

آراء بدیع و نظریاتِ شاذّ

مولانا جلال الدین محمد بلخی

نگارش: امین یاری

ویراستار: سیمین یاری

تقدیم به:

مادرم؛

که با نامِ «شیرین» و زبانِ هویتِ بخشِ او زندگی می‌کنم.

فهرست موضوعات

دیباچه

۱. زن و مولانا و مقایسهٔ اجمالی آرای مولانا و فردوسی
۲. حجاب اجباری و مولانا
۳. وحی
۴. مولانا و راه برون رفت از فرقه گرایبی
۵. رابطه‌ی ارگانیک: «جان»، «خبر» و «عدم» در نگاه مولانا
۶. تقوی از حلال!
۷. مولانا؛ تعصب مذهبی و خشونت گرایبی دینی!
۸. مولانا و عاشورا
۹. مولانا و امی بودن پیامبر اسلام (ص)
۱۰. مولانا و واقعه‌ی غدیر
۱۱. مولانا؛ سلطه‌ی نابخردان و انزوای خردمندان
۱۲. مولانا و تحلیل عارفانه‌ی حوادثِ خونبارِ تاریخی!
۱۳. مولانا و خطرات مصاحبت با اصحاب قدرت
۱۴. مولانا و توجیه ناموفقِ «انا الحق» حلاج
۱۵. وصیتِ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی
۱۶. عقل‌گریزی و فلسفه ستیزی مولانا

۱۷. مولانا و تجویزِ قتلِ عارفانه!

۱۸. مولانا و موسیقی

۱۹. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی از منظر دکتر علی شریعتی و دکتر

محمد اقبال لاهوری

ضمیمه

منابع

دیباچه

این اثر، بیانگر بخشی از آراء بدیع و نظریاتِ شاذّ مولانا جلال الدین محمد بلخی با استناد به آثار خود او است. با سیر در آثاری همچون "مثنوی معنوی" و "فیه ما فیه" با نکاتی مواجه می‌شویم که بسیار نادر و بدیع به نظر می‌رسند. نکاتی که مثلاً با مباحث جبر و اختیار و دیگر قصص و تمثیلات، فرق فاحشی دارند.

از منظرِ دیگر، باید به این اصل باورمند بود که نباید درخششِ فلسفی، علمی، عرفانی و هنریِ مشاهیر، چشمانمان را چنان خیره بسازد که از دیدن تناقضات و تعارضاتِ آنان باز بمانیم. اگر بر سیل انصاف و به شکل روشمند، بر سرِ سفره‌ی سفیرانِ دانش و ارزش بنشینیم می‌توانیم هم بارور شویم و مسیر رشد و مراحل سلوک را به درستی پیماییم و هم در صورت ضرورت، بر چینش و مخلفاتِ آن سفره، چون و چرایی داشته باشیم.

از بابِ ضرورت و به دلیلِ ارتباطِ محتوایی، موضوع «مولانا جلال الدین محمد بلخی از منظر دکتر علی شریعتی و دکتر محمد اقبال لاهوری» جزء فهرست این اثر قرار گرفت.

لازم به تصریح و تأکید می‌بینم که محتوای این مکتوب، صرفاً در تبیینِ آراءِ نادر و تشریحِ نظریاتِ به ظاهر شاذّ و متعارضِ مولانا می‌باشد. ناگفته نماند بخشی از این نوشتار، در کلاس «مثنوی خوانی» که هفته‌ای یک بار در شهرستان مشکین شهر با حضور مدرسان محترم ادبیات

فارسی و دیگر علاقه مندان برگزار می‌شود مورد مباحثه قرار گرفته است. البته نتیجه‌ی آن تقابل و تفاهم علمی، در ویرایش و پیرایش این اثر، بسیار مفید و مبارک بود.

هر چند ورود به حریم مثنوی و فضای عرفان، سوز و شوق می‌خواهد و دشوار می‌نماید، اما **درخشش مشاهیری همچون مولانا، نباید مانع حضور ما در بهشت مثنوی که در کویر دنیای ما بنا شده است بگردد.** مولانا با میلِ «خمر من لَدُن» به درجه‌ی «قرب النوافل» نایل آمد و شد آنچه باید می‌شد. دنیای ما چنانکه **اقبال لاهوری** تصریح می‌کند در تفسیر معنوی و قرائت روحانی از جهان، به اشخاصی مانند **مولانا** نیاز مبرم دارد تا عشق به زندگی را در انسان احیا کند: «**جهان امروز، محتاج به یک مولوی است که امید را در مردمان بر انگیزد و آتش ذوق را برای زندگی تیز کند.**»^۱

مباحثِ بخشِ ضمیمه، که محصولِ کلاسِ مثنوی خوانیِ مورد اشاره می‌باشد عبارتند از: «اخلاق چنگیز خان»، «نقدی بر ایده‌های انکار گرایانه آقای سلیم زحمت دوست»، و «نقدی کوتاه بر داوریِ ناعادلانه آقای رحمان روشن خیاوی». اخلاق چنگیز خان که در سه شماره، بیش از یک ده قبل در یکی از نشریات به نگارش در آمده بود چنگیز را در آینه تاریخ، آنچنانکه بوده است - نه آنچنانکه می‌گویند - نشان

^۱ اقبال لاهوری، بی تا، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه: احمد آرام، تهران، نشر رسالت قلم، ص ۱۴۰

می‌دهد. قسمت دوم، ایده‌های انکار آلود زحمت دوست را به چالش می‌کشد. البته هم اکنون، آقای سلیم زحمت دوست، یکی از فعالین کلاس مثنوی خوانی به شمار می‌رود که دقیقاً مقلدِ شش‌دانگِ شخصِ روشن خیای و مشابهان اوست که به تجزیه و تحلیل ایران، چنان می‌اندیشد که در سال ۱۳۲۴ با استمداد از سیاست سیئه استالین، سید جعفر پیشه‌وری و یارانش می‌اندیشیدند. قسمت سوم، نقدی است بر اندیشه آشفته روشن خیای که تئوریِ تطهیرِ چنگیز و حذف اشخاص و آثاری چون دکتر عبدالحسین زرین کوب و شاهنامه فردوسی را یکسره، در سر می‌پرورد و تعاریف و مفاهیم سیاست را به واژه «دروغ» گره می‌زند! این نقد و تقابل، شفاهاً و کتباً به تکرار، در محضر ایشان و دیگر حاضرانِ بزرگوار، مطرح شده است. دلیل اصلیِ طرح این نقد، حساسیتِ خاصی بود که هر گاه نامی از چنگیز و یا مغول می‌رفت از طرف آن دو، به وجود می‌آمد. لازم به تصریح است که هدف و غایت این نقد، نه شخص معین، بلکه نگاه و جریان فکری است که در بستر تاریخ و در زنجیر زمان با آن مواجه بوده‌ایم و نیز هستیم. مولانا در «مثنوی» و در «
فیه ما فیه»، در راستای بیان ما فی الضمیر خویش، با زبان سلب و ایجاب، از مغول و تاتار سخن گفته است.

از اهتمام و زحمات انتشارات جوینده، به ویژه از سرور ارجمندم آقای بهمن جوینده سپاسگزارم که چاپ و نشر این نوشته را تقبل فرمود. همکاری ویراستارِ فرزانه - سیمین یاری - را ارج می‌نهم که همیشه

بدون منت و رشوت، با قلب روشن و قلم توانای خویش، همراهم می‌باشد. از صبر و حُسنِ رفتارِ صفحه آرا و هنرمند گرامی آقای علی بیجاد، ممنون و قدردانم.

با یادی از حکیم نظامی گنجه‌ای، که اندیشهٔ حکیمانه‌اش را در قامتِ شعر، به تصویر می‌کشد این مقدمه را به پایان می‌برم. هر چند پایانش، آغاز نوینِ دیگری است:

همه عالم تن است و ایران دل
نیست گوینده را زین قیاس، خَجَل
چونکه ایران، دل زمین باشد
دل ز تن، به بود یقین باشد^۱

مشکین شهر. امین یاری

پاییز سال ۱۳۹۷ هجری شمسی

۱. زن و مولانا و مقایسهٔ اجمالی آرای مولانا و فردوسی

مولانا در باب رفتار و سلوک انسانی مردان با همسران خود و حفظ جایگاه والای زن، این قلبِ مجروحِ عالمِ بشریت، سخنان نغز و پرمغزی گفته است که هم در آن دورانِ سیاهِ قرونِ وسطی، فراتر از زمان خویش بود و هم در دنیای جدید فعلی، تعجب برانگیز می‌باشد. مولانا، زمانی به

^۱ زنجانی، برات، ۱۳۷۳، هفت پیکر نظامی گنجوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۳

دفاع از حقوق زنان بر خاست که دنیا در آتش جهل و تعصب می سوخت و با نگاهِ سلبی برای آنان، می نگریستند. به تعبیرِ ویل دورانت: «زن را در قرون وسطی شری ضروری و مصیبتی مطلوب و خطری خانگی و جذبه‌ای مهلک می شمردند! و می گفتند این مرد است که شبیه خدا آفریده شده نه زن! برای همین است که زن باید کنیزان مردان باشند!»^۱

مولانا به این نکته تأکید می کند که درشتی‌ها و ناهمواری‌های زن را باید تحمل نمود و از خشونت و عصبانیت دست برداشت: «فرمود که شب و روز جنگ می کنی و طالب تهذیب اخلاق زن می باشی و نجاست زن را به خود پاک می کنی^۲. خود را در او پاک کنی بهتر است که او را در خود پاک کنی. خود را به وی تهذیب کن. سوی او رو و آنچه او گوید تسلیم کن. اگرچه نزد تو آن سخن محال باشد، و غیرت را ترک کن اگرچه وصف رجال است^۳، و لیکن بدین وصف نیکو، وصف‌های بد در تو می آید. از بهر این معنی پیغامبر(ص) فرمود: **لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ**^۴ که راهبان را راه، خلوت بُود و کوه نشستن و

^۱ شرح کامل فیه ما فیه، ص ۲۵۲، به نقل از تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۲۹۵۶

^۲ «یعنی با ستمی که بر زن وارد می کنی، از بار گناهان او می گاهی و بر بار گناهان خود می افزایی. چه هر فعل بدی که در باره‌ی کسی انجام شود، بر تباہی و سیاه دلی فاعل آن فعل می افزاید و از زشتی‌های مظلوم می کاهد. پس مولانا به مردان می گوید به زنان ستم نکنید و بر درشتی‌های آنان صبر آرید تا به تهذیب برسید» (شرح کامل فیه ما فیه، ص ۲۵۲)

^۳ «مولانا در اینجا از سنت‌های رایج عصر خود که زنان را به بهانه‌ی غیرتمندی در کنج خانه‌ها محبوس می داشتند انتقاد می کند. این طرز فکر مولانا با نگاه حقارت بار قرون وسطایی به زن اصلاً قابل قیاس نیست.» (شرح کامل فیه ما فیه، ص ۲۵۲)

^۴ هیچ رهبانیتی در اسلام نیست.

زن ناسِتدن و دنیا ترک کردن. خداوند راهی باریک پنهان بنمود پیغامبر را و آن چیست؟ زن خواستن. تا جورِ زنان می‌کشند و مُحال‌های ایشان می‌شنوند و بر او می‌دوانند و خود را مهذب می‌گردانند **وَ اِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ...** آورده‌اند که پیغامبر(ص) با صحابه از غذا آمده بودند. فرمود که طبل را بزنند که امشب بر در شهر بخشیم، و فردا در آییم. گفتند: یا رسول الله به چه مصلحت؟ گفت: شاید که زنان شما را با بیگانه جمع بینید و متألم شوید و فتنه برخیزد. یکی از صحابه نشنید، در رفت. زن خود را با بیگانه یافت! اکنون راه پیغامبر (ص) این است که می‌باید رنج کشیدن از دفع غیرت و حمیت و رنج انفاق و کِسوت زن و صد هزار رنج بی حد چشیدن تا عالم محمدی روی نماید. راه عیسی(ع) مجاهده‌ی خلوت و شهوت ناراندن، راه محمد(ص) جور و غصه‌های زن و مردم کشیدن. **چون راه محمدی نمی‌توانی رفتن، باری راه عیسی رو تا به یکبارگی محروم نمایی.**^۱

نگاه ایجابی مولانا به زن در مثنوی معنوی، به نگاه منفی او غلبه دارد. زن، پرتو حق است که نورافشانی می‌کند زن، زینت مرد و برای آرامش اوست. زن، غالب واقعی است و بی‌مهری به او نشأت یافته از خستِ نفس و خصلت حیوانی می‌باشد. مولانا به مردان توصیه می‌کند که با همسران خود مدارا کنند و از بدرفتاری با آنان دوری بجویند. زن،

^۱ شرح کامل فیه ما فیه، صص ۲۵۰ - ۲۵۱

امانت زیبایی است که در ابتدای ازدواج و از همان شبِ گردک، در اختیار مرد قرار می‌گیرد:

پرتو حق است آن، معشوق
خالق است آن، گویا
نیست
مخلوق نیست^۱

زینَ للناسِ حق آراسته
ز آنچه حق آراست چون
است
دانند جاست

چون پی یسکن ایهاش
کی تواند آدم از حوا
آفرید
بُـرید^۲

ظاهرأ بر زن چو
باطناً مغلوب و زن را
آب ار غـالبی
غـالبی

این چنین خاصیتی در
مهر حیوان را کم است آن
آدمی است
از کمی است

گفت پیغمبر که زن بر
غالب آید سخت و بر
عاقب
صاحب دلان

^۱ مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۴۳۷

^۲ همان بیت ۲۴۲۵ - ۲۴۲۶

باز بر زن، جاهلان غالب
شوند
کاندر ایشان تنیدی
حیوانست بند^۱

شوی و زن را گفته شد
بهر مثال
که مکن ای شوی، زن را
بد گسیل

آن شبِ گردگِ نه ینگا
دستت او
خوش امانت داد اندر
دست تو؟!^۲

نقل کرده‌اند که یک بار میان عروسش فاطمه و فرزندِ خَلَفَش
بهاء‌الدین رنجشی رخ داد و او از عروس خود جانبداری کرد و با
کلماتی مهرآمیز به فاطمه نوشت:

«اگر، فرزند عزیز! بهاء‌الدین در آزار شما کوشد، حَقّاً
ثُمَّ حَقّاً دل از او برکنم و سلام او را جواب نگویم و به
جنازه من نباشد.»^۳

با این وصف، نگاه منفی مولانا نسبت به زن را نباید فراموش
کرد. در داستان مرد اعرابی و زن، مرد را نماد عقل می‌دانند که

^۱ همان، بیت ۲۴۳۱-۲۴۳۴

^۲ همان، دفتر ششم، بیت ۳۹۵۴-۳۹۵۵

^۳ زمانی، کریم، ۱۳۸۶، میناگر عشق، تهران، نشر نی، ص ۸۷۹

چون شمع، روشنی می‌بخشد و زن را سبیلِ حرص و طمع می‌گیرد که ظلمت و تاریکی می‌گسترده:

عقل را شو دان و زن را حرص و طمع

این دو ظلمانی و منکر، عقل شمع^۱

مولانا در داوری‌های خود، خواب زن را، ناقص تر از خواب مرد می‌بیند. دلیل او بر این استنباط، آن است که زنان از روح و عقلی ضعیف تر از مردان برخوردارند:

خواب احمق، لایق
عقل و یست
همچو او بی قیمت است
و لاشیست

خواب زن کمتر ز خواب
مرد دان
از پی نقصان عقل و
ضعف جان

خواب ناقص عقل و
گول، آید کساد
پس ز بی عقلی چه باشد
خواب؟ بساد^۲

مولانا، عقلِ نر را بر عقلِ ماده، ترجیح می‌دهد. چون عقلِ زن، از جنس عقلِ ماده می‌باشد نمی‌تواند در میدان کارزار، مؤثر واقع

^۱ مثنوی معنوی، دفتر اول، ب ۲۹۰۱

^۲ مثنوی معنوی، دفتر ششم، ب ۴۳۱۹ - ۴۳۲۱

شود و کارگر بیفتد. او به کسانی تبریک می گوید که از عقل نر بهره مند هستند. مولانا صفت حیوانی را بر طبع زنان، مسلط می داند؛ زیرا به زعم او، زنان همچون حیوانات، بر رنگ و بو حساسیت نشان می دهند. رنگ و بوی سبزه زار، حجت و دلیل را از انسان می ستاند و او را در صف حیوان می نشاند:

نَشْكَند صَف، بَلْکِ گَرْدَد	حَمَلَةٌ زَن دَر
کَـاَر، زَار	مِیَـان کَـار زَار

تِیْغِ بَگَر فَتْـه، هَمِی	گَر چِه مِی بِنِی چَو شِیر
لَـر زَر د کَفْـش	اَنـدَر صَفْـش

نَفْسِ زَشْتِش نَرّ و	وای آنکه عقل او ماده
آمـاده بـود	بـود

او جَز سَوی خَسْران	لَا جَرَمَ مَغْلُوبَ بَاشد عَقْل
نَبَاشد نَقْل او	

نَفْسِ زَشْتِش مَادِه و	ای خُنْکِ آن کس که
مُضْطَرَّر بـود	عَقْلش نَر بـود

عقل جزوی اش نرو	نفسِ انثی را خرد
غالب بود	سالب بود
حملهٔ ماده به صورت	آفت او همچو آن خر،
هم جریست	از خریست
وصف حیوانی بود بر زن	ز آنک سوی رنگ و بو
فزون	دارد رُکون
رنگ و بوی سبزه زار،	جمله حجت‌ها ز طبع
آن خر شنید	او رمید ^۱

وجه غالب نگاهِ ایجابی حکیم ابوالقاسم فردوسی، در مقام قیاس با مولانا، نگاه متشرعانه و مردگرایانه می‌باشد که باید زن، شریعت و اخلاق دینی را رعایت نماید و خودش را صرفاً برای شوهر خویش بیاراید. چنین زن پاک و پارسا، می‌تواند رایزن و غمگسارِ شریک زندگی اش باشد:

ز پاکي و از پارسايي زن	که هم غمگسار است و
	هم رایزن

^۱ مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ب ۲۴۵۹-۲۴۶۷

اگر پارسا باشد و رایزن

یکی گنج باشد پراکنده زن^۱

از منظر فردوسی، زنی میتواند به محافل انسانی نور بتاباند و بر مشکلاتِ شکننده فایق آید و از مردِ خردمند و از وزیرِ دانشور، سبقت بجوید که خود را به اخلاق اسلامی و خصایصِ انسانی، آراسته بسازد:

بدو گفت هر کس، که بانو تویی به ایران و چین، پشت
و بازو تویی
بجنابندت کوهِ آهن ز جای یلان را به مردی تویی
رهنمای
ز مردِ خردمند، بیدار تر ز دستور و داننده،
هوشیارتر^۲

^۱ رنجبر، احمد، ۱۳۶۲، جاذبه‌های فکری فردوسی، تهران، امیر کبیر، صص ۱۶۷-۱۶۸

^۲ همان، ص ۱۶۸

فردوسی، آن دسته از زنانی را که شرم و آواز نرم ندارند
می‌نکوهد و «روی پوشیدگان» و «پاک پوشیدگان» را می‌ستاید:

کدام است با ننگ و که باشد ورا هر کسی
با سرزنش بد گُـنش

زنانی که ایشان ندارند به گفتن ندارند
شـرم آوازِ نـرم

همه روی پوشیدگان را پر از خون دل است و پر
ز مـهر از آب، چـهر

همان پاک که بودند لرزنده بر
پوشیده رویان تو جان تو^۱

فردوسی به اصالت و نجابت خانوادگی، مشروعیت می‌بخشد. به
حُسن شوهرداری و: «زن پاک را بهتر از شوی نیست»^۲ تصریح و
تأکید می‌ورزد. به نظر فردوسی، زن خوب کسی است که «بالا

^۱ همان، صص ۱۸۹-۱۷۰

^۲ همان، همان، ص ۱۷۵

بلند، مشکین کمند، خردمند و هوشیار و با رأی و شرم» او
دارای سخن دل نشین و آواز گوش نواز باشد. رضایت همسرش
را پاس بدارد، پسر بزاید و به رعایت حجاب پردازد:

اگر گوهر تن بُود جهان زو شود شاد و
بانانژاد او نیز شاد

بهین زنانِ جهان آن بود کز و شوی، همواره
خندان بود خندان بود

به سه چیز باشد که باشند زیبای،
زنان را بهی گاهِ مہمی

یکی آنکه با شرم و با که جفتش بدو، خانه
خواستته است آراسته است

دگر آنکه فرخ پسر ز شوی خجسته بیفزاید
زاید او او

سه دیگر که بالا و به پوشیدگی نیز،

رویشش بود — مویش بود^۱

البته، آیین و فر، بر دختر و پسر بودن برتری دارد. یعنی، فردوسی در نهایت، به توانمندی و دانشوری ارج می‌نهد:

**چو فرزند را باشد آیین و فر
گرامی به دل بر، چه ماده چه نر^۲**

به اظهار فردوسی، زن می‌تواند زعامت سیاسی و رهبری جامعه خویش را بر دوش بگیرد. اسکندر، به هنگام احتضار، به مادرش توصیه می‌کند:

**بگویم کنون با بزرگان روم
که چون باز گردند زین مرز و بوم
نجویند جز رأی و فرمان تو
کسی بر نگردهد زیمان تو^۳**

زن می‌تواند به تنهایی، شهری را اداره کند که احدی از مردان در آن نباشد. زن چنان ظرفیت بالایی دارد که سلوک اخلاقی و پله‌های علم را با مهارت و استادی بی‌ماید و خود را با پیامبران و فیلسوفانِ سترگ جهان، هم‌پا و هم‌ردیف بسازد:

^۱ همان، ص ۱۷۰

^۲ همان، ص ۱۷۰

^۳ همان، ص ۱۷۰

زنی بود گویا به	چو آن پاسخ نامه شد
پیغمبری	اسپیری
چه نیکو سخن گفت بر	همی گفت هر کس که
انجمن	این پاک زن
ز دانش به جاماسپ، او	تو گفتی که گفتارش از
برتر است ^۱	دفتراست

نگاه سلبی فردوسی، مانند دیگر عارفان و صوفیان و باورها و مرام‌های دینی است. به نظر او، نباید راز خود را با زنان در میان نهاد و با او به مشورت نشست. با تولد فرزند، بهتر است از زنان کناره گرفت. زن، جزو اساس و اسباب زندگی است. باید حداقل معاشرت را با زن داشت:

چو گویی سخن، باز	که پیش زنان، راز
یابی به کوی	هرگز مگوی
ز مهر زنان، دل	چو فرزند شایسته

^۱ همان، ص ۱۷۵

آمد پدید بیاید بُرید

جوان را شود گوژ، ز کارِ زنان چنـد
بالای راست گونه بلاست

به یک ماه، یک بار گر افزون بود، خون بود
آمیختن ریختن

همین بار از بهر بیاید جوانِ خردمند را^۱
فرزند را

جهت مطالعه تفصیلی آرای فردوسی در ابواب و ابعاد مختلف، کتاب «جاذبه‌های فکری فردوسی» از دکتر احمد رنجبر که یکی از محققین و اساتید برجسته دانشگاه تهران می‌باشد بسیار خواندنی و قابل استفاده می‌باشد. البته ابن سینا هم، در باب تعدیل و تقلیل در امر معاشرت با زن، رأیی همچون فردوسی دارد:

إِسْمَعِ جَمِيعَ وَصِيَّتِي وَأَعْمَلْ بِهَا فَالطَّبُّ مَجْمُوعٌ بِنَظْمٍ

کلامی

إِقْلِلْ جَمَاعِلَ مَا سَطَعَتْ فَانَّهُ مَاءُ الْحَيَاةِ تَصُبُّ فِي الْأَرْحَامِ

وَاجْعَلْ غَدَائِكَ كُلَّ يَوْمٍ مَرَّةٍ وَاحِدٍ طَعَامًا قَبْلَ هَضْمٍ

طعام^۱

ترجمه از نگارنده: توصیه مرا کلاً گوش بسپار و به آن عمل کن؛ دانش پزشکی در همین نظم کلام من، نهفته است. نزدیکی با زن را تا جایی که می‌توانی تقلیل بده؛ چرا که آب حیات را در رحم‌ها جاری می‌سازی. هر روز، یک وعده غذا بخور، قبل از هضم غذا، از خوردن غذای دیگر پرهیز.

همچنان که اشاره شد چنین سلب و ایجاب، در کتب معتبر دینی هم دیده می‌شود و این، شکل‌گیری آن افکار و آثار را در بستر تاریخ، نشان می‌دهد. یعنی هر اثری باید در فضایی که شکل گرفته است باز خوانی شود و مورد قضاوت قرار بگیرد. مثلاً در نهج البلاغه می‌خوانیم: «زن، همچون شاخه گل است». ^۲ در جایی دیگر آمده است: «زن همه‌اش شر است و بدتر از آن، اینکه وجود او لازم است». ^۳ در بخشی از نهج البلاغه با این جمله مواجه

^۱ برقی، ابولفضل، بی تا، تراجم الرجال، تهران، چاپ اتحاد، ص ۱۵۸

^۲ نهج البلاغه، خطبه ۲۱

^۳ همان، کلمات قصار، شماره ۲۳۸

هستیم که: «غیرت زن کفر است و مشورت با آنها خطا».^۱ در فرازی از خطبه هشتاد نهج البلاغه، از زنان با عناوین: «نواقص الایمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول» یاد شده است. در مقام نتیجه می توان به این نکته مطلوب تصریح کرد که نباید عباراتی را که با میزان این زمان به خوبی سنجیده می شود به مریدان بزرگ جهان نسبت داد و به آنها فخر فروخت و هر نگاه و عبارتی که با معیارهای امروزی سازگاری ندارد به عنوان مواردی که نگاه آن دوران را بیان می کند توجیه نمود. بلکه باید با عبور از هرگونه تعصب دینی و ملی، به قبول این نکته اذعان نمود که هر نوشته ای را باید متأثر از زمان خود دانست و به شکل گیری آن در بستر تاریخی خود، ایمان آورد. این یعنی تاریخمندی و نقد پذیری هر متنی که در دل تاریخ، پیدا و هویدا است.

۲. حجاب اجباری و مولانا

این همه تلاش مضاعف که نواندیشان و روشنفکران دینی و دینداران متجدد برای اثبات عدم زور و اجبار در امر حجاب به کار می برند و متحمل مصائب می شوند، چند صد سال قبل از آنان، مولانا با زبان بلیغ و قدرتمند خویش بدان تصریح و تأکید کرده است:

^۱ همان، کلمات قصار، شماره ۱۲۴

« زن چه باشد؟! عالم چه باشد؟! اگر گویی و اگر نگویی، او خود همان است و کار خود نخواهد رها کردن، بلکه به گفتن اثر نکند و بتر شود. مثلاً نانی را بگیر زیر بغل کن و از مردم منع کن و می گو که: این را به کس نخواهم دادن، چه جای دادن؟! که نخواهم نمودن! اگرچه آن بر درها افتاده است و سگان نمی خورند، از بسیاری نان و ارزانی! اما چون چنین منع آغاز کردی همه‌ی خلق رغبت کنند و در بند آن نان گردند و در شفاعت و شناعت آیند که: « البته خواهیم که آن نان را که منع می کنی و پنهان می کنی ببینیم! » علی الخصوص که آن نان را سالی در آستین کنی و مبالغه و تأکید می کنی در نادادن و نا نمودن، رغبت شان در آن نان از حد و اندازه بگذرد که: **الانسان حریصٌ علی ما مُنعَ.** هر چند که زن را امر کنی که: « پنهان شو! » و را دغدغه‌ی خود را نمودن بیشتر شود و خلق را از نماندن او رغبت به آن زن بیشتر گردد. پس تو نشسته‌ای و رغبت را از دو طرف زیادت می کنی و می پنداری که اصلاح می کنی! آن خود عین فساد است! اگر او را گوهری باشد که نخواهد که فعل بد کند، اگر منع کنی و اگر نکنی، او بر آن طبع نیک خود و سرشت پاک خود خواهد رفتن. فارغ باش و تشویش مخور و اگر به عکس این باشد، باز همچنان بر طریق خود خواهد رفتن. منع، جز رغبت را افزون نمی کند علی الحقیقه! »^۱

^۱ شرح کامل فیه ما فیه، ص ۲۵۴

۳. وحی

بیان «وحی» از منظر مولانا، متعارض و متناقض می‌نماید. گاهی جهت رعایت حالِ عوام، «وحی ربانی» را را «وحی دل» می‌نامد:

از پی روپوشِ عامه در بیان
وحی دل گویند آن را صوفیان
وحی دل گیرش که منظرگاه اوست
چون خطا باشد چو دل آگاه اوست^۱

بعضاً با زبان صریح، وحی را به شخص پیامبر اسلام (ص) نسبت می‌دهد:

« چون پیغامبر (ص) مست شدی و بی خود سخن گفتی، گفتی: قال الله، آخر، از روی صورت، زبان او [محمد] می‌گفت، اما او [محمد] در میان نبود. گوینده در حقیقت، حق بود. چون او [محمد] اول خود را دیده بود که از چنین سخن، جاهل و نادان بود و بی خبر. اکنون از وی چنین سخن می‌زاید، داند که او نیست که اول بود. این تصرف حق است...»^۲

گاهی ملاحظاتِ احوالِ عوام و ترس از ایشان را کنار می‌گذارد و آشکارا و بی پرده، با متشرعین و مفسرین رسمیِ اسلام به نقطه‌ی تقابل می‌رسد و آیات قرآن را به محمد بن ابن عبدالله نسبت می‌دهد:

بنده‌ی خود خواند احمد در رشاد

^۱ مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۸۵۳-۱۸۵۴

^۲ زمانی، کریم، ۱۳۹۴، شرح کامل فیه ما فیه، تهران، انتشارات معین، ص ۱۳۰

جمله عالم را بخوان قل یا عباد^۱

بنابر توضیح استاد بدیع الزمان فروزانفر: «**قُلْ يَا عِبَادِ**، دو بار در سوره‌ی (زُمر) بکار رفته است یکی درین آیه: **قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ**.) بگوای بندگان گرویده‌ی من از خدای خود بپرهیزید.) الزمر، آیه‌ی ۱۰. دوم درین آیه: **قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَىٰ انْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ**. (بگوای بندگان من که بر جان و تن خود گزاف آوردید از بخشایش خدا نومید مشوید.) الزمر، آیه‌ی ۵۳. عموم مفسران اهل ظاهر و صوفیان، ما بعد «قُلْ» را سخن خدا و محکمی قول حق، و پیمبر را مأمور ابلاغ آن و حاکی دانسته‌اند. اما مولانا آن را سخن پیغمبر (ص) می‌داند. مرحوم سلطانعلی شاه گنابادی از اکابر محققین صوفیه در عصر اخیر (مقتول بستم ۱۳۲۷ قمری) هم بر عقیده‌ی مولانا رفته است و گمان می‌رود که مستند گفتار او همین بیت از مثنوی شریف است. بنا به گفته‌ی او، عبودیت دارای دو معنی است: یکی عبودیت به معنی پرستش که جز در مورد خدای تعالی روا نیست، دوم به معنی فرمانبرداری و طاعت که نسبت به مظاهر حق استعمال آن جایز است و مؤمنان به اعتبار حق «عبد عبادت»‌اند و به لحاظ لزوم اطاعت از انبیاء و اولیاء «عبد طاعت» زیرا مظاهر امر الهی به سبب فنا از اوصاف خود و فنا در اوصاف حق تعالی، خلفاء او هستند و اطاعت آنها عین

^۱ مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۴۹۶

اطاعت خداست...». ^۱ فروزانفر ادامه می‌دهد: «برین نکته می‌افزایم که بحکم شریعت، بنده کسی است که از خود، حق بندگی ندارد و به فرمان مولی و خداوند کار می‌کند، پیروان انبیا نیز حق تصرف در امر دین ندارند و بر فرمان پیمبران می‌روند پس اطلاق بنده بر ایشان از سوی انبیا موافق اصطلاح شرعی، روا تواند بود. ازین بگذریم مردان خدا شخصیت و ایّت موهوم پیروان خود را در هم می‌شکنند و از نو، بر اثر تربیت و مجاهدت، بدانها شخصیتی مناسب استعداد می‌بخشند و در ایشان جانی تازه می‌آفرینند پس اگر ما آنها را جان آفرین و خلاق شخصیت نوین فرض کنیم هرگز راه گزاف نپیموده ایم».^۲

به نظر می‌رسد توجیه نا موجه ولایت پرور سلطانعلی شاه گنابادی، فروزانفر را مجاب کرده است که به تأویل و توجیه مجددی روی آورد و نظر وی را مشروعیت ببخشد. آیا نمی‌توان گفت که پیامبر اسلام (ص) در یک عروج جانی و تعالی روحی، آنچنان خودش را به خداوند نزدیک دیده و به اتصال معنوی رسیده و حال و مقام خاصی پیدا نموده که سخنان خویش را عین سخنان خداوند دانسته و جمله‌ی عالم را بنده‌ی خود پنداشته است؟!

^۱ فروزانفر، بدیع الزمان، شرح مثنوی شریف، جلد سوم، تهران، انتشارات زوار، ص ۱۰۶۷

^۲ همان، ص ۱۰۶۸

در مواردی، مولانا قرآن را برآمده از احوال انبیا که در حکم ماهیانِ بحرِ پاکِ کبریا هستند می‌داند. در این صورت است که انسان از دلمردگان می‌گریزد و به قرآن که در واقع، روان انبیاست در می‌آویزد:

چونکه در قرآنِ با روان انبیا
حق بگریختی آمیختی

هست قرآنِ ماهیان بحرِ پاک
حال‌های انبیا کبریسا^۱

گاهی، حقیقت قرآن را از آن خداوند می‌داند؛ گرچه از حلقوم و لبِ پیامبر (ص) بیرون می‌آید. و اگر کسی این حقیقت را انکار کند کافر به شمار می‌رود:

مطلق آن آواز، خود، از گرچه از حلقوم
شسه بُود عبدا لله بُود^۲

گرچه قرآن از لب پیغمبر هر که گوید حق نگفت، او
است کاسفراست^۳

^۱ مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۵۳۷-۱۵۳۸

^۲ مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۹۳۶

^۳ مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۱۲۲

با عنایت به ابیاتِ به ظاهر متفاوت و متناقض مولانا، چنین استنباط می‌شود که وجه غالب در آرای او، انسانی بودن قرآن است. حاصلِ ابیات مورد بحث به این نکته‌ی کلیدی گره می‌خورد که مولانا قرآن را برآمده از توانایی‌های خاص، قابلیت‌های منحصر به فرد، تجربه‌ی دینی و تعالی روحی شخص پیامبر اسلام (ص) می‌داند. محمد بن عبدالله وقتی به چنین احوالی نایل می‌آمد روحش با حقیقت مطلق در می‌آمیخت و با خداوند، به مواجهه‌ی معنوی می‌رسید و کلام خود را عین کلام الهی می‌دانست. مولانا چنین حالتی را در رابطه‌ی روحی خود با شمس، چنین به تصویر می‌کشد:

چه نزدیک است جان تو به جانم

که هر چیزی که اندیشی بدانم

این نظر، هم در میان بعضی از اندیشمندان و کلامیون مسلمانِ متقدم و هم در نزدِ تعدادی از نویسندگان و نواندیشانِ دینی متأخر، کاملاً محسوس و مشهود است. استاد کریم زمانی در شرح و بیان وحی از منظر مولانا، از جمله می‌نویسد «**برخی از خاورشناسان گفته‌اند که وحی محمد (ص)، نفسی بوده است. یعنی از ضمیر ناخودآگاه او بر می‌خاسته و بر شخصیت خودآگاه او فرود می‌آمده است.** و در میان مسلمانان نیز این نظریه طرفدارانی یافته است. از جمله رشید رضا در **الوحی المحمدی می‌گوید که محمد(ص) از ضمیر ناخود آگاهش پیام‌هایی دریافت می‌کرده نه از**

خارج از خود. **سید احمد خان هندی** (متولد ۱۲۳۲ هجری و از مسلمانان تجدد خواه) نیز در تفسیر خود به نام **تفسیر القرآن و هو الهدی والفرقان** همین گونه اندیشیده است. او می گوید: «**وحی، مانند فواره از دل پیامبر جوشیدن می گرفت و بر خود او نازل می شد...**»^۱.

دکتر محمد مجتهد شبستری، به طور عریان و عاری از ابهام و ابهام، تصریح می کند که قرآن لفظاً و معنأ کلام نبوی و از خود پیامبر اسلام می باشد، منتها او احساس و تجربه می کرده که این کلام، از آن خداست. به عبارت دیگر، پیامبر اسلام در راستای اتصال روحی با بی - نهایت و مواجهه با حقیقت مطلق، به این باور رسیده بود که آنچه می - گوید وحی الهی است. شاید بتوان گفت که عبارات او همچون عبارات حلاج بود که بر اساس سیورورت روحی و اوج تعالی معنوی، خود را حق - أنا الحق - و خدا را به جای خود می دید.

دکتر مجتهد شبستری در کتاب «نقد قرائت رسمی از دین»^۲ بر همین نکته، تأکید بیشتری می ورزد:

«**سخن خداوند، سخنی است که انسان را متوجه خداوند می کند به گونه ای که انسان خود را مخاطب خداوند می یابد.**»^۱

^۱ زمانی، کریم، ۱۳۹۰، شرح کامل فیه ما فیه، تهران، نشر مبین، ص ۱۳۱
^۲ مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۹، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، نشر طرح نو

« یک سخن، بنا به اثری که در شنونده می‌گذارد سخن خداوند می‌شود».^۲

«آن سخنی که مثلاً پیامبر اسلام شنیده و افق او از آن سخن گشوده شده است وحی بوده است».^۳

«خطابی که ناشی از سخن خداوند است این چنین است. مخاطب آن سخن احساس می‌کند شخصی از دورها، از بارگاه قدس، از جایی که سراسر پاکی و نزاهت و محبت است، از جایی که غیر از این سطح معمولی زندگی ماست با وی سخن می‌گوید».^۴

«افق گشایش خداوند، حیرت ایجاد می‌کند؛ اما این حیرت، حیرتی به سوی دوست است نه حیرتی پشت به دوست».^۵

«هیچ تفسیری از سخن خداوند، تفسیر نهایی نیست؛ چون همه تفسیرها به صورت گزاره‌هاست. هر گزاره‌ای محدودیت‌ها و مفاهیم خاص خودش را به همراه دارد و به این جهت گزاره تفسیری نمی‌تواند مساوی با تمام سخن خداوند باشد».^۶

«سخن خداوند، قابلیت تفسیر دارد... خطاب خداوند همیشه متجدد است و فهمی جدید را می‌طلبد».^۷

^۱ همان، ص ۳۲۳

^۲ همان، ص ۳۲۳

^۳ همان، ص ۳۲۴

^۴ همان، ص ۳۲۵

^۵ همان، ص ۳۲۷

^۶ همان، ص ۳۲۹

^۷ همان، ص ۳۳۰

دکتر مجتهد شبستری در اثر عمیق «ایمان و آزادی»^۱ می‌نویسد:
«به نظر حکما، نبی انسانی است که در وی قوه ادراک عقلی و قوه ادراک حسی و قوه تحریک به حد کمال رسیده باشد و بر اثر این کمال همه‌جانبه، وی می‌تواند کلام خداوند را بشنود و ملائکه را ببیند و همه معلومات را بنابر مرتبه‌ای که از نبوت دارد از جانب خداوند دریافت کند و مواد کائنات به اذن خدا، مطیع او باشند... در اصطلاح متکلمان مسلمان، نبی انسانی است که از طرف خداوند به سوی انسان‌ها فرستاده می‌شود تا آنچه را که از اطاعت خدا و اجتناب از معصیت وی لازم است برای آنها بیان کند تا آدمیان از این طریق به انتظام امور معاش و معاد برسند و اهمال خلق لازم نیاید...»^۲

«در بسیاری از کتب کلامی تصریح شده است که راه اثبات صدق نبی، "معجزه" است»^۳.

مجتهد شبستری در کتاب **ایمان و آزادی**، ضمن طرح مباحث عمیق و زیبای حکما و کلامیون، به تقابل علمی اشاعره و معتزله می‌رسد. نظرات نزدیک به عرفان **ابن تیمیه** را با استناد به کتاب "**النبوات**" او بیان می‌کند. با طرح آرای تفسیری مرحوم **علامه طباطبایی** در باب عدم موضوعیت خارق‌العاده بودن پدیده معجزه، به اظهارات عارف نامور

^۱ مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۹، ایمان و آزادی، تهران، طرح نو

^۲ همان، ص ۴۴

^۳ همان، ص ۴۵

مسلمان - ابن عربی - دربارهٔ حقیقت وحی می‌رسد و قرابت معنایی آن
اظهارات با سخن غزالی را بیان می‌نماید:

«نظریهٔ ابن عربی این است که وحیانی بودن سخن با
چگونگی اثرگذاری آن در انسان مربوط می‌شود... در وحی،
افهام و مفهوم و فهم، یک حقیقت است و وحی این قدر
سریع واقع می‌شود. اگر تو اتحاد این سه حقیقت را در وحی درنیابی
پذیرندهٔ وحی نیستی.... پس توای ولی: هرگاه گمان کردی خدا به تو
وحی کرده نگاه در نفس خود کن. بین حالتی از تردید یا مخالفت در
درون خود داری یا نه؟ اگر هنوز برای تو تدبیر و تفکر و تحلیل باقی
مانده است بدان که صاحب وحی نیستی و به تو وحی نرسیده است. ولی
هرگاه آنچه به تو می‌رسد تو را به کلی از میان برداشته و تو را نابینا و
ناشنوا گردانده و میان تو و فکر و تدبیرت حائل گشته و فرمانش را تمام
و کمال بر تو می‌رانند، در این صورت - بدان که - به تو وحی رسیده
است.»^۱

مجتهد شش‌بستری، به تبیین نظریهٔ تجربهٔ دینی با لحاظ آرای دو متفکر
مسلمان - اقبال لاهوری - و مسیحی مدرنیست کاتولیک - **تیرل** - که
با باورهای غزالی و ابن عربی، قرابت دارند می‌پردازد و می‌نویسد:

«**تیرل** گفت وحی عبارت است از "تماس خدا با انسان" و این
تماس در "تجربهٔ دینی" انسان مؤمن، آشکار و تعبیر می‌شود.... وی می -

^۱ ایمان و آزادی، صص ۵۴- ۵۵

گفت وحی تنها از طریق تجربه دینی انسان مؤمن قابل درک و فهم است... **تیرل** می گفت این تجربه دینی که وحی (تماس روح خدا با انسان) در آن فهمیده می شود، نه تنها در پیامبران وجود داشته و اساس نبوت آنان است، بلکه در همه انسان های مؤمن به وحی نیز همین تجربه است که اساس ایمان آنان است. انسان های مؤمن نیز تجربه ای از "تماس روح الهی" دارند و بدین ترتیب وحی همیشه ادامه دارد؛ گرچه آنچه انبیاء به عنوان وحی گفته اند، معیار و مقیاس صحت آن مطالبی است که دیگران در تفسیر تجربه دینی خود می گویند. **تیرل** می گفت الهیات عبارت است از "تفسیر مدام این تجربه دینی" و چون این تفسیر در هر عصر با عوامل تاریخی فهم، محدود و مقید می شود، پس الهیات همواره متغیر خواهد بود؛ گرچه آن خدا که با انسان تماس می گیرد، خود غیر متغیر است^۱.

دکتر شبستری ادامه می دهد: «به نظر اقبال، اساس معرفت دینی عبارت است از **"تجربه دینی"**. معرفت دینی، تفسیر تجربه دینی است و برهان های خداشناسی چیزی غیر از محک های فلسفی کلیات تجربه دینی نیستند... به نظر اقبال، ایمان تنها اعتقادی انفعالی به یک یا چند جمله نیست، بلکه ایمان، اطمینان زنده ای است که از تجربه ویژه ای حاصل می شود. به نظر وی تجربه دینی یک مسلمان

^۱ ایمان و آزادی، صص ۶۸-۶۹

عبارت است از «آفریده شدن صفات خدایی در انسان». مهم‌تر این است که اقبال، "پیغمبری" را نیز نوعی خودآگاهی باطنی و تجربه دینی می‌داند. وی می‌گوید: «پیامبری نوعی خودآگاهی باطنی است که در آن تجربه اتحاد با واقعیت تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز شود. پیامبر از طریق تحریک شدن به وسیله این تجربه، خط سیرهای جدید زندگی را آشکار می‌سازد». وی می‌گوید در دوره‌هایی از زندگی بشر، وحی فرمانروایی مطلق داشته است، ولی پس از به وجود آمدن عقل نقدکننده در زندگی بشر، این عقل باید وحی را بررسی و نقد کند. به نظر اقبال "تجربه دینی" در زندگی انسان وجود خواهد داشت. به نظر وی، اندیشه خاتمیت نبوت در اسلام به این معناست که فرمانروایی مطلق وحی، یعنی نقد نشدن آن به وسیله عقل پایان یافته است. پایان نبوت در اسلام به معنای پایان یافتن نقدناپذیری وحی است، نه پایان یافتن خود وحی. به نظر اقبال، قرآن علاوه بر تجربه دینی، تاریخ و طبیعت را از منابع معرفت انسان شمرده است و انسان باید این معرفت‌های سه‌گانه را با یکدیگر هماهنگ سازد... توجه شدید اقبال به "تجربه" تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید آن روش تفکر که قرآن به آن دعوت کرده، روش تجربه و استقراء است. اقبال نیز با معنا کردن وحی به "تجربه دینی انسان" سعی می‌کند فاصله میان عالم غیبت و عالم طبیعت را از میان بردارد. وی می‌گوید در اسلام، امور دینی و

امور دنیایی دو ناحیه مجزا از یکدیگر نیستند، هرچه دنیایی است به اعتبار اینکه از خداوند است، مقدس است... ملاحظه می‌شود که اقبال، مقدمات فلسفی و دین‌شناسانه خود را که بر محور "تجربه دینی" استوار است، در خدمت این هدف قرار می‌دهد که یک راه‌حل قابل قبول جهت پذیرفتن تحولات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در عین حفظ ثبات وحی به مسلمانان بدهد. این راه‌حل شبیه همان است که **تیرل** برای حفظ ثبات وحی مسیحی در عین تحول تاریخی دگم‌ها و الهیات می‌داد. **هر دو متفکر، تحت تأثیر دنیای جدید کوشش کردند از مباحث نظری و انتزاعی دست بردارند و "وحی" را یک "تجربه ویژه" بدانند.** آنها فکر می‌کردند جمع میان مقوله ثابت و مقوله‌های متغیر، تنها از این راه ممکن است.^۱

بنابر نوشته دکتر مجتهد شبستری، پیامبر اسلام(ص) تجربه می‌کرده که مبعوث از سوی خداست. او تجربه دینی را بستر مناسبی برای پلورالیسم دینی می‌داند: «تکیه بر تجربه دینی و سمبلیک دانستن زبان دین، مقدمات لازم برای پذیرش پلورالیسم دینی است. اگر زبان دینی، نماد و سمبل دانسته شود، پذیرش پلورالیسم دینی ممکن دانسته می‌شود».^۲

^۱ ایمان و آزادی، صص ۶۱-۶۰

^۲ نقدی بر قرائت رسمی از دین، صص ۳۸۴-۳۸۳

مجتهد شبستری، هم از تجربه دینی بودن وحی دفاع می-
کند و هم از پلورالیسم دینی. در واقع، قبول پلورالیسم دینی، ریشه
در قبول تجربه دینی وحی دارد و از نتایج و ثمرات آن به شمار می آید.
بهتر است با تعاریف و توضیحات مختصر پلورالیسم دینی، با استناد بر اثر
آن استاد فرزانه - نقدی بر قرائت رسمی از دین - به اختصار آشنا شویم:
«در دنیای امروز، پلورالیسم مذهبی در مقابل گرایش دیگری مطرح
می شود که به آن بنیادگرایی مذهبی گفته می شود... یکی از مقدمات
تکثرپذیری همین است که چشمانمان را باز کنیم و بینیم مذاهب دیگر
هم در دنیا وجود دارند و انحای دیگری برای رسیدن به حقیقت مذهبی
در دنیا هست»^۱.

«پلورالیسم دینی، یعنی حضور مسالمت آمیز افرادی در کنار هم که
هر کدام معتقد است همه حقیقت، متعلق به خودش است و حتی ذره ای
از آن در مکتب دیگری دیده نمی شود»^۲.

«افراد می توانند به حقیقت مطلق باور داشته باشند و فکر هم بکنند
که دیگران گمراهند، ولی با بزرگواری، گمراهی دیگران را تحمل
بکنند»^۳.

لبّ لباب و جان کلام دکتر مجتهد شبستری این است که قرآن، کلام
انسانی و نبوی است. به نظر او، این کلام، آن چنان مفید و مؤثر می باشد

^۱ نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۳۸۷

^۲ نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۳۹۷

^۳ نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۴۰۰

که انسان را متوجه خدا می‌کند به گونه‌ای که انسان، خود را مخاطب خداوند می‌یابد. پیامبر در یک سلوک معنوی و تعالی روحی، احساس می‌کند که از آن دورها، از بارگاه قدس، از جایی که سراسر پاکی و نزاهت و محبت است، از جایی که غیر از این سطح معمولی زندگی است مورد خطاب قرار می‌گیرد. در چنین حالتی، به این باور می‌رسد که تجربه و معنای جدید و مأموریت خطیری یافته و با ابدیت، اتصال پیدا کرده است. «در این مرحله است که افق درونی انسان گشوده می‌شود... و این گشودگی افق، نوعی، حیرت است»^۱.

مجتهد شبستری، از مباحث پیچیده هرمنوتیکی، کلامی، فلسفی، عرفانی و زبان‌شناسی به این نتیجه عریان می‌رسد که قرآن، کلام نبوی و برداشت و قرائت محمد بن عبدالله از هستی می‌باشد؛ اما او گمان می‌برد و چنین تجربه می‌کرد که مخاطب خداوند واقع شده و رسالتی بر دوش گرفته است.

تجربه دینی در اندیشه دکتر مجتهد شبستری، محوریت ویژه‌ای دارد که تمامی واژگان در مقالات "قرائت نبوی از جهان" بر اساس آن چیده شده‌اند. به نظر او پیامبر اسلام از طریق "رویاریوی مجذوبانه با خداوند" هم متحول می‌شود و هم مخاطبین خود را دگرگون می‌سازد.

^۱ نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۳۲۵

انسان با مجذوب خداوند شدن، خود محدودش را در مقابل خداوند از دست می‌دهد تا به خود واقعی، آن خودی که باید باشد برسد.

مجتهد شبستری در کتاب "نقد بنیادهای فقه و کلام"^۱ در موارد بسیاری، تئوری "قرائت نبوی از جهان" را تبیین و تفسیر می‌نماید. این موارد می‌تواند در فهم آن تئوری، مفید و مؤثر واقع شود که به نمونه‌های کلیدی آن، اکتفا می‌شود. به نظر او، پیامبر اسلام کتاب هستی را آن‌گونه که می‌دید و می‌فهمید بیان می‌نمود و بر این باور بود و چنین تجربه می‌کرد که از طریق امداد الهی به چنین کاری دست می‌یازد:

«قرآن روایت هستی است و محمد روایت‌گر آن [است]. پیامبر اسلام طبیعت، انسان، تاریخ، و جامعه را بر اساس "خدامحوری" به صورت قرآن روایت کرده است و این روایت، گونه‌ای "تفسیر و فهم" است و بنابر آنچه در قرآن آمده پیامبر تجربه می‌کرد که این تفسیر و فهم با امداد الهی (وحی) صورت می‌گیرد»^۲.

خدا دارای اسماء می‌باشد نه صفات. خدا اسم دارد نه صفت.

این متکلمین دینی هستند که خدا را، متصف به صفات می‌دانند. بر حسب قرآن و نهج البلاغه، خدا دارای صفات نیست. آنهایی که قائل به صفات خدا می‌باشند خداوند را محدود و ناقص می‌دانند. زبان قرآن و زبان تمام ادیان، زبان روایت و حکایت می‌باشد. آنها بیانگر افعال خدا

^۱ مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۹۵، نقد بنیادهای فقه و کلام، منتشر شده در فضای مجازی

^۲ همان، ص ۷

می‌باشند نه صفات خدا: «قرآن هم، حکایت افعال خداست، روایت خداست و نه توصیف خدا، قرآن "خدا چه می‌کند" را مطرح کرده است نه صفات خدا و خدا چیست را. نه تنها قرآن، بلکه زبان همه ادیان ابراهیمی زبان حکایت و روایت است»^۱.

زیست پیامبر اسلام، زیست موحدانه‌ای بوده که هستی را بر مدار توحید می‌دیده است. به او همیشه امدادی (وحی) می‌رسید و با این امداد الهی، تجربه می‌کرد که «اللهِ شَما اللهُ واحد است. یک خدا بیشتر نیست. مرکز هستی یک جا است و هستی وحدت دارد و این همه مدعیان دروغین همه هیچ کاره‌اند... تمام آثار وجود نبوی آن حضرت طفیل آن بود که وی جهان را بر اثر آن تجلی الهی پیامبرانه قرائت می‌کرد و متن قرآن فی‌الجمله همان قرائت است. او همیشه در حال و هوای تجربه مدد گرفتن از خدا بوده است»^۲.

الفاظ و جملات کتاب‌هایی همچون انجیل و تورات و قرآن، یک امر انسانی است و هویت انسانی دارد. از انسان و برای انسان می‌باشد: «من معتقد نیستم که عین کلمات و جملات این متن‌ها سخنان خدا است. چون کلمات و جملات یک امر انسانی است. زبان انسانی یک هویت انسانی دارد. کلمات خدا یا سخن خدا که به پیامبر خدا رسیده آن از جنس الفاظ و اصوات و حروف و جملات نبوده، آن یک حقیقت دیگر

^۱ همان، ص ۱۹

^۲ همان، ص ۱۰۵

بوده. پس اینطوری نیست که ما به یک کتاب مراجعه می‌کنیم بگوییم متن این کتاب سخنان خود خدا است! سخنان خدا یعنی حقیقت‌ها همیشه از طریق انسان‌ها به ما بازگو می‌شود. انسان‌ها هستند که حقیقت‌ها را می‌گویند؛ یا در فلسفه یا در علوم یا در عرفان یا در الهیات و یا هنر و... از زبان پیامبران می‌آید، از زبان اولیاء می‌آید، از زبان فیلسوفان می‌آید، دانشمندان درجه اول می‌آید، از حلقوم این انسان‌های برجسته است که حقیقت بیرون می‌آید، یا از قلم اینهاست که حقیقت تجلی می‌کند، حاکمیت خدا حاکمیت این سخن‌هاست»^۱.

به نظر می‌رسد از منظر مجتهد شبستری، رسالت اصلی محمد بن عبدالله (ص) دعوت به توحید و زیست موحدانۀ مردم بوده است. نوع و شکل زندگی و نحوه سامان آن، به خود مردم مربوط می‌باشد. باید با درک موقعیت و با لحاظ روزگاری که در آن زندگی می‌کنیم شیوۀ زندگی و نوع حکومت خود را انتخاب نماییم. اینکه مردم به چه صورت و بر مبنای کدام شیوه، نظام زندگی خودشان را سامان بدهند در قرآن نیامده است. رعایت قواعد زندگی مردم حجاز، برای زمان ما، لازم الاجرا نیست. شیوه‌ای که رشد و شکوفایی مردم را نسبت به نظام‌های دیگر، تأمین و تضمین می‌کند، همان شیوه و نظام، باید مورد قبول مردم قرار بگیرد. و این انتخاب، هیچ مغایرتی با دین اسلام ندارد. مثلاً «اگر عقلای جهان پذیرفته‌اند که در عصر حاضر حکومت

دموکراتیک کم ضایعه‌ترین شیوه حکومت است، آن را پذیریم و بیهوده و جاهلانه نگوییم خلاف اسلام است»^۱.

مجتهد شبستری، رگه‌های اصلی تئوری "قرائت نبوی از هستی" را از الهیات مدرن مسیحی گرفته و آن را بالانده و پرورده و با زبان و ادبیات خاص خود، برای ایرانیان طرح کرده است. او قرائت نبوی را، روایت و تفسیری از هستی می‌داند که با زبان استعاره بیان شده است. «دو نفر از متألهین بسیار به نام، یکی پروتستان و دیگری کاتولیک، دیدگاه تازه‌ای را مطرح کردند. در کاتولیک‌ها این چهره "کارل راینر" بود که متفکر مهمی بود و در تدوین مصوبات واتیکان دو در دهه ۱۹۶۰ نقش عمده‌ای داشت. او از جمله کسانی بود که کلیسای کاتولیک را از بسیاری از مطالب نامعقول نجات داد و در میان پروتستان‌ها نیز چهره سرشناس "پاین برگ" بود. ایشان در این زمینه پیش قدم شدند و گفتند داستان از این قرار است که گاهی پیام‌هایی می‌رسد و تجربه‌هایی برای انسان‌ها پدید می‌آید و انسان‌ها شناختی از خدا پیدا می‌کنند که آن شناخت به گونه‌ای است که وقتی می‌خواهند آن را بیان کنند، می‌گویند خدا با ما سخن می‌گوید. این بیان یک بیان تفسیری است. سخن تجربه به گونه‌ای است که گویی خدا با انسان سخن می‌گوید. از دید ایشان، *offenbarung* به همین معناست. در این دیدگاه

^۱ همان ص ۲۲۲

گفته می‌شود عیسی (ع) برای حواریون حرف زده و آنها سخن گفتن خدا را تجربه کرده‌اند و آن سخنان را در انجیل منعکس کرده‌اند، حال که از طریق این نوشته‌ها و سنت، پیامی به ما می‌رسد که ما آن را سخن خدا تلقی می‌کنیم»^۱.

مجتهد شبستری با صراحت تمام، وحی الهی بودن متن کتاب مقدس را مردود می‌شمارد، زیرا مطالب و مسائل خلاف واقع در آن متن وجود دارند که نباید به خداوند نسبت داد: «نمی‌توان گفت متن کتاب مقدس با معانی و الفاظ آن وحی الهی است؛ زیرا در این متن مطالبی وجود دارد که خلاف واقع است و یا مطالبی وجود دارد که زمان اعتبار آنها گذشته است. اگر مفروض این است که خداوند نه گمراه می‌کند و نه دروغ می‌گوید، نمی‌توانیم بگوییم متن کتاب مقدس از سوی خدا آمده است»^۲.

مجتهد شبستری، تأکید می‌کند که نباید در پی آیات و عباراتی گشت که با یافته‌های علمی امروزین، هیچ تناسبی ندارند بلکه باید به قرآن به عنوان کتابی نگاه کرد که زیست موحدانه را یاد می‌دهد. قرآن اخبار از وقایع هستی، آن‌چنان که هستند نیست بلکه تعلیم توحید و آموزش زندگی موحدانه بر حسب نگاه و تفسیر پیامبر اسلام (ص) از کتاب هستی است. کتابی که پیامبر بر بنیاد

^۱ همان، ص ۲۳۳

^۲ همان، ص ۲۷۶

تجربه نبوی، از آن رمزگشایی می کند و پرده برمی دارد و به قرائت آن می پردازد. مجتهد شبستری، تلویحاً و تصریحاً به این نکته اذعان می کند که متون مقدس می تواند محصول تفکر و تأمل آگاهانه و یا نیروی صورت گر و خیال پردازانه آورندگان آن متون به حساب آیند. به تبع این نگرش، هیچ متنی نمی تواند مقدس باشد و به آسمان، انتساب داه شود.

مجتهد شبستری، از منظر یک الهی دان نواندیش، به مجازاتی همچون قصاص، به عنوان متن و تفسیر تاریخی نگاه می کند که در عصر پیامبر اسلام (ص) جریان داشت. قصاص، همیشه لازم المراعات نیست بلکه موقتی و مقطعی است و هویتی جز یک عرف متداول نداشته است. در دنیای امروزین، چنین مجازاتی از یک گزارش و متن تاریخی فراتر نمی رود. قصاص و امثال آن، در دوران ما **تبدل مفهومی** پیدا کرده است. **تبدل مفهوم** متون در طول تاریخ زندگی اجتماعی، یک اصل مهم در زبان شناسی و هرمنوتیک مدرن است. یکی از مصداق های این اصل، این است که ممکن است یک متن، زمانی برای مخاطبان آن متن آمرانه و قانونی بوده است و در عصر دیگر برای مخاطبان دیگر آن متن، نه یک متن آمرانه و قانونی، بلکه یک متن تاریخی به شمار می رود و در حد یک گزارش تاریخی، اهمیت پیدا می کند: «حضرت محمد (ص) قانون گذار نبود و قرآن کتاب قانون نیست... مهم ترین میراث که از پیامبر اسلام باقی مانده قرآن مجید است. این کتاب حتی در آیات

معروف به "آیات احکام" مشخصات یک متن قانونی را ندارد و چون این طور است نمی‌توان در مقام تفسیر آیات احکام این کتاب، این مفروض پیشین را داشت که به یک تفسیر یک متن قانونی می‌پردازیم چنان‌که فقیهان چنین می‌کنند^۱.

مجتهد شبستری، ابدیت قوانین الهی را نمی‌پذیرد، زیرا هیچ پایه علمی برای آن مترتب نمی‌داند: «استنباط قوانین الهی ابدی از قرآن، مبنای علمی ندارد»^۲.

به باور او «ارتباطات مفهومی تنگاتنگ میان بخش‌های مختلف قرآن نشان می‌دهد که گوینده قرآن، علاوه بر خطاب به فرد انسان‌ها در باب اخلاق و عبادات و گناهان و مانند اینها، در شکل‌های مختلف با یک گروه انسانی معین و مشخص، در حال گفتگو چالش و تعامل است. اوضاع و احوال اجتماعی - سیاسی آن جمع و جماعت (گروه انسانی) در حال تغییر و تبدل است...»^۳.

نمی‌توان اوامر و نواهی یک جمع معین در یک محیط خاص و با شرایط ویژه را به تمام جوامع بشری در تمام اعصار، سرایت داد؛ زیرا: «دوام اعتبار این اوامر و نواهی، چه آنها را استمرار عرف بنامیم و چه قانون، دایره مدار دوام و استمرار آن مجتمع است. وقتی آن مجتمع انسانی با آن ویژگی‌هایش از میان رفته باشد، آن امر و نهی‌ها یا قانون‌ها هم در

^۱ همان، ص ۲۹۵

^۲ همان، ص ۲۹۶

^۳ همان، ص ۲۹۹

عالم اعتبار وجود ندارد. تردیدی نمی‌توان کرد که آن مجتمع انسانی، که مخاطب اوامر و نواهی آیات احکام اجتماعی-سیاسی در آن بود، سده‌ها پیش از میان رفته است. در عصر حاضر، آنچه در کشورهای اسلامی وجود دارد "جامعه‌هایی" هستند به کلی متفاوت از آن مجتمع مخاطب قرآن. امروز جامعه مصر یا ایران یا ترکیه یا اندونزی و یا... ادامه آن مجتمع مخاطب قرآن نیست. سخن گفتن از اینکه اوامر و نواهی اجتماعی-سیاسی خطاب شده به یک مجتمع معدوم، در عصر حاضر، الزام‌ها و تکلیف‌هایی را متوجه مسلمان این جامعه‌ها می‌کند سخنی است که تقریباً به بدهت باطل است»^۱.

قرآن، متناسب با اندیشه و روحیه نسلی است که برای آنان نازل شده بود. «پیامبران و متون دینی هم فرزندان عصر خویش‌اند»^۲.

این رأی، مطابق با آرای دین‌شناسان دگراندیشی همچون دکتر نصر حامد ابو زید و دکتر محمد ارکون می‌باشد که مغضوب متعصبین مذهبیِ زمانشان واقع شدند و ترک دیار کردند و به غرب پناه بردند. از مباحث مجتهد شبستری چنین برمی‌آید که قرآن و محمد بن عبدالله(ص)، محصول و تولید عصری است که چندین سده از آن می‌گذرد. هر دورانی، احکام و لوازم مربوط به خود را دارد. لذا هر کسی و هر ملتی باید متناسب با دریافت‌های انسانی و ضرورت‌های زمانی

^۱ همان، ص ۳۰۰

^۲ همان، ص ۳۰۲

خود، برای نیل به عدالت و مدنیت، تلاش نماید. قرآن، کتاب قانون نیست؛ زیرا در بستر تاریخی خاصی و برای مخاطبان ویژه‌ای نازل شده است. آیات احکام قرآن، بیانگر ابدیت و ازلیت نیستند. آن آیات، در ظرف زمان معین و برای مردم معین بوده است که اکنون دیگر نیستند. احکام عبادی، نه واجبات، بلکه توصیه‌هایی هستند برای ایجاد تعالی روحی و اطمینان درونی. احکام عبادی، به شرط ایجاد آرامش و تهذیب نفس، باید مورد توجه قرار بگیرند. وجود، بیانگر وجوب نیست و از هست "باید" بیرون نمی‌آید: «از وجود یک حکم در قرآن، وجوب عمل به آن حکم در هر عصر را نمی‌توان استنتاج کرد. این "باید" از آن "است" در نمی‌آید»^۱.

مجتهد شبستری، عملاً و علناً، قرآن را زبان و کلام انسانی می‌داند. قرآن کریم، هرچقدر هم، ژرف و فصیح باشد، باز از توان و عهده یک انسان نمی‌تواند خارج باشد. «در متن قرآن شواهد بارزی وجود دارد که نشان می‌دهد پیامبر و مخاطبان او، کلام قرآنی را کلام محمد(ص) می‌شمردند. با این تفاوت که پیامبر می‌گفت من با امداد الهی این سخنان را می‌گویم اما منکران نبوت او می‌گفتند اینها محصولات و یا اقتباس و یا توهمات بشری است. بنابراین، گزاره اخباری "خدا از طریق

عین الفاظ و جملات قرآن با محمد سخن گفته است " دلیل درون دینی ندارد»^۱.

به لحاظ فلسفی نمی توان وجود خداوند را اثبات نمود. وقتی وجود خداوند از طریق فلسفه، قابل اثبات نیست به تبع آن نمی توان ادعا کرد که قرآن، کلام و وحی الهی است. متکلمین که می خواستند بر بنیاد اعجاز قرآن، متن قرآن را کلام الهی بدانند نتوانستند در اثبات مدعایشان، موفق شوند: «در عصر حاضر، بحث های دقیق فلسفی نشان می دهد که ما انسان ها نمی توانیم وجود خداوند را با دلیل اثبات کنیم (گرچه مؤمنان به وجود خداوند ایمان دارند و این ایمان معقول است). وقتی نمی توانیم وجود خدا را با دلیل اثبات کنیم نمی توانیم ادعا کنیم که خداوند در یک زمان و مکان معین با یک انسان مشخص محمد(ص) با الفاظ و جملات متن قرآن سخن گفته است(حادثه وحی واقع شده است). از خدایی که وجودش قابل اثبات نیست نمی توان این گونه خبر داد که او سخن گفته است... متکلمان اسلام که در دام گزاره اخباری "خدا از طریق متن قرآن با محمد سخن گفته است" گرفتار شده بودند کوشش کردند با اثبات "معجزه بودن قرآن" از این دام رها شوند، اما موفق نگشتند چون اثبات معجزه بودن قرآن ممکن نیست»^۲.

^۱ همان، ص ۳۲۰

^۲ همان، ص ۳۲۱