

روشنفکری فقیهانه

اکبر گنجی

مسأله: فردی مدعی است که خدا با او سخن گفته است و به او مأموریت داده تا پیام او را به اطلاع مردم برساند. همین فرد ادعا دارد که "کلام خدا" از طریق یک واسطه به اطلاع او رسیده است.

پرسش: آیا این ادعا قابل اثبات است؟

پاسخ: روشن است که با هیچ دلیل و برهانی نمی توان این ادعا را اثبات کرد (به تعبیر فیلسوفان مسلمان، نبوت خاصه قابل اثبات نیست، برای اینکه بر امر خاص نمی توان اقامه ی برهان کرد). دینداران در طول تاریخ حتی یک دلیل برای اثبات این ادعا که خدا با شخص خاصی سخن گفته است، ارائه نکرده اند. به تعبیر دیگر، کسی جز خود شخص واجد تجربه، امکان و حق ندارد که مدعی شود خدا با آن شخص خاص سخن گفته است. برای اینکه جز خود آن شخص هیچ کس دیگری نمی تواند (امکان ندارد) از وقوع آن رویداد با خبر شود. استناد به سخن خود آن شخص، برای موجه کردن ادعایش در خصوص سخن گفتن خدا با او، موجه نیست. معقول کردن این مدعا، نیازمند اثبات چند پیش فرض است:

الف- اثبات وجود خدا.

ب- اثبات اینکه خدا موجودی متشخص و انسانوار است، تا سخن گفتن او معقول باشد. برای اینکه اگر خدا موجودی غیر متشخص باشد، سخن گفتن خدا معنا نخواهد داشت.

ج- اثبات اینکه ارتباط خدا و آدمیان، ارتباط گفت و شنودی (دیالوگی) است.

اثبات این قضایا اگر ناممکن نباشد، بسیار دشوار است. مومنان برای هیچیک از این مدعیات براهین معتبری ارائه نکرده اند که مورد تصدیق همه ی عقلا قرار گیرد [۱]. راسل و پوپر دو تن از فیلسوفان تحلیلی قرن بیستم اند که خداناباور بودند. کانت یکی از عقلای بزرگ جهان است. او با اینکه از راه اخلاق وجود خدا را می پذیرفت، اما تمام براهین اثبات صانع را بی اعتبار تلقی می کرد. تاریخ بشری نشان می دهد که خدا باوران و خداناباوران به تکافوی ادله رسیده اند و هیچیک توانایی قانع کردن دیگری را ندارند. به فرض آنکه وجود خدا با براهین معتبر اثبات شده باشد، ولی خدا باوران تصور واحد و یکسانی از چیستی خدا ندارند. بسیاری از مومنان اوصاف و افعال انسانی به خدا نسبت می دهند. اما به نظر برخی از خداناباوران، خدا "بکلی دیگر" و بیان ناپذیر (ineffable) است و تشبیه او با آدمیان ناپذیرفتنی است (به تعبیر قرآن: لیس کمثله شی، شوری، ۱۱ - علی بن ابی طالب هم معتقد بود که کمال توحید نفی صفات از

خداوند است، نهج البلاغه، خطبه اول). به نظر پل تیلیش، خداوند موجودی "متعالی" یا "به کلی دیگر" است. خداوند "ورای" همه ی صفات انسانی است و با محمولهای زبان ما قابل توصیف نیست. به نظر او، اگر درباره خداوند به همان نحو سخن بگوییم که درباره مخلوقات سخن می گوییم به ورطه تشبه (anthropomorphism) فرو خواهیم افتاد. جملاتی از قبیل "یهوه با پیامبران سخن گفت" و "خداوند شبان من است" نمادین هستند. همه ی اوصاف، نسبت ها و فعالیت هایی که به خداوند نسبت داده می شود، نمادین (symbolic) هستند.

حتی اگر اثبات وجود خدای متشخص انسانوار امکان پذیر باشد، اثبات عقلی سخن گفتن خدا با "یک شخص خاص" محال است. اینک نوبت آن است که نگاهی دقیق تر به اصل مدعا بیندازیم. بنابر ادعای مسیحیان، خداوند در شخص عیسی مسیح تبدیل به بشر شد (اصل تجسد (The Incarnation)، به نظر آنها، عیسی در عین حال کاملاً خدا بود. بگمان فیلسوفان و متکلمان مسیحی، آموزه ی تجسد معقول است و لاجرم آنها معقولیت اعتقاد به خدا بودن مسیح را تصدیق می کنند. بدین ترتیب، سخن گفتن مسیح همانا سخن گفتن خداست. بنابر روایت قرآن، خداوند در وادی طور و طوی بدون حجاب و واسطه با موسی سخن گفته است (نساء، ۱۶۴ - قصص، ۳۰). مطابق روایت قرآن، سخن گفتن خدا با حضرت محمد، با واسطه بوده است. جبرئیل سخنان خدا را به پیامبر منتقل کرده است (بقره، ۹۷ - نحل، ۱۰۲). اما جبرئیل کیست و دارای چه سرشتی است؟

مطابق روایت قرآن، اولین ملاقات پیامبر با جبرئیل در غار حرا پس از مراقبه ای طولانی رخ داد. جبرئیل در هیبتی عظیم و شکوهمند بر او ظاهر می گردد و کتابی پیچیده در حریر به حضرت عرضه می دارد و می گوید بخوان. جبرئیل کلام الهی را بر وی نازل می کند. در سوره نجم داستان مواجهه پیامبر با جبرئیل نقل شده است. پیامبر در حالی که در کنار درخت سدر ایستاده بود، جبرئیل را مشاهده کرد. درخت سدر تنها درخت قابل رشد در منطقه عربستان بود. پیامبر وقتی در غار حرا می نشست، درختان سدر در مقابلشان بود. مطابق روایت قرآن پیامبر جبرئیل را دید که در کنار آخرین درخت ایستاده بود. مطابق احادیث، جبرئیل به صورت جوان خوشرویی به نام دحیه کلبی بر حضرت ظاهر می شده است: و لقد رآه انزله اخری سدره المنتهی: او را دیگر بار باز هم بدید، نزد سدره المنتهی (نجم، ۱۳ و ۱۴). مفسرین چون جبرئیل را موجودی غیر مادی می دانند، آیه را تأویل کرده و مدعی شده اند که جبرئیل یکی از عقول مجرد است و سدره المنتهی را هم یکی از عوالم علوی فرض کرده اند. به گفته علامه طباطبایی، منتهی، منتهای آسمانهاست (المیزان، ج ۱۹، ص ۴۹). در سوره مریم هم آمده است که جبرئیل به صورت انسان بر مریم

ظاهر شد (مریم، ۱۷ و ۱۸). مطابق روایت قرآن، جبرئیل موجودی است که در صورت انسانی قابل مشاهده است و با افرادی خاص وارد گفت و گو می شود. پس تمام ادعای پیامبر اسلام این است که جبرئیل کلام خدا را به اطلاع او رسانده است.

۱- پروژه عقلانی کردن معتقدات دینی قادر به اثبات آموزه های دینی نیست. معقول سازی معتقدات، حداکثر کاری است که فیلسوفان و متکلمان انجام می دهند. به تعبیر دیگر، معقول سازی آموزه های دینی، صورتی از "استنتاج بهترین تبیین" (Inference to the best explanation) است. داده های فراوانی وجود دارند که نیازمند تبیین است. مدل های مختلفی برای تبیین داده ها ارائه می شود. هر مدلی که در میان تبیین های بدیل، بهترین تبیین موجود از آن داده ها را به دست دهد، از منظر معرفت شناسانه بر تبیین های رقیب رجحان خواهد داشت. به عنوان نمونه، هر مدلی از خدا باید داده هایی چون وجود شر در عالم، مسأله ی جبر و اختیار، غیبت خدا از جهان و ... را هم تبیین نماید. از این رو باید دید کدامیک از دو مدل رقیب خدای مشخص انسانوار و خدای غیر مشخص، این گونه داده ها را بهتر تبیین می کنند. برای معقول سازی وحی هم چندین مدل رقیب وجود دارد که باید قدرت تبیین کنندگی هر یک از آنها مد نظر قرار گیرد.

۲- مفسران متون مقدس دینی، آموزه های متون مقدس را که با عقل (علم و فلسفه و...) تعارض داشته باشند، تأویل می کنند. موارد زیر قابل ذکر است:

دست های خدا گشاده است (مانده، ۶۴). دست خدا بالای دستها یشان است (فتح، ۱۰). خدا آدم را با دو دست خود آفرید (ص، ۷۵). رنگ خدا بهترین رنگ است (بقره، ۱۳۸). خدا تیراندازی کرده و کافران را کشته است (انفال، ۱۷). مفسران تمام این موارد را تأویل می کنند. برای اینکه با عقل فلسفی که می گوید خدا موجودی مادی نیست، تعارض دارند. از همین قبیل است این نوع آیات: خدا را چرت و خواب فرا نمی گیرد (بقره، ۲۵۵). فراموش کار نیست (طه، ۵۲ - مریم، ۶۴). خرید و فروش می کند (توبه، ۱۱۱). قرض الحسنه می گیرد و بهره می دهد (حدید، ۱۱ و ۱۸).

مطابق متافیزیک فیلسوفان مسلمان، خدا صرف الوجود است، هیچ جنبه ی امکانی - فقری در او یافت نمی شود، حرکت، خروج از قوه به فعل است. حرکت در موجوداتی امکانپذیر است که از همه جهت "بالفعل" نیستند. خدا فعلیت محض است. لذا تغییر حال نمی دهد. مفسران فیلسوف مشرب، آیاتی که حاکی از تغییر حال خداست را، برای رفع تعارض، تأویل کرده اند. مانند: خشمگین کردن خدا و به

واکنش واداشتن او (احزاب، ۵۷ - و آیات بسیار دیگر)، دشمن داشتن خدا (بقره، ۹۸)، مکر ورزیدن خدا (آل عمران، ۵۴ - اعراف، ۹۹ - یونس، ۲۱)، فریب کار بودن خدا (نساء، ۱۴۲)، حيله ورزی خدا (طارق، ۱۵ و ۱۶)، رعب افکنی خدا (آل عمران، ۱۵۱ - انفال، ۱۲ - احزاب، ۲۶)، گمراه سازی انسانها توسط خدا (نساء، ۱۴۳ - انعام، ۳۹ و ۱۲۵)، انتقام گرفتن خدا (مائده، ۹۵ - اعراف، ۱۳۶ - دخان، ۱۶ - زخرف، ۵۵).

متدولوژی تفسیری مفسران چنین است که ابتدا در مباحث برون دینی اصلی را می پذیرند، آنگاه آیاتی که با آن اصل تعارض داشته باشد را تأویل می کنند. آیات قرآنی که خدا را موجودی مادی-جسمانی معرفی می کنند، محدود به موارد یاد شده نمی باشد، موارد بسیار دیگری هم وجود دارد که مفسران را وادار به تأویل کرده است. به عنوان نمونه:

الرحمن علی العرش استوی: خدا روی تخت نشسته است (طه، ۵).

و تری الملئکه حافین من حول العرش: و فرشتگان را می بینی که گرد عرش خدا حلقه زده اند (زمر، ۷۵). در اینجا خدا موجود مشخصی است که بر روی تختی نشسته که فرشتگان به دورش حلقه زده اند. در زبان عربی به تختی که آدمی روی آن می نشیند، عرش می گویند. در زبان عربی عرش به معنای عوالم فوق طبیعت به کار نرفته است، اما فیلسوفان مسلمان برای رهایی از جسمیت یافتن خدا، ادعا کرده اند که عرش به معنای عوالم دیگر است و بر همین اساس عالم کرسی، عالم لوح، عالم قلم و . . . ساخته اند. علامه طباطبایی در این زمینه می نویسد: "عرش همانطوری که مقام تدبیر عام عالم است و جمیع موجودات را در جوف خود جای داده همچنین مقام علم نیز هست، و چون چنین است قبل از وجود این عالم در حین وجود آن و پس از رجوع مخلوقات به سوی پروردگار نیز محفوظ هست" [۲]. در قرآن آمده است: و هم الذی خلق السموات و الارض فی سته ایام و کان عرشه علی الماء: اوست که آسمان و زمین را در شش روز آفرید و عرش او بر روی آب بود (هود، ۷).

مطابق نظر علامه طباطبایی: "بر آب بودن عرش کنایه است از اینکه مالکیت خدای تعالی در آن روز مستقر بر این آب بود که گفتیم ماده حیات و زندگی است، چون عرش و تخت سلطنت هر پادشاهی عبارت است از محل ظهور سلطنت او" [۳]. درست است که بسیاری از مفسران خدای متشخص انسانوار سلطانی را پذیرفته اند، اما چون او را موجودی غیر مادی می دانستند، مجبور شده اند بسیاری از آیات قرآن را تأویل کنند.

به عنوان مثالی دیگر، قرآن قلب را به عنوان یکی از ابزارهای شناخت معرفی می کند (حج، ۴۶- انعام، ۲۵- اعراف، ۱۷۹- توبه، ۸۷ و ۹۳- نحل، ۲۲- اسراء، ۳۶ و ۴۶- محمد، ۲۴). علامه طباطبایی و دکتر بهشتی از این معنا دفاع کرده اند. برخلاف نظر گذشتگان، علم امروز به این معنا قائل نیست. قرآن علم به قیامت، زمان نزول باران و ذکور و اناث بودن فرزند در رحم مادر را از علوم اختصاصی خداوند معرفی می کند (لقمان، ۳۴). طبری در جامع البیان، طوسی در التبیان فی تفسیر القرآن، فخر رازی در مفاتیح الغیب و طبرسی در مجمع البیان، آیه را همین گونه معنا کرده اند. علامه طباطبایی هم در میزان از همین معنا دفاع کرده است [۴]. اما دانش هوا شناسی و علم پزشکی کنونی زمان بارش باران و جنسیت نوزاد در رحم مادر را دارا هستند. یکی دیگر از موارد تعارض علم و دین، راندن ابرها به وسیله ی فرشتگان است. قرآن می گوید: فالزاجرات زجرا: سوگند به آن فرشتگان که ابرها را می رانند (صافات، ۲). در پاره ای از روایات آمده است که "رعد" فرشته ای است که ابرها را می راند: "احمد بن حنبل و ترمذی روایتی از ابن عباس نقل کرده اند که نسائی نیز آن را صحیح دانسته است. ابن عباس می گوید: یهود نزد پیامبر (ص) آمدند و گفتند: به ما بگو رعد چیست؟ فرمود: یکی از فرشتگان الهی و مأمور ابرهاست. تازیانه ای از آتش در دست دارد که با آن ابرها را به جایی می راند که خداوند امر کند. پرسیدند: پس این صدایی که می شنویم چیست؟ فرمود: صدای همان فرشته است. ابن مردویه از عمر بن نجاد اشعری روایت کرده است که پیامبر فرمود: رعد فرشته ای است که ابرها را می راند و برق چشم فرشته ای است که روفیل نام دارد. همو از جابر بن عبدالله روایت کرده است که پیامبر (ص) فرمود: فرشته ای بر ابر گماشته اند که اطراف آن را جمع می کند و بلندی هایش را استوار می سازد. تازیانه ای در دست دارد که چون بلند کند برق می زند، چون ابرها را باز راند، رعد به گوش می رسد و چون بر آن ها زند، صاعقه می گردد" [۵]. در تمام این موارد چاره ای جز تأویل وجود ندارد.

مفسران در صورت تعارض وحی با عقل و علم، به شیوه دیگری هم متوسل شده اند. ادعا این است که این موارد، مصداق به لسان قوم سخن گفتن است. به عنوان نمونه، علم و عقل امروزین وجود موجودی به نام جن را تأیید نمی کنند. از اینرو برخی مدعی شده اند که آیات قرآن در خصوص جن، مصداق به لسان قوم سخن گفتن است. به گمان بهالدین خرمشاهی لسان قوم بازتاب آگاهانه و عامدانه فرهنگ زمانه در قرآن است: "راقم این سطور بر آن است که فرهنگ یعنی آداب و عادات و عقاید و معارف و رسوم و مناسبات و جهان بینی مردمان عصر نزول قرآن (و طبعاً مقادیری از فرهنگ یا شبه فرهنگ جاهلیت) عالماً و عامداً به صلاحدید صاحب قرآن، خداوند سبحان، در کلام الله قرآن راه داده شده است، نه اینکه قهراً و طبعاً راه یافته است" [۶].

وی در توضیح نظر خود می نویسد: "خداوند صاحب قرآن به همانگونه که قطعه یا قطاعی از زبان مردم عربستان سده هفتم میلادی، یعنی زبانی با زمان و مکان و تاریخ و جغرافیای معین و معلوم برای بیان وحی خود استفاده برده است، به همانگونه قطعه یا قطاعی هم از کل فرهنگ آن عصر برگرفته است، تا بر مبنای آن بتوان نامتناهی را در متناهی بازگفت و دریا را در برکه انعکاس داد، لذا اگر در قرآن کریم هیئت بطلمیوسی یا طب جالینوسی منعکس باشد، نباید انکار کرد و اگر پیشرفت علم، هیئت بطلمیوسی یا طب جالینوسی را ابطال کند نباید نتیجه گرفت که احکامی از قرآن را ابطال کرده است، زیرا قرآن فرهنگ زمانه را باز یافته است، نه لزوماً و در همه ی موارد، حقایق ازلی و ابدی را" [۷].

از نظر آقای خرمشاهی، یکی از مصادیق تعارض علم و دین، و بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن، وجود موجودی به نام جن در قرآن است: "در قرآن کریم هم سخن از وجود جن می رود و سوره ای به نام جن و در شرح ایمان آوردن بعضی از آنها و در استماع مجذوبانه آنان از آیات قرآن هست (سوره جن = سوره هفتاد و دوم)، حال آنکه بعید است علم یا عالم امروز قایل به وجود جن باشد" [۸]، "چون جن و پری در ادبیات قوم عرب از رواج کاملی برخوردار بوده، که قرآن کریم سوره ای به نام جن آورده و در شرح حال ایمان آوردن بعضی از آنها و استماع مجذوبانه آنان، آیاتی را نازل کرده" [۹].

اگر موجودی به نام جن وجود نداشته باشد و قرآن صرفاً فرهنگ زمانه را بازتاب داده باشد، موجودی به نام شیطان هم وجود نخواهد داشت، برای اینکه شیطان یکی از جنیان است: و اذ قلنا للملئکه اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس کان من الجن ففسق عن امر ربه : و آنگاه که به فرشتگان گفتیم که آدم را سجده کنید، همه جز ابلیس که از جن بود و از فرمان پروردگارش سر بتافت سجده کردند (کهف، ۵۰). به اضافه رحمن، ۱۴ و ۱۵ - ص ۷۵ و ۷۶.

شیطان نقش عظیمی در جهان هستی دارد. شیطان آدمیان را وادار به بدی و فحشا می کند و به حرام می اندازد (بقره، ۱۶۸-۱۶۹). شیطان به صورت انسان بر مشرکان قریش ظاهر شد و آنها را فریفت که من امان دهنده به شما هستم ولی در میانه ی جنگ گریخت (انفال، ۴۸ - حشر، ۱۶). در قیامت با جهنمیان گفت و گو می کند و به آنها می گوید که چگونه آنها را فریب داده است (قصص، ۶۳ - ابراهیم، ۲۲ - بقره، ۱۶۷ و ۱۶۶). ایوب را بسیار رنج داد و از سه سو باران بلا بر سر ایوب ریخت: مال و خانواده و اندامش و در نهایت از طریق همسرش (ص، ۴۱). در خواندن وحی تمام پیامبران اخلاص کرده است (حج، ۵۲). قدرت شیطان آنقدر زیاد است که می گوید قصد دارد به دست آدمیان خلقت خداوند را دگرگون

کند(نساء، ۱۱۹). اگر شیطان وجود نداشته باشد، آنهمه نقش و کارکردی که قرآن برای وی در هستی و جامعه بشری در نظر گرفته چه می شود؟

اگر متدولوژی تفسیری معتبری وجود دارد که بر مبنای آن مفسر مجاز است آیاتی که با عقل و علم تعارض دارند را تأویل کند، دیگر جایی برای اعتراض به دیگر مفسرانی که در مواقع بروز تعارض از این متدولوژی برای رفع تعارض استفاده می کنند باقی نخواهد ماند. متدولوژی همه یا هیچ است. اگر کار کند، در همه جا کار می کند و اگر ناکارا باشد، در همه ی موارد ناکاراست. جسمیت داشتن خدا با یافته های عقل فلسفی مسلمین تعارض دارد. تغییر حال خدا هم با یافته های عقل فلسفی مسلمین تعارض دارد. "سخن گفتن خدا" مثل "دست داشتن خدا"، "رنگ داشتن خدا"، "بر تخت نشستن خدا"، "خشمگین شدن خدا" و "توطئه گری خدا" است. اگر خدا دست و رنگ ندارد و بر تخت نمی نشیند، سخن هم نمی گوید. یعنی خداوند با بیرون راندن هوا از میان طنابهای صوتی "سخن" نمی گوید. اگر خدا موجودی غیر مشخص باشد، وحی را کلام خدا قلمداد کردن، بی معنا خواهد شد. معمولاً گفته می شود خدا سخن می گوید، اما به نحوی متفاوت از ما. سخن گفتن خدا با سخن گفتن آدمیان تفاوت ماهوی دارد. اگر اینطور است، ممکن است خدا دارای جسم هم باشد، منتها جسمی ماهیتاً متفاوت از جسم آدمیان. اینکه فردی مدعی شود من عینیت یا اتحاد تام با همه ی موجودات یا با واقعیتی متعالی را تجربه کردم و در "همه" به نحوی مستغرق شدم که جدایی فاعل شناسایی از متعلق شناسایی محو شد و میان خود و حق تغایری ندیدم، یک حرف است، و اینکه فرد مدعی شود خداوند به من فرمان داده تا کلیه کسانی که فلان کار را می کنند، سنگسار کنیم، همه ی افرادی که فلان کار را انجام می دهند، در حضور مومنین تازیانه بزنیم، دست همه ی کسانی که اقدام به فلان کار کرده اند را قطع کنیم، دست و پای کسانی را که فلان کار را کرده اند، به طور معکوس قطع کنیم و...، یک حرف دیگر. این تجربه دوم را چگونه باید فهمید؟ اگر متدولوژی وجود دارد که اجازه می دهد وقتی همان فرد از جن و شیطان سخن می گوید، سخن اش را مصداق به لسان قوم سخن گفتن محسوب کنیم، آیا همان متدولوژی اجازه نمی دهد که تمام این موارد(یعنی سخن گفتن خدا با وی و جعل قوانین) را هم مصداق به لسان قوم سخن گفتن محسوب کنیم و بگوئیم در واقع شارع خود پیامبر است و این احکام هم حکم خود اوست، منتها چون به لسان قوم سخن می گفته، سخن و حکم خود را، سخن و حکم خدا معرفی کرده است.

۳- کلام خدا را چگونه می توان فهمید و معقول کرد؟ برای تبیین پدیده ی وحی حداقل چند مدل رقیب وجود دارد.

الف- باور رسمی این است که قرآن با تمام الفاظش سخن خداست که از طریق جبرئیل به پیامبر تحویل داده شده و پیامبر هم عیناً آن را به اطلاع مردم رسانده است.

ب- مدل دوم مدعی است که محتوای قرآن به وسیله جبرئیل به پیامبر الهام شده است، ولی تمام الفاظ قرآن از آن پیامبر است (مدل نصر ابوحامد زید در کتاب مفهوم نص). ون

ج- مدل سوم مدعی است که تمام قرآن سخن پیامبر است، اما چون شخصیت او شخصیت خدایی است، سخن او سخن خدا تلقی می شود (مدل سروش).

د- مدل چهارم قرآن را محصول نگاه موحدانه پیامبر به عالم می داند. نبوت و وحی به معنای موحدانه نگرستن به عالم و آدم است و دستاوردهای پیامبر (فرآورده های وحی)، مدعیات صدق و کذب بردار نیستند. لذا تمام قرآن کلام پیامبر است (مدل محمد مجتهد شبستری).

ه- قرآن محصول فهم و دریافت پیامبر از هستی است (مصطفی ملکیان).

به گمان من با استفاده ی از نظریه فریتيوف شووان (Frithjof Schuon) در خصوص ساحات چهارگانه ی آدمی می توان مدل سروش را توضیح داد. بر این مبنا، پیامبر، از طریق درون بینی، از ساحت اول (بدن که جنبه سطحی و روئین اوست) و دوم (ذهن mind که همان سیاله ی آگاهی است) و سوم (نفس soul که فاعل آگاهی است) وجود خویش می گذرد و وارد ساحت چهارم وجودی خویش (روح spirit ساحت عدم تفرد است) می شود. در این ساحت، انسان حصار فردیت را در هم می شکند و با خدا یکی می شود. روح فاقد تشخص و تفرد است. روح ساحتی است که با خدای غیر متشخص وحدت و عینیت دارد. روح و خدای فراشخصی از یکدیگر تمایزی ندارند. روح به تعبیر هندوان، همان آتمن (Atman) ی است که برهمن (Brahman) است، همان ساحتی از انسان است که، به تعبیر بودائیان، بودا- سرشت است، همان است که حسین بن منصور حلاج در اشاره به آن می گوید: انا الحق. خود واقعی و حقیقی آدمی همان روح اوست که با خدا یکی است. سخن گفتن با ساحت چهارم وجودی خویش، سخن گفتن با خدا نام می گیرد. وحی، مطابق این تلقی، "حدیث نفس" است. برخی از احادیث را می توان در جهت تحکیم این مدل به کار گرفت. مانند: "من عرف نفسه عرف ربه: کسی که خود را بشناسد پروردگارش را می شناسد" و "عجبت لمن یجهل نفسه کیف یعرف ربه: در شگفتم که کسی که خود را نمی شناسد چگونه پروردگار خود را می تواند شناخت".

این کلام صریح سروش موید مدعای ماست: "[مولوی] روح القدس را از مراتب وجود صد توی آدمی می شناسد و می شناساند و آدمی را چون دریایی عمیق می بیند که لایه ها دارد، و لایه یی در گوش لایه دیگر راز می گوید و این را عین رازگویی روح القدس می شمارد. و حتی گفت و گو با دیگری در خواب را

سخن خود با خود می داند و از این را پنجره ای به روی درک مکانیزم وحی و الهام می گشاید. گویی در تلقی وحی تلاطمی و جوششی در شخصیت پیامبر رخ می دهد و خود برتر پیامبر با خود فروتر او سخن می گوید و البته همه اینها به اذن الله و به عین الله صورت می گیرد که او همه جا حاضر و به همه چیز محیط است".

به نظر سروش، متافیزیک بعد و فراق متکای نظریه ای است که قرآن را کلام خدا می داند، ولی متافیزیک قرب و وصال متکای نظریه ای است که قرآن را کلام محمد می داند. در اولی، خدای متشخص انسانوار جدای از عالم، خطیب است و پیامبر بلندگو، اما در دومی خدای فراشخصی عین جهان و پیامبر است و سخن گفتن خدا معنایی جز این ندارد "که پیامبر سخن بگوید و سخنش سخن خدا شمرده شود... خدایی که بحر وجود خود را در کوزه کوچک شخصیتی به نام محمد بن عبد الله (ص) می ریزد و لذا همه چیز یکسره محمدی می شود". این کلمات یاد آور نظریه وحدت وجود عرفای مسلمان است. خدای برهان صدیقین ملاصدرا هم خدای غیر متشخصی است که غیر از او چیزی وجود ندارد. سروش می نویسد:

"اگر من گفته ام در پدیده وحی "درون و برون پیامبر" تفاوتی ندارند از این روست. خدایی که موحدان راستین می شناسند، در برون و درون پیامبر به یک اندازه حاضر است و چه فرقی می کند که بگوئیم وحی خدا از بیرون به او می رسد یا از درون و جبرئیل از برون فرا می رسد یا از درون؟ مگر خدا بیرون پیامبر است و مگر پیامبر دور از خداست؟ نمی دانم چرا قرب حق با عبد و اندکاک ممکن در واجب فراموش شده و تصویر سلطان و پیک و رعیت به جای آنها نشسته است".

۴- آیا این نوع سخنان، که بازسازی سخنان و مدعیات عرفا و فلاسفه ی مسلمان است و در مقابل خدا شناسی فقیهان و متکلمین قرار می گیرد، دین ستیزانه و ارتدادآمیز است. دو سنت تاریخی سبتر در برابر یکدیگر قرار گرفته اند: یکی سنت فقیهان و متکلمین و دیگری سنت عرفا و فلاسفه. در اولی خدا سلطان جهان است، اما در دومی عین جهان و تمام هستی است. با اولی می توان رابطه ای شخصی برقرار کرد، اما در دومی هیچ تمایزی میان شخص و خدا وجود ندارد و شخص خود را از احدیت غیر متشخص غیر قابل تمیز می بیند.

به فرض آنکه تکفیر در دنیای جدید (دوران مدرن) معنا و کارکرد داشته باشد و حافظ دیانت باشد. تکفیر کار فقیه است، نه روشنفکر. حادثه ای تاریخی و عبرت آموز را یادآور می شوم تا روشنفکری ای که جامه فقاقت بر تن می کند را به کار آید.

در عصر مشروطه افراد بسیاری به دلیل اقدامات تقی زاده به دوتن از مراجع تقلید، آیت الله شیخ عبدالله مازندرانی و محمد کاظم خراسانی، نامه نوشته و خواهان حکم تکفیر او شدند. آن دو تن طی حکمی صریحاً بر "ضدیت مسلک سید حسن تقی زاده ... با اسلامیت مملکت و قوانین شریعت مقدسه" انگشت می نهند و می نویسند "لذا از عضویت مجلس مقدس ملی ... خارج و قانوناً و شرعاً منعزل است". علاوه ی بر اخراج از مجلس، خواهان تبعید وی می شوند: "و تبعیدش از مملکت ایران فوراً لازم و اندک مسامحه و تهاون حرام و دشمنی با صاحب شریعت(ع)" است. پس از ترور سید عبدالله بهبهانی و متهم شدن تقی زاده به دست داشتن در قتل بهبهانی، عده ای با پخش حکم آیات یاد شده، آن را حکم "تکفیر" جلوه دادند. تقی زاده در دست داشتن در دو قتل سیاسی، یا اطلاع داشتن از مقدمات این قتل ها، متهم بود و است. در حالی که تقی زاده هنوز در تبریز بود و ایران را ترک نکرده بود، فضای سیاسی پس از ترور بهبهانی کاملاً به زیان وی بود، حاجی محمد علی بادامچی و حاجی میرزا ابوالحسن انگجی از آیت الله شیخ عبدالله مازندرانی و محمد کاظم خراسانی استفتا می کنند که آیا حکمی که درباره ی تقی زاده صادر کرده اید، حکم به تکفیر بوده است؟ ان دو پاسخ می دهند که حکم آنها حکم تکفیر نبوده است. آیت الله خراسانی تصریح می کند که: "نسبت تکفیر بی اصل است. فقط حکم به عدم جواز مداخله در امور نوعیه ی مملکت و عدم لیاقت عضویت مجلس محترم ملی و لزوم خروجش بوده، لاغیر". مازندرانی هم می نویسد حکم او حکم تکفیر نبوده است بلکه حکم "به فساد مسلک سیاسی و منافات مسلکش با اسلامیت مملکت" بوده است، "این هم نه مطلبی بود که به گفتن یا نوشتن یکی دو نفر باشد، بلکه اشخاصی که ... به ماها نوشتند از اعضای صحیحه مجلس و غیر هم کسانی هستند که ملت خواهی ... و مسلمانی آنها قطعی ... [و] مسلم است... . . . خلافهای صادر از او [تقی زاده] کاشف از فساد مسلک است و همه با سند [است] و اساس دارد. قطعاً و محققاً اصل انجمن سری طهران را یا خودش منعقد کرده یا رکن عمده است!"

در دوران مشروطه، برخی از روشنفکران لائیک و لامذهب معتقد بودند در مبارزه ی سیاسی باید از نفوذ روحانیت در میان توده های مردم، برای رسیدن به مقصود، استفاده کرد. پس از صدور حکم تحریم تنباکو و موفقیت این حکم، میرزا آقا خان کرمانی و میرزا ملکم خان طی نامه ای به میرزای شیرازی از او خواستند که به پیروزی ای که در لغو امتیاز تنباکو نصیب او و ملت شده است، قانع نشود و "امور را تا نقطه ی آخر اصلاح" کند، یعنی به کار سلطنت ناصرالدین شاه خاتمه دهد. در این نامه از او خواستند که: "دستگاه ظلم و معاونت ظلم و اطاعت ظالم را ... تکفیر نمایند" و در توجیه این امر نوشتند که "احیای دین و دولت اسلام موقوف یک فتوای ربانی است" [۱۰]. روشنفکر لامذهب برای مبارزه با استبداد

می خواست از ابزار تکفیر استفاده کند. ملکم در توضیحی راجع به نخستین فعالیتهايش برای شاعر و سیاح انگلیسی ، ویلفرد بلانت، اقرار می کند که تنها می خواسته است بر اصلاحات مادی خود جامه ای بپوشاند که برای مردم قابل فهم و پذیرش باشد، و آن جامه ی مذهب بود [۱۱]. شاید استفاده ی از حربه ی تکفیر علیه استبداد را بتوان به نحوی توجیه کرد، اما استفاده ی از حربه ی تکفیر علیه خرد ورزی آزادانه به هیچ وجه توجیه شدنی نیست.

جلال آل احمد یکی از روشنفکران بنام و تأثیر گذار دهه ی چهل و پنجاه است. نگاه او به روحانیت و شریعت، مشابه نگاه ملکم متأخر است. آل احمد هم در مبارزه با شاه به روحانیت محتاج بود. از روشنفکران به شدت تمام انتقاد می کرد و روحانیت را تنها امید در برابر غرب زدگی قلمداد می کرد. جلال آل احمد می گفت روحانیت " آخرین سنگر دفاع در مقابل غرب زدگی " است و " گوهر گرانبهائی " برای مبارزه با ظالمان و فاسقان در اختیار دارد [۱۲]. وحدت با روحانیت را تنها راه مبارزه با استبداد و استعمار قلمداد می کرد. می گفت: " همه ی حکام زمان به اعتقاد شیعه غاصبند و به این ترتیب شیعه هیچ الزامی یا اجباری در اطاعت از حکومت ندارد. . . روحانیت تشیع ، امر حکومت و دخالت در سیاست را امری دور از صلاحیت ذاتی خود نمی داند " [۱۳]. همه چیز را به مبارزه سیاسی فرو می کاست و در وقت مقتضی فتوای تکفیر هم صادر می کرد. می نویسد: "حوزه ی عرفان و تصوف در سراسر تاریخ اسلامی ایران تا اوایل صفویه ، حوزه ی ارتداد و روشنفکری است. . . همه ی عرفا و صوفیان بزرگ نوعی چون و چرا کنندگان بوده اند در قبال سلطه ی تحجر فقهای قشری، و سرنسپارندگان بوده اند به مراجع قدرت شرع، اما در مقابل مراجع قدرت عرف، اغلب ایشان ساکت بوده اند، و فوراً بپرسیم که آیا روشنفکران معاصر همان راه عرفا را نمی روند؟. . . سراسر اسرار التوحید، در عین حال که کوچکترین معارضه ای با حکومتها ندارد، پر است از اشارات زندقه آمیز شخص بوسعید ابی الخیر در تسهیل و امهال مذهبی و. . . آیا چنین نمی نماید که عرفای بزرگ ایرانی از طرفی اولین فراموش کنندگان قدرت حکومتها یند یا رضایت دهندگان به آن " [۱۴].

اینکه تقی زاده متهم به ترور یک مجتهد و یکی از مهمترین رهبران مشروطه بوده ، باز هم مراجع تقلید حاضر نمی شوند حکم به تکفیر او دهند. این نحوه ی واکنش مراجعی است که اگر حکم تکفیر صادر کنند، به وظیفه ی فقهی خود عمل کرده اند. اما مگر روشنفکر هم فقیه است که حکم ارتداد و کفر صادر می کند؟ سروش مسلمانی است که برمبنای سنت عرفانی - فلسفی مسلمین سخن می گوید. این سنت ابن عربی، حلاج، مولوی و صدرالمألهین و. . . را در انبان دارد. امروز دیگر فقیهان هم نمی توانند به تکفیر

اینان حکم دهند، چه رسد به روشنفکران. آیا در تاریخ روشنفکری ایران هیچ روشنفکری علیه روشنفکر دیگری چنین احکامی صادر کرده است:

بدنبال انتشار گفت و گوی عبدالکریم سروش درباره "کلام محمد"، بهالدین خرمشاهی طی مقاله ای زیر عنوان "پاسخی به قرآن ستیزان"، نوشت که سروش دو عقیده ی ضروری اسلامی، یعنی "حقانیت و وحیانیت قرآن کریم و به همراه آن نبوت پیامبر اسلام"، را انکار کرده است. به گفته ی وی، سروش "اساس و اصول اعتقادی اسلامی... را خدشه دار ساخته" است. تأویل سروش "حقانیت و وحیانیت کل قرآن را به نحوی غیر مجاز... انکار می کند". خرمشاهی تا آنجا پیش می رود که سروش را به قرآن شناسی، ارتداد، بی ایمانی و بی علمی متهم می کند: "این گروه اندک شمار تجددگرایان قرآن شناس و خارق اجماع، حتی به قیمت آلوده شدن به ارتداد(برگشت/خارج شدن از اسلام) این تأویلات بنیان کن را که مشکل افزاست نه مشکل گشا، برهم بافته اند... شما (تجددگرایان) نه علم دارید، نه ایمان(یعنی ایمان بر وفق ارتدکسی اسلامی)". از سوی دیگر، مجید مجیدی هم طی سخنانی اعلام کرد: "اندیشه ورزان دنیا طلب شاعر و نادانش می خوانند و چون جاهلیت پیشین قرآن را "اساطیر الاولین" می دانند... انزجار خود را از آنچه به اصطلاح روشنفکر گفته است اعلام می کنم و از همه ی آنان که در مقابل این جفای بی نظیر سکوت کرده اند، گله مندم... اگر آن روز که روشنفکران مذهبی عصمت و علم غیب ائمه را زیر سؤال بردند و نفی کردند یا مسلمات تاریخی چون غدیر و شهادت حضرت زهرا(س) را افسانه خواندند یا مانند همین قلم منحرف زیارت جامعه کبیره را "مرامنامه شیعه غالی" برشمردند سکوت نمی کردیم، امروز جسارت را به مرحله پیامبر و قرآن نمی رساندند تا علناً پیامبر را فردی عامی و همسنگ افراد جاهلی بدانند و قرآن، کلام الهی را، محصول بشری بخوانند... کسی که ادعای مولوی شناسی می کند و برای او بیش از معصومان ارج و اعتبار قائل است، بداند که به حکم مرادش کافر است".

ارتداد و تکفیر جز مهمی از سنت فقهی بوده است. اما اینک با این خطر روبرو هستیم که سنت روشنفکری ما نیز با تکفیر و ارتداد پیوند یابد و "روشنفکری فقیهانه" پا به عرصه ی هستی بگذارد. ایران به اندازه ی کافی فقیه برای تکفیر در اختیار دارد، مشکل ما کمبود "روشنفکر حوزه عمومی" است تا با آرای نو، گفت و گوی انتقادی مستدل، ارائه ی مدل های بدیل و رقیب، یک قلمرو عمومی رها از سلطه ی ایدئولوژی و دولت و سرمایه پدید آورد. اگر نگران حفظ دین هستیم، باید بدانیم که صاحب این دین وعده داده است که دینش را برای همیشه حفظ خواهد کرد. اما اگر نگران ایمان دیندارانیم و بر این باوریم که آدمیان می توانند با سخنان و اعمال خود باعث زوال دینداری دینداران شوند، منصفانه از خود پرسیم در ایران امروز سخنان و اعمال چه کسانی باعث دین گریزی و دین ستیزی شده است؟ سخنان

نواندیشانی چون عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان که قرائتی اخلاقی- معنوی- عرفانی از دین ارائه می کنند؟ یا سخنان و اعمال آنان که قرائتی فاشیستی- توتالیتر از دین ارائه می کنند [۱۵]؟ سخن را با کلام عمیق محی الدین عربی پایان می برم:

"بدان که رعایت شفقت بر بندگان خدا سزاوارتر است از غیرت در راه خدا. داوود می خواست که بیت المقدس را بسازد. آن را چند بار ساخت و هر بار ویران شد. به خداوند شکایت کرد. خداوند به او وحی نمود که خانه ی من به دست کسی که خونریزی کرده برپا نمی شود. داوود در جواب گفت مگر خون ریزی ما در راه تو نبود؟ خداوند فرمود بلی، ولی مگر آنان بندگان من نبودند؟... غرض از این حکایت این است که باید عالم انسان را پاس داشت و برپا داشتنش بهتر از ویران کردن آن است" [۱۶]

اکبر گنجی - ۲۲ اسفند ۸۶ - کانادا (واترلو)

پاورقی ها:

۱- ممکن است گفته شود عقلانیت به معنای نشان دادن صدق اعتقاد به نحوی که جمیع عقلا را قانع نماید، محال است و نمی توان صدق یک نظام اعتقادات دینی را چنان معلوم کرد که همه ی عقلا قانع شوند. در این صورت "اثبات"، "وابسته به شخص" خواهد شد، یعنی یک استدلال ممکن است به نظر شخصی امری را کاملاً اثبات کند، اما همان استدلال نتواند برای دیگری چیزی را اثبات کند. قائلین به عقلانیت انتقادی وعده نمی دهند که بتوانند صحت یک رأی خاص و کذب سایر آرا را قاطعانه اثبات کنند. اینان هیچ تضمین عقلی محرزی مبنی بر صحت دیدگاه خود در اختیار ندارند. بر همین مبنا، قائلین به عقلانیت انتقادی به شدت خود را محتاج دیدگاههای رقیب و طرفدارانشان می دانند. عقلانیت حداکثری پیش فرض سنت فلسفی مسلمین است. دین خود را دین حق خواندن و دیگر ادیان را ناحق یا ناکامل خواندن، متکی بر عقلانیت حداکثری است. اگر پیروان این سنت به عقلانیت حداکثری باور دارند، باید دلالتی برای صدق باور به خدا، سخن گفتن خدا با یک شخص خاص و غیره ارائه کنند که جمیع عقلا را قانع کند. اما اگر چنین دلالتی وجود ندارد، که ندارد، پس جا برای نظریه های رقیب گشوده خواهد شد. یک نظریه قرآن را کلام خدا می داند، ولی نظریه دیگر، قرآن را کلام محمد(ص) می داند. طرفداران هر یک از این نظریات باید دلایل خود را عرضه بدارند، ولی در عین حال باید متوجه باشند که نزاع به هیچ وجه فیصله نخواهد یافت. برای اینکه استدلالی وجود ندارد که جمیع عقلا را قانع سازد.

بحث حاضر در چارچوب سنت مسلمانها صورت می گیرد. برخی از نواندیشان دینی پدیده ی وحی را در چارچوب آرای الوین پلنتنجا و ویلیام آلستون بازسازی کرده اند(رجوع شود به رساله دین شناخت آرش نراقی، طرح نو، که در آن وی وحی را نوعی تجربه ادراکی می داند که واجد وجهی تفسیری و عاطفی نیز هست. او در بازسازی این نظریه از آرای آلستون، جان هیگ و ردولف آتو بهره برده است).

پلنتینجا "خدا وجود دارد" را جزو اعتقادات پایه می داند و معتقد است دینداران لازم نیست برای موجه کردن آن حجت یا برهانی اقامه کنند. بر مبنای نظریه او، هر کسی می تواند اعتقادات خود را اعتقادی واقعاً پایه به شمار آورد. آلتون هم تجربه ی خداوند را ادراک خداوند می داند و ساختار این ادراک را بر الگوی ساختار ادراک حسی بازسازی می کند. اگر خدا با شخص خاصی سخن گفته باشد، این نظریه مدلی برای فهم این پدیده در اختیار ما می گذارد. اما از این مدل بر نمی آید که خدا حتماً با شخص خاصی سخن گفته است. کما اینکه آلتون نگفته است که خدا با پیامبر اسلام سخن گفته است.

۲- علامه طباطبایی، المیزان، جلد ۱۰، صص ۲۲۴-۲۲۵.

۳- علامه طباطبایی، المیزان، جلد ۸، ص ۱۹۸.

۴- علامه طباطبایی، المیزان، جلد ۱۶، ص ۳۵۶.

۵- سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۴، ص ۲۶۴.

۶- بهالدین خرمشاهی، قرآن و بازتاب فرهنگ زمانه، مجله بینات، شماره ۵، ۱۳۷۴، ص ۹۱

۷- پیشین، ص ۹۵

۸- پیشین، ص ۹۵

۹- پیشین

۱۰- متن نامه به شرح زیر است:

حجت الاسلام، ملاذالمسلمین، نایب الائمه المعصومین آقای میرزا محمد حسن شیرازی سلمه الله تعالی ما عموم اهل ایران که مهجور از وطن عزیز، در مملکت عثمانی متفرق هستیم. . . [معتقدیم که] بحکم هر قانون شرعی و عقلی بر ذمه ی علمای دین واجب است که بلا تأخیر یک مجلس کبرای ملی ترتیب بدهند و موافق اصول شرع مقدس، حقوق ملت و شرایط بقای دولت را آنطوری که باید مقرر و مستحکم بسازند. . . شکی نیست که علمای اسلام کاملاً قادر هستند که در ظرف چند روز این دستگاه ظلم را در نظر عامه ی مسلمین بطوری مورد لعن و به نحوی محل نفرت عام بسازند که دیگر هیچ بی دین جرئت نکند نزدیک چنان دستگاه منفور برود. از برای علماء عصر چه افتخاری بالاتر از این که بدون خبیث خونریزی، فقط به قوت کلام حق، این دولت اسلام را از چنگ این جانوران ملت خور، خلاص و آئین عدل الهی را مجدداً اسباب سعادت امم روی زمین بسازند. . . از همت ایشان توقع ما فقط این است که از بالای منابر اسلام، دستگاه ظلم و معاونت و اطاعت ظلم را جهراً و صراحتاً لعن و تکفیر نمایند. انهدام بنیان ظلم و شکست جمیع زنجیره های اسارت و احیاً دین و دولت اسلام، موقوف به این یک فتوای ربانی است. پس ای قبله ی امم. ای ملاذ مسلمین. ای محیی ملت، ای آفتاب آسمان شریعت، در اعلام این فتوای عدل الهی چه تأمل دارید؟. . . روح اسلام منتظر ندای چنان فتوای حیاتبخش و ما عموم آدمیان ایران به ایمان پاک و به قوت باطن اسلام، مهبای اجرای هر امر آن عرش انوار هدایت، هستیم" (قانون، شماره بیستم، صص ۱ و ۲ و ۳).

۱۱- باید توجه داشت که ملکم متأخر (دوران قانون) با ملکم متقدم (ملکم جوان) تفاوت های بسیار دارد. ملکم متأخر تنوریسن حکومت فقهی است. می نویسد: "کدام احق گفته است که ما باید برویم

همه رسومات و عادات خارجه را اخذ نمائیم. حرف جمیع ارباب ترقی این است که احکام دین ما همان اصول ترقی است که کل انبیاء متفقاً به دنیا اعلام فرموده اند و دیگران اسباب این همه قدرت خود ساخته اند" (روزنامه قانون، به کوشش هما ناطق، امیر کبیر). "در دنیا هیچ نظم و حکمتی نمی بینم که مبادی آن یا در قرآن یا در اقوال ائمه یا در آن دریای معرفت اسلام که ما احادیث می گوئیم و حدود و وسعت آن خارج از تصور شماست به طور صریح معین نشده باشد" (قانون، شماره ۳۶، صص ۳-۴). "سایر دول قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده اند" (قانون، شماره ۵، ص ۲). "آن قوانین و آن اصولی که خدا و پیغمبر و حکما به علمای اسلام یاد داده اند، همه را خیلی صحیح و کافی می دانیم" (قانون، شماره ۶، ص ۱). "اسلام یعنی مجمع قوانین الهی و آدمیت یعنی اجرای آن قوانین" (قانون، شماره ۱۰). "آرزوی ما فقط این است که روسای دین و فضلا جمع بشوند و قوانین شریعت خدا را به تدابیر شایسته مجرا بدارند" (شماره ۷، ص ۲). "سبب همه این مصائب ایران از عدم اجرای قوانین شریعت خدا است و استخلاص این ملک ممکن نخواهد بود مگر با اجرای احکام الهی... پرسیدیم که احکام شریعت خدا را از کدام خزانه ی غیب بخواهیم و اجرای آن احکام را به کرامت چه تدبیر در این ملک مقرر نمائیم؟ به یک زبان الهام نشان این طور فرمودند: اکمل تدابیر و منبع جمیع فیوض هستی در خزانه ی شریعت اسلام است. ترقی بنی آدم در هر نقطه عالم که ظهور بکند، لامحاله از پرتو معرفت اسلام است" (شماره ۹، ص ۱). "در هر ولایتی که هستید مجتهد شهر یا امام محله را امین خود قرار بدهید" (شماره ۱۱، صص ۲ و ۴). "رئیس روحانی ملت باید بالاتر از شاه باشد... چرا باید امام شرعی امت خدا، فایق بر جمیع امرای عرفی نباشد" (شماره بیست و نهم، ص ۳). "موافق دین ما کل معرفت عالم در قرآن مجید جمع است. اگر مسلمان هستید باید لامحاله محکوم علم علمای اسلام باشید... فضلالی ملت جمع می شوند و موافق یک قانون شرعی از میان اولیاء اسلام، اعلم و افضل و اعدل را رئیس قرار می دهند" (شماره بیست و نهم، صص ۳-۴). ملکم در پی ایجاد دولت شرعی به ریاست مجتهدین بود و می گفت "امام شرعی امت" باید بالاتر از هر شاه و "فائق بر جمیع امرأ عرفی" باشد. اگر تمام این نوشته ها را دوز و کلک و استفاده ابزاری برای رسیدن به مقصد بدانیم، با آخرین مصاحبه ی او با یک نشریه انگلیسی زبان در سال ۱۸۹۶ چه باید کرد که در آنجا به صراحت می گوید: "ما پذیرای تنظیمات و اصلاحات غربی و تمدن مسیحی نیستیم. همه چیز باید اسلامی باشد". رجوع شود به:

H. R. Haweis, "Talk With A Persian Statesman",
The Contemporary Review. no. 367. July 1896. P. 76.

۱۲- جلال آل احمد، غرب زدگی، نشر جامه دران، صص ۶۱-۶۲.

۱۳- جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، ص ۲۷۱.

۱۴- جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، ۱۷۱-۱۷۳.

۱۵- آرای نواندیشان دینی را طی مقاله ی بلندی گزارش و نقد کرده ام. این مقاله بزودی منتشر خواهد شد.

۱۶- محی الدین عربی، فصوص الحکم، فص هجدهم، فص حکمت نفسیه در کلمات یونسیه ، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، ص ۱۶۷.