص) از بیان اخبار راجع به اقوام پیشین در قرآن، شرح تاریخی سرنوشت این اقوام بود و یا اینکه از گزارش آنها هدف دیگری را دنبال میکرد؟ اگر اقوال قرآنی راجع به این اقوام را، با در نظر داشتن هدف آن، بررسی کنیم خواهیم دید که

۱۰- رج ک به سوره آل عمران، آیه ۳۳؛ الانعام، ۸۴-۷۸؛ البقره، ۱۳۶؛ آل عمران،

۸۴ و سپس الاحزاب، ۷. همچنین النساء، ۱۶۳؛ یونس، ۷۱-۹۸؛ یوسف، ۶ و ۳۸؛ الانبیاء، ۸۵، ص، ۴۵؛ الشوری، ۱۳؛ الحديد، ۲۶؛ الاعلی، ۱۹ و غیر آن.

۱۱- رج ک به سوره الاعراف، آیه ۵۹ به بعد.

۱۲- سوره البقره، آیه ۸۵. همچنین مقایسه کنید با البقره، ۱۳۶ و آل عمران، ۸۴.

مسلماً مقصود شرح تاریخی نبوده است^{۱۳}، بلکه در وهله اول بخاطر نشان دادن هدف غیر قابل تغییر خلقت (تسلیم در برابر خدا) و برنامه اجرایی همیشه بر جای آن (هدی) بوده است. اما چه شد؟ در ضمن این گزارشها بر روی وجود ماورا زمانی و بی مانندی امر غیر تاریخی با ذکر حوادثی که در زمان و مکانی خاص اتفاق افتاده است تأکید میشود، با این نیت که مخاطبان محمد(ص) را در خصوص تکرار حوادث مشابه متنبه کند. در اینجا هم البته (همانند نزول وحی) چیزی تحیرانگیز رخ میدهد. رویدادهای تاریخ که در زمان و مکان مشخصی اتفاق افتاده اند بعنوان امور غیر تاریخی محسوب میشوند. مجازاتهای زمینی هم بعنوان عواقب سرکشی در مقابل هدف خلقت که در ورای زمان است تلقی میشوند: عواقبی که مستقل از زمان و مکان و هر وضع معین - اگر حریم وحی شکسته شود- تکرار شدنی است. چیزی که مطرح است نگرش مستقل از تاریخ و زمان به رویدادهای گذشته است. گرچه مطابقت کامل با زیربنای اعتقادی محمد(ص) دارد، اما از دید تاریخی انتقادی - چنانچه بدین واقعیت، یعنی نگرش فرا تاریخی توجه نشود- میتوان بر آن خرده گرفت. اما آن عاقبتی که انتظارش میرفت همیشه بوقوع نمیپیوست، بهر حال در زمان حضرت محمد (ص) بوقوع نمیپیوست. حتی کسانی که در تحقق محتوای وحی

۱۳- بدین خاطر هم در سرنوشت این اقوام هیچگونه تداوم تاریخی مشاهده نمیشود، که بدنبال سرکشیشان به یک مجازات زمینی محکوم و یا به سقوط و نابودی کشیده شدند.

کوشیدند جزای خود را، آنطوریکه مستحقش بودند، دریافت نکردند. بنابراین برای ادای عقوبت و یا جزای کار نیک وقت دیگری باید تعیین شده باشد: روز قیامت. و در اینجا به سوال سوم می‌رسیم:

۲- آیا این امید به آینده دلیل بر تاریخنگری قرآن نیست؟ مسلم است که روز قیامت هدف خلقت نیست، یعنی هدف نهایی خداوند از خلقت بشر ایجاد روز قیامت نمیتوانسته است باشد. این اعتقاد حضرت محمد (ص) به آمدن روز قیامت بدین معنی نیست که بینش او تاریخگرانه بوده است و او قایل به زمانی بوده که در آن محمل حقیقی و یا مجازی تاریخ، از نقطه ای به نقطه دیگر بلا انقطاع و پیوسته در حال تحول و پیشروی است. بنابراین بازگشت بشر در روز قیامت در راستای هدف خلقت (تسلیم در برابر خدا) رخ میدهد، هدفی که در همان آغاز با خلقت اولین بشر تحقیق یافت^{۱۴}. و اما این مطلب را چگونه باید فهمید؟ بهنگام ذکر وقایع پیشین، امور مربوط به گذشته و نیز بهنگام اعلام روز قیامت امور مرتبط با آینده را بایستی بصورت غیر تاریخی درک کرد؛: آینده ای که ذاتاً به هیچ وقت معینی بستگی ندارد. بنابر اعتقاد محمد(ص) به نص قرآن ممکن است که قیامت هر

۱۴- آدم از پروردگارش کلمه ای چند فرا گرفت. پس خدا توبه او را پذیرفت، زیرا توبه پذیر و مهربان است (البقره، آیه ۳۷).

لحظه، حتی در زمان خود پیامبر سر رسد^{۱۵}. مستقل بودن روز قیامت از زمانی در آینده و تصور اینکه آنروز حتی در فرای زمان است، در این آیه به وضوح بیان میشود: "از آن خداست نهان آسمانها و زمین. و فرا رسیدن قیامت تنها یک چشم بر هم زدن یا نزدیک تر از آن است. زیرا خدا بر هر کاری تواناست" (سوره النحل، آیه ۷۷). رخ دادن روز قیامت بستگی پیدا میکند به علم فرا زمانی خداوند و وجود آن بمتابۀ چیزی عرضه میشود که کوتاهتر از یک لحظه بوده و در هر حال دست کم برای حضرت محمد- ملموس است و نه چیزی که پس از سپری شدن مدت معینی. این بدان معنی است که در تصور حضرت محمد از "ساعت" یعنی قیامت، عمل مستقل از زمان خداوندی مورد نظر است نه نفس در آینده رخ دادن چنین واقعه‌ای. بنابر این نه مبدا تاریخی بلکه تاریخی نبودن یعنی تحقق رفتار انسانی نسبت به محتوای فرا زمانی وحی است که برای جزا و عقوبت عامل تعیین کننده است. البته این بدان معنی نیست که اصولاً حضرت محمد(ص) دارای تجربه زمان و یا تاریخنگری نبود، بلکه تجربه تاریخی وی از نوعی دیگر است. دلیل اصلی فلسفی عدم وجود تصور

۱۵- آیا تنها منتظر آند که به ناگاه قیامت فرا رسد؟ هر آینه نشانه‌های قیامت آشکار شده است. و چون فرا رسد پند گرفتشان را چه فایده؟ (سوره محمد، آیه ۱۸). همچنین مقایسه کنید الزخرف آیه ۶۶ و الحج، آیه ۵۵: "همواره کافران در آن شک میکنند تا آنگاه که قیامت ناگهان بر سرشان فرا رسد یا به عذاب روز بی شادمانی گرفتار آیند".

تاریخی- بمعنی سنتی آن- در قرآن مجید را باید در جای دیگری جست، یعنی در نگرش قرآن از زمان؛ زمانی که بدون آن به هیچ ترتیبی نمیتوان تصویری از تاریخ داشت. به هنگام انتقال علوم یونانی به حوزه فرهنگ اسلامی، بجای مفهوم یونانی (καιρος) واژه زمان بکار گرفته شده است که نه در قرآن وجود دارد و نه در اصل عربی است. تحلیل^{۱۶} واژه قرآنی وقت نشان میدهد که این واژه نه همچون مفهوم یونانی (χρονος) دارای جوهر تدریجی است و نه خصلت نظم دهنده دارد، خصلتی که مبنای هر تصور تاریخی است. وقت دارای خصلت مکانی است و بیانگر حیز بسته و لا متغییر حوادث. حوادث در مکان و زمان هر دو بمثابة حیز بی آنکه دارای ارتباط ضروری باشند اتفاق میافتد. کنار یکدیگر بودن حوادث در حیز مکان درست مثل پی در پی بودن آنها در حیز زمان قابل بازگشت است. در وقت، بعنوان حیز غیر خطی و غیر مدور مکان و زمان یعنی ظرف دائمی حوادث در دسترس - که حضرت محمد هم طبیعتاً از آن پیروی میکرد- که توسط خداوند خلق شده است، تمام حوادث مستقل از یکدیگر رابطه مستقیم با خداوند قادر متعال دارد. خداوند میتواندست روند تاریخ را کاملاً بطرز دیگری تنظیم کند. او میتواندست بعنوان سامان دهنده مکان ازمان یعنی وقت مثلاً نوح را قبل از آدم، عیسی را قبل از ابراهیم و

^{۱۶} - این بررسی در اثر دیگر من: "تحول بنیادی فلسفه یونان در پرتو اندیشه اسلامی" آمده

حضرت محمد را قبل از همه بفرستد بدون اینکه تغییری در هدف خلقت تحقق بخشیدن به "اسلام" داده باشد^{۱۷}. بطوریکه اگر در ترتیب ارسال پیامبران هم جابجائی صورت میپذیرفت هیچ تغییری در رسالت ثابت آنان رخ نمیداد. همچنین این امر در پیدایش و زوال اقوام به نسبت سزا و جزای اعمالشان در رابطه با پیام الهی، چه در این دنیا و چه در آخرت نیز صادق است قدرت الهی همه اینها را تعیین میکند. قضا و قدر را نایستی به "از پیش تعیین شدن" آنهم بصورت تسلسل زمانی در نظر گرفت. بمعنای زمان تدریخی- تعیین نشده است^{۱۸}. بهمین نحو هم باید اجل مسمی^{۱۹} یا مهلت تعیین شده را برای این یا آن عمل الهی طور دیگری فهمید. این همانند قرار دادن دقیق حوادث در مکان است. برای خداوند مجموعه زمان و مکان همواره حاضر و در دسترس است. و نیز قرار دادن حوادث بطور عمودی (توالی آنها در حیز زمان) فرقی با قرار دادن آنها بطور افقی (در کنار هم قرار گرفتن آنها در حیز مکان) ندارد. چنانچه انسان تحت عنوان تاریخ تعاقب حوادث در مکان-زمان را در نظر داشته باشد درک قرآنی زمان و

۱۷- رجوع کنید به آیه های یاد شده در پاورقی ۶۸ که ترتیب مخلوطی را در بر دارند.

۱۸- بدون توجه به تفاوت های مفاهیم زمان و وقت، قضا و قدر بمثابة مشیت الهی تلقی شده اند که از ازل و یا حداقل از زمان خلقت بشر تعیین شده است. بنابر این تصور و یا چیزی مشابه آن بسیاری مسایل کلامی همچنین در رابطه با فهم قرآن پیدا شده اند که بوجود نمی آمدند اگر ما زمان را آنطور که در بالا شرح داده شد درک میکردیم.

۱۹- مثلاً الانعام، آیه ۲. الاعراف، آیه ۳۴. العنکبوت، آیه ۵۳. الشوری، آیه ۱۴.

تاریخ دیگر با توصیف بالا بکار نمیآید. بهمین طریق نیز بایستی آن واژه های قرآنی را درک کنیم که گاهی بعنوان دلیلی برای اثبات نگرش تاریخی قرآن ارائه میشود. مثلاً: نبا (پیام) که از نظرها پنهان است، حدیث (بمعنی سخن گفتن پیرامون مقوله ای یا چیزی) ذکر، (یادآوری چیزی)، قصه (شرح حکایتی) عبرت (تنبيه و تامل) عبرة و غیره^{۲۰}. این واژه ها در قرآن بکار گرفته شده است تا امری در واقع

۲۰- از واژه قرآنی عبرة در کنار واژه تاریخ، که قرآنی نیست، برای نامگذاری کتابهای تاریخی استفاده میشود. در قرآن عبرة بویژه برای تشریح هدف و معنای اقوال قرآنی راجع به اقوام گذشته بکار گرفته شده است. عبرة انسان را وادار میکند تا هر چه عاجلتر بسرنوشت این اقوام و زمینه آن توجه کند، سرنوشتی که حتی میتواندست گریانگیر قوم حضرت محمد(ص) نیز گردد هر آینه قرآینی برای آن موجود بود. علاوه بر این عبرة در قرآن و نه در سنت هیچ محتوای تاریخی بمعنی غریش را در بر نمیگیرد. عبرة را باید در چارچوب تصور قرآنی از زمان و تاریخ فهمید.

محسن مهدی بدرستی اهمیت زیادی برای عبرة قایل است (رجوع کنید به منبع مذکور ص ۶۳ به بعد). ولی موضوع اشکال پیدا میکند هنگامیکه او ادعا میکند: "این در رابطه با تاریخ بود که عبرة در قرآن و در سنت نبی بیش از همه بکار میرفت" (ص ۶۷). آیه قرآنی که او در این رابطه بدان استناد میکند: "خدا شب و روز را میگرداند. خردمندان را در این عبرتی است" (سوره النور، آیه ۴۴). به چیزی تاریخی دلالت ندارد. همین هم برای تفسیر این آیه از بیضاوی صدق میکند که او برای اثبات ادعایش بدان اشاره میکند. در آنجا چنین آمده است: "این دلیلی است برای عبرة ... چونکه آن وجود ابدی خالق، اکمال قدرت، وسعت علمش را ... ثابت میکند". این نشانه نفوذ از ظواهر به ژرفای دلایلی است که بر مبنایشان اقوال قرآنی در رابطه با اقوام گذشته قرار دارند. ولی این به تاریخی بودن این واژه هیچ ارتباطی ندارد.

تاریخی را در خدمت محتوای وحی که ورای زمان، غیر متغیر و غیر تاریخی است قرار داده و به آن امر نیز ارزشی ثابت دهند. واژه قرآنی خیر که بعدها بعنوان معادل لغت یونانی (ιστορία) بکار رفت نیز جز این واژه ها است. پس برای جمعبندی میتوان گفت: تصور ساکن (استاتیک) فضا در تفکر قرآنی مسلط است و مطلقا تصور زمان متوالی را تحت الشعاع قرار میدهد. آن تصور زمانی که بتواند بعنوان مبنائی ضروری برای درک علمی تاریخ قرار گیرد در قرآن یافت نمیشود. بنابر این نه تنها آن تاریخنگری بمعنی غربیش در قرآن یافت نمیشود، بلکه علاوه بر آن یک چنین نگرشی در قرآن نمی تواند وجود داشته باشد. و چارچوبی برای آن عرضه نمیکند. ولی این بدان معنی نیست که محمد قادر نبوده است چنین تصویری از تاریخ و مبنای آن یعنی زمان داشته باشد و یا ارائه دهد. بلکه خواستهای وی بسی فراتر از زمان و تاریخ قرار میگیرد. همانطوری که امت او تا به امروز نیز از هدف او دارند. این طرز ادراک، بویژه درک زمان که به آن درک هستی، حرکت و آگاهی (Wissen) بلا واسطه بستگی دارد، بهنگام پذیرش فلسفه یونانی بسیار موثر و در تحول فکر آنروز مغرب زمین در این جهت توسط مسلمین دخیل بود^{۲۱}. تقریبا هیچ مفهوم فلسفی یونانی وجود ندارد که مستقیم و یا غیر مستقیم از این امر مستثنی باشد. در اینجا بهیچوجه منظور این نیست که امکان یا واقعیت آن برداشت تاریخی

۲۱- رجوع شود به تحول بنیادی فلسفه یونان در پرتو اندیشه اسلامی.

موجود در سنت اسلامی را که متناسب با تصور مغرب زمینی که از زمان، یعنی زمان نظم دهنده که لازمه تاریخی مداوم و متوالی است مورد سوال قرار دهیم^{۲۲}. بلکه تکیه بر این نکته است که طرز فکر قرآنی بر نظریات و عمل دنیای اسلام تسلط داشته است: از همان آغاز در دنیای اسلام مسائل فراوانی بود که میتوانست انگیزه بروز یک طرز فکر تاریخی باشد، ولی مسلمانان پایبند به سنت توجهی بدانها نکردند. مثلاً تنها نزول قرآن میتوانست و میتواند چنین انگیزه ای را ایجاد کند. هر مسلمانی میداند که قرآن نه دفعتاً بلکه در طی چندین سال نازل شده است. پاسخ روشن است. که چرا اول این آیات و نه بالعکس آن آیات و چرا همه یکباره با هم نازل نشده است. این میرساند که هر آیه قرآن در موقعیت مخصوص بخود نازل شده است. وابستگی ضروری با موقعیت مخصوص و چارچوب و زمان ویژه به همان تناوب تعداد آیات یعنی تقریباً ۶۶۶۶ بار تکرار شد و میتوانست لاقلاً بعنوان اصلی در کنار اصول دیگر برای جوابگویی به مسایل دینی بکار رود بدون آنکه خصلت قرآن، بعنوان وحی قولی، بزیر سوال رود. اما یک چنین اندیشه ای تاکنون از جانب هیچ فقیه، فیلسوف، متکلم و یا کس دیگری مطرح نشده است. این امر هم خود دلیلی بر تسلط طرز فکر قرآنیست.

۲۲- ولی باید یادآور شد که دانشمندان مسلمانی که چنین فکر میکردند تحت تاثیر تفکر یونانی، هندی و یا ایرانی بودند.

نشان دیگر برای تاریخی اندیشیدن میتواند شش روز خلقت در قرآن باشد^{۲۳} و این امکان وجود دارد که از آن - همانطور که در ادیان مسیحی و یهودی انجام گرفته است - تاریخی از خلقت را استنتاج کرد. برای علمای مسلمان این آیات قبل از هر چیز مسأله ای است کلامی چرا خداوند قادر متعال دنیا را در شش روز آفریده است با اینکه میتوانست آنرا در یک آن بیافریند؟

بدین خاطر مفسران قرآن - حتی طبری که بعنوان تاریخ نویس مسلمان اعتبار عظیمی دارد - در این آیات در وهله اول آموزشی اخلاقی میبینند: خداوند، عالم را در یک آن خلق نکرد، بلکه در شش روز برای اینکه به فرشتگان و یا انسانها صبر و تامل در رفتارشان بیاموزد. تفسیر دیگری چنین میگمارد: شش روز خلقت نشان میدهد که خالق دانا، آزاد و قادر است که همه چیز را آنطور که میخواهد خلق کند. تفاسیر دیگری هم وجود دارد که همانند اینها به هیچ وجه تفکر تاریخی در بر ندارد^{۲۴}.

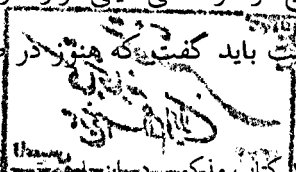
۲۳ - پروردگار شما الله است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید. پس به عرش پرداخت (الاعراف، آیه ۵۴). همچنین رجوع کنید به سوره یونس، آیه ۳. هود، آیه ۷. الفرقان، آیه ۵۹. السجده، آیه ۴. ق، آیه ۳۸. الحديد، آیه ۴.

۲۴ - مقایسه کنید با تفسیر طبری، طبع ثانی، قاهره ۱۳۳۳ تاریخ هجری قمری، جز یکم، بخش هشتم، ص ۲۰۵؛ تبیان شیخ طوسی، جلد چهارم، ص ۴۵۱، جلد پنجم، ص ۳۵۸ و بعد، مفاتیح الغیب فخرالدین الرازی، جز سوم، ص ۲۴۴.

با این وجود تفسیر عرفانی از شش روز خلقت نیز وجود دارد که یک نوع تکامل الوهیت، ورای زمان را بدست می‌دهد^{۲۵}. بدینقرار که این شش روز روزهای اختفا خالق در پشت جهان نفس و جهان جسم، که خود خلق کرده است، هست. این اختفا در پشت ظواهر خارجی خلقت که درست بخاطر خلق نفس و جسم به وقوع می‌پیوندد، از ابتدای خلقت انسان اول یعنی حضرت آدم تا زمان حضرت محمد(ص) ۶۰۰۰ سال طول میکشد و در اینجا میشود به معنی تحول و تکامل پی برد. با ختم نبوت توسط حضرت محمد(ص) و شروع ولایت (حکومت بیواسطه الهی بر زمین)، ظهور الهی آغاز و در روز هفتم با ظهور حضرت مهدی انجام میابد. ولی برای اینکه روشن شود تا چه حد میتوان از این تعبیر یک تصور تاریخی فهمید، و به توضیحی که همان عارف مفسر، کمی بعد میدهد توجه کرد. او میگوید: "اگر آسمان و زمین را -بطوریکه در آیه فوق الذکر آمده است- لفظاً در نظر بگیریم آن شش روز شش جهت آسمان هستند". بدینسان در این تعبیر هم چیزی تاریخی نمیتوان یافت. در آثار فلاسفه و دانشمندان اسلامی همچون فارابی، بیرونی، ابن خلدون (تاریخ نگار معروف) نوعی مفهوم تفکر تاریخی بگونه ای آشکار جلوه گری میکند. ولی بطور کلی آنها فاقد اندیشه تاریخمندی (Historizität) یعنی تصور

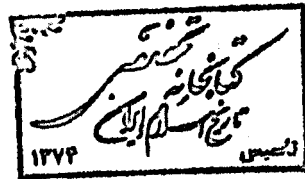
۲۵- رجوع کنید به تفسیر محی الدین العربی، چاپ بیروت ۱۳۴۹ جلد ۱، ص ۴۳۸ و

تاریخ بمثابة یک روند نوعی دارای هدف (zielgerichteter Gattungsprozeß) هستند. برای اینکه بتوان قانع شد که یک چنین تصویری در اسلام وجود ندارد بهتر است نه فقط به بررسی عده قلیلی فیلسوف و تاریخ نگار، که همه تحت تاثیر اندیشه های غیر اسلامی تا حدودی تاریخی فکر میکردند، اکتفا کرد بلکه باید به حاملان روح اسلامی، یعنی مسولین آموزش اعتقادات و واجبات توجه داشت. یک چنین پژوهشی را خانم و. ویلند (W. Wieland) بعهدہ گرفته است، ولی تنها در حوزه تفاسیر جدید. او که از نقطه نظر تاریخی نوعی تصویر تاریخ را در قرآن مبیند، در پایان بررسی موفقیت آمیزش به نتیجه زیر میرسد که ۲۶: "برخوردهایی که تاکنون با نتایج احتمالی طرز فکرهای تاریخی ۲۷ برای تفسیر قرآن میتواند در برداشته باشد، - گذشته از آنکه بسیار محدود بوده اند- برای تحلیل نهایی کار را بویژه مشکل میکنند، چه آنها اکثرا در خارج مراکز علمی دینی قرار دارند... تا جایی که به علمای دینی مربوط است باید گفت که هنوز در صفوفشان حرکتی در



- ۲۶- رجوع کنید به ص ۶۸ کتاب منکور... در اینجا هم توجه نشده است که حاملان روح اسلامی، مفسران قرآن بعنوان مفسر نیستند، بلکه تعیین کننده فقها و متکلمون هستند که کتابهایشان حاوی شروحی است غیر مستقیم ولی سیستماتیک برای آیات قرآنی که در رابطه با رشته علمیشان بدان استناد میکنند. تا هنگامیکه در اینجا هنوز اندیشه تاریخی نشانده نشده است نمیتوان نفعی برای توسعه روح اسلامی دید، حتی اگر هم مسلمانی اینجا و یا آنجا این و یا آن مطلب را، مثلا تاریخ قوم اسرائیل را، در قرآن تاریخی شرح بکند.
- ۲۷- مقصود مسلمانان معاصر است که تحت تاثیر افکار مدرن مغرب زمین قرار دارند.

جهت تفسیر تاریخی قرآن به چشم نمیخورد". و باید اضافه کرد که به چشم هم نخواهد خورد، برای اینکه این مساله ارتباطی با خواست آنها ندارد تا بتوان در این رابطه به آنها راهی پیشنهاد کرد^{۲۸}، بلکه مربوط است به طرز فکری که خود از قرآن نشأت گرفته است. این طرز فکر به نحو بارزی در سمپوزیوم فرایبورگ نمایان شد. هر نظری در تایید درک تاریخی از قرآن، که احتمالا موجودیت اسلام و شریعت را - آنطور که حضرت محمد(ص) آنرا آورد- بزیر سوال میبرد، با مخالفت شدید مسلمانان مواجه میگردد.



۲۸- این از جانب مستشرقین پیش میآید، همانطور که در این سمپوزیوم هم رخ داد.

گزیده ای از کتب و مقالات استاد عبدالجواد فلاطوری

- ۱- نصاب آموز (لغتنامه فارسی-عربی برای مدارس)، تهران ۱۳۳۱هـ.
- ۲- جبهه آزاد، درباره مصلح مسلمان سید جمال الدین اسد آبادی (۹۷-۱۸۳۸)، تهران ۱۳۳۲
- ۳- مشاعر ملاصدرای شیرازی (۱۹۴۲) (ترجمه و شرح از عربی به فارسی)، تهران ۱۳۳۲
- ۴- حجیت عقل ... در آشوب فلسفه اجتماعی و حقوق ۱۹۵۹،
Die Vernunft als Letztbegründung des Rechts in der
schiiitischen Lehre. In: Archiv für Rechts-und
Sozialphilosophie XLV/۳. Luchterhand Verlag
Neuwied/Rh. ۱۹۵۹, S.۳۶۹-۳۸۸.
- ۵- تفسیر اخلاق کانت در پرتو احترام (رساله دکتری)، بن ۱۹۶۵
Zur Interpretation der Kantischen Ethik im Lichte der
Achtung, Diss. Bonn ۱۹۶۵.
- ۶- شیعه اثنی عشری از دید یک مسلمان شیعه در رساله یاد بود
ورنر کاسکل (Werner Caskel) لیدن ۱۹۶۸
Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Probleme
ihrer Untersuchung. In: Festschrift Werner Caskel. Leiden
۱۹۶۸, S.۶۲-۹۵.

۷- فخرالدین الرازی: نقدی بر منطق، در یاد نامه ایرانی مینورسکی،

تهران ۱۹۶۹ م

۸- اهمیت شیعه پژوهی در علوم اسلامی به انضمام گزارشی درباره

تحقیقات شیعی در کلن: در مجله ZDMG هفدهمین کنگره شرق

شناسان در Würzburg ۱۹۶۸ و یسبادن ۱۹۶۹

Die Bedeutung der Schia-Forschung für die islamischen
-Wissenschaften. Samt einem Bericht über die Schia
Forschung in Köln. In: ZDMG. Supplementa I. Vorträge
des XVII. Deutschen Orientalistentages in Würzburg
-۱۹۶۸, Teil ۲. Steiner Verlag Wiesbaden ۱۹۶۹, S. ۶۰۴

۶۱۰.

۹- تکیه گاه مقدسی برای آدمیان

Ein heiliger Halt für alle Menschen, S. ۴۲-۴۴ y Der Islam

nützt auch dem Atheisten, S. ۶۱-۶۳. In: Glauben alle an
denselben Gott? Hrsg. v. Erich Boyens, Kreuz-Verlag

Stuttgart, (Rote Reihe Band ۲۴), ۱. Auflage ۱۹۶۹.

۹- تاریخ ایران در قرون نخستین ایرانی (ترجمه از آلمانی)

۱۰- مقدمه ای بر آموزش زبان فارسی

Einführungskurs in die persische Sprache, Hrsg.: Deutsche
Stiftung für Entwicklungsländer, (heute: Deutsche Stiftung

für internationale Entwicklung, Bad Honnef), Köln ۱۹۷۱.

۱۱- تحول بنیادی فلسفه یونانی در پرتو اندیشه اسلامی (رساله استادی)

Umgestaltung der griechischen Philosophie durch die islamische Denkweise. Habilitationsschrift. Köln ۱۹۷۳.

۱۲- درباره متدلوزی شیعه پژوهی ای که در خدمت وحدت اسلامی است (در یاد نامه علامه امینی)

۱۳- ابونجاه الفرید: کتاب الخمسین المسئلة فی کسر المنطق: Beiträge zu verschiedenen Stichiendenen. In: Lexikon der Islamischen Welt. ۳ Bde., Hrsg.: K. Kreisery W. Diem, H.G. Majer. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz ۱۹۷۴.

۱۴- اندیشه فلسفی بیرونی بر اساس اصل تکامل تدریجی، یادنامه بیرونی، تهران ۱۳۵۳.

۱۵- اعتقاد به خدای واحد، ادراک خداوند در مسیحیت و اسلام
Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam, hrsg. zusammen mit Walter Strolz u.a., (Veröffentlicheungen der Stiftung Oratio Dominica) Freiburg/ Basel/ Wien ۱۹۷۵. Darin: Zeit und
Geschichtserfahrung im Islam, S. ۸۵-۱۰۱.

۱۷- سه راه به سوی خدای واحد
Drei Wege zu dem einen Gott-Glaubenserfahrung in den monotheistischen Religionen, hrsg. zusammen mit Walter Strolz u.a., Freiburg/ Basel/ Wien ۱۹۷۶. Darin: Wie ist menschliche Gotteserfahrung trotz des strengen islamischen Monotheismus möglich?, S. ۴۵-۵۹.

- ۱۸- نظریه فارابی درباره تبادل فرهنگی، یادنامه فارابی، تهران ۱۳۵۵
- ۱۹- طرح برنامه شیعه پژوهی به انضمام گزارشی درباره کتابخانه شیعه در کلن
 Programmentwurf für die Schia-Forschung mit einem Bericht über die Kölner Schia-Bibliothek. In: ZDMG Sonderdruck, Supplement III, XIX, Wiesbaden ۱۹۷۷, S. ۳۶۷-۳۷۳.
- ۲۰- درباره اقتصاد در اسلام
 Über die Geldwirtschaft im Islam: In: Capital ۱۰/۱۹۷۹, S. ۲۲۶.
- ۲۱- دانشجویان ایرانی خارج از کشور پشتیبان انقلاب در ایران بودند
 Die persischen Studenten im Ausland waren das Rückgrat der Revolution im Inland. In: HPI-Hochschulpolitische Informationen ۴/۱۹۷۹, S. ۳.
- ۲۲- محمد(ص) عفو و نه انتقام را تبلیغ میکند
 Muhammad perdigt Vergebung nicht Rache. In: Die Welt ۱۴۴/۲۳, ۶, ۱۹۷۹, S. 18
- ۲۳- زمینه های فرهنگی و دینی حوادث ایران
 Die kulturellen und religiösen Hintergründe der Ereignisse im Iran, bearbeitet und zitiert in: Der Spiegel ۴/۲۲. ۱. ۱۹۷۹, ۳۳. Jg., unter dem Titel Die Heimat von Ausbeutern reinigen, S. ۹۴-۱۰۹.

۲۴- انگیزه های وجودی احیاء اسلام

Existentielle Motive der Reislamisierung, bearbeitet und zitiert in: Der Spiegel ۷/۱۹۷۹, ۳۳. Jg., unter dem Titel

Wenn der Teufel geht, kommt der Engel, S. ۱۰۲-۱۱۲.

۲۵- درباره نجات انسان

Zur Rettung des Menschen, (Dialog der Religionen) Islam, Judentum und Christentum vor neuen Aufgaben. In: Publik

Forum ۳/۹. ۲. ۱۹۷۹, ۸. Jg.

۲۶- دانشگاه های ایران و انقلاب

Die persischen Universitäten und die Revolution, veröffentlicht als Leitartikel Hochschulen waren die Keimzellen der persischen Revolution. In:

Hochschulpolitische Informationen ۴/۲۳. ۲. ۱۹۷۹, ۱۰. Jg.

۲۷- ساختار دولت نوین ایران این گونه بایستی باشد

۳۴- So soll das neue iranische Staatsgebäude aussehen. In:

Die Welt ۱۲. ۷. ۱۹۷۹, S.

۲۸- اسلام در گفتگوی دو جانبه

Islam im Dialog, Aufsätze von A. Falaturi, Hrsg. V.

Islamische Wissenschaftliche Akademie e. V., Köln ۱۹۷۹.

۲۹- روی دیگر تحول و توسعه ی به بیراهه رفته

Kehrseite der fehlgelaufenen Entwicklung. In:

Auslandskurier-Diplomatischer Kurier ۵/۱۹۸۰, S. ۲۲-۲۳.

۳۰- آمادگی مردم ایران برای پذیرش مذهب شیعه در دوره صفویه

Die Vorbereitung des Iranischen Volkes für die Annahme der Schia zu Beginn der Safawidenzeit. In: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer. Beirut Texte und Studien, Band

۲۲, Beirut ۱۹۷۹, S. ۱۳۲-۱۴۵.

۳۱- دانشجویان در ایران چه میکنند

Was machn die Studenten im Iran?. In: Hochschulpolitische Informationen ۱/۱۹۸۰.

۳۲- اسلام- دینی با تعهد اجتماعی و سیاسی

Der Islam-eine Religion mit gesellschaftlichem und politischem Engagement. In: Beiträge zur Konfliktforschung, ۱/۱۹۸۰. Köln, S. ۴۹-۷۰.

۳۳- رویه های حقوقی و حقوق جزا در اسلام

Rechtstraditionen und Strafrechtsjustiz im Islam. In: Im Namen Allahs. Der Islam- eine Religion im Aufbruch: Ullstein-Verlag, ۲. Aufl. ۱۹۸۰, S. ۵۹-۶۹.

۳۴- جامعه ایران تحت نفوذ فرهنگ غرب

Die iranische Gesellschaft unter dem Einfluß der westlichen Kultur-untersucht im Hinblick auf die iranische Revolution im Iran. In: Iran in der Krise- Weichenstellungen für die -Zukunft, Hrsg.: Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert Stiftung, Verlag Neue Gesellschaft GmbH, Bonn ۱۹۸۰, S.

۳۵- مقالاتی درباره خشونت و عدم خشونت از دیدگاه اسلام
 Beitrag über Gewalt und Gewaltlosigkeit aus islamischer
 Sicht. In: Kontinente ۵/۱۹۸۰.

۳۶- مقام زن در اسلام
 Die Stellung der Frau im Islam: In: Information für die Frau
 ۷-۸/۱۹۸۱, S. ۷-۱۰. Voraussetzungen und Erfahrungen
 der christlich-islamischen Begegnung. In: Deutscher
 Evangelischer Kirchentag Hamburg ۱۹۸۱, Dokumente, S.
 ۶۲۸ ff., ۶۳۸ f., ۶۴۱-۶۴۴, Hrsg. v. Hans-Jochen
 Luhmann und Gundel Neveling, Kreuz-Verlag Stuttgart
 ۱۹۸۱.

۳۷- اسلام امروز و رابطه آن با شرق و غرب
 Der Islam heute und sein Verhältnis zum Osten und Westen.
 -In: Theologische Quartalschrift ۳/۱۹۸۱, Jg. ۱۶۱, S. ۲۰۹
 ۲۱۹.

۳۸- اسلام بمثابة آموزه و واقعیت اجتماعی
 Islam als Lehre und gesellschaftliche Wirklichkeit. In:
 SOWI. Sozialwissenschaftliche Informationen für
 Unterricht und Studium, Hrsg. v. Max Planck- Institut für
 Geschichte in Göttingen ۲/ April ۱۹۸۱, Jg. ۱۰, S. ۵۷-۶۴

۳۹- یادداشت های تاریخی و سیاسی درباره طرح قانون اساسی جدید
 ایران

Historische und politische Bemerkungen zum Entwurf der
 neuen iranischen Verfassung. In: Zeitgenössische

Rechtskonzeption. ARSP, Supplementa, Vol. I, part. ۲,

Steiner-Verlag Wiesbaden ۱۹۸۲, S. ۸۷-۹۲.

۴۰- سنت پیامبر اسلام محمد بمثابة اساس حقوق اسلامي

Die Sunna des Propheten Muhammad als Grundlage des islamischen Rechts. In: Die bedeutung der Sunna für uns.

Haus des Islam, Aachen ۱۹۸۳, S. ۵۳-۷۰.

۴۱- مسلمانان در بين مسيحيان

Muslime unter Christen, Beitrag der Christen und Muslime, miteinander ins Gespräch zu kommen. In: Entwurf,

Religionspädagogische Mitteilungen ۳/۸۳. Hrsg.

-Fachgemeinschaft evangelischer Religionslehrer in Baden

Württemberg, S. ۲۰.

۴۲- مرگ، دادگاه الهی و معاد

Tod-Gericht-Auferstehung in koranischer Sicht. In:

Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den

monotheistischen Religionen, Hrsg. A. Falaturi, W. Stolz

u. a. Weltgespräch der Religionen, Schriftenreihe zur

großen Ökumene, Band ۹. Verlag Herder, Freiburg ۱۹۸۳,

S. ۱۲۱-۱۳۸.

۴۳- آمادگی و موانع در برخورد ادیان از دیدگاه اسلام

Bereitschaft und Hemmnisse in der Religionsbegegnung aus

der Sicht des Islam. In: Kulturbegegnung in Schule und

-Studium, Hrsg. v. J. Lähnemann. Hamburg ۱۹۸۳, S. ۶۷

۴۴- خدا و انسان از دیدگاه اسلام

-Gott und Mensch aus islamischer Sicht. In: Im Gespräch Islam und Christentum, Hrsg. Arabisches Kulturzentrum

Köln. Köln ۱۹۸۳, S. ۵۷-۸۳.

۴۵- درباره کوزانوس و اسلام

Zum Thema "Gusanus und Islam". In: Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues, Akten des Symposiums in Trier vom ۱۳.-۱۵.۱۰.۱۹۸۲, Hrsg. R. -Haubst. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft ۱۶, S. ۲۲, ۶۶, ۱۷۲, ۲۶۰ f., ۲۶۹f. ۲۷۶, ۲۷۸-۲۸۱, ۲۸۳, ۲۹۱-۲۹۶, Matthias-Grünwald-Verlag,

Mainz ۱۹۸۴.

۴۶- رحمانیت خداوندی

Die Barmherzigkeit Allahs, Der Artikel wurde ins Niederlandische übersetzt (De islam, religie der barmahrtigheid). In: Prana ۳۸/۱۹۸۴, S. ۳۷-۴۰.

۴۷- مقالاتی درباره اندیشه ی حقوقی اسلامی

Beiträge zum islamischen Rechtsdenken, A. Falaturi u.a., Hrsg. Theodor Viehweg und Reinhard May, Steiner Verlag, Wiesbaden ۱۹۸۵. Darin: Rechtstradition und

Strafrechtsjustiz im Islam, S. ۳۲-۳۵.

۴۸- تحلیل کتب تاریخی درباره اسلام

- تحلیل کتاب دینی پروتستانی درباره اسلام
- تحلیل کتب جغرافیائی درباره اسلام
- تحلیل کتب مذهب کاتولیک درباره اسلام
- تحلیلی از خطوط آموزش و طرح تدریسی استانهای آلمان درباره اسلام
- فهرست و منابع درباره طرح کلی

Hrsg.: ۱. Analyse der Geschichtsbücher zum Thema Islam (۱۹۸۶); ۲. Analyse der Evangelischen Religionsbücher zum Thema Islam (۱۹۸۶); ۳. Analyse der Geographiebücher zum Thema Islam (۱۹۸۷); ۴. Analyse der katholischen Religionsbücher zum Thema Islam (۱۹۸۸). Darin: verschiedene Beiträge; ۵. Analyse der Richtlinien und Lehrpläne der Bundesländer zum Thema Islam (۱۹۸۸); ۶. Register und Literatur zum Gesamtprojekt (۱۹۸۸); ۷. Nachträge ۱۹۸۶-۱۹۸۸ zur Analyse der Schulbücher in der Bundesrepu

۴۹- اهمیت سیمای انسان در اسلام در آموزش و پرورش

Die Bedeutung des islamischen Menschenbildes für die Erziehung. In: Erziehung zur Kulturbegnung. Hrsg.: J.

Lähnemann. Hamburg ۱۹۸۶, S. ۴۳-۵۰.

۵۰- ما همه به یک خدا معتقدیم- مسلمانان در آلمان

Wir glauben an den Einen Gott. Muslime in Deutschland.
Tonbildschau. Berater und Hrsg. Islamische
Wissenschaftliche Akademie-Verlag, Köln ۱۹۸۵.

۵۱- آیا فرهنگ اسلامی- شرقی میتواند به عبث گرائی ای از نوع
غربی آن منتهی شود؟

Könnte die islamische-morgenländische Kultur zu einem
dem abendländischen ähnelnden Nihilismus führen? In: Der
Islam im Dialog, ۱۹۸۵, S. ۶۷-۸۸.

۵۲- اسلام در گفتگوی با مسیحیت

Der Islam im Dialog mit dem Christentum. In: Katholisches
Bildungswerk in der Stadt Köln (Hrsg.) Lindenthaler
Gespräche ۱۹۷۹-۱۹۸۵, Köln ۱۹۸۶, S. ۵۵-۷۲.

۵۳- چگونه پذیرش جهانشمول تمدن تکنیکی غرب بر فرهنگهای جهان
در حال رشد تاثیر میگذارد

Wie wirkt die weltweite Rezeption westlicher technischer
Zivilisation auf die Kulturen der Dritten Welt? In:
Entwicklungspolitisches Symposium, Dokumentation S.
۲۵-۳۱, Duisburg ۱۹۸۶.

۵۴- ابوت کیهانی خداوند- برخورد ادیان

Universale Vaterschaft Gottes. Begegnung der Religionen.
Mitherausgeber, Herder, Freiburg/Basel/Wien ۱۹۸۷

۵۵- شاگردان آلمانی چه چیزهایی در کلاسهای درس درباره اسلام
باید بیاموزند؟

Was sollen deutsche Schüler im Unterricht über Muslime
und Islam lernen? In: Bildungsinhalt: Weltreligionen.

Grundlagen und Anregungen für den Unterricht. Hrsg.: M.

Kwiran, H. Schultze. Münster ۱۹۸۸, S. ۱۱۱-۱۱۶.

۵۶- مذاهب اسلامی از دیدگاه فلسفه دین

Die islamischen Glaubensrichtungen aus religionsphilosophischer Sicht. In: Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und

Theologie. patmos Verlag, Düsseldorf ۱۹۸۸.

۵۷- اسلام تا چه اندازه تحول پذیر است

Wie wandlungsfähig ist der Islam? In: Herder

Korrespondenz, Heft ۵, Mai ۱۹۸۹, S. ۲۲۱-۲۲۷.

۵۸- آیا مسلمانان و مسیحیان از درک یکدیگر عاجزند؟

Reden die Christen und die Muslime aneinander vorbei? In: Reinhard Kirste, paul Schwarzenau, Udo Tworuschka (Hrsg.), Gemeinsam vor Gott-Religionen im Gespräch.

Jahrbuch für interreligiöse Begegnung JIB, Bd. ۱,

Hamburg ۱۹۹۰.

۵۹- اسلام: فضا- تاریخ- دین

Islam: Raum-Geschichte-Religion. Bd. ۱: Der Islamische-Orient. Grundlagen zur Länderkunde eines Kulturraumes.

Mitherausgeber. Köln ۱۹۹۰. Darin: Diverse Aufsätze und Exkurse.

۶۰- امکانات و حدود گفتگوی بین فرهنگیها

Möglichkeiten und Grenzen eines interkulturellen Dialogs. In: Miteinander- was sonst? Multikulturelle Gesellschaft im

Brennpunkt. Hrsg.: M. Klöcker, U. Tworuschka. Köln/
Wein ۱۹۹۰, S. ۴۵-۴۷.

[illegible]