



خودی که مرا کشت

میشهموسوی

خودی که مرا گُشت

میثم موسوی نسیم آبادی



نشر آوای بوف

© AVAYE BUF - 2023



نشر آوای بوف

avaye.buf@gmail.com

AVAYeBUF.com

Khodi ke mara kosht

By: Meysam Mousavi NasimAbadi

Publication Technician: **Ghasem**

Gharehdaghi

Publish: **Avaye Buf**

خودی که مرا کُشت

نویسنده: میثم موسوی نسیم آبادی

امور فنی و انتشار: قاسم قره داغی

انتشارات: آوای بوف

ISBN: 978-87-94295-58-1

©2023 Avaye Buf

avaye.buf@gmail.com - www.avayebuf.com

سرشناسه	: خودی که مرا گشت، --
عنوان و نام پدید آورنده	: خودی که مرا گشت / [کتاب /رمان] / مولف: میثم موسوی نسیم آبادی ؛ ویراستار: ساسان قره داغی .
مشخصات نشر	: دانمارک: نشر آوای بوف ۱۴۰۲ ،
امور فنی و انتشار	: قاسم قره داغی
مشخصات ظاهری	: ۱۴۴ ص.؛ ۱۴/۵×۲۱ س.م.
شابک	: نشر اینترنتی: ۱-۵۸-۹۴۲۹۵-۸۷-۹۷۸
فهرست نویسی: بر اساس اطلاعات فیبا	978-87-94295-58-1
موضوع	: داستان / ادبیات /رمان / زبان فارسی
شماره کتابشناسی ملی	: 87-94295-58-1

- نام کتاب: خودی که مرا گشت
- تألیف: میثم موسوی نسیم آبادی
- امور فنی و انتشار: قاسم قره داغی
- چاپ اول: ۱۴۰۲
- ناشر: انتشارات آوای بوف - دانمارک
- شابک: ۹۷۸۸۷۹۴۲۹۵۵۸۱
- قیمت: رایگان
- قطع: PDF + EPUB

کلیه‌ی حقوق محفوظ است. بازنشر به هر شکل، با ذکر منبع بلامانع است.

جهت هماهنگی برای استفاده به هر شکل و نحو (تکثیر، انتشار و ترجمه و هر گونه استفاده‌ی دیگر) لطفاً به ایمیل زیر پیام ارسال کنید:

AVAYE.BUF@gmail.com

لینک دسترسی آنلاین به کتاب: www.AVAYeBUF.com

كانان كه مدبرند سرگردانند

«خيام»

فهرست

- ۶.....سرآغاز.....
- ۸.....خودی که مرا کُشت.....
- ۲۳.....بازیگر یا بازیچه‌ی تقدیر.....
- ۳۲.....انکار خدا در لباس ادب.....
- ۴۱.....همجنس‌دوستان بی‌شرم.....
- ۵۷.....در نکوهش زن.....
- ۷۰.....جنگ آدم‌کشی مجاز.....
- ۷۹.....سرهای بریده.....
- ۹۲.....جعلیات حسینی.....
- ۱۰۹.....شیعه و تحریف قرآن.....
- ۱۲۷.....انقلاب فریبی دیگر.....
- ۱۳۴.....دیکتاتوری نعلین.....

سرآغاز

آنچه پیش روی شماست، مجموعه‌ای متشکل از یازده رساله است که از سال ۱۳۹۰ تا ۱۴۰۱ نگاشته شده است. مقالاتی در حوزه‌ی تاریخ و فلسفه که سعی بر آن دارند تا با دلایلی مختصر و مستند به جدال با آنچه در جامعه‌ی ما شهرت یافته پردازند. مقالاتی درباره‌ی جبر و اختیار، وجود یا عدم وجود خدا، دلایل پذیرش اسلام از سوی ایرانیان، تحقیرکنندگان زنان، دیکتاتوری، همجنس‌گرایان و مدافعان آنان، جعلیات و دروغ‌های فراوان عاشورایی، نقد جنگ، نقد انقلاب، خودکشی از نگاهی دیگر و شیعیانی که قرآن را تحریف‌شده می‌دانند.

میثم موسوی ۱۴۰۱/۱۲/۲۷

Meysam.han@gmail.com

خودکشی شجاعانه‌ترین اقدام بشر است. من از فرمول‌های معینی که در استماع این‌گونه وقایع شنیده‌ام خسته شده‌ام. این‌هایی که انتحار را بد می‌دانند مثل طوطی حرف می‌زنند... این پستی همت، کوتاهی نظر و حقارت نفس آن‌ها است که این قسم اشخاص شجاع را انتقاد می‌کند... خیلی حیرت‌انگیز است مردم آدم‌کش‌های بزرگ دنیا را عاقل و قوی‌الاراده می‌دانند ولی کسی را که چشم از مطامع دنیا پوشیده خود و دنیا را از حرص و طمع خویش آسوده کرده است دیوانه و سفیه می‌دانند. (دشتی، ۱۳۰۱: ۷۶-۷۷)

خودکشی واژه‌ای غریب و درعین‌حال قریب است. آلبر کامو در کتاب «افسانه سیزیف» بر آن اعتقاد است که تنها مسئله‌ی جدی در فلسفه، خودکشی است. هرچند او در ادامه متذکر می‌شود که تمامی انتحارهای انسانی در جهان یکی نبوده و به ندرت از روی تفکر خودکشی می‌کنند. (کامو، ۱۳۸۲: ۴۹-۵۲)

صادق هدایت گویی در طول عمرش دوبار دست به خودکشی زد. بار اول در سن بیست و پنج سالگی بود که خود را به رودخانه‌ای در پاریس انداخت ولی نجات یافت و بار دوم در فروردین‌ماه ۱۳۳۰ در سن ۴۸ سالگی توسط گاز در منزل اجاره‌ای خود در فرانسه انتحار کرد. علت خودکشی هدایت را عوامل متعددی چون شکست عشقی، ناپسند بودن محیط زندگی، اعتراض سیاسی، ترس از ناتوانی و تنهایی ایام پیری و افسردگی پنداشته‌اند. هرچند به نظر پوچ دانستن فلسفه‌ی زندگی مهم‌ترین سبب خودکشی این نویسنده‌ی نامدار و محبوب ایرانی بوده است.

هدایت در داستان «زنده بگور» می‌آورد: نه کسی تصمیم خودکشی را نمی‌گیرد، خودکشی با بعضی‌ها هست. در خمیره و در نهاد آن‌هاست. آری سرنوشت هرکسی روی پیشانی‌اش نوشته شده، خودکشی هم با بعضی‌ها زاییده شده. من همیشه زندگانی را به مسخره گرفتم. دنیا، خرافات،

مردم همه‌اش به چشمم یک بازیچه، یک ننگ، یک دروغ و یک چیز پوچ و بی‌معنی است. باور کردنی نیست اما باید بروم، بیهوده است، زندگانیم وازده شده، بی‌خود، بی‌مصرف، باید هرچه زودتر کلک را کند و رفت. این دفعه شوخی نیست. هرچه فکر می‌کنم هیچ چیز مرا به زندگی وابستگی نمی‌دهد، هیچ چیز و هیچ کس. (هدایت، ۱۳۴۲: ۲۲-۲۴)

چنان‌که در گانِ بلژیک نیز در قطعه‌ای باعنوان «مرگ» به تمجید از نیستی پرداخت و اذعان کرد که مرگ فرستاده‌ی سوگواری نیست، درمان دل‌های پژمرده است. (هدایت، ۱۳۷۹: ۳۲۵-۳۲۶)

البته شایسته‌ی تذکر است که این نظر هدایت در صورتی قابل‌پذیرش است که مرگ را برابر با نیستی و عدم تصوّر کنیم. و آلا او در داستان «آفرینگان» از کتاب «سایه‌روشن» انسان را توهم و سایه‌ای می‌خواند که هیچ‌گاه آسایش نخواهد یافت. (هدایت، ۱۳۳۱: ۱۱۴) شک و تردیدی که شکسپیر، نویسنده و شاعر شهیر انگلیسی در پاره‌ای از نمایشنامه‌ی هملت آن را با استحکام و زیبایی بسزایی به تصویر کشیده و در پایان، انتحاری احساسی را رقم می‌زند.

بودن یا نبودن، حرف در همین است... مردن، خفتن؛ نه بیش؛ و پنداری که ما با خواب به دردهای قلب و هزاران آسیب طبیعی که نصیب تن آدمی است پایان می‌دهیم؛ چنین فرجامی سخت خواستنی است. مردن، خفتن، شاید هم خواب دیدن؛ آه، دشواری کار همین جاست. زیرا تصوّر آن‌که در این خواب مرگ، چه رؤیاهایی به سراغمان توانند آمد می‌باید ما را در عزم خود سست کند. و همین است که موجب می‌شود عمر مصایب تا بدین حد دراز باشد.

به‌راستی چه کسی به تازیانه‌ها و خواری‌های زمانه و بیداد ستمگران و اهانت مردم خودبین تن می‌دهد و حال آن‌که می‌توانست خود را با خنجری برهنه آسوده سازد؟ مگر بدان‌رو که هراس چیزی پس از مرگ، این سرزمین ناشناخته که هیچ مسافری دوباره از مرز آن بازنیامده است،

اراده را سرگشته می‌دارد و موجب می‌شود تا بدبختی‌هایی را که بدان دچاریم تحمل کنیم و به سوی دیگر بلاها که چیزی از چگونگی‌شان نمی‌دانیم نگریم. پس ادراک است که ما همه را بزدل می‌گرداند. (شکسپیر، ۱۳۶۰: ۱۲۱ الی ۱۲۳)

دکتر آرش نراقی در کتاب «فکرک‌های فیسبوکی» می‌آورد: پرسش اصلی فلسفه‌ی سقراط این بود که چگونه باید زندگی کنیم و پرسش اصلی فلسفه‌ی کامو این بود که چرا نباید خودکشی کنیم. برای سقراط اصل زیستن به دلیل نیاز نداشت، اما از منظر کامو بار بودن چندان گران و عبث می‌نمود که فرد برای توجیهش باید بهانه‌ای می‌جست. غزالی زندگی‌اش را چنان سرشار می‌یافت که به وقت مرگ، آرام به سوی قبله چرخید و به آرامی مرد. اما صادق هدایت زندگی‌اش را چندان تهی می‌یافت که آرام شیر گاز را گشود و به آرامی مرد. ما شوق مرگِ غزالی‌وار می‌خواهیم، اما انگار مرگ هدایت در انتظار ماست! (نراقی، بی‌تا: ۹۴)

فکر خودکشی همدم همیشگی برخی از انسان‌هاست. لذا بعضی با آن مبارزه می‌کنند، گروهی آن را پذیرفته جان خویش را می‌ستانند و عده‌ای خود را با مسکن‌هایی مانند خواندن و نوشتن سرگرم می‌سازند. برتراند راسل در شانزده سالگی به خودکشی می‌اندیشید و خودکشی نکرد، چراکه می‌خواست ریاضی بخواند. (راسل، ۱۳۷۷: ۶۲) غلامحسین ساعدی نوشتن را تنها عاملی می‌پنداشت که او را از خودکشی بازداشته است. (ساعدی، ۱۳۷۴: ۶-۷) و لئو تولستوی که در پنجاه سالگی به خودکشی رسید و به تمجید از آن پرداخت، در ادامه با تأسی به ایمان و اعتقادات دوران کودکی، خود را مجاب کرد که فلسفه توان اثبات و نفی زندگی را ندارد. (تولستوی، ۱۳۸۶: ۹۶-۱۱۲-۱۱۵-۱۲۵-۱۶۳)

چنان‌که بهمن شعله‌ور در رمان «بی‌لنگر» از زبان یکی از شخصیت‌های داستان‌ش می‌نویسد:

یکبار به من گفתי که هر وقت فکر خودکشی به سرت می‌زند، یاد تمام زبان‌هایی میفتی که هنوز یاد نگرفته‌ای، و بلافاصله شروع به یادگرفتن زبان تازه‌ای می‌کنی... چون سعی کرده‌ای دوازده زبان را خوب یاد بگیری. (شعله‌ور، بی تا: ۲۳۹)

برخی نیز مانند فروغ فرخزاد که به نقل از خواهرش پوران فرخزاد در سال ۴۲-۴۱ با قرص خودکشی کرد (فرخزاد، ۱۳۷۹: ذیل «مقدمه‌ی دیوان» ۴۰ الی ۴۳) و یا میشل فوکو که دومرتبه خودکشی کرد و در مقاله‌ای به دفاع از انتحار پرداخت، (فوکو، ۱۳۸۹: ۱۱۰-۱۱۱-۱۹۹) تجربه‌ی خودکشی نافرجامی داشته‌اند.

و تعدادی هم مثل ارنست همینگوی، ویرجینیا وولف، اوسامو دازای، آلن تورینگ، ون گوگ، صادق هدایت، غلامرضا تختی (عظیمی و طَیبه، ۱۳۹۱: ج ۱، ۴۰۵-۴۰۷) یوسوناری کاواباتا، یوکیو میشیما، اِشتفان تسوایگ به همراه همسرش (سوایگ، ۱۳۹۵: ۱۱) و دکتر حسن هنرمندی (کیانوش، بی تا: ۴۳۸) به زندگی خویش پایان داده‌اند.

ارنست همینگوی گویی از زندگی راضی بود و از آن لذت می‌برد. چهار مرتبه ازدواج نمود و با زنان مختلفی لحظات شیرینی را تجربه کرد، اما در برخی از داستان‌های خود و از جمله داستان «برفهای کلیمانجارو» که به نوعی پاره‌ای از زندگی‌نامه‌ی اوست، از تمایلات خود به خودکشی پرده برداشت و سرانجام با اسلحه به زندگی‌اش پایان داد. (همینگوی، ۱۳۹۰: ۹۰-۱۰۴)

ویرجینیا وولف در «یادداشت‌های روزانه» بارها اعتراف می‌کند که همه چیز بی‌هوده، بی‌ارزش و مصیبت‌بار است. (وولف، ۱۳۸۴: ۵۵-۱۴۵) و تنها عامل انرژی‌زا و یگانه راه نجات او نوشتن است. (همان: ۱۵۵) هرچند این بانو و نویسنده‌ی انگلیسی پس از چندین مرتبه اقدام به خودکشی سرانجام در ۵۹ سالگی و در اوج شهرت با جیب‌های پُر از سنگ به رودخانه رفت و خود را در آن

غرق کرد. (همان: ذیل «مقدمه» ۵-۶)

اوسامو دازای یکی دیگر از نویسندگان مشهور ژاپن در کنار میشیما، کاواباتا و موراکامی است. نویسنده‌ای که گویی در طول زندگی‌اش پنج شش مرتبه خودکشی ناموفق داشته است و سرانجام در سی و هشت سالگی در رودخانه‌ای به همراه معشوقه‌ی خود به زندگی‌اش خاتمه می‌دهد.

دازای دنیا را جای شوم و نامبارکی شمرده و در پریشی انکاری از زبانِ نائوجی، قهرمان داستان «شایو» می‌آورد: راستی راستی چاره‌ای جز خودکشی دارم؟ (دازای، ۱۳۹۸: ۵۴) نائوجی در آخرین یادداشتهای خود به خواهرش می‌نویسد: فایده‌ای ندارد. من دیگر نیستم. کوچک‌ترین دلیلی برای ادامه‌ی زندگی نمی‌بینم. تنها آن‌هایی که دلیلی برای ادامه‌ی آن دارند باید ادامه دهند. همان‌طور که آدم حقّ زندگی دارد، حقّ مردن نیز باید داشته باشد. مردم به صاف و پوست‌کنده پذیرفتنِ این موضوع بدیهی یا بهتر بگوییم بدوی مرگ تمایل ندارند. (همان: ۱۱۲)

اگر کسی از خودکشی من انتقاد کرد و با قیافه‌ی حق به جانب قضاوت کرد و بی آن که راهی جلوی پایم بگذارد گفت: می‌بایست تا آخرین روز حیاتش به زندگی ادامه می‌داد، بدان که آن ناکس آب‌زیرکاه می‌تواند یواش‌یواش امپراتور را خام کند تا دکان سبزی فروشی راه بیندازد. (همان: ۱۱۶)

و شاید به همین سبب است که فیلسوف بزرگی چون آرتور شوپنهاور در عباراتی قابل تأمل در مقاله‌ی «درباره‌ی خودکشی» می‌آورد: معلّمان دین در ممنوعیتِ خودکشی مجبورند ضعف استدلالشان را با قوت کلماتی چون فحش و ناسزا جبران کنند. چنین است که مثلاً گفته می‌شود: خودکشی بزدلانۀترین کار است، فقط دیوانه‌ها خودکشی می‌کنند و از این قبیل حرف‌های خنک؛ یا این حرف بی‌معنی که خودکشی ناحق است. حال آن‌که بدیهی است هیچ‌چیزی در این دنیا

نیست که انسان به اندازه‌ی زندگی خودش بر آن حقیّی چنین بی‌چون و چرا داشته باشد.
(شوپنهاور، ۱۳۸۴: ۱۰۸)

البته شوپنهاور در ادامه ضمن اخلاقی خواندن خودکشی معتقد است که خودکشی بهترین و والاترین عمل ممکن نمی‌باشد و با عباراتی از جنس گفته‌های ویلیام شکسپیر در کتاب **هملت** می‌نویسد: اگر پایان زندگی امری مطلقاً سلبی بود، شاید هیچ آدم زنده‌ای یافت نمی‌شد که درجا به زندگی‌اش پایان ندهد. (همان: ۱۰۹-۱۱۰)

امیل چوران هم خودکشی را فاقد تصمیم عقلانی خوانده و تنها دلایل ذاتی و تمایلات پنهانی برخی از افراد به مرگ را سبب خودکشی می‌داند. (چوران، ۱۳۹۷: ۶۴) هرچند مسخره کردن و بی‌اهمیت نشان دادن خودکشی را نیز نمی‌پذیرد. (همان: ۶۵) و در پاسخ به این پرسش که چرا او خودکشی نمی‌کند، می‌نویسد: زیرا من به همان اندازه که از زندگی متنفر هستم از مرگ هم رنج می‌برم و هیچ چیزی جدی‌تر، منجرکننده‌تر و بدتر از مرگ وجود ندارد. (همان: ۵۱-۶۶)

یکی از مقاله‌های مهم و ذی‌قیمتی که در رابطه با خودکشی نوشته شده و در آن به تمجید از چنین مرگِ خودخواسته‌ای اشاره شده است، «رساله در باب خودکشی» اثر دیوید هیوم است. هیوم در این رساله ضمن شجاع خواندن و محق دانستن انسان‌ها در خاتمه دادن به زندگی خود، خرده‌گیری افرادی را که خودکشی را اخلال در نظم و قوانین طبیعت پنداشته‌اند، کلامی مهمل و بیهوده می‌شمرد. (هیوم، ۱۳۸۴: ۹۰)

او با تأکید بر جبرِ حاکم در هستی (همان: ۹۲) بر آن باور است که حیات بشری برای جهان همان اندازه مهم است که حیات یک صدف اهمیت دارد. (همان: ۹۱) لذا انتحار و خودکشی را پناهگاهی امن و موهبتی تصوّر می‌کند که موهومات خرافی و مذاهب دروغین آن را از ما گرفته‌اند!

(همان: ۸۷-۸۸) و حال آن که اکنون زمان آن است که بکوشیم آزادی طبیعی مردمان را به آنان بازگردانیم، تمام برهان‌هایی که بر ضدّ خودکشی اقامه شده‌اند را بسنجیم و نشان دهیم این کار از همه‌ی گناهان و تقصیرهایی که به آن نسبت داده‌اند مبرّاست. (همان: ۸۸-۸۹)

بسیاری خودکشی را یک بیماریِ روانیِ فردی قلمداد کرده و علت آن را چهار عامل: جنون، طبیعت و آب و هوا، نژاد و وراثت، و تقلید و تأثیرپذیری شمرده‌اند. و حال آن که امیل دورکیم در کتاب «خودکشی» که یکی از آثار معروف و کلاسیک در رابطه با خودکشی است و گویی هنوز هم الگویی معتبر و ارزشمند در جامعه‌شناسی محسوب می‌شود، خودکشی را جنون و دیوانگی نپنداشته و ضمن رد و نقد دلایل فردی بودن خودکشی، بر آن اعتقاد است که عوامل چهارگانه‌ی فوق می‌توانند در خودکشی افراد مؤثر باشند، اما نمی‌توان آن‌ها را اسباب و علل خودکشی خواند؛ چراکه انتحار و خودکشی ریشه در مشکلات جمعی مانند خانواده و جامعه دارد. (دورکیم، ۱۳۹۳: ۲۸-۳۶-۱۴۱)

این جامعه‌شناس شهیر فرانسوی در ادامه با محکوم کردن و ممنوع شمردن خودکشی، (همان: ۴۱۳) این عمل را تنها به مرگ به اصطلاح منفی مانند شلیک گلوله به خود محدود نمی‌کند و مرگ مثبت تصوّر شده‌ای مانند طلب شهادت در راه وطن را نیز نوعی انتحار می‌شمرد. (همان: ۳-۵) و بر آن اعتقاد است با آن که تمام آمارها ثابت می‌کنند که جمعیت زنان اندکی بالاتر از مردان است، اما در مقابل یک زن که خود را می‌کشد چهار مرد تسلیم مرگ می‌شوند. (همان: ۴۱-۴۳) چنان‌که برخلاف تصوّرات افراد، بیشترین میزان خودکشی در میان طبقات تحصیل کرده و مرقّه است. (همان: ۵۲)

و اما رمان «انجمن شاعران مُرده» اثر «کلاین بام» هم تحلیل روش‌های مستبدانه‌ی برخی

از خانواده‌ها و پدران و مادرانی است که به گمان خوشبخت کردن عزیزانشان آنان را به بند و زنجیر می‌کشند و هرآنچه خود می‌پندارند، یگانه مسیر پیشرفت و سعادت فرزندانسان تصوّر می‌کنند تا جایی که این رشته می‌گسلد و پایانی جز افسردگی و یا خودکشی به همراه نمی‌آورد! البته نباید فراموش کرد که فهم این مطلب، پیچیده‌تر از این قبیل بررسی‌هاست. لذا ولتر در «کاندید» می‌نویسد: سیاه‌بختی مرا صدمه‌بار به خودکشی واداشته است، اما بازهم از زندگی دل نکنده‌ام! مگر از این چیزی ابلهانه‌تر وجود دارد که انسان باری را که پیوسته خواهان زمین نهادن آن است، بخواهد همواره با خود حمل کند؟ و آیا احمقانه‌تر از این چیزی هست ماری که ما را می‌بلعد تا آنجا نوازش کنیم که قلبمان را هم بخورد؟ (ولتر، ۱۳۵۲: ۷۲)

بی‌عقل چرا این‌همه زجر را تحمل می‌کنی، از چه می‌ترسی؟

به هرسو که بنگری پایان رنج‌هایت را می‌بینی.

این دره را می‌بینی؟ راه آزادی ماست.

این درخت را می‌بینی؟ به هر یک از شاخه‌هایش آزادی تو آویزان است.

گردنت گلویت قلبت

همه این‌ها راه‌هایی است برای فرار از بردگی

آزادی را در هر یک از رگ‌های بدنت خواهی یافت. (کیارستمی، بی‌تا: ۱۲)

ولتر، فیلسوف و نویسنده‌ی نامدار فرانسوی ضمن دفاع از خودکشی و حق انسان برگرفتن

جان خویش، در رمان «ساده‌دل» می‌آورد: جوان بدبخت به گوردن گفت: تصوّر می‌کنید در دنیا

کسی باشد که حق داشته باشد بتواند مرا از خودکشی بازدارد؟ گوردن اجتناب ورزید از این که به ذکر مطالب مبتذل و ملال‌انگیزی بپردازد که به وسیله‌ی آن‌ها می‌کوشند تا ثابت کنند در آن هنگام که آدمی سخت در مضیقه است، مجاز نیست از اختیاری که دارد برای خودکشی استفاده کند. (ولتر، ۱۳۵۱: ۱۳۷-۱۳۸)

چنان‌که گوته در رمان «رنج‌های ورت‌ر جوان» - که برخی از انتشار آن بسیار خشمگین شدند و آن را اثری ممنوعه و شیطانی شمردند که خودکشی را عملی مجاز و نشأت گرفته از روحیه‌ای شجاع، حساس و اندیشناک معرفی می‌نماید - تحقیرکنندگان خودکشی را افرادی عاری از تفکر پنداشته و می‌نویسد: بدا به حال کسی که در برابر چنین منظره‌ای جرئت یابد و بگوید نابخرد! چنان‌چه صبر می‌کرد و اجازه می‌داد زمان تأثیرات خود را بر جای نهد، یقیناً ناامیدی و رنجش تسکین خاطر می‌یافت! این درست به این می‌ماند که بگوییم نابخرد است کسی که از تب جان سپارد! (گوته، ۱۳۸۱: ۱۱۵)

اروین یالوم از زبان نیچه می‌نویسد: ناامیدی بهایی است که فرد برای خودآگاهی می‌پردازد. آیا از خود پرسیده‌اید چرا همه‌ی فلاسفه بزرگ افسرده و عبوسند؟ آیا از خود پرسیده‌اید چه کسانی ایمن، آسوده و همیشه خوش‌رو هستند؟ من پاسخ می‌دهم: تنها آن‌ها که فاقد روشن‌بینی‌اند: مردم عامی و کودکان. (یالوم، ۱۳۸۸: ۲۷۴) همه‌ی متفکران بزرگ به خودکشی می‌اندیشند. (همان: ۳۱۳) فکر خودکشی آرام‌بخشی قوی است. با آن چه شب‌های بد را به خوبی می‌توان گذراند. (نیچه، ۱۳۷۵: ۱۲۷)

پس آنچه باقی می‌ماند گرفتن جان و چگونگی انجام آن است. پیتی گریلی در رمان «کوکائین» بر آن اعتقاد است که تنها یک چیز مانده است که نچشیده است و آن مرگ است. لذا با مضحکه

خواندن زندگی در پی چگونه کشتن خود است و نمی‌داند کدام شیوه را باید ترجیح دهد! آیا با گاز خودکشی کنم؟ راستش را بخواهی به نظر من خیلی شاق است. بعد از این که مرگ را خودمان دعوت کرده‌ایم دیگر نباید زیاد معطلمان کند. مرگ ایده‌آل، مرگ در اقیانوس است. زیباترین مرگ‌هاست. (گریلی، بی‌تا: ۱۷۸)

کتاب «مغازهی خودکشی» کم‌دی سیاهی است که با خودکشی شوخی می‌کند. ژان تولی در این رمان کوتاه خود، خودکشی و غم را عادی و زندگی و شادی را غیرعادی جلوه می‌دهد. به شکلی که مردم افسرده برای پایان دان به عذاب زندگی‌شان به مغازهی خودکشی می‌آیند و بنابر سلیقه‌ی خود با خدمات و آبن‌های متعددی چون طناب دار، اسلحه، تیغ، سم و هاراکیری مواجه می‌شوند.

صاحبان افسرده‌ی این مغازه از این راه امرارمعاش می‌کنند تا آن که فرزند کوچک و ناخواسته‌ی آنان آلن که برعکس خانواده و اهالی شهر پُر از امید و شور زندگی است به دنیا می‌آید و همه‌چیز را تغییر می‌دهد. نام‌ها در این خانواده بیانگر نام افراد سرشناسی در تاریخ هست که هر یک به شکلی انتحار کرده‌اند:

یوکیو میشیما، ون گوگ [که فقر و یأس سبب خودکشی او در سی و هفت سالگی شد. (میلر، ۱۳۸۲: ۲۹)] و حتی آلن مثبت‌اندیش و امیدوارِ داستان؛ (تولی، ۱۳۹۸: ۳۳-۴۳) چراکه آلن تداعی‌کننده‌ی آلن تورینگ، مخترع کامپیوتر و ریاضی‌دان نابغه و همجنس‌گرای انگلیسی است که به روش عجیبی خودکشی کرد. او یک سیب را با محلول سیانور آغشته کرد و خورد. می‌گویند به همین خاطر است که لوگو مکینتاش اپل شکل یک سیب گاز زده است. (همان: ۴۴)

نویسنده‌ی فرانسوی این اثر معتقد است که تقریباً هشت درصد از انواع خودکشی‌ها به مرگ

ختم می‌شود و بسیاری در این مسیر موفق نبوده و جز علیل و ناقص شدن سرانجامی نداشته‌اند! لذا مغازه‌ی خودکشی با شعار تبلیغی آیا در زندگی شکست‌خورده‌اید؟ لااقل در مرگ‌تان موفق باشید، به ضمانت حرفه‌ی خود می‌پردازد. (همان: ۱۶)

عباس کیارستمی در کتاب «مرگ و دیگر هیچ» که حاصل دست‌نوشته‌ها و یادداشت‌های او در ستایش از مرگ و خودکشی در دوران ساخت فیلم «طعم گیلان» است، با آن‌که زندگی را بسیار غم‌انگیز و بیهوده شمرده است (کیارستمی، بی‌تا: ۱۵) و خود را ترسوتر از آن می‌داند که خودکشی کند، (همان: ۱۹) خودکشی را تنها راه چاره می‌پندارد. (همان: ۱۵) هرچند نباید فراموش کرد که نگاه او به هرگونه انتحاری مثبت نیست و سخن او صرفاً ستایش از خودکشی فلسفی و نفی خودکشی به‌واسطه‌ی تنبلی است. لذا بر آن اعتقاد است که خودکشی را باید از نو کشف کرد. (همان: ۱۳)

من می‌خواهم با مرگ خودم بمیرم

نه با مرگ پزشکی...

خودکشی یکی از راه‌های استقلال است

و به همین دلیل هم حکومت‌ها از آن متنفرند. (همان: ۲۵)

چنان‌که میگل اونامونو، فیلسوف و نویسنده‌ی نامدار اسپانیایی در پاره‌ای از داستان «هابیل» می‌نویسد: چرا باید زندگی کنم؟ چرا قابیل به‌جای برادرکشی، به خودکشی دست نزد؟ خودکشی نجیبانه‌ترین سرآغاز برای نژاد بشر است. (اونامونو، ۱۳۸۲: ۶۹)

در این میان برخی گمان می‌کنند که از مخالفان خودکشی هستند و حال آن‌که سال‌هاست

جان خود را ستانده‌اند و به تدریج طعم آن را چشیده‌اند! لذا در رمان «وردی که بره‌ها می‌خوانند» آمده است: برخی آن‌ا خودکشی می‌کنند و بعضی با افراط در کشیدن سیگار و بی‌نظمی در خواب و خوراک به مرور زمان جان خویش را می‌ستانند: می‌دانم خودکشی کار آدم‌های شجاع است؛ شاید هم آدم‌های خیلی ترسو؛ همان‌ها که در پی جلب ترحم‌اند. اما اگر مرگ خوانه کرده باشد در رگ و ریشه‌ات؟ در عمق هستی‌ات؟ راستش، اگر زنده‌ام هنوز، اگر گاه به نظر می‌رسد که حتا پُرم از جنبش حیات، فقط و فقط مال بی‌جر بزه‌گی‌ست. (قاسمی، بی‌تا: ۵-۶)

منابع و مأخذ:

- دشتی، علی (۱۳۰۱). ایام محبس، تهران: بی‌نا.
- کامو، آلبر (۱۳۸۲). افسانه سیزیف، ترجمه علی صدوقی و محمدعلی سپانلو و اکبر افسری، تهران: دنیای نو.
- هدایت، صادق (۱۳۴۲). زنده بگور، تهران: امیرکبیر.
- هدایت، صادق (۱۳۷۹). نوشته‌های پراکنده، به کوشش حسن قائمیان، تهران: ثالث.
- هدایت، صادق (۱۳۴۲). سایه‌روشن، تهران: امیرکبیر.
- شکسپیر، ویلیام (۱۳۶۰). هملت، ترجمه محمود اعتمادزاده به‌آذین، تهران: دوران.
- نراقی، آرش (بی‌تا). فکرک‌های فیسبوکی، بی‌جا: بی‌نا.
- راسل، برتراند (۱۳۷۷). زندگینامه‌ی برتراند راسل به قلم خودش، ترجمه احمد بیرشک، تهران: خوارزمی.

ساعدی، غلامحسین (۱۳۷۴). ساعدی به روایت ساعدی، پاریس: کانون نویسندگان ایران در تبعید.

تولستوی، لئو (۱۳۸۶). اعتراف من، ترجمه سعید فیروزآبادی، تهران: جامی.

شعله‌ور، بهمن (بی‌تا). بی‌لنگر، بی‌جا: بی‌نا.

فرخزاد، فروغ (۱۳۷۹). دیوان اشعار فروغ فرخزاد، با مقدمه بهروز جلالی، تهران: مروارید.

فوکو، میشل (۱۳۸۹). نیچه فروید مارکس، ترجمه عبدالمحمد روح‌بخشان، تهران: هرمس.

عظیمی، میلاد و طیّه، عاطفه (۱۳۹۱). پیر پرنیان اندیش: در صحبت سایه، تهران: سخن.

سوايگ، اشتفان (۱۳۹۵). حدیث شطرنج و رساله‌ی سیسرو، ترجمه محمود حدادی، تهران: نیلوفر.

کیانوش، محمود (بی‌تا). بردار اینها را بنویس آقا! بگذار ما اینها را چاپ کنیم آقا، بی‌جا: بی‌نا.

همینگوی، ارنست (۱۳۹۰). برفهای کلیمانجارو و داستانهای دیگر، ترجمه شجاع‌الدین شفا،

تهران: جامی.

وولف، ویرجینیا (۱۳۸۴). یادداشت‌های روزانه‌ی ویرجینیا وولف، ترجمه خجسته کیهان، تهران:

قطره.

دازای، اوسامو (۱۳۹۸). شایو: پایین رفتن خورشید، ترجمه مرتضی صانع، تهران: کتاب فانوس.

شوینهاور، آرتور (۱۳۸۴). درباره‌ی خودکشی، ترجمه خشایار دیهیمی، ارغنون، شماره ۲۶ و ۲۷.

چوران، امیل (۱۳۹۷). بر قله‌های ناامیدی، ترجمه سپیده کوتی، تهران: پیدایش.

هیوم، دیوید (۱۳۸۴). رساله در باب خودکشی، ترجمه مهیار آقایی، ارغنون، شماره ۲۶ و ۲۷.

دورکهمیم، امیل (۱۳۹۳). خودکشی، ترجمه نادر سالارزاده‌امیری، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

بام، کلاین (۱۳۸۵). انجمن شاعران مرده، ترجمه حمید خادمی، تهران: معانی - کتاب پنجره.

ولتر (۱۳۵۲). کاندید، ترجمه جهانگیر افکاری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

کیارستمی، عباس (بی‌تا). مرگ و دیگر هیچ: دست‌نوشته‌های عباس کیارستمی در سررسید سال ۱۳۷۶، بی‌جا: بی‌نا.

ولتر (۱۳۵۱). ساده‌دل، ترجمه محمد قاضی، تهران: نیل.

گوته، یوهان (۱۳۸۱). رنج‌های ورت‌ر جوان، ترجمه فریده مهدوی دامغانی، تهران: تیر.

یالوم، اروین (۱۳۸۸). وقتی نیچه گریست، ترجمه سپیده حبیب، تهران: کاروان.

نیچه، فریدریش (۱۳۷۵). فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.

گریلی، پیتر (بی‌تا). کوکائین، ترجمه رضا سیدحسینی، تهران: آبشار.

تولی، ژان (۱۳۹۸). مغازه‌ی خودکشی، ترجمه احسان کرم‌ویسی، تهران: چشمه.

میلر، هنری (۱۳۸۲). روزگار آدمکش‌ها، ترجمه عرفان قانع‌فرد، تهران: دادار.

اونامونو، میگل د (۱۳۸۲). هابیل و چند داستان دیگر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: ناهید.

قاسمی، رضا (بی‌تا). وردی که بره‌ها می‌خوانند، بی‌جا: بی‌نا.

بازیگر یا بازیچه‌ی تقدیر

نیکی و بدی که در نهاد بشر است شادی و غمی که در قضا و قدر است
با چرخ مکن حواله کاندر ره عقل چرخ از تو هزار بار بیچاره‌تر است

(خیام، ۱۳۷۲: ۸۳)

جبر و اختیار یکی از مهم‌ترین و در عین حال یکی از دشوارترین موضوعات مطرح‌شده در طول تاریخ بوده است. در این میان بسیاری مانند عموم شیعیان جبر و اختیار را در کنار یکدیگر و همراه باهم پذیرفته‌اند و بر آن عقیده‌اند که نباید به نفی هیچ‌کدام از این دو مقوله پرداخت؛ چراکه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین.»

برخی نیز معتقدند که انسان موجودی کاملاً مختار است و جبر و اختیار تنها در برابر اعمال او معنی می‌دهد. لذا اگر فردی اشکال کند که انسان در کشوری که زاده می‌شود و یا در رنگ پوست خود هیچ اختیاری ندارد، در پاسخ به او می‌گوییم که چنین است، اما این امر سبب نقض اختیار از انسان نمی‌شود؛ چراکه ولادت در حیطة‌ی اعمال انسان نیست. پس اگر یک انسان معلول، قهرمان دو نشود مقصّر خود اوست.

بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم فلک را سقف بشکافیم و طرح نو دراندازیم

(حافظ، ۱۳۸۱: ذیل «غزل ۳۹۳» ۴۶۰)

این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

(مولوی، ۱۳۹۰: ۸۵۶)

و بعضی هم مانند خیام به تأیید جبر و نبود اختیار حکم داده‌اند. (هدایت، ۱۳۴۲: ۳۲-۷۸)
چنان که صادق هدایت در نامه‌ای به دوست خود حسن شهیدنورائی می‌نویسد: مکتب فالتیسم

[تقدیرگرایی] که اخیراً به آن سرسپرده‌اید از همه‌ی سیستم‌های دیگر عاقلانه‌تر به نظر می‌آید. اقلّاً این تسلیت را به آدم می‌دهد که آنچه پیش بیاید از قدرت و دوندگی بشر خارج است.

در کف خرس خر کونپاره‌ای
غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای

(هدایت، ۱۳۷۹: ۱۰۰)

سعدی که از او به‌عنوان فردی کاملاً جبرگرا یاد شده است، با تأسی به قضا و قدر هرگونه تلاشی را فاقد اختیار می‌شمرد. (دشتی، ۱۳۵۶: ۲۵۹)

جهد رزق ار کنی و گر کنی
برساند خدای عزوجل
ور روی در دهان شیر و پلنگ
نخورندت مگر به روز اجل

(سعدی، ۱۳۸۵: ذیل «گلستان، باب هشتم» ۲۹۰)

پیدا بود که بنده به کوشش کجا رسد
بالای هر سری قلمی رفته از قضا
کس را به خیر و طاعت خویش اعتماد نیست
آن بی‌بصر بود که کند تکیه بر عصا
تا روز اولت چه نبشته‌ست بر جبین
زیرا که در ازل سعادیند و اشقیاء

(همان: ذیل «قصیده ۱» ۹۴۳)

حافظ نیز که در اغلب اوقات سخت قدری است، (جمالزاده، ۱۳۷۹: ۶۵) هر نوع اختیاری را از انسان سلب کرده و جبر را امری غیرقابل انکار می‌خواند. (دشتی، ۱۳۸۰: ۳۰۲)

چگونه شاد شود اندرون غمگینم؟
به اختیار، که از اختیار بیرون است

(حافظ، ۱۳۸۱: ذیل «غزل ۸۶» ۱۵۳)

جام می و خون دل هر یک به کسی دادند در دایره‌ی قسمت، اوضاع چنین باشد

(همان: ذیل «غزل ۲۳۴» ۳۰۱)

گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب کوش و گو گناه من است

(همان: ذیل «غزل ۴۰» ۱۰۷)

مولوی هم طی داستانی از زبان پیامبر اسلام، ابن ملجم را قاتل علی بن ابی طالب معرفی می‌کند و ابن ملجم با شنیدن این سخن به نزد علی رفته و از او می‌خواهد که وی را قبل از وقوع چنین عملی از صحنه‌ی روزگار محو کند؛ چراکه او علی را دوست دارد و با رضایت کامل خواهان مرگ زودتر و عدم وقوع چنین حادثه‌ای هست. اما علی چنین اتفاقی را خواست خدا و جبری می‌شمرد که هیچ‌گونه فراری از آن نیست و درواقع قاتل او نیز آلتی در دست خداوند است. لذا ابن ملجم را بی‌گناه دانسته و به او می‌گوید که هیچ غمی نداشته باش که شفیع تو در آخرت، خود من خواهم بود.

آلتِ حَقِّی تو فاعلِ دستِ حق چون زَنَم بر آلتِ حق طعن و دَق
یک سرِ مو از تو نتواند بُرید چون قلم بر تو چنان خطی کشید
لیک بی‌غم شو شفیعِ تو منم خواجه‌ی روحم نه مملوک تنم

(مولوی، ۱۳۹۰: ۱۶۹ الی ۱۷۳)

عین‌القضات همدانی قائل به عذر شیطان و مقصّر نبودن او در برابر نافرمانی از خدا است و با طرح پرسشی هدفمند می‌نویسد: راه نمودن محمد، مجاز می‌دان؛ و گمراه کردن ابلیس، همچنین مجاز می‌دان. «بُضِّلَ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدَى مَنْ يَشَاءُ» حقیقت می‌دان. گیرم که خلق را اضلال، ابلیس

کُند، ابلیس را بدین صفت که آفرید؟ مگر موسی از بهر این گفت: «إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ» دروغا گناه، خود همه از اوست کسی را چه گناه باشد؟!

همه رنج من از بلغاریانست
گناه بلغاریانرا نیز هم نیست
خدایا این بلا و فتنه از تست
ولیکن کس نمی یارد خجیدن
که مادامم همی باید کشیدن
بگویم گر تو بتوانی شنیدن

(عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۱۸۸-۱۸۹)

ولتر در کتاب «فرهنگ فلسفی» می آورد: برخی مردم که ازین حقیقت مسلم [جبراً] بیم دارند، نیمی از آن را قبول می کنند... این دسته می گویند در جهان حادثی هست که جبراً اتفاق می افتد، و حوادث دیگر اختیاریست. خیلی مضحک است... اگر درین امر به دقت نظر کنیم خواهیم دید که مخالف بودن با سرنوشت ابلهانه است. اما سرنوشت بسیاری از مردم هم اینست که در همه‌ی امور تعقل ناصواب کنند، سرنوشت دسته‌ی دیگر این که اصلاً تعقل نکنند و سرنوشت دسته‌ی سوم این که تعقل کنندگان را بیازارند.

هستند اشخاصی که به شما می گویند: تسلیم حکمت جبر و تفویض مشوید وگرنه همه چیز را اجتناب ناپذیر و مسلم خواهید یافت، دیگر دست به هیچ کاری نخواهید زد، گرفتار رکود و لاقیدی خواهید شد، توانگری و افتخارات و نام و نشان را به چیزی نخواهید شمرد و دنبال هیچ کاری نخواهید رفت و خویشتن را نالایق و ناتوان خواهید پنداشت...

آقایان، اصلاً مترسید. ما همیشه دربند هوی و هوسها و عقاید باطل خود گرفتار خواهیم ماند. زیرا سرنوشت ما این است که همواره پای بند آنها باشیم. همه می دانیم که کسب لیاقت

و استعداد از اختیار ما خارجست، همچنان که داشتن زلف زیبا و دست دلفریب نیز در اختیار ما نیست... من به حکم اجبار میل دارم که این مطالب را بنویسم، و تو هم میل داری که مرا در آنچه می‌نویسم بی‌حق معرفی کنی. ما هر دو سفیه و سبک‌مغز و بازیچه‌ی دست تقدیریم.
(ولتر، ۱۳۳۷: ۱۱۷ الی ۱۱۹)

همچنین بحث است تا حشرِ بشر در میانِ جبری و اهلِ قدر

(مولوی، ۱۳۹۰: ۸۶۴)

محمدعلی جمالزاده هم در داستان «درویش مومیایی» می‌نویسد: در این عالم هر چه می‌شود و هر چه پیش می‌آید از سنگی که می‌افتد و آبی که جاری می‌شود و شکمی که گرسنه می‌شود و تمام اینها برحسب قوانین ازلی است که شاید هیچ‌وقت تغییر نپذیرد... در این صورت مسلم است که اختیاری باقی نمی‌ماند و هر کس از اختیار حرف بزند یا مردم را مسخره کرده یا می‌خواهد خودش را گول بزند... اگر این را آزادی و اختیار می‌خوانید که لایق ریشتان! من شخصاً همیشه زبانِ حالم این بوده و هست که:

در میان هفت‌دريا تخته‌بندم کرده‌ای باز می‌گویی که دامن تر مکن هشیار باش

(جمالزاده، ۱۳۷۹: ۱۳۱)

و باروخ اسپینوزا نیز اعمال افراد را جبری خواند و مدت‌ها پیش از فروید استدلال کرد که این احساس ما که خود را موجوداتی مختار می‌دانیم خیال و فریبی بیش نیست و از آنجا ناشی می‌شود که اکثر اوقات از علل واقعی کارهایمان آگاهی نداریم. (مگی، ۱۳۹۴: ۹۳-۹۴)

چنان که می‌چیو کاکو اذعان داشته است که «اینشتین و نیوتن» هم هر دو به مفهومی به نام

جبر معتقد بودند و از نظر آن دو مفهوم اختیار به این معنی که ما سلطان سرنوشت خود هستیم، خیالی باطل بود. اینشتین آشکارا موقعیت خود را به این صورت بیان کرده است: من جبرگرایی هستم که وادار شدم به گونه‌ای رفتار کنم که انگار اختیار وجود دارد، زیرا اگر می‌خواهم در جامعه‌ای متمدن زندگی کنم باید رفتاری مسئولانه داشته باشم. می‌دانم که از نظر فلسفی یک قاتل مسئول جرائم خود نیست، اما ترجیح می‌دهم با او چای ننوشم. فعالیت‌های من به وسیله نیروهای مختلفی که هیچ کنترلی بر روی آن‌ها ندارم تعیین شده است... هر کس با روش خود این حقیقت را بیان می‌کند که انسان آزاد نیست... همه‌چیز از قبل تعیین شده است... انسان‌ها، سبزیجات یا گرد و غبار کیهانی، همه تا زمانی نامعلوم با نوای نوازنده‌ای ناپیدا که از دور می‌خواند، خواهند رقصید. (کاکو، ۱۳۸۹: ۱۹۴-۱۹۵)

نخودی گفت لوبیایی را	کز چه من گِردم این‌چنین تو دراز
گفت ما هر دو را نباید پخت	چاره‌ای نیست با زمانه بساز
رمز خلقت به ما نگفت کسی	این حقیقت می‌رس ز اهل مجاز
کس بدین رزمگه ندارد راه	کس در این پرده نیست محرم راز

(اعتصامی، ۱۳۸۱: ۱۴۸)

البته جدای از آنچه گذشت، نظر دیگری نیز در رابطه با جبر و اختیار مطرح شده است. در این رأی جبر و اختیار از دیدگاه وحدت وجود مورد بررسی قرار گرفته و انسان بسان موجودی خیالی پنداشته شده است که اساساً حقیقتی ندارد که بتوان جبر و اختیار را به او نسبت داد و یا چنین صفتی را از او سلب کرد.

عبدالله جوادی آملی در کتاب «فلسفه الهی از منظر امام رضا» می‌آورد: تنها وجودی که برای

انسان می‌توان لحاظ کرد، یک وجود مجازی است به گونه‌ای که اسناد وجود به انسان در حقیقت اسناد وجود به چیزی است که صاحب اصلی آن نیست. مثل نسبت دادن جریان آب به ناودان که گفته می‌شود ناودان جاری شد با آن که جریان حقیقی از آب است. پس اگر درباره‌ی موجودی که هیچ بهره‌ای از حقیقت وجود ندارد گفته می‌شود این موجود نه مجبور است و نه مختار، در حقیقت این مطلب، سالبه به انتفاع موضوع است؛ زیرا حقیقتاً انسانی وجود ندارد که بخواهیم جبر یا تفویض را از وی سلب کنیم. (۱۲۷)

منابع و مأخذ:

- خیام، عمر (۱۳۷۲). رباعیات خیام، به اهتمام محمدعلی فروغی و قاسم غنی، تهران: عارف.
- حافظ، شمس‌الدین (۱۳۸۱). دیوان حافظ، به تصحیح محمد قدسی، به کوشش حسن ذوالفقاری و ابوالفضل علی‌محمدی، تهران: چشمه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰). مثنوی معنوی، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران: هرمس.
- هدایت، صادق (۱۳۴۲). ترانه‌های خیام، تهران: امیرکبیر.
- هدایت، صادق (۱۳۷۹). هشتاد و دو نامه به حسن شهیدنورائی، پاریس: کتاب چشم‌انداز.
- دشتی، علی (۱۳۵۶). قلمرو سعدی، تهران: امیرکبیر.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۵). کلیات سعدی، به تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.
- جمالزاده، محمدعلی (۱۳۷۹). آشنایی با حافظ، تهران: سخن.
- دشتی، علی (۱۳۸۰). نقشی از حافظ، تهران: اساطیر.

عین‌القضات همدانی (۱۳۷۳). تمهیدات، با مقدمه و تصحیح غفیف عُسَیران، تهران: منوچهری.

ولتر (۱۳۳۷). منتخب فرهنگ فلسفی، ترجمه نصرالله فلسفی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

جمالزاده، محمدعلی (۱۳۷۹). تلخ و شیرین، تهران: سخن.

مگی، براین (۱۳۹۴). سرگذشت فلسفه، ترجمه حسن کامشاد، تهران: نی.

کاکو، میچیو (۱۳۸۹). جهان‌های موازی، ترجمه علی هادیان و سارا ایزدیار، تهران: مازیار.

اعتصامی، پروین (۱۳۸۱). دیوان پروین اعتصامی، به کوشش حسن احمدی گیوی، تهران: قطره.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). فلسفه الهی از منظر امام رضا، ترجمه زینب کربلایی، قم: اسراء.

انکار خدا در لباس ادب

اگر الحاد [و آتئیسم] شهید بخواهد کافی است ندا دهد، خون من آماده‌ی جاری شدن است.

(ساد، بی تا: ۸۹)

هر فرد خداباوری لازم است که برای ادّعی خود دلیل و برهان ارائه کند و آلا سخن او پذیرفته نخواهد شد. و از این رو برتراند راسل در تمثیل «قوری فضایی» بر آن باور است که اگر فرد مدّعی برای سخن خویش دلیل اقامه نکند، من هم می‌گویم در کهکشان میان زمین و مریخ قوری‌یی به دور خورشید می‌چرخد.

با توجه به آنچه گذشت، برخی معتقدند که اثبات عقلی وجود خدا ممکن نیست و هر آنچه درباره‌ی او شنیده می‌شود، افسانه‌های کودکانه است. (بولگاکف، ۱۳۶۲: ۷-۸) و به محض این که صحبت از خالق و خلقت به میان می‌آید، مردمان کوتاه‌بین دروازه‌ی دهن را مانند صندوقچه‌ی اسرار غیبی و چمدان معانی لاریبی نیم‌ذرع باز می‌کنند و با یک دنیا افاده می‌گویند هر بچه‌ای می‌فهمد که ساعت بی‌ساعت‌ساز نمی‌شود پس چطور می‌خواهی که دنیا بی‌صانع و بی‌خالق باشد. من می‌گویم اگر ساعت به این سادگی سازنده لازم دارد پس وجودی به کمال و پیچیدگی خدا به طریق اولی آفریننده‌ای لازم داشت. اگر بگویید وجود خدا بی‌صانع ممکن است، خودتان به من حق می‌دهید که بگویم پس اساساً ممکن است که چیزی بدون خالق و صانع وجود داشته باشد. (جمالزاده، ۱۳۷۹: ۱۲۷-۱۲۸)

ریچارد داوکینز با نوشتن کتاب «پندار خدا» به نقد و ردّ براهین وجود خدا پرداخت و ضمن آتئیست خواندن خود، ندانم‌گراها و پیروان این مکتب را افرادی ضعیف شمرد. (داوکینز، بی تا: ۳۹-۴۰) هر چند نباید فراموش کرد که داوکینز در ادامه به محتمل بودن عدم وجود خدا اعتراف می‌کند و می‌نویسد: اگر این برهان نامحتملی وجود خدا به درستی بیان شود تقریباً اثبات می‌کند

که خدا وجود ندارد. (همان: ۹۱)

چنان که برتراند راسل نیز در فصل سیزدهم از کتاب «چرا مسیحی نیستیم» می‌آورد: من مدّعی نیستیم که خدایی نیست. آنچه که ادّعا می‌کنم این است که ما نمی‌دانیم که خدایی هست. (راسل، ۱۳۴۹: ۲۴۸)

قومی متفکرند اندر ره دین قومی به گمان فتاده در راه یقین
می‌ترسم از آنکه بانگ آید روزی کای بی‌خبران راه نه آن است و نه این

(خیام، ۱۳۷۲: ۱۰۶)

و این یعنی این که داو کینز مخالفِ آگنوستیک‌های مطلق است و آلا او با ندانم‌گرایی مانند خیام و راسل که در عمل یک خداناباور هستند در تعارض نمی‌باشد. لذا این زیست‌شناس مشهور انگلیسی که وجود خدا را بسیار غیرمحمّتل می‌داند، به اعتباری یک آتئیست و به عبارتی دیگر یک آگنوستیک هست.

با آن که نیچه در کتاب «چنین گفت زرتشت» خدا را مرده خوانده است، (نیچه، ۱۳۸۷: ۲۱) کریستوفر هیچنز ادعان می‌کند که این‌گونه خرافات و باورهای دینی به سادگی از میان نخواهد رفت؛ چراکه ما جانورانی در حال فرگشت هستیم. (هیچنز، بی‌تا: ۱۶) و زیگموند فروید نیز در کتاب «توتم و تابو» خدا را اسطوره معرفی کرده و بر آن عقیده است که خدا و توتم و پدر، یک چیز است: توتم [حیوان یا گیاهی که انسان بدوی نسبت به آن احترامی خرافی نشان داده است] خود جز یک قائم‌مقام پدر چیز دیگری نیست... پس حیوانِ توتمی نخستین چهره‌ی این جانشین و خدا صورتِ تکامل‌یافته‌تر آن است... یعنی خدای هرکس تصویری از پدر اوست و خدا

فی‌الواقع فقط یک پدر است. (فروید، ۱۳۵۱: ۲۰۱-۲۰۲)

بعضی از مردم بنی‌اسرائیل به پیروی سامری، گوساله را پرستش کردند. از این‌رو هارون ترسید که این پراکندگی بین آنان بدو نسبت یابد، درحالی‌که موسی از هارون به حقیقت امر داناتر بود، زیرا می‌دانست که گوساله‌پرستان چه کسی را پرستش می‌کردند؛ چون او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و خداوند به چیزی حکم نمی‌کند مگر آن‌که واقع می‌شود. بنابراین نکوهش موسی برادرش هارون را از آن جهت بود که چون امر واقع شد، انکار سرزد و گشادگی و اتّسع نداشت؛ زیرا عارف کسی است که حق تعالی را در هر چیزی مشاهده می‌کند، بلکه او را عین هر چیزی می‌بیند. (ابن عربی، ۱۳۸۷: ۳۵۵)

عَقَدَ الْخَلَائِقُ فِي الْإِلَهِ عَقَائِدًا وَأَنَا اعْتَقَدْتُ جَمِيعَ مَا عَقَدُوهُ

آیت‌الله حسن‌زاده آملی در کتاب «مُمِدَّالْهِمَمَ در شرح فُصُوصِ الْحِكْمِ» ضمن تأیید کلام ابن عربی، گوساله‌پرستی را پرستش خدا شمرده و بر آن اعتقاد است که عتاب موسی بر هارون بدان سبب بود که هارون گوساله‌پرستی مردم را نپذیرفت و قلب او به‌مانند قلب برادرش موسی وسعت نداشت. چراکه موسی و عارفان حق را در هر چیزی مشاهده می‌کنند، بلکه او را عین هر چیزی می‌بیند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۵۱۴) و در ادامه توضیح می‌دهد که غرض شیخ محیی‌الدین در این‌گونه مسائل بیان اسرار ولایت و باطن برای کسانی که اهل سیر هستند هست. هرچند به حسب نبوتِ تشریح قبول دارد که باید توده‌ی مردم را به‌مانند انبیاء از عبادت اصنام باز داشت. (همان: ۵۱۴)

حسن‌زاده آملی در قسمتی دیگر از این کتاب خود که آن را در شرح فصوص‌الحکم ابن عربی نگاشته است، می‌آورد: چون به دقت بنگری آنچه در دار وجود است، و جواب [خدا] است و بحث

در امکان برای سرگرمی است. (همان: ۱۰۷) چنان که در برخی از اشعارش که بانام «الهی‌نامه» منتشر شده است، می‌خوانیم: الهی تا به حال می‌گفتم «لا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَ لا نَوْمٌ» الان می‌بینم مرا هم «لا تَأْخُذْنِي سِنَّةٌ وَ لا نَوْمٌ». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲: ۶۶)

وحدت وجود از جمله واژگانی است که بسیار از آن شنیده‌ایم و گویی هیچ‌گاه مفهوم دقیق آن را متوجه نشده‌ایم! برخی وحدت وجود را دارای معانی مختلفی می‌دانند که بعضی از آن معانی مانند وحدت شخصی وجود و وحدت موجود را باطل شمرده و بعضی از آن معانی مانند وحدت تشکیکی را صحیح دانسته‌اند. چنان که خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است که اتحاد نه آن است که جماعتی قاصر نظران توهم کنند که مراد از آن، یکی شدن بنده با خداوند باشد، بل آن است که همه او را ببینند و غیر او نبینند و همه یکی شود و حلاج و آن‌کس که گفت «أنا الحق» و «سبحان ما اعظم شأنی» نه دعوت الهیت کرده‌اند، بل دعوی نفی انبیت خود و اثبات انبیت غیر خود کرده‌اند. و وحدت، بالای اتحاد است چه از اتحاد بوی کثرت آید و در وحدت، آن شایبه نباشد و آنجا سکون و حرکت و فکر و ذکر و سیر و سلوک و طلب و طالب و مطلوب و نقصان و کمال همه منعدم شود و این را فنا خوانند. (طوسی، ۱۳۷۳: ۹۵-۹۶-۹۷-۱۰۱)

اما بسیاری نیز بر این باورند که وحدت وجودیان هنگامی که با انتقادات متعددی مواجه می‌شوند، برای فرار از این اشکالات می‌گویند که وحدت وجود معانی گوناگونی دارد که بعضی از آن‌ها باطل و برخی دیگر صحیح می‌باشند! و حال آن‌که معنای وحدت وجود تنها و تنها یک‌چیز است و آن این‌که: آنچه موجود است حقیقتی واحد است که نه آغازی، نه انجمی، نه ابتدایی، نه انتهایی و نه خالق دارد. و این حقیقت واحد هر لحظه به‌صورتی درمی‌آید و به شکلی در تجلی و ظهور است!

هست دنیا همچو عکسی اندر آب	یا چو صورتها که کس بیند بخواب
پس یقین گشت آنکه دنیا در وجود	صورت وهم است و نبود جز نمود
زین جهت گفتند اهل معرفت	چون بیان کردند دنیا را صفت
كُلَّمَا فِي الْكُونِ وَهَمٌّ أَوْ خِيَال	أَوْ عُكُوسٌ فِي الْمَرَايَا أَوْ ظِلَال

(ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۷۶)

از این رو وحدت وجود را همان الحاد و بی‌خدایی و وحدت وجودیان را همواره به کفر متهم کرده‌اند؛ تا جایی که هاشم رضی در پیوستِ بخش پنجم از کتاب «آینده‌ی یک پندار» می‌آورد: تصوّف خود دبستانی است برافکنده‌ی دین و مذهب. و اصولاً وحدت وجود و الحاد و بی‌خدایی جز بر یک نهج و هدف نیستند؛ منتها یکی محافظه‌کارانه و با توجه به نفوذ و موقعیت، زمان خود را می‌آراید و دیگری با تمام قوا به ستیز علنی می‌پردازد. بنیان ادبیات و تصوّف و عرفان ایران بر پایه‌ی مسئله‌ی وحدت وجود است، وحدتی که گاه نمایانده‌ی کفر و الحادی همچون بی‌خدایی اپیکور در فلسفه‌ی خیام می‌شود و گاه در پناه فلسفه‌ی محافظه‌کارانه‌ی حافظ تراوش می‌کند. (فروید، ۱۳۴۰: ۲۸۵)

محمدعلی جمالزاده می‌نویسد: اگر عالم را مانند خدا ازلی و با او هم سن و سال بگیریم در این صورت چندان تفاوتی بین خدا و عالم و خالق و مخلوق نمی‌ماند و حرف وحدت وجودی‌ها درست درمی‌آید. (جمالزاده، ۱۳۷۹: ۱۲۸) و آرتور گسترلر، نویسنده‌ی نامدار مجارستانی ادعان می‌کند: مذهب وحدت وجود را انکار خدا در لباس ادب نام داده‌اند. (کوستلر، ۱۳۵۱: ۲۲)

چنان‌که بعضی نیز به تفسیر عرفانی «بیان السعادة» که به تأیید آیت‌الله سید روح‌الله خمینی (خمینی، ۱۳۹۲: ۹۱-۹۲) و آیت‌الله حسن‌زاده آملی رسیده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ذیل

«سخنرانی در دانشگاه صنعتی نفت آمل» استناد کرده و به نقل از این تفسیر می‌آورند: چون تمام اجزای عالم مظاهر اسماء خداوند است، پس هر معبودی را که انسان پرستش کند در حقیقت خدا را پرستش کرده است. پس انسان‌ها در پرستش، همچون شیطان‌پرستان که شیطان را پرستش می‌کنند، و کاهنان که جن را پرستش می‌کنند، و برخی زرتشتیه که عناصر را پرستش می‌کنند، و سامری‌ها که سنگ و درختان و گیاهان را پرستش می‌کنند، و مثل فرعونیان و جمشیدیه که انسان را پرستش می‌کنند، و بعضی هندوها که حیوانات را پرستش می‌کنند، و مثل صابئین که ستارگان را پرستش می‌کنند، و باز مثل برخی هندوها که آلت تناسلی انسان را پرستش می‌کنند، همه و همه به پرستش خدا مشغول هستند؛ چون همگی مظاهر اسماء خدا را پرستش می‌کنند، پس همه خداپرست هستند ولی نمی‌دانند. (گنابادی، ۱۳۸۱: ج ۸، ۲۵۱-۲۵۲)

هر آن کس را که اندر دل شکی نیست	یقین داند که هستی جز یکی نیست
من و ما و تو و او هست یک‌چیز	که در وحدت نباشد هیچ تمییز
حلول و اتحاد اینجا محال است	که در وحدت دویی عین ضلال است
جهان را نیست هستی جز مجازی	سراسر کار او لهُو است و بازی
مسلمان گر بدانستی که بت چیست	بدانستی که دین در بت پرستی ست

(شبستری، ۱۳۶۸: ۸۱-۸۵-۸۷-۱۰۳)

منابع و مأخذ:

ساد، مارکی دو (بی‌تا). ژوستین، ترجمه علی طباطبائی، بی‌جا: بی‌نا.

بولگاکف، میخائیل (۱۳۶۲). مرشد و مارگریتا، ترجمه عباس میلانی، تهران: نو.

جمالزاده، محمدعلی (۱۳۷۹). تلخ و شیرین، تهران: سخن.

داو کینز، ریچارد (بی‌تا). پندار خدا، ترجمه ا. فرزام، بی‌جا: بی‌نا.

راسل، برتراند (۱۳۴۹). چرا مسیحی نیستم، ترجمه س. طاهری، تهران: دریا.

خیام، عمر (۱۳۷۲). رباعیات خیام، به اهتمام محمدعلی فروغی و قاسم غنی، تهران: عارف.

نیچه، فریدریش (۱۳۸۷). چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.

هیچنز، کریستوفر (بی‌تا). خدا بزرگ نیست، ترجمه بهمنیار، بی‌جا: بی‌نا.

فروید، زیگموند (۱۳۵۱). توت‌م و تابو، ترجمه محمدعلی خنجی، تهران: طهوری.

ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۸۷). فصوص‌الحکم، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممدالهمم در شرح فصوص‌الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۲). الهی‌نامه، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۳). اوصاف‌الاشراف، به اهتمام مهدی شمس‌الدین، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - سازمان چاپ و انتشارات.

ملاصدرا، محمد (۱۳۸۶). مجموعه اشعار صدرالدین شیرازی، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.

فروید، زیگموند (۱۳۴۰). آینده‌ی یک پندار، ترجمه هاشم رضی، تهران: کاوه.

کوستلر، آرتور (۱۳۵۱). خوابگردها، ترجمه منوچهر روحانی، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.

خمینی، روح‌الله (۱۳۹۲). تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). سخنرانی در دانشگاه صنعتی نفت آمل، بیست و یکم آذر.

گنابادی، محمد (۱۳۸۱). بیان السعادة فی مقامات العبادة، ترجمه محمد رضاخانی و حشمت‌الله ریاضی، تهران: سرالاسرار.

شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۸). گلشن راز، با مقدمه و تصحیح صمد موحد، تهران: طهوری.

همجنس‌دوستان بی شرم

عشق مرد به مرد در طول تاریخ با اسامی مختلفی مانند شاهدبازی، بچه‌بازی، همجنس‌گرایی، لواط، نظربازی و جمال‌پرستی مطرح شده است و شخص مفعول را معشوق، آمرَد، شاهد، منظور، پسر، مخنث، نوخط، بی‌ریش و آبنه‌یی و شخص فاعل را غلامباره، جمال‌پرست، صورت‌پرست، موزون و بچه‌باز خوانده‌اند. (شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۳)

همجنس‌گرایی یکی از موضوعات تقریباً پیچیده‌ای است که کماکان در هاله‌ای از ابهام قرار دارد و با آن که همواره سعی شده است تا چهره‌های مطرح جهان را از قرار گرفتن در چنین گروهی و یا شایسته شمردن چنین عملی تبرئه کنند، اما این‌گونه تکذیب‌ها هیچ‌گاه سبب کتمان مطلق حقیقت نگشته است. مصطفی فرزانه در کتاب «آشنایی با صادق هدایت» از زبان این نویسنده‌ی ایرانی می‌نویسد: از شکسپیر گرفته تا خواجه حافظ شیرازی همه‌شان هوموسکسوالیته بوده‌اند. حیوانات هم این‌کاره‌اند. طبیعت این‌جوری است. گیرم در اینجا معنی همه‌چیز عوض می‌شود. (فرزانه، ۱۹۸۸: ذیل «قسمت اول» ۷۸)

فروید نیز با آن‌که هر آنچه از چرخه‌ی تولیدمثل خارج شود را انحراف جنسی خوانده است، اما عشق به همجنس را فساد نمی‌شمرد و می‌آورد: در میان ملل متمدن و بافرهنگ قدیم بلکه در کسانی که نیروی فکری و بینش معنوی‌شان در سطح بلندی قرار داشته و مصدر اندیشه‌هایی بزرگ بوده‌اند، موضوع همجنس‌دوستی بسیار رواج داشته است. (فروید، ۱۳۴۳: ۲۲ الی ۲۵) و هاشم رضی در حاشیه‌ی این کتاب می‌نویسد: هنرمندان بزرگ و فیلسوفان یونان و روم باستان و کسانی چون سقراط، افلاطون، سوفوکلس، شوپنهاور، اسکار وایلد، میکال آنز، داوینچی، شکسپیر و آندره ژید به صور گوناگونی همجنس‌دوست بوده‌اند. (همان: ۲۳-۲۴)

ویل و آریل دورانت هم در قسمت‌هایی از کتاب «تفسیرهای زندگی» به تمایلات و انحرافات

جنسی برخی از نویسندگان اشاره کرده و اذعان داشته‌اند که آندره ژید با آن که با دخترعموی خود ازدواج کرد، با او همبستر نشد و به همجنس‌گرایی تن داد. او در سال ۱۹۲۴ درحالی‌که تقریباً پنجاه و پنج ساله بود با انتشار کتاب «کوریدون» صراحتاً و به شکلی عریان به دفاع از همجنس‌گرایی پرداخت و **کوریدون** را برجسته‌ترین کتاب خود انگاشت. (دورانت، ۱۳۶۹: ۲۳۸)

ژید در دفتر خاطرات محرمانه‌ی خود می‌نویسد: من به کسی می‌گویم «بچه‌باز» که عاشق پسرهای جوان باشد و به کسی می‌گویم «همجنس‌گرا» که به مردان بالغ گرایش دارد. بچه‌بازها که من هم یکی از آنان هستم، بسیار نادرند ولی همجنس‌گراها بسیار بیشتر از آنند که من در ابتدا فکر می‌کردم. (همان: ۲۳۳)

و یا سامرست موام با آن‌که ازدواج کرده بود و تا پایان عمر کوشید تا رجحانی را که برای مردهای جوان نسبت به زن‌ها قائل بود پنهان کند، ولی همجنس‌گرایی او برای نزدیکانش آشکار بود. موام به برادرزاده‌اش گفته بود: مردم تایلند بسیار معقول هستند. آن‌ها همجنس‌گرایی را کاملاً عادی می‌دانند و آن را پذیرفته‌اند. و من اعتقاد دارم که مردم سرانجام روزی خواهند فهمید کسانی هم وجود دارند که همجنس‌گرا به دنیا می‌آیند. (همان: ۱۸۳)

مارسل پروست هم پسرانی جوان از طبقات پایین اجتماع را به اتاق خود می‌برد و نیاز جنسیش را برآورده می‌کرد. یادداشت‌ها و شاهکار او نیز به رنج و وحشت جوانی همجنس‌گرا دلالت دارد که تلاش می‌کند وضع خود و ماجراهایی را که از سر می‌گذراند بر پدر و مادر و دوستان معمولیش پنهان سازد. (همان: ۱۹۷-۱۹۹) چنان‌که آقای درونت می‌نیز صراحتاً پروست را همجنس‌گرا معرفی می‌کند. (می، ۱۳۷۵: ۸-۹)

فدریکو گارسیا لورکا، آرتور رمبو، آلن تورینگ، میشل فوکو و ویتگنشتاین را نیز همجنس‌گرا

خوانده‌اند. گارسیا لورکا، شاعر و نویسنده‌ی نامدار اسپانیایی با شعر «مدیحه‌ای برای والت ویتمن» که حاوی صریح‌ترین ارجاعات همجنس‌خواهی است، جنجال برانگیخت. آرتور رمبو گرایش‌های همجنس‌گرایانه داشت و عاشق پیشخدمت و مونس همیشگی‌اش یعنی پسر بچه‌ای اهل زیمبابوه بود. (میلر، ۱۳۸۲: ۳۴-۷۱-۷۲) و لودویگ ویتگنشتاین نیز در بیست و دوم سپتامبر ۱۹۳۷ طی یادداشتی به روابط جنسی خود با فرانسویس اسکینر اشاره داشته و اذعان داشته است که با این دوست صمیمی خود چندبار خوابیده است. (کلاگ، ۱۳۹۴: ۲۴۳)

چنان‌که نایجل راجرز و میل تامپسون هم در کتاب «فیلسوفان بدکردار» ضمن همجنس‌گرا خواندن لودویگ ویتگنشتاین (راجرز و تامپسون، ۱۳۹۳: ۱۹۱) اذعان می‌کنند که میشل فوکو باعلاقه‌ی خاصی در کلوب‌های همجنس‌بازان در کالیفرنیا حضور می‌یافت و با مردان غریبه ارتباط جنسی برقرار می‌کرد. (همان: ۳۰۴ الی ۳۰۸)

یکی دیگر از دوستداران و مدافعان لواط، مارکی دو ساد است. نویسنده‌ای که در کتاب «فلسفه در اتاق خواب» اعتراف می‌کند که چیزی لذت‌بخش‌تر از باسن یک پسر وجود ندارد و او حاضر است که جانش را فدای آن کند. (ساد، ۱۴۰۱: ۱۰۲)

ساد تمایلات همجنس‌گرایان و حتی بچه‌بازها را طبیعی شمرده و معتقد است انسان‌ها همان‌طور که در معلول بودن یا خوش‌اندام بودنشان دخل و تصرفی ندارند، در این‌گونه تمایلات خود نیز بی‌تقصیر هستند. لذا وقتی مردی تمایل خود را برای لذت بردن از شما نشان می‌دهد، مسلماً به شما توهین نکرده است و درواقع با این کارش شما را مدح و ستایش می‌کند. اما دنیا مملو از احمق‌های بیچاره‌ای است که گمان می‌کنند به آن‌ها توهین شده است. (همان: ۳۰-۱۲۲)

چنان‌که در ادامه می‌افزاید: بزرگ‌ترین مردان به لواط تمایل دارند. زمانی که قاره‌ی آمریکا

کشف شد، معلوم شد که کل ساکنان این قاره چنین تمایلاتی دارند... آیا قانون‌گذاران یونانی اگر غیر از این فکر می‌کردند، این نوع رابطه را وارد قوانین جمهوری خود می‌کردند؟ امروزه تقریباً تمام حرمسراه‌های الجزیره فقط از پسران پر شده است. در تپس خوابیدن با مردان و پسرها و به‌خصوص بچه‌بازی اجباری شده بود... ما می‌دانیم که در روم مکان‌هایی عمومی وجود داشت که در آن پسران جوان لباس دخترانه می‌پوشیدند و آشکارا به تن‌فروشی می‌پرداختند... و **سکستوس امپریکوس** (۱۶۰-۲۱۰ میلادی) به ما اطمینان می‌دهد که این هوس در میان ایرانیان نیز واجب بوده است. (همان: ۲۷۰ الی ۲۷۴)

پس آیا احمقانه نیست مردی را به خاطر این‌که فرو کردن کیر در کون را به کس کردن ترجیح می‌دهد، مستحق مرگ بدانیم؟ آیا خلاف عقل سلیم نیست که انسان را به یک لذت محدود کنیم؟ چرا باید کسی را که می‌تواند هم از دادن و هم از کردن لذت ببرد محکوم کنیم؟ (همان: ۱۸۳) نمی‌دانی فرو رفتن یک کیر بزرگ در کون و تلمبه‌های وحشیانه چه لذتی دارد! آه نمی‌دانی حس کردن گرمای رگ‌های کیر چه کیفی دارد! نه، نه، در این جهان پهناور هیچ لذتی نمی‌تواند با این لذت برابری کند. این لذت فیلسوفان است، لذت قهرمانان، لذتی است که باید در این جهان آن را بپرستیم. (همان: ۱۸۴)

این فیلسوف نامدار فرانسوی در کتاب «ژوستین» هم در عباراتی عجیب و وحشتناک در ستایش از لواط و لذت مفعول واقع شدن می‌نویسد: آه، اگر جذابیت‌های این کار را می‌دانستی... لذت این‌که فحشا و فساد را به اوج خود برسانی واقعاً غیرقابل وصف است. این‌که بتوانی با یک بنا، یک پیشخدمت، یک راهب و همه نوع آدم، خوش بگذرانی، واقعاً حس شگفت‌انگیزی است... واقعاً باید این حس الهی که وارد جسم می‌شود را تجربه کنی... خلوتگاه در دستانش و دهانمان

به هم چسبیده، دوست داریم تمام وجودمان یکی شود... دوست دارم او مانند هر کول قوی باشد تا بتواند با تمام قدرت، خودش را وارد من بکند و همه جایم را پُر کند. من آن دانه‌ی گران بها را می‌خواهم که او به مانند شعله‌ای به اعماق روده‌های من پرتاپ می‌کند تا به خاطر گرما و نیرویش، مایع روان خودمان را در دستان او قرار دهیم... چقدر خوب است که همزمان می‌توانیم هر دو لذت را داشته باشیم. همین ویژگی است که ما را نسبت به بقیه متفاوت می‌کند.

(ساد، ۱۴۰۰: ۸۶-۸۷)

و اما یکی از معروف‌ترین مدافعان نظریه‌ی همجنس‌گرایی در غرب، افلاطون و رساله‌ی معروف او موسوم به «ضیافت» است. افلاطون در کتاب ضیافت یا همان مهمانی که داستان ضیافت یکی از دوستان سقراط و توصیف مهمانان او از عشق است، می‌نویسد: کسی که بخواهد راه عشق را درست ببیند باید در دوران جوانی به زیباچهره‌یی دل ببندد. و اگر راهبرش راه را درست به او نشان داده باشد، فقط دل به یک زیباروی می‌بندد و این دلبستگی اندیشه‌ی خوب و زیبا برای وی پدید می‌آورد و وقتی که چنین شد، او عاشق همه‌ی بدن‌های زیبا خواهد شد و از شوق و شور شدید به یک بدن دست خواهد کشید. زیرا یک بدن در نظر وی کوچک و بی‌معناست. اما پس از این مرحله متوجه زیبایی روح خواهد شد و آن را به مراتب بالاتر از زیبایی بدن خواهد شمرد.

(افلاطون، ۱۳۸۷: ۱۲۲-۱۲۳)

افلاطون با آن که در عبارات فوق، عشق مجازی را پلی برای رسیدن به عشق معنوی می‌داند، اما باید دانست که نظر او نه‌تنها در جهت تقبیح اولیه‌ی عشق مجازی نیست، بلکه با صراحت به تأیید عشق‌بازی، آن هم از نوع همجنس‌گرایی آن پرداخته و می‌آورد: همه‌ی مردانی که نیمه‌یی از یک جنس مختلط مرد و زن هستند، به زنان عشق می‌ورزند و اغلب مردان زناکار و همچنین

زنان هوسبازی که به دنبال مردان می‌روند و زناکارند از همین قماشند، ولی زنانی که نیمه‌یی از جنس یک زن می‌باشند به مردان تمایلی ندارند، بلکه بیشتر به زنان میل می‌کنند و آن گروه از مردانی که نیمه‌یی از یک مرد می‌باشند، به دنبال مردان می‌روند، یعنی مادامی که جوان هستند مردان را دوست دارند و به این دل خوش‌اند که در کنار مردان به سر برند و با آن‌ها دمخور باشند و یا این‌که با آن‌ها هم‌آغوش گردند و آن گروه از مردان، عالی‌ترین جوانان می‌باشند و اینانند که چون بزرگ شوند، فرمانروایان ما می‌شوند و این خود دلیل بر برتری آن‌هاست. (همان: ۸۳-۸۴)

این گروه وقتی به مردی می‌رسند به پسران عشق می‌ورزند و ازدواج و تولیدمثل برای زن‌ها از روی علاقه نیست، بلکه به این جهت است که قانون آن‌ها را به این کار وادار می‌سازد و اگر آن‌ها را به خود رها کنند به ازدواج تن در نمی‌دهند، البته بعضی از مردم، این جوانان را به بی‌شرمی و هرزگی متهم می‌سازند و این به نظر من شرم‌آور نیست، بلکه از روی شجاعت و دلیری آن‌هاست. چه آن‌ها می‌خواهند با کسانی دوستی کنند که مثل خودشان هستند. (همان: ۸۴)

چنان‌که ویل دورانت در کتاب «تاریخ تمدن» اذعان می‌کند کسانی که در رساله‌ی مهمانی به بحث و جدل مشغولند سرانجام بر سر یک نکته توافق حاصل می‌کنند: عشق میان دو مرد شریف‌تر و روحانی‌تر از عشق میان زن و مرد است. و این‌گونه انحراف جنسی در میان زنان نیز شایع است. (دورانت، ۱۳۹۱: ج ۲، ۳۳۵)

سیروس شمیسا در کتاب «شاهدبازی در ادبیات فارسی» معتقد است همان‌طور که ذکر معشوق مذکر و همجنس‌گرایی در نزد یونانیان امری رایج بوده است، چنین عشقی پیش اعراب باستان مرسوم نبود [هرچند قرآن برخلاف آثار کهن این رسم را به قوم لوط نسبت داده است] و در ایران باستان نیز این عشق سابقه نداشت و نخستین بار توسط شاعری اهوازی به نام ابونواس

(۱۹۹-۱۴۵ قمری) که عشق پسران را بر دختران ترجیح می‌داد، وارد شعر فارسی شده است.
(شمیسا، ۱۳۸۱: ۱۴-۱۵-۲۶-۳۰-۳۱)

دکتر شمیسا در «شاهدبازی در ادبیات فارسی» که شاید بتوان آن را تنها کتاب نگاشته شده در ادبیات فارسی پیرامون عشق دو مرد به یکدیگر شمرد، ادبیات فارسی غنایی را به یک اعتبار ادبیات همجنس‌گرایی خوانده و بر آن باور است که شاهدبازی به استناد متون موجود حداقل هزار و اندی سال در ایران سابقه دارد و حدود نصف اشعار بزرگانی چون سعدی و حافظ صراحتاً در باب معشوق مذکر است. و بخش اعظم آن نصف باقی‌مانده هم در مورد معشوق مذکر است منتها خاصیت زبان فارسی طوری است که به علت عدم وجود افعال و ضمائر مذکر و مؤنث ایجاد شبهه می‌کند. (همان: ۱۰-۱۲)

گر آن شیرین‌پسر خونم بریزد
دلا چون شیر مادر کن حلالش

(حافظ، ۱۳۸۱: ذیل «غزل ۳۳۷» ۴۰۴)

با آن‌که برخی حافظ را شاهدبازی همجنس‌گرا خوانده‌اند، بعضی نیز در همجنس‌گرا بودن او تردید کرده و متذکر شده‌اند که ذکر نام شیرین‌پسر در دیوان حافظ را نمی‌توان نشانی حتمی در اثبات همجنس‌گرایی او دانست. چراکه از قرن‌ها قبل از حافظ اقتضای سنت ادبی در شعر فارسی به گونه‌ای بوده است که شعر عاشقانه حاکی از عشق میان دو مرد باشد و ممکن است که حافظ بیشتر همین سنت شاعرانه را منعکس کرده باشد. (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۱۸۰)

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد
بنده‌ی طلعت آن باش که آنی دارد
در ره عشق نشد کس به‌یقین محرم راز
هرکسی بر حسب فهم گمانی دارد

(حافظ، ۱۳۸۱: ذیل «غزل ۲۱۷» ۲۸۴)

اما ظاهراً راه سعدی از همشهری‌اش حافظ جداست. چراکه صراحت کلام او سبب شده است تا اندیشه‌های او بر ما آشکار گردد. به شکلی که علی دشتی برخی از آموزه‌های وی مانند حکایت شاهدبازی و افتخار او به این کار را عملی غیراخلاقی شمرده و آن را مخالف اخلاق کریمه و حتی مباین راه و رسم انسانیت می‌داند. (دشتی، ۱۳۵۶: ۲۴۹)

نام سعدی همه‌جا رفت به شاهدبازی وین نه عیب است که در ملت ما تحسینی‌ست

(سعدی، ۱۳۸۵: ذیل «غزل ۱۴۵» ۶۰۶)

در عنفوان جوانی چنان‌که افتد و دانی با شاهی سَری و سِری داشتم، به حکم آن‌که حلقی داشت طیب‌الادا و حَلقی کالبد را اذا بدا. اتفاقاً به خلاف طبع از وی حرکتی بدیدم که نپسندیدم. دامن از او درکشیدم. سفر کرد و پریشانی او در من اثر. اما به شکر منّت باری پس از مدتی باز آمد. آن خلق داوودی متغیر شده و جمال یوسفی به زیان آمده و بر سبب زَنخدانش چون گردی نشسته و رونق بازار حُسنش شکسته. متوقع که در کنارش گیرم، کناره گرفتم و گفتم:

آن روز که خطّ شاهدت بود	صاحب‌نظر از نظر براندی
تازه بهارا ورق‌ت زرد شد	دیگ مَنه کَآتش ما سرد شد
پیش کسی رو که طلبکار توست	ناز بر آن کن که خریدار توست

(همان: ذیل «گلستان، باب پنجم» ۲۰۳-۲۰۴)

سعدی نیز در قسمت «هجویات و هزلیات» از کلیات اشعار خود که در دهه‌ی هشتاد از سوی انتشارات «زوار» به چاپ رسیده است، سکس با کودکان و پسران خردسال را خوش‌تر از جماع با زنان دانسته و معتقد است که این حرفه‌ی زیرکان و شیوه‌ی خردمندان جهان است.

کان کونی اختیار زیرکان عالمست مذهبى بس بانوا و حرفه‌ای بس مُعظّمست

(سعدی، ۱۳۸۵: ذیل «خبیثات و مجالس الهزل» ۹۹۳)

و از این رو احمد کسروی در کتاب «در پیرامون ادبیات» به سعدی تاخته و می‌نویسد: سعدی خودش می‌گوید که به شاهد پسری عشق می‌ورزیده و سَری و سِری می‌داشته سپس از او رنجیده شده و دامن در کشیده. آن پسر سفر کرده که عاشقان دیگری پیدا کند. سعدی پشیمان و پریشان گردیده، پس از زمانی آن پسر بازگشته و چون موی به رویش دمیده بود سعدی به او رو نداده و زبان به ریش‌خندها باز کرده...

ای پسر دلریا وی قمر دل‌پذیر از همه باشد گریز وز تو نباشد گزیر

(سعدی، ۱۳۸۵: ذیل «نشر هرمس، غزل ۳۳۹» ۶۴۱)

این نمونه‌ای از عشق سعدی است. این شیوه‌ی او می‌بوده که به‌جای دختران دلریا و زنان خوشرو نامردانه با پسران عشق ورزد و نازشان کشد تا به دامشان اندازد. پس چه بی‌شرمست کسی که بگوید عشق سعدی بازبچه هوی و هوس نیست. عشق پاک و عشق از مخلوق به خالق است... ای کاش یک مغولی سعدی را کشته بودی که آوازش بریده شدی و این‌همه سخنان ناپاک از خود به یادگار نگزاردی. (کسروی، بی‌تا: ۷۰-۷۱)

شاهدبازی به سبب سابقه‌ی طولانی‌یی که در ایران داشته است، در دوره‌ی صفویه و افشاریه و زندیه در اوج نوع پست و روابط جنسی بوده است. چنان‌که در دوره‌ی صفویه آمرَدخانه‌هایی دایر شد که حکومت به‌صورت رسمی از آن‌ها مالیات اخذ می‌کرد... در دوره‌ی پهلوی هم کم و بیش رایج بود اما در ادبیات این دوره منعکس نشده است و اندکاندک به سبب رشد فرهنگی و

حضور زن در جامعه از عادات و رسوم مردم رخت بر بست، تا آن که نوع فرنگی آن که ازدواج دو مرد باهم باشد در اواخر دوره‌ی پهلوی دوم به ایران آمد. (شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۲۸-۲۲۹-۲۵۶)

از شاعران و نویسندگان ایرانی که در آثار خود از شاهدبازی یاد کرده‌اند می‌توان به ابن سینا، عبید زاکانی، ملاصدرا، سعدی، حافظ، سنایی، انوری، عنصری، فرخی سیستانی، وحشی بافقی، سوزنی، احمد غزالی، ایرج میرزا و محتشم کاشانی اشاره کرد.

آب حیات است پدر سوخته	حَبّ نبات است پدر سوخته
تا بتوانیش بگیر و بکن	صوم و صلاة است پدر سوخته
قافیه هر چند غلط می‌شود	باب لواط است پدر سوخته

(ایرج میرزا، ۱۳۵۶: ذیل «آب حیات» ۲۰۱-۲۰۲)

حَقّا که بزرگان ما این سخن از سر تجربه می‌فرمایند و حق با طرف ایشان است چه به حقیقت معلوم شده است که کونِ درستی یمنی ندارد. مرد باید که دهد و ستاند چه نظام کارها به داد و ستد است تا او را بزرگ و کریم‌الطرفین [آن که از جانب پدر و مادر اصیل باشد] توان گفت. (زاکانی، ۱۳۴۳: ۱۷۰) در کودکی کون از دوست و دشمن و خویش و بیگانه و دور و نزدیک دریغ مدارید تا در پیری به درجه‌ی شیخی و واعظی و جهان‌پهلوانی و معرفی برسید. (همان: ۲۰۷)

ابوعلی سینا هم در فصلی با عنوان «در بیان عشق ظرفا و صاحبان ذوق سلیم به صُورِ حَسَنه» از کتاب «رسالة العشق» ضمن آوردن حدیثی از پیامبر اسلام «أَطْلَبُوا حَوَائِجَكُمْ عِنْدَ حِسَانِ الْوَجْوه» عشق ورزیدن به صورت‌های زیبا را در صورتی که توأم با شهوت نباشد، بدون اشکال می‌داند. (ابوعلی سینا، ۱۳۸۸: ۴۱۸ الی ۴۲۰) هر چند برخی از جمله ابن عربی، شهاب‌الدین سهروردی،

شمس تبریزی و مولوی به مخالفت با شاهدبازی پرداخته و گویی مولانا هرگونه شاهدبازی را بهانه‌ی صوفیان برای انجام مکروهات می‌خواند. (شمیسا، ۱۳۸۱: ۹۷-۱۲۳)

محتشم کاشانی یکی از شاعران دوره‌ی صفویه و سراینده‌ی ترکیب‌بند معروف محرم با مطلع «بازاین چه شورش است که در خلق عالم است / بازاین چه نوحه و چه عزا و چه ماتم است» است. شاعری که در غزل‌های متعددی از عشق خود نسبت به پسران زیبا سخن گفته است: خاست غوغایی و زیباپسری آمد و رفت (محتشم کاشانی، ۱۳۴۴: ۳۴۲) و در «رساله‌ی جلالیه» که مخلوطی از نظم و نثر عاشقانه درباره‌ی معشوقش شاطر جلال است، می‌نویسد: شاطر جلال از خاک رعناخیز صفاهان سایه حسن بلندپایه بر ساکنان خطه کاشان انداخت و طفل صغیر را تا شیخ کبیر گرفتار زلف کمند مثال و مفتون طره سلسله تمثال خویش گردانیده مجنون دشت شیدایی و انگشت‌نمای شهر رسوایی ساخت و کوس بلندآوازه عشقش که بنام این گمنام صدا بیشتر می‌داد. (همان: ۲)

دیدم آن کون کودک قصاب	بر زبر همچو قَبّه‌ی اعظم
با یکی خیمه‌ای ز دیبه سرخ	کیر قصاب چون ستون خیم
گاه بیرون کشید همچو زریر	گاه اندر سپوخت چون عندم

(سنایی، ۱۳۸۸: ۳۸۰)

و اما حکیم الهی، صدرالدین محمد شیرازی، معروف به ملاصدرا در مهم‌ترین کتاب خویش «اسفار اربعه» انسان‌ها را به عشق‌بازی با پسرکان زیباروی تشویق و ترغیب می‌کند و در فصلی با عنوان «فی ذکر عشق الظرفا و الفتیان لاوجه الحسان» می‌نویسد: فرقی نمی‌کند مراد از خَلْقاً آخَر در آیه‌ی «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» صورت ظاهره یا نفس ناطقه باشد؛ چراکه مجاز پلی است به سوی حقیقت: الْمَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ.

پس بدان نظرات فیلسوفان در صحت و ناپسند بودن عشق به پسران زیبارو متفاوت است. برخی آن را امری باطل، عده‌ای آن را نوعی مرض و گروهی نیز آن را جنون می‌شمارند. اما بنا بر نظر دقیق باید گفت کسانی که چنین عشق نفسانی را باطل می‌دانند از کوشش به دور بوده و از امور مخفی و اسرار لطیف الهی بی‌خبر هستند. چراکه تنها دریند حواس و امور ظاهری می‌باشند و حال آن‌که چنین عشقی به‌طور طبیعی در فطرت اکثر مردم کشورها نهفته است.

بیشتر ملت‌هایی چون اهل فارس، شام، روم و... که دارای علوم دقیق، صنایع لطیف، آداب نیکو و ریاضیات هستند خالی از این عشق نمی‌باشند و ما احدی را نیافته‌ایم که دارای قلبی لطیف، ذهنی سلیم و نفسی مهربان باشد و در زمان عمر خود خالی از این محبت به سر برده باشد. اما از جانبی دیگر می‌بینیم که سایر مردمان سنگ‌دل و طبع خشک از کردها و اعراب و ترک و سیاهان از این محبت خالی هستند و فقط بیشتر آنان به محبت مردان به زنان و نسبت به مردان به سبب نکاح و جماع چنان‌چه در طبیعت سایر حیوانات نیز نهفته و غرض از آن بقای نسل بوده اکتفا کرده‌اند.

زمانی نهایت آرزوی عاشق این است که به معشوق خود نزدیک شود و با او صحبت کند. با حصول این حاجت آرزو می‌کند که با او هم‌آغوش گشته و او را بوسه‌باران کند تا می‌رسد به جایی که آرزو می‌کند که ای کاش با معشوق در یک رختخواب قرار گیرد و تمام اعضای خود را تا جایی که راه دارد به او بچسباند تا شاید روح او با معشوق یکی شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۷، ذیل «موقف هشتم، فصل بیستم» ۱۹۱ الی ۱۹۹)

و عجیب‌تر آن‌که عارف نامداری چون آیت‌الله حسن‌زاده آملی نیز اذعان می‌کند: آنچه ملاصدرا گفته است حق است، هر چند بهتر بود آشکارا نمی‌گفت! (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۶۰۷)

حال با توجه به آنچه گذشت، نه تنها نمی‌توان عشق مذکور ذکر شده در آثار برخی از شاعران و نویسندگان شناخته‌شده‌ی فرهنگ و ادب جهان را انکار کرد، بلکه می‌توان با وجود قرآینی که موجود است حکم بر همجنس‌گرایی بعضی از آنان نمود و یا این شاعران و نویسندگان را مشوق عشق به همجنس و حتی عشق به کودکان شمرد. و حال آن‌که در عصر حاضر بسیاری از حامیان همجنس‌گرایی هم به تقبیح و غیراخلاقی بودن عشق اخیر اعتراف کرده‌اند.

منابع و مأخذ:

- شمیسا، سیروس (۱۳۸۱). شاهدبازی در ادبیات فارسی، تهران: فردوس.
- فرزانه، مصطفی (۱۹۸۸). آشنایی با صادق هدایت، پاریس: بی‌نا.
- فروید، زیگموند (۱۳۴۳). سه رساله درباره‌ی تئوری میل جنسی، ترجمه هاشم رضی، تهران: آسیا.
- دورانت، ویل و آریل (۱۳۶۹). تفسیرهای زندگی، ترجمه ابراهیم مشعری، تهران: نیلوفر.
- می، درونت (۱۳۷۵). پروست، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: طرح نو.
- میلر، هنری (۱۳۸۲). روزگار آدمکش‌ها، ترجمه عرفان قانع‌فرد، تهران: دادار.
- راجرز، نایجل و تامپسون، میل (۱۳۹۳). فیلسوفان بدکردار، ترجمه احسان شاه‌قاسمی، تهران: امیرکبیر.
- دورانت، ویل (۱۳۹۱). تاریخ تمدن، ترجمه امیرحسین آریان‌پور، هوشنگ پیرنظر، فتح‌الله مجتبابی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلاگ، جیمز سی (۱۳۹۴). ویتگنشتاین در تبعید، ترجمه احسان سنایی اردکانی، تهران: ققنوس.

ساد، مارکی دو (۱۴۰۱). فلسفه در اتاق خواب، ترجمه علی طباحیان، بی‌جا: بی‌نا.

ساد، مارکی دو (۱۴۰۰). ژوستین یا مصائب فضیلت، ترجمه علی طباحیان، بی‌جا: بی‌نا.

افلاطون (۱۳۸۷). ضیافت، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: جامی.

حافظ، شمس‌الدین (۱۳۸۱). دیوان حافظ، به تصحیح محمد قدسی، به کوشش حسن ذوالفقاری و ابوالفضل علی‌محمدی، تهران: چشمه.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۴). از کوچه‌ی رندان، تهران: سخن.

دشتی، علی (۱۳۵۶). قلمرو سعدی، تهران: امیرکبیر.

سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۵). کلیات سعدی، به تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.

سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۵). کلیات سعدی، به تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: زوار.

کسروی، احمد (بی‌تا). در پیرامون ادبیات، بی‌جا: بی‌نا.

ایرج میرزا (۱۳۵۶). دیوان ایرج میرزا، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران: اندیشه.

زاکانی، عبید (۱۳۴۳). کلیات عبید زاکانی، به کوشش پرویز اتابکی، تهران: کتابفروشی زوار.

ابوعلی سینا (۱۳۸۸). مجموعه رسائل شیخ‌الرئیس ابن سینا، تصحیح و توضیحات محمود طاهری، ترجمه ضیاء‌الدین درّی، قم: آیت اشراق.

محتشم کاشانی (۱۳۴۴). دیوان مولانا محتشم کاشانی، به کوشش مهرعلی گرگانی، تهران: کتابفروشی محمودی.

سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۸). دیوان حکیم سنایی غزنوی، به اهتمام محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سنایی.

ملاصدرا، محمد (۱۳۸۳). ترجمه‌ی اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممدالهمم در شرح فصوص‌الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

در نکوهش زن

در طول تاریخ همواره از زن‌ستیزی و به اعتباری منصفانه‌تر از نکوهش زنان بسیار شنیده‌ایم تا آنجا که ابوعلی سینا در قسمت اول از کتاب «ابن سینا و تدبیر منزل» که ترجمه‌ی رساله‌ی **تدابیر المنازل او السياسات الاهلیه** است، بهترین زنان را زنی می‌شمرد که عقیف، عاقل، دیندار، باحیا، زیرک، مهربان و زایا بوده و زبان‌دراز نباشد. و بر آن اعتقاد است که زن باید از مرد بترسد و فرمان‌بردار و خادم مرد باشد. و لازم است از دامنه‌ی علایق زن به امور خارج از خانه بکاهد و به کارهای مهم، یعنی خانه‌داری و تربیت فرزندان مشغولش دارد تا به دنبال آرایش، هوس و خودنمایی نرود. (ابوعلی سینا، ۱۳۱۹: ۳۸ الی ۴۱)

ابن سینا در قسمتی دیگر از این کتاب که ترجمه‌ی بخش زناشویی کتاب **الهیات شفاء** است، ازدواج یک زن با چند مرد را جایز ندانسته و زشتی چنین عملی را چنان بدیهی شمرده است که آن را بی‌نیاز از دلیل می‌پندارد. هرچند بلافاصله ازدواج یک مرد با زنان متعدّد را جایز خوانده و طلاق را حق مردان می‌داند و بر آن تصوّر است که استحکام ازدواج تأمین نمی‌گردد مگر آن که جدایی و طلاق در دست مرد باشد؛ چراکه زن عقلش کمتر از مرد است و به هوی و هوس مبادرت می‌ورزد! (همان: ۷۳-۹۲)

چو زن راه بازار گیرد بزن	وگر نه تو در خانه بنشین چو زن
به بیگانگان چشم زن کور باد	چو بیرون شد از خانه در گور باد
زن خوب خوش طبع، رنج است و بار	رها کن زن زشت ناسازگار
چه نغز آمد این یک سخن زان دو تن	که بودند سرگشته از دست زن
یکی گفت کس را زن بد مباد	دگر گفت زن در جهان خود مباد
زن نو کن ای دوست هر نوبهار	که تقویم پاری نیاید به کار

(سعدی، ۱۳۸۵: ذیل «بوستان، باب هفتم» ۴۶۵-۴۶۶)

آنچه خواندیم سخنان عجیب و توهین‌آمیز دانشمند و فیلسوفی بزرگ و همچنین شاعری نامور است که آدمی را ملزم می‌نماید تا اندکی تأمل کند و ببیند که اندیشمندان نیز بری از خطا و لاطائلات نمی‌باشند! و نباید فراموش کرد که این‌گونه عبارات منحصر به یک فرد یا گروه خاصی نبوده و متأسفانه فیلسوفان و ادیبان بسیاری قدم بر این بیراهه نهاده‌اند!

همان‌طور که سعدی در **گلستان** مشورت با زنان را تباهی و مرد بی‌مروت را زن می‌خواند، (همان: ذیل «گلستان، باب هشتم» ۲۸۴-۲۹۲) نیما یوشیج هم در **یادداشت‌های روزانه** می‌نویسد: زن وجود ناقصی است که در کمال زندگی مرد و افکار او دخالت دارد. (یوشیج، ۱۳۶۹: ج ۲، ۲۵۷) چنان‌که سعید نفیسی نیز بیت زیر را عقیده‌ی فردوسی می‌داند: (نفیسی، ۱۳۴۴: ۶۱-۶۲)

زن بلا باشد به هر کاشانه‌ای بی‌بلا هرگز مبادا خانه‌ای

و حال آن‌که این بیت از نسیم شمال است. (نسیم شمال، ۱۳۷۵: ۲۶۷) لذا ما نمی‌دانیم که نفیسی در انتساب آن به فردوسی دچار لغزش شده و یا او را معتقد به معنا و مفهوم این بیت می‌دانسته است؟ چنان‌که در کتاب **شاهنامه** ذیل روایتی از زبان رستم در نکوهش زنان می‌خوانیم:

کسی کو بود مهتر انجمن کفن بهتر او را ز فرمان زن
سیاوش ز گفتار زن شد به باد خجسته زنی کو ز مادر نژاد

(فردوسی، ۱۳۶۹: ج ۲، ۳۸۲)

دکتر جلال خالقی مطلق با آن‌که زن‌ستیزی در شاهنامه را نادرست پنداشته و بر آن باور است که در هیچ‌یک از آثار ادبی ایران به‌اندازه‌ی شاهنامه با زنان به احترام رفتار نشده است، اما در ادامه متذکر می‌شود که شاهنامه همانند بسیاری از آثار ادبی باستانی، بری از اندیشه‌های

زن‌ستیزانه نیست. چنان‌که نولدکه معتقد است که زنان چندان نقش فعالی در شاهنامه ندارند و تقریباً فقط وسیله‌ی ارضای هوس و عشق‌ورزی‌اند. این نظر با آن‌که بازگوکننده‌ی تمامی واقعیت نیست، اما از دیدگاه کلی چیزی بیش از این نمی‌توان گفت که این زنان فاقد آگاهی، بی‌حقوق و فقط پرستار و خدمتکار مردان‌اند. و این‌که زنان در شاهنامه به‌مانند آثار دیگر ادب فارسی، تحقیر شده‌اند. (خالقی مطلق، ۱۳۹۵: ۲۵) پس با توجه به آنچه گذشت، می‌توان این‌گونه پنداشت که مقام اجتماعی زن در شاهنامه برابر با مقام مرد نیست. (همان: ۹۳)

مولانا و شمس هم گاهی زن را پرتو حق می‌شمردند، اما این عنایت هیچ‌گاه از نوعی احساس بی‌اعتمادی و تحقیر و کوچک شمردن او خالی نبود. شمس در برابر خصم، بردبار و مداراجو بود. جهودان را دعا می‌کرد. و کافران را دوست داشت، اما همین مرد، زن را که نه جهود است و نه خصم و نه کافر، صاحب نفسی پلید و تاریک می‌داند. (ستاری، ۱۳۸۴: ۷۵ الی ۷۹) و می‌آورد: نفس، طبع زن دارد؛ بلکه خود زن، طبع نفس دارد. **شاوروهَنّ و خالفوهَنّ**. یا رسول‌الله می‌فرمودی که مشورت کنید، خاصّه در کاری که منفعت و مضرت آن عام باشد. اکنون اگر مردی نیابیم با آن مشورت کنیم، آنجا زنان باشند چون کنیم؟ می‌فرماید که با ایشان مشورت کنید هرچه گویند ضدّ آن بکنید. (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۲۸۷)

گفت گر کودک درآید یا زنی	کاو ندارد رأی و عقل روشنی
گفت با او مشورت کن و آنچه گفت	تو خلاف آن کن و در راه افت
نفس خود را زن شناس از زن بتر	زآنکه زن جزویست نفست کل شر

(مولوی، ۱۳۹۰: ذیل «دفتر دوم» ۲۷۱)

از زن شیخی نه‌آید. گفت: آری سرد می‌آید. گفت که مفهوم نشد. این سرد آید این باشد که

از او این کار آید آلا از مرد خوشتر آید. آلا خود هیچ از او نیاید، نه سرد نه گرم. اگر فاطمه یا عایشه شیخی کردند، من از رسول علیه‌السلام بی‌اعتقاد شدمی. آلا نکردند. اگر خدا تعالی زنی را در بگشاید، همچنان خاموش و مسطور بود... زن را همان به که پس دوک نشیند در کنج خانه، مشغول به خدمت آن کس که تیمار او کند. (شمس تبریزی، ۱۳۹۱: ۶۶۸-۷۵۵-۷۵۶)

و احمد افلاکی در کتاب «مناقب‌العارفین» به نقل از شمس تبریزی می‌نویسد: اگر زنی را بالای عرش جا دهند و او را از ناگاه نظری به دنیا افتد و در روی زمین، قضیبی [آلت مرد] را برخاسته ببیند، دیوانه‌وار خود پرتاب کند و بر سر قضیب افتد، از آنک در مذهب ایشان بالاتر از آن چیزی نیست. (افلاکی، ۱۳۶۲: ج ۲، ۶۴۰-۶۴۱)

خواب احمق لایق عقل وی است	همچو او بی‌قیمت است و لاشی است
خواب زن کمتر ز خواب مرد دان	از پی نقصان عقل و ضعف جان
خواب ناقص عقل و گول آید کساد	پس ز بی‌عقلی چه باشد خواب باد

(مولوی، ۱۳۹۰: ذیل «دفتر ششم» ۱۰۹۶)

ملاصدرا در کتاب «اسفار اربعه» زن را در شمار حیوانات دانسته و می‌آورد: از عنایات الهی در خلقت زمین توآند حیوانات مختلف است: برخی از حیوانات برای خوردن‌اند، بعضی از آن‌ها برای سوار شدن و زینت است، بعضی دیگری برای حمل و بارکشی‌اند، برخ دیگر آن‌ها برای تجمل و راحتی‌اند و برخ دیگر از آن‌ها برای نکاح‌اند. (ملاصدرا، ج ۷، ۱۳۶)

ملاهادی سبزواری نیز در حاشیه بر این مطلب می‌نویسد: صدرالدین شیرازی به دلیل ضعف عقل زنان اشاره لطیفی دارد که آنان را در اعداد حیوانات می‌شمرد. چراکه زنان اغلبشان سیرت

چارپایان دارند ولی به آنان صورت انسان داده‌اند تا مردان از مصاحبت با آنان متنفر نشوند و در نکاح با آنان رغبت بورزند. (همان: ج ۷، ۱۳۶)

خواجه نصیرالدین طوسی هم در کتاب «اخلاق ناصری» بر آن اعتقاد است که دختران را باید از خواندن و نوشتن منع کرد. (طوسی، ۱۳۵۱: ۲۲۹-۲۳۰) چنان‌که زن را فردی ناقص‌العقل می‌شمرد که نباید با او مشورت نمود. (همان: ۲۱۶-۲۱۹) و وظیفه و شغل اصلی زن را خانه‌داری و تربیت فرزند می‌داند که در صورت دور بودن او از این وظایف، زن به فساد خواهد کشید. (همان: ۲۱۸) در نظر او بهترین زنان زنی است که دیندار، عفیف، دانا، باحیا، لطیف، مهربان، دوست‌دارنده، کوتاه‌زبان و اطاعت‌کننده‌ی شوهر بوده و آراسته و عقیم نباشد. (همان: ۲۱۵-۲۱۶)

هنگام مواجهه با چنین اندیشه‌هایی، بسیاری از ارادتمندان نادان با سیل ناسزاهای متعدّد در توجیهاتی مضحک، نقل‌کنندگان این عبارات را به غرض داشتن یا بی‌دقتی متهم کرده و با اصل کاملاً تکراری لزوم توجه به زمان و مکان سخن، به تبرئه‌ی این شاعران و نویسندگان می‌پردازند و فراموش می‌کنند که این‌گونه سخنان به دوران قدیم اختصاص ندارد!

بهاء‌الدین خرمشاهی یکی از نویسندگان و مترجمان مشهور معاصر است که می‌پندارد چندان مقام شامخی برای زن قائل است که هیچ متجدد و روشن‌فکری چیز مهمّی بر آن نخواهد افزود! (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۳۳۰) بدین شکل که بعضی کارها اصولاً زنانه نیست فی‌المثل شطرنج‌بازی، سیاستمداری و روشن‌فکری و کشتی‌گیری. همچنین تخصص در بیماری‌های زنان. گویا در قابلیت هم مردان قابل‌ترند. (همان: ۳۲۹) بنده با کار کردن زنان همسر دار و خانه‌دار در بیرون از منزل از بن و بنیاد مخالفم و تزلزلی که در این چند دهه در جهان و ایران در بنیاد خانواده‌ها افتاده است، به زودی برطرف خواهد شد. (همان: ۳۳۳)

چنان‌که احمد کسروی هم در قسمتی از کتاب «امروز چاره چیست؟» اذعان می‌کند با آن‌که زنان باید درس بخوانند و در انتخابات شرکت کنند، اما وظیفه‌ی ویژه‌ای که آفریدگار و طبیعت برای آنان منظور داشته است، وظیفه‌ی خانه‌داری و بچه‌پروری است. لذا این وظیفه‌ی اصلی مانع وزارت و وکالت زنان بوده و آن‌ها نباید به وزارت و وکالت دست‌یابند. (کسروی، بی‌تا: ۳۸)

ویرجینیا وولف در کتاب «تاقی از آن خود» با ترسیم اجحاف و تحقیری که بر زنان جهان رفته است، بر نقش مهم استقلال فکری و اقتصادی در جهت رشد فرهنگی و ادبی انسان‌ها بسیار تأکید کرده (وولف، ۱۳۸۴: ۲۴) و این پرسش را مطرح نموده است که اندیشمندان متعددی از جهان به کوچک شمردن زنان اعتراف کرده‌اند و بسیاری از ادیبان و شاعران نیز به تمجید از آنان پرداخته‌اند! حال تفسیر این برخوردها چیست؟

و پاسخ این بانوی مشهور انگلیسی چنین است: این سخن که زنان شکسپیر از نظر شخصیت و قابلیت چیزی کم ندارند، حقیقت است. حتی می‌توانیم از این هم فراتر برویم و بگوییم که زنان از آغاز خلقت همچون فانوسی در آثار همه‌ی شاعران درخشیده‌اند... و همچون مردان بی‌نهایت مهم بوده‌اند، ولی این زن داستانی است. (همان: ۷۳-۷۴) زن واقعی زندانی می‌شد، کتک می‌خورد و زیر مشت و لگد له می‌شد. موجودی که از نظر خیالی و ذهنی اهمیت زیادی دارد، ولی درواقع کاملاً بی‌اهمیت است. موجودی که در همه‌ی کتاب‌های شعر نقش عمده‌ای دارد، اما از تاریخ به کلی غایب است. بر زندگی شاهان و فاتحان داستان حکومت می‌کند، ولی درواقع برده‌ی هر پسری بوده که والدینش حلقه‌ای به انگشت او می‌کردند. برخی از نغزترین کلمات، برخی از ژرف‌ترین افکار در ادبیات از زبان او جاری می‌شود، ولی در زندگی واقعی به زحمت قادر بود بخواند، به ندرت می‌توانست بنویسد، و ملک طلق شوی خود بود. (همان: ۷۴)

فریدریش نیچه در جملاتی تند و ستیزه‌جویانه در کتاب «چنین گفت زرتشت» می‌نویسد: مرد را از زن هراس باید آنگاه که زن بیزار است. زیرا مرد تنها در ژرفنای روانش شریر است، اما زن بدذات است. (نیچه، ۱۳۸۷: ۷۹) به سراغ زنان می‌روی؟ تازیانه را فراموش مکن. چنین گفت زرتشت. (همان: ۸۰)

و در کتاب «فراسوی نیک و بد» می‌آورد: زن را با حقیقت چه کار! از ازل چیزی غریب‌تر و دل‌آزارتر و دشمن‌خوتر از حقیقت برای زن نبوده است. هنر بزرگ او دروغ‌گویی است و بالاترین مشغولیتش به ظاهر و زیبایی. بلاهت در آشپزخانه؛ زن در مقام آشپز؛ تهی مغز هولناکی که با آن خورد و خوراک خانواده و آقای خانه فراهم می‌شود! زن نمی‌فهمد غذا یعنی چه و بازهم می‌خواهد آشپز باشد! در کله‌ی زن اگر فکری می‌بود در طول هزاران سالی که پخت و پز به عهده‌ی او بوده است، واقعیات اساسی فیزیولوژی را کشف کرده و همچنین فنّ درمان را به اختیار درآورده بود. دست‌پخت بد زنانه به علت غیبت محض عقل در آشپزخانه سبب شده است که رشد بشر این‌همه به درازا بکشد. (نیچه، ۱۳۷۵: ۲۰۸ الی ۲۱۰)

آرتور شوپنهاور نیز سخنان تندی درباره‌ی زنان گفته و اغلب زنان و سنت زناشویی را خوار شمرده است. (یالوم، ۱۳۹۳: ۲۹۴) چنان‌که در مقاله‌ی «در باب زنان» زنان را افرادی کوتاه‌نظر، کودک‌صفت، سبک‌سر، کودکانی بزرگ‌جثه، دروغگو، حيله‌گر، بی‌وفا و خیانت‌کار معرفی می‌کند و می‌آورد: زنان هیچ‌گونه استعداد حقیقی برای شعر و موسیقی و هنرهای زیبا ندارند و اگر هم ادعایی در این مورد بکنند، افسون و ریشخند و خودشیرینی‌ای بیش نیست. باهوش‌ترین ایشان حتی نتوانسته یک شاهکار و یک کار منحصر‌به‌فرد در هنرهای زیبا خلق کند. (شوپنهاور، ۱۳۸۶: ۶۵-۶۳-۵۹)

نظر باستانیان و نظر امروز شرقیان درباره‌ی موقعیت و مقام زن بسیار صائب‌تر از ماست؛ ما با آن عقاید و تصوّرات کپک‌زده‌ی فرانسوی‌مآبانه‌مان در باب تکریم و تقدیس زن. این نظرات چنان زنان را پررو و متکبر ساخته که گهگاه انسان را به یاد میمون‌های مقدّس بنارس [بندری در هندوستان] می‌اندازند که با آگاهی از حرمت و موضع مقدّسشان گمان می‌کنند که مجازاند تا هر شکلک و اطواری که دلشان خواست بسازند. در غرب، زن و خصوصاً بانو، مقامی بس نادرست یافته است؛ زیرا زنی که باستانیان به حق جنس دومش می‌نامیدند، به هیچ‌رو نه شایسته‌ی عزّت و احترام و ستایش ما است، و نه لایق سروری بر مرد و داشتن حقوق مساوی با وی. (همان: ۶۸)

بحث درباره‌ی تعدّد زوجات بی‌فایده است؛ باید همه‌جا عملاً پذیرفته شود، و یگانه راه حلّ مشکلات است. آخر کجای دنیا به یک زن بسنده کرده‌اند؟ در هر حال همه‌ی ما گاهی اوقات و حتی بعضی از ما همیشه با چند زن زندگی می‌کنیم. و بنابراین از آنجا که هر مرد به چند زن احتیاج دارد، چیزی منصفانه‌تر از این نمی‌شود که وی مجاز باشد تا تأمین و ضبط و ربط چند زن را بر خود فرض سازد. این امر زن را به جایگاه طبیعی خودش به‌عنوان موجودی منقاد و فرمان‌بردار تقلیل مقام می‌دهد و بانو، این عفریته‌ی تمدن اروپایی و بلاهتِ توتونی [اقوام کهن آلمانی و نژاد غالب ژرمن] مسیحی از عرصه‌ی روزگار محو می‌گردد. (همان: ۷۲)

شوپنهاور در هجو زنان تا آنجا پیش می‌رود که گویی از احکام فقهی دین اسلام نیز بهره‌مند شده است! از این‌رو در «متعلقات و ملحقات» می‌نویسد: من معتقدم زنان هرگز به‌طور کامل رشد نمی‌کنند و باید همواره تحت مراقبت یک مرد باشند... به‌علاوه، من معتقدم که شهادت زن باید نصف شهادت مرد ارزش داشته باشد. چون من باور دارم که در کل جنس مؤنث در روز سه برابر جنس مذکر دروغ می‌گوید. البته مسلمانان از این هم فراتر می‌روند. (شوپنهاور، ۱۳۹۴: ۴۴۹-۴۵۰)

در آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی «نساء» می‌خوانیم: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ...

به واسطه‌ی آن برتری‌ها که خدا برای برخی نسبت به برخی دیگر مقرر داشته و هم به واسطه آن که مردان از مال خود باید به زنان نفقه دهند، مردان را بر زنان تسلط و حق نگهبانی است. و زنان شایسته‌ی زنانی هستند که متواضعند و در غیبت مردان خود در مقابل حقوقی که خدا برای آن‌ها قرار داده است، حافظ اسرار و حقوق شوهران هستند. و زنانی که از مخالفت و نافرمانی آنان بی‌مناکید، نخست آن‌ها را موعظه کنید و اگر مطیع نشدند از خوابگاه آن‌ها دوری گزینید و باز اگر مطیع نشدند آن‌ها را به زدن تنبیه کنید. (قرآن کریم، ۱۳۹۰: ۸۴)

و اما واژه‌ی «قَوَّامُونَ» که به معنای مراقب، سرپرست و خصوصاً قَیِّم (سرپرستِ محجورین) ذکر شده است در «تفسیر المیزان» نیز از ریشه‌ی قَیِّم شمرده شده و محمدحسین طباطبایی بر آن اعتقاد است که مردان قَیِّمِ زنان می‌باشند؛ چراکه عقل مردان نسبت به زنان نیرومندتر است. (طباطبایی، ۱۳۹۸: ج ۴، ۵۴۳-۵۴۸)

چنان‌که در «تفسیر الصافی» آمده است: پیامبر اکرم می‌فرماید: برتری مردان بر زنان، مانند برتری آب بر زمین است و اگر مردان نبودند خداوند زنان را نمی‌آفرید. و آیا نمی‌بینید زنان چگونه حیض می‌شوند و به سبب این پلیدی قادر به عبادت نیستند و حال آن‌که مردان حیض نمی‌شوند، پس افرادِ صالح فرمانبردار هستند. (فیض کاشانی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۴۴۸)

در خطبه‌ی ۸۰ «نهج‌البلاغه» نیز گفته شده است: مَعَاشِرَ النَّاسِ، إِنَّ النِّسَاءَ نَوَاقِصُ الْإِيمَانِ، نَوَاقِصُ الْحُطُوطِ، نَوَاقِصُ الْعُقُولِ، فَأَمَّا نَقْصَانُ إِيْمَانِهِنَّ فَقَعُودُهُنَّ عَنِ الصَّلَاةِ وَ الصِّيَامِ فِي أَيَّامِ

حِيضِيَّهِنَّ، وَ أَمَّا نَقْصَانُ عُقُولِهِنَّ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ كَشَهَادَةِ الرَّجُلِ الْوَاحِدِ، وَ أَمَّا نَقْصَانُ خُطُوطِهِنَّ فَمَوَارِيثُهُنَّ عَلَى الْإِنصَافِ مِنْ مَوَارِيثِ الرَّجَالِ، فَاتَّقُوا شِرَارَ النِّسَاءِ، وَ كُونُوا مِنْ خِيَارِهِنَّ عَلَى حَذَرٍ، وَ لَا تُطِيعُوهُنَّ فِي الْمَعْرُوفِ حَتَّى لَا يَطْمَعَنَّ فِي الْمِنْكَرِ.

مردم ایمان زنان ناتمام است، بهره آنان ناتمام، خرد ایشان ناتمام. نشانه‌ی ناتمامی ایمان، معذور بودنشان از نماز و روزه است به هنگام عادتشان، و نقصان بهره ایشان، نصف بودن سهم آنان از میراث است نسبت به سهم مردان، و نشانه ناتمامی خرد آنان این بود که گواهی دو زن چون گواهی یک مرد به حساب رود. پس از زنان بد بهره‌یزید و خود را از نیاکانشان واپایید، و در کار نیک از آنان اطاعت ننمایید تا در زشت طمع نکنند. (علی بن ابی طالب، ۱۳۸۴: ۵۸-۵۹) و در حکمت ۲۳۸ از همین کتاب می‌خوانیم: «الْمَرَأَةُ شَرٌّ كَلِّهَا، وَ شَرٌّ مَا فِيهَا أَنَّهُ لَا يَدَّ مِنْهَا.» زن همه‌اش بدی است و بدتر چیز او این که از او چاره نیست. (همان: ۴۰۰)

منابع و مآخذ:

ابوعلی سینا (۱۳۱۹). ابن سینا و تدبیر منزل، ترجمه محمد نجمی زنجانی، تهران: مجمع ناشر کتاب.

سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۵). کلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، تهران: هرمس.

یوشیج، نیما (۱۳۶۹). برگزیده‌ی آثار نیما یوشیج، به کوشش سیروس طاهباز، تهران: بزرگمهر.

نفیسی، سعید (۱۳۴۴). نیمه‌راه بهشت، تهران: گوهرخای و امیرکبیر.

نسیم شمال (۱۳۷۵). کلیات سید اشرف‌الدین گیلانی، به اهتمام احمد اداره‌چی، تهران: نگاه.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۹). شاهنامه، به تصحیح جلال خالقی مطلق، کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران.

خالقی مطلق، جلال (۱۳۹۵). زنان در شاهنامه، ترجمه احمد بی نظیر، تهران: مروارید.

ستاری، جلال (۱۳۸۴). عشق‌نوازی‌های مولانا، تهران: مرکز.

شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۹۱). مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰). مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران: هرمس.

افلاکی، احمد (۱۳۶۲). مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب.

ملاصدرا، محمد (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۵۱). اخلاق ناصری، به تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.

خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۷). فرار از فلسفه: زندگینامه‌ی خودنوشت فرهنگی، تهران: جامی.

کسروی، احمد (بی‌تا). امروز چاره چیست، بی‌جا: بی‌نا.

وولف، ویرجینیا (۱۳۸۴). اتاقی از آن خود، ترجمه صفورا نوریخس، تهران: نیلوفر.

نیچه، فریدریش (۱۳۸۷). چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران: آگاه.

نیچه، فریدریش (۱۳۷۵). فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران: خوارزمی.

یالوم، اروین (۱۳۹۳). درمان شوپنهاور، ترجمه سپیده حبیب، تهران: قطره.

شوینهاور، آرتور (۱۳۸۶). جهان و تأملات فیلسوف، گزیده و ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: مرکز.

شوینهاور، آرتور (۱۳۹۴). متعلقات و ملحقات، ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: مرکز.

قرآن کریم (۱۳۹۰). ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، تهران: انتشارات اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۸). ترجمه‌ی تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی،

قم: مؤسسه نشر اسلامی.

فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۴). تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.

علی بن ابی‌طالب (۱۳۸۴). نهج‌البلاغه، گردآورنده سید رضی، ترجمه جعفر شهیدی، تهران:

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

جنگ آدم کشی مجاز

اسکندر مقدونی را از آن روی کبیر خواندند که وی پس از آن که سرزمین پهناوری را به خون و آتش کشید، مردم نگونبخت بسیاری را به دیار نیستی فرستاد و چون تندبادی سهمناک ویرانی و بدبختی پدید آورد... وجدان دزد باید از وجدان سیاستمداران آسوده‌تر باشد، زیرا دزد کمتر انسان کشته و کمتر دارایی مردم را چپاول کرده است. (دورانت، ۱۳۶۹: ج ۹، ۲۲۱)

جنگ واژه‌ای نخوت‌انگیز و فریب‌دهنده است، لذا سیاستمداران جهان همواره کوشش کرده‌اند که از جنگ در میان مردم به نکویی سخن گویند و آن را تقدس بخشیده و بر همگان فرض نمایند که از جنگ با مفاهیم وطن‌دوستی چون مقاومت، پایداری و دفاع از میهن یاد کنند! چنان‌که فریدریش نیچه در کتاب «دجال» ضمن بزرگداشت جنگ و روحیه‌ی جنگندگی، از اسلام به سبب اعلان جنگ در برابر هر قدرتی تمجید می‌نماید و این فرهنگ را شریف و خاستگاه آن را غریزه‌های مردانه و دوست داشتن زندگانی می‌شمرد. (نیچه، ۱۳۵۵: ۴۷-۱۳۱)

این نگاه مثبت به جنگ تا آنجا پیش رفته است که عارف پلورالیسم اندیشی همچون مولوی نیز در دفتر اول «مثنوی» می‌آورد:

جنگ پیغمبر مدار صلح شد	صلح این آخرزمان زان جنگ بُد
صدهزاران سر بُرید آن دلستان	تا امان یابد سر اهل جهان

(مولوی، ۱۳۹۰: ۱۷۰)

اما در این میان بسیاری از فیلسوفان، شاعران و نویسندگان به مخالفت با جنگ پرداخته و حتی آثاری در این زمینه نگاشته‌اند. لویی فردینان سلین در رمان «سفر به انتهای شب» داستان جوانی هم نام خود را به تصویر کشیده است که به اجبار وارد جنگ شده است. او چهره‌ی جنگ

را سیاه و زشت و وحشت‌آمیز ترسیم می‌کند و ضمن احمق و جانور خواندن افسران جنگ، (سلین، ۱۳۷۳: ۸) فرماندهان و سیاست‌مداران جنگ را بی‌همه‌چیزهایی معرفی می‌نماید که با دادن نشان افتخار و خروس‌قندی جان انسان‌ها را مطالبه می‌کنند! (همان: ۴) و سرانجام با هجو جنگ و احمق تصوّر کردن کشته‌شدگان داوطلب در جنگ، با صراحت می‌نویسد: ماها عوض نمی‌شویم! نه جوراب‌مان عوض می‌شود و نه ارباب‌هامان و نه عقایدمان... ما ثابت‌قدم دنیا آمده‌ایم و ثابت‌قدم هم ریغ رحمت را سر می‌کشیم! سرباز بی‌جیره و مواجب، قهرمان‌هایی که سنگ همه را به سینه می‌زنند. ماها آلت دستِ عالیجنابِ نکبتیم. او صاحب‌اختیار ماست! (همان: ۲) با شما هستم، مردم بی‌چیز، پس‌مانده‌های زندگی، ای همیشه کتک‌خورده‌ها، گرامت‌دهنده‌ها، عرق‌ریزها، به شما اعلام خطر می‌کنم، وقتی که بزرگان این عالم عاشقِ چشم و ابروتان شدند، معنی‌اش این است که می‌خواهند گوشت‌تان را در جنگ‌شان کباب کنند. (همان: ۶۹)

یاروسلاو هاشک یکی از بزرگ‌ترین نویسندگان کشور چک نیز با نوشتن رمان تقریباً نهصد صفحه‌ای «شوایک» سربازِ غیور و رندِ تمام‌عیاری به نام شوایک را به صحنه می‌آورد که خود را به حماقت زده است تا همه‌ی دوستداران جنگ را به سخره گیرد. شوایک رمانی ضدّ جنگ و افشاگر حماقت انسان‌ها در قالب طنز است. شوایک به تمسخر جنگ: کاری ابلهانه‌تر از جنگ نیست، (هاشک، ۱۳۸۴: ۱۲۲) نظامی‌گری: نظام روح آدم رو خشن می‌کند (همان: ۳۶۷) و اندیشه‌های حاکم در سپاه و ارتش: فکر کردن برای سرباز قدغنه. سرباز نباید با مغز خودش فکر کنه، بالادستیاش به جاش فکر می‌کنن (همان: ۱۱۹) پرداخته و تبلیغ جنگ و زنده نگه‌داشتن روحیه‌ی ایثار و شهادت را کار روحانیونِ شیاد می‌داند.

یاروسلاو هاشک تدارکِ کشتار آدمیان را همواره به نام خدا یا موجود خیالی والایی پنداشته

(همان: ۱۷۱) و معتقد است که جز شاهان و سرداران جنگی و دیگر سلاخان، کاهنان همه‌ی فرقه‌ها با تبرک و دعای خیر، انسان‌ها را مانند احشام به کشتارگاه‌ها می‌رانند (همان: ۱۷۲) و سرباز هنگامی دلیرانه در راه رهبر و اعلیحضرت خود خواهد جنگید که احساسات دینی داشته باشد و بداند که بهشت در انتظارش است. (همان: ۲۰۷)

ژان پل سارتر هم در نمایشنامه‌ی «شیطان و خدا» که داستان ظهور لوتر و پدید آمدن جنگ‌های مذهبی پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها در قرن شانزدهم میلادی است، متعرض جنگ شده، قتل و کشتار مردم بی‌نوا و احمق گوسفند صفت را محکوم نموده (سارتر، ۱۳۵۱: ۲۰۳) و همه‌ی مصلحان جهان را به‌مانند روحانیون افرادی مزور و دروغگو می‌پندارد که از هر سوراخی یکی از آنان ظهور کرده است! (همان: ۳۰)

شاهرخ مسکوب در دهه‌ی هفتاد در شهر پاریس، بانام مستعار کسرا احمدی کتابی با عنوان «درباره‌ی جهاد و شهادت» منتشر کرد و در نوشتاری صریح و آتشین به‌نقد و هجو جنگ، خصوصاً جنگ از نگاه مسلمانان پرداخت. مسکوب در پاره‌ای از این کتاب می‌آورد: در قرآن دین خدا و آیین حق، اسلام معرفی شده است و آن‌که مسلمان نیست (حتی اگر اهل کتاب باشد) کافر است. جز اسلام، همه باطل و فتنه‌اند و میان این دین و کفر، آشتی و الفتی نیست و از قرآن (حتی لاتکون فتنه) استفاده می‌شود که جهاد تا زمانی که فتنه یعنی یک غیرمسلمان روی زمین وجود دارد تعطیل نمی‌شود. (مسکوب، ۱۳۷۱: ۳۱-۳۲-۴۸)

و اما این‌که می‌گویند جهاد برای دفاع است نه حمله و هجوم، در حقیقت اندیشه و پاسخی است به جهانیان تا اسلام دینی پرخاشجو و جنگ‌طلب معرفی نشود. ولی نه قرآن، نه سنت پیغمبر و نه تاریخ اسلام، هیچ‌یک مؤید این ادعا نیست. (همان: ۷۵) اسلام از برکت وجود شهادت زنده

است، اگر شهادت نبود اسلامی نبود... پس کسی که پایداری اسلام را بخواهد نه تنها از کشته شدن مسلمانان باکی ندارد بلکه در آرزوی مرگ مؤمن‌ترین آنان است. (همان: ۵۶)

احمد دهقان که خود در جنگ عراق و ایران حضور داشته و آن را از نزدیک لمس نموده است، متذکر پیامدهای پس از جنگ شده و با نگاهی انتقادی به موضوع جنگ و عبور از خطّ قرمزها، اقدام به نوشتن داستان زیبای «من قاتل پسر تان هستم» کرده است. مجموعه‌ای متشکل از ده داستان کوتاه که از آن جمله می‌توان به داستان بن‌بست اشاره کرد. بن‌بست، داستان رزمنده‌ای است که شهادت او را به خانواده اطلاع داده‌اند. لذا برادر دیگر با همسر شهید ازدواج می‌کند، اما سال‌ها بعد برادر رزمنده به خانه بازمی‌گردد و خانواده‌ی او متوجه می‌شوند که او در این سال‌ها در اسارت بوده است. برادر رزمنده از شنیدن خبر ازدواج همسرش با برادر خود دچار جنون شده و برادرش را به قتل می‌رساند. در ادامه هم همسر آن دو برادر و دختر و پسر آنان نیز خودکشی می‌کنند. (دهقان، ۱۳۸۷: ۸۶ الی ۹۳)

و اما یکی دیگر از کتاب‌های فارسی انتقادی نگاشته شده درباره‌ی جنگ که از آن ظاهراً به‌عنوان اولین رمان در حوزه‌ی ادبیات جنگ سخن می‌گویند، کتاب «زمین سوخته» است. داستانی زیبا و روان از خانواده‌ای سنتی و اهوازی در روزهای ابتدایی جنگ که گویی حاصل خبر شهادت برادر احمد محمود و تجربه‌ی شخصی این نویسنده از جنگ است. کتابی که علی‌خامنه‌ای نویسنده‌ی آن را فردی ناباب و ضدّ جنگ معرفی کرده است. (خامنه‌ای، ۱۳۷۷: ذیل «سخنرانی در دیدار با نویسندگان حوزه هنری»)

احمد محمود در این اثر خود با آن‌که از دلاوری، مهربانی، همکاری و دستگیری مردم در زمان جنگ سخن می‌گوید، مشکلات آن زمان مانند دزدی، احتکار، گرانفروشی، نبود پزشک و

دارو، اعدام‌های فلّهای، کشتن اسراء و عدم امنیت جانی را فراموش نکرده و با پرده برداشتن از اثرات مخربّ پس از جنگ، خوانندگان را ناگزیر به تأمل و تفکر بیشتری در رابطه با جنگ می‌کند و ضمن تشکیک در اقدام به موقع حکومت ایران نسبت به تجاوز عراق، نظام ایران و دروغ‌های متعدّد رسانه‌ای آنان را محکوم کرده و می‌نویسد: جوان‌ها از عراق می‌گویند و از بمباران فرودگاه و از رادیو که انگار نه انگار اتفاقی افتاده است. آدم خیال می‌کنه که دارن به این مملکت خیانت می‌کنن وگرنه این‌همه سکوت معنی نداره! هر خراب‌شده‌ی دیگه بود نه فقط مردم را در جریان می‌داشتن بلکه با برنامه‌های رادیویی و تلویزیونی به مردم آموزش هم میدادن که چه بکنن. (محمود، ۱۳۷۸: ۲۰)

در رمان ضدّ جنگ «سلاخ‌خانه‌ی شماره‌ی پنج» که شاهکار گُورت وُنه گات خوانده شده است نیز با خاطرات شخصی این نویسنده‌ی آمریکایی آلمانی‌تبار از واقعه‌ی بمباران شهر درسدن آلمان در جنگ جهانی دوم و قتل‌عام وحشتناک انسان‌ها (مرگ ۱۳۵۰۰۰ نفر) آشنا می‌شویم و در قسمتی از این کتاب می‌خوانیم: من با چشم‌های خودم بدن دخترمدرسه‌ای‌هایی [در درسدن] را دیده‌ام که زنده‌زنده در منبع آب شهر جوشانده شده‌اند. این کار به‌وسیله‌ی هموطنان [آمریکایی] من که با غرور ادعای مبارزه با شرّ ناب را داشتند، صورت گرفته است... و شب‌ها در یک زندان پیش پایم را شمع‌هایی روشن کرده‌اند که از چربی انسان ساخته شده بود. و این انسان‌ها را برادران و پدران همین دخترمدرسه‌ای‌های جوشانده شده سلاخی کرده بودند. (گات، ۱۳۷۲: ۱۴۸)

ونه گات در ادامه سربازان جنگ درسدن را باکره‌های احمق شمرده (همان: ۲۹) و معتقد است که برخی از فیلم‌ها و کتاب‌ها مشوّق جنگ می‌باشند... تصوّر می‌کنم فکر جلوگیری از جنگ در کره‌ی زمین، فکر ابلهانه‌ای باشد. (همان: ۱۴۹) جلوگیری از جنگ همان‌قدر آسان است که جلوگیری از رودخانه‌ی یخ. (همان: ۱۶)

چنان که نویسنده و روزنامه‌نگار آلمانی، کورت توخولسکی، جنگ را وهمی ناسیونالیستی و حماقتی هیچ و پوچ برای مردن شمرده (توخولسکی، ۱۳۸۹: ۵۶) و می‌نویسد: جنگ درنهایت یعنی آدم‌کشی مجاز. (همان: ۱۴) و تجلیل از یه نفر که تو جنگ کشته شده، یعنی به کشتن دادن سه نفر دیگه توی جنگ بعدی. (همان: ۴۳)

در مجموعه مکاتبات آلبرت اینشتین و زیگموند فروید با عنوان «چرا جنگ؟» پس از امید واهی و خیال باطل فرض کردن نفی کامل جنگ، از زبان اینشتین می‌خوانیم: هیچ چیز قادر به از میان برداشتن جنگ نیست، مگر انسان‌ها خود از رفتن به جبهه سر باز زنند. باید فرزندان خود را در مقابل نظامی‌گری واکسینه کنیم. انسان‌ها همواره باید مبارزه کنند اما مبارزه در راهی ارزشمند و نه در محدوده‌های موهوم و با تعصبات نژادی و با انگیزه زیاده‌خواهی که بیشتر تحت لوای میهن‌دوستی صورت می‌گیرد. (اینشتین و فروید، ۱۳۸۳: ۱ الی ۳۲)

این وطن‌پرستی، ما را به یاد قطعه‌ای از نمایشنامه‌ی کمدی «خیانت اینشتین» می‌اندازد که در آن آمده است: قرن‌هاست که تربیت ملت رو دست نظامیاسپرده‌ن. بله! کتابای تاریخ رو بخونید: تمجید شورانگیز از وطن، قلمرو، کشور؛ وطن‌پرستی یه بیماری بچه‌گانه‌س، آبله مرغونه بشریتنه. (اشمیت، ۱۳۹۳: ۱۴-۱۷)

و از این‌روست که در دیوان ایرج میرزا آمده است:

فتنه‌ها در سر دین و وطن است	این دو لفظ است که اصل فتن است
صحبت دین و وطن یعنی چه؟	دین تو موطن من یعنی چه؟
همه عالم همه کس را وطن است	همه‌جا موطن هر مرد و زن است
چیست در کله‌ی تو این دو خیال؟	که گند خون مرا بر تو حلال؟

(ایرج میرزا، ۱۳۵۶: ۱۲۷)

منابع و مأخذ:

دورانت، ویل و آریل (۱۳۶۹). تاریخ تمدن، ترجمه سهیل آذری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

نیچه، فریدریش (۱۳۵۵). دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: آگاه.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰). مثنوی معنوی، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران: هرمس.

سلین، لویی فردینان (۱۳۷۳). سفر به انتهای شب، ترجمه فرهاد غبرایی، تهران: جامی.

هاشک، یاروسلاو (۱۳۸۴). شوایک، ترجمه کمال ظاهری، تهران: چشمه.

سارتر، ژان پل (۱۳۵۱). شیطان و خدا، ترجمه ابوالحسن نجفی، تهران: نیل.

مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۱). درباره‌ی جهاد و شهادت، پاریس: خاوران.

دهقان، احمد (۱۳۸۷). من قاتل پسران هستم، تهران: افق.

خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۷). سخنرانی در دیدار با نویسندگان حوزه هنری، دوم خرداد.

محمود، احمد (۱۳۷۸). زمین سوخته، تهران: معین.

گات، کورت ونه (۱۳۷۲). سلاخ‌خانه‌ی شماره‌ی پنج، ترجمه علی‌اصغر بهرامی، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

توخولسکی، کورت (۱۳۸۹). بعضی‌ها هیچ‌وقت نمی‌فهمند، ترجمه محمدحسین عضدانلو، تهران: افراز.

اینشتین، آلبرت و فروید، زیگموند (۱۳۸۳). چرا جنگ؟، ترجمه خسرو ناقد، تهران: آبی.

اشمیت، اریک امانوئل (۱۳۹۳). خیانت اینشتین، ترجمه فهیمه موسوی، تهران: افراز.

ایرج میرزا (۱۳۵۶). دیوان ایرج میرزا، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران: بی‌نا.

سرهای بریده

در قرآن دین خدا و آیین حق، اسلام معرفی شده و آن که مسلمان نیست کافر است. جز اسلام، همه باطل و فتنه‌اند و میان این دین و کفر آشتی و الفتی نیست و از قرآن [حتی لاتکون فتنه] استفاده می‌شود که جهاد تا زمانی که فتنه یعنی یک غیرمسلمان روی زمین وجود دارد تعطیل نمی‌شود. (مسکوب، ۱۳۷۱: ۳۱-۳۲-۴۸)

از پرسش‌های مهمی که همواره فکر طالبان حقیقت را به خود معطوف داشته این است که سبب شکست و سقوط ساسانیان چه بود؟ و چه روی داد که صحرانوردان کم‌فرهنگ و گمنام بر کشوری چنین بزرگ و باشکوه تسلط یافتند؟

عده‌ای پذیرفتن دین اسلام را امری کاملاً اختیاری و همراه با رضایت دانسته و بر آن باورند که وجود فساد و تبعیض‌های طبقاتی در جامعه و نفرت مردم از رژیم ساسانی و روحانیون زرتشتی باعث شد تا ایرانیان اسلام را با آغوش باز بپذیرند به طوری که ایرانی بعد از برخورد با اسلام اولیّه احساس کرد که دین اسلام همان گمشده‌ای است که به دنبالش می‌گشته است. چنان که ادوارد براون معتقد است چه بسا تصوّر کنند که جنگجویان اسلام اقوام و ممالک مفتوحه را در انتخاب یکی از دو راه مخیر می‌ساختند: اول قرآن، دوم شمشیر! ولی این تصوّر صحیح نیست، زیرا گبر و ترسا و یهود اجازه داشتند آیین خود را نگه دارند و فقط مجبور به دادن جزیه بودند و این ترتیب کاملاً عادلانه بود؛ زیرا اتباع غیرمسلمان از شرکت در غزوات و دادن خمس و زکات که بر امت پیامبر واجب بود، معافیت داشتند. و مسلم است قسمت اعظم کسانی که تغییر مذهب داده‌اند به طیب خاطر و به اختیار و اراده خودشان بود و پس از شکست ایرانیان در قادسیه فی‌المثل چهار هزار سرباز دیلمی به میل خود اسلام آوردند و این عده در تسخیر جلولا به تازیان کمک کردند. (براون، ۱۳۳۵: ج ۱، ۲۹۷ الی ۳۰۰)

بعضی نیز استقرار اسلام چه در شبه جزیره‌ی عربستان و چه در کشورهای اشغال شده مانند

ایران را عموماً با زور و خشونت همراه دانسته و معتقدند که اسلام را به ضرب شمشیر به مردم زورچپان کرده‌اند. (هدایت، ۲۰۰۸: ۲۶-۲۷) و خلاصه‌ی مرام اسلام همین است که یا مسلمان بشوید یعنی مطابق نصّ صریح زبده النجاسات عمل کنید یا با ذلّت خراج و باج به بیت‌المال مسلمین بدهید وگرنه کشته خواهید شد. (هدایت، ۲۰۰۹: ۳۴)

محمد بن جریر طبری در کتاب مشهور و ارزشمند «تاریخ الرّسل و الملوک» یا همان تاریخ طبری آورده است: خالد در ملاقات با سران قبیله‌ی بنی حارث یادآور شد اسلام بیاورید تا به سلامت مانید و آلا با شما به جنگ خواهیم پرداخت و قبیله بنی حارث نیز به اسلام گرویدند. پیامبر در ملاقات با سران قبیله‌ی بنی حارث تأکید کرد اگر خالد ننوشته بود اسلام آورده‌اید، سرهایتان را زیر پایتان می‌انداختم. (طبری، ۱۳۶۳: ج ۴، ۱۲۵۶)

وقتی عجمان از مداین گریختند و به جلولا رسیدند یکدیگر را به ملامت گرفتند و گفتند: اگر متفرّق شوید هرگز فراهم نشوید. اینک جایی است که ما را از همدیگر جدا می‌کند، بیایید بر ضدّ عربان هم‌سخن شویم و با آن‌ها بجنگیم اگر ظفر یافتیم مطلوب به‌دست آمده و اگر کار صورت دیگر گرفت تلاش خویش را کرده‌ایم و معذور باشیم... مسلمانان تعقیبشان کردند و جز معدودی ناچیز از آن‌ها جان به‌در نبردند، خدا در آن روز یکصد هزار از آن‌ها بکشت و کشتگان همه عرصه را پوشانیده بود به این جهت جلولا نام گرفت از بس کشته که دست را پوشانیده بود که نمودار جلال جنگ بود. (طبری، ۱۳۸۳: ج ۵، ۱۸۲۷ الی ۱۸۲۹)

چنان‌که ابوحنیفه دینوری می‌نویسد: مسلمانان در جنگ جلولا گروه زیادی اسیر از دختران آزادگان و بزرگان ایران گرفتند. گویند عُمر می‌گفته است خدایا من از شرّ فرزندان اسیران جلولا به تو پناه می‌برم. (دینوری، ۱۳۶۴: ۱۶۳)

اعراب پس از فتح مداین ایرانیان را به پذیرش یکی از سه اصل اسلام، جزیه و یا جنگ مجبور می‌سازند و ایرانیان گزینه‌ی میانی را انتخاب می‌کنند. (طبری، ۱۳۸۳: ج ۵، ۱۸۱۲-۱۸۱۳) هرچند در نهاوند چنان سخت جنگیدند که کس جنگی از آن سخت‌تر نشنیده بود و از هنگام زوال تا شبانگاه چندان از پارسیان بکشتند که عرصه نبرد پُر خون شد و مرد و چهارپا بر آن می‌لغزید و کسانی از سواران مسلمان از لغزیدن در خون آسیب دیدند... گویند جنگ دوام داشت تا شب درآمد و مشرکان هزیمت شدند و برفتند. مسلمانان مصرانه تعقیبشان کردند و آن‌ها که مقصد خویش را گم کرده بودند سوی دره‌ای گریختند و در آن ریختند... یکصد هزار کس یا بیشتر از آن‌ها از سقوط به دره کشته شدند بجز آن‌ها که در نبردگاه به قتل رسیدند و معادل آن بودند. (همان: ج ۵، ۱۹۵۳)

در سال‌های ۲۸ و ۳۰ تازیان دو دفعه مجبور شدند استخر را فتح کنند. در دفعه‌ی دوم مقاومت مردم چندان با رشادت و گستاخی مقرون بود که فاتح عرب را از خشم و کینه دیوانه کرد... به استخر آمد و جنگ بستد و خون همگان مباح گردانید و چندان که می‌کشتند خون نمی‌رفت تا آب گرم بر خون می‌ریختند، پس برفت. و عدد کشتگان که نام‌بردار بودند چهل هزار کشته بود، بیرون از مجهولان. (زرین کوب، ۱۳۳۰: ذیل «چاپ اول» ۳)

مقاومت‌های مردم دلاور ایران با چنین قساوت و جنایتی درهم‌شکسته می‌شد اما این فجایع خونین هرگز نمی‌توانست اراده و روح کسانی را که در راه دفاع از یار و دیار خویش خون و جان و عمر و زندگی خود را نثار می‌کردند، در ظلمت یأس و نومیدی خفه و تباه کند. از این رو همه‌جا، هر جا که ممکن بود ایرانیان در برابر فاتحان نیمه‌وحشی درایستادند. هر شهر که یک‌دفعه اسلام آورده بود و تسلیم شده بود وقتی دوباره مجال سرکشی می‌یافت در شکستن پیمانی که با مسلمین

بسته بود لحظه‌ای تردید و درنگ نمی‌کرد... اما هیچ‌چیز مضحک‌تر و ظالمانه‌تر از رفتار این فاتحان نیمه‌وحشی نسبت به مغلوبان نبود. (همان: ۳-۴) سوسمارخواران گرسنه از پیشه‌وران و برزگران که دین اسلام را نپذیرفتند باج به‌زور گرفتند و جزیه نام نهادند. و همه‌ی این فجایع و جنایت را در سایه‌ی شمشیر و تازیانه انجام می‌دادند. (همان: ۵-۹)

در تاریخ فتوح اسلام در ایران مکرر به این‌گونه صحنه‌ها می‌توان برخورد کرد... این شورش‌ها و مقاومت‌ها برای بازگشت دولت ساسانیان نبود. برای آن بود که مردم به عربان سر فرو نیاورند و جزیه‌ی سنگین را که بر آن‌ها تحمیل می‌شد نپذیرند. این پرخاشجویی با عرب نه فقط در کسانی که در شهرهای ایران مانده بودند به شدت وجود داشت در کسانی نیز که به میان اعراب و در عراق و حجاز بودند مدت‌ها باقی بود. (زرین‌کوب، ۱۳۴۴: ذیل «چاپ سوم» ۷۶-۷۷)

دکتر زرین‌کوب یکی از پژوهشگران بزرگ ایران است که بیشتر با کتاب «دو قرن سکوت» شناخته می‌شود. این کتاب که به فرمانروایی آشکار ایرانیان [طاهریان] در قسمتی از خاک خود پس از دو قرن سکوت و مبارزه‌ی طولانی با اعراب اشاره دارد، در سال ۱۳۳۰ انتشار یافت و عبدالحسین زرین‌کوب در آن چاپ و چاپ‌های بعدی، اسلام آوردن ایرانیان را در سایه‌ی تهدید و شمشیر اعراب معرفی کرد.

دکتر زرین‌کوب در مقدمه‌ی چاپ اول دو قرن سکوت اذعان می‌کند که در تاریخ از بی‌طرفی و حقیقت‌جویی سخن بسیار گفته‌اند، لیکن این سخن ادعایی بیش نیست. چراکه به تاریخ نمی‌توان معرفت قطعی و یقینی یافت و اسناد متکی بر شایعات و متواترات و مظنونات، موجد ظن و تخمین است. مورخ از همان‌جا که موضوع تاریخ خود را انتخاب می‌کند، در واقع دنبال هوس و میل خود می‌رود و از بی‌طرفی خارج می‌شود. (زرین‌کوب، ۱۳۳۰: ذیل «د و ه»)

زرین کوب در سال ۱۳۳۶ یعنی در چاپ دوم دو قرن سکوت سزاوار نمی‌بیند که این کتاب را بدون کاستی و فزونی چاپ کند. لذا ضمن حذف چندین سطر و اضافه کردن چندصد صفحه به آن، از تعصّب و احساسات جوانی خویش در چاپ اول این اثر سخن گفته است و در مقدمه‌ی کتاب می‌نویسد: قلم برداشتم و در کتاب خویش بر هرچه مشکوک و تاریک و نادرست بود، خطّ بطلان کشیدم. بسیاری از این موارد مشکوک و تاریک جاهایی بود که من در آن روزگار گذشته، نمی‌دانم از خامی و تعصّب نتوانسته بودم به عیب و گناه و شکست ایران به درست اعتراف کنم. در آن روزگاران چنان روح من از شور و حماسه لبریز بود که هرچه پاک و حق و مینوی بود از آن ایران می‌دانستم و هرچه را از آن ایران نبود زشت و پست و نادرست می‌شمردم. در سال‌هایی که پس از نشر آن کتاب بر من گذشت و در آن مدت دمی از کار و اندیشه در باب همین دوره از تاریخ ایران غافل نبودم در این رأی ناروای من، چنان‌که شایسته است خللی افتاد... و در این فرصتی که برای تجدید نظر در کتاب سابق بدست آمد لازم دیدم که آن گمان خطای تعصّب‌آمیز را جبران کنم. (همان: ۳-۴)

دکتر عبدالحسین زرین‌کوب در ادامه‌ی مسیر و جستجوی خود، در سال ۱۳۴۳ در کتاب «تاریخ ایران بعد از اسلام» ضمن آن‌که روایات اعراب را از خودستایی و گزافه‌آکنده دانسته و اخبار خداینامه‌های ایران را نیز از نفرت و بهانه‌تراشی خالی نمی‌بیند، (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۲۸۳) می‌نویسد: سقوط ساسانیان البته از ضربت عرب بود ولیکن درواقع از نیروی عرب نبود. چیزی که مخصوصاً آن را از پا درآورد غلبه‌ی ضعف و فساد بود. می‌توان گفت که مقارن هجوم عرب، ایران خود از پای درآمده بود و شقاق و نفاق بین طبقات، آن را به کنار ورطه‌ی نیستی کشانیده بود و در چنان حالی بی‌آن‌که معجزه‌ای نیاز باشد، هر حادثه‌ای ممکن بود آن را از پای درآورد... از این‌رو بود که پیش از عهد اسلام آیین عیسی رفته‌رفته رواجی تمام می‌یافت و دین زرتشت

را در بین طبقات دردمند و حتی در بین اشراف تربیت یافته پس می‌زد و حتی گفته‌اند که اگر اسلام در آن روزگاران به ایران راه نمی‌یافت، شاید کلیسا خود آتشکده‌ها را ویران می‌کرد. (همان: ۱۵۷ الی ۱۵۹)

و نهایتاً در مقدمه‌ی اثر بعدی خود یعنی کتاب «کارنامه اسلام» که در سال ۱۳۴۸ به چاپ رسید، از عقاید ابتدایی‌اش برائت جسته و می‌نویسد: محققى که با دنیای اسلام آشنایی درست دارد پروایی ندارد که اسلام را دینی بیابد مناسب با احوال انسانی، حتی بیش از آنچه راجع به فرهنگ فرانسه ادعا می‌کند قبایی به قامت انسانیت. این نتیجه را غرب فقط بعد از رهایی از تعصبات کهن خویش می‌تواند بگیرد و شرق تنها آنگاه که از بیماری خفت‌انگیز که غرب‌زدگی می‌خوانند شفا یابد. (زرین کوب، ۱۳۴۸: ۱۵)

چنان‌که ابراهیم گلستان حسرت خوردن از دوره‌ی ساسانیان را فکری اشتباه و چرت می‌داند و بر آن اعتقاد است که فتح اسلام به علت ظلم آن دوران بود. (جاهد، ۱۳۹۴: ۱۸۶) و در کتاب «نامه به سیمین» نیز ضمن نفی عظمت تمدن ایران (گلستان، ۱۳۹۶: ۴۲) و مضحک شمردن برابری آن با تمدن یونان که مملو از فیلسوف و ریاضیدان بود (همان: ۳۶-۴۳) می‌آورد: شیزوفرنی و دوشخصیتی ایرانی که ما داریم به‌صورت برجسته در همین واقعه‌ی حمله‌ی اسلام [است] که من هرگز به آن حمله‌ی عرب نمی‌گویم... اگر اسلام به ایران حمله نکرده بود و حکومت ساسانی نیفتاده بود که اعتقاد... به پیغمبر و علی اصلاً پا نمی‌گرفت و اگر خوب شد که ما دچار افتخار به محمد صلی‌الله علیه و آله و سلم شدیم مگر راهی غیر از سقوط حکومت ساسانی باقی مانده بود؟ اگر پشت ارتش ساسانی مردم و سازمانی محکم بود، مقاومت دنبال پیدا می‌کرد و با این چندتا آدمی که ما مرتب به اسم عرب موش‌خوار کوچک‌شان می‌کنیم آن امپراطوری دوام می‌آورد. (همان: ۳۸)

و احمد کسروی هم که از حامیان دین پاک بود، در کتاب «در پیرامون اسلام» می‌آورد: دین والاترین اندیشه‌هاست. (کسروی، بی‌تا: ۵) نخست باید دانست اسلام دوتااست: یک اسلامی که آن پاک‌مرد عرب بنیان نهاد و تا قرن‌ها برپا می‌بود و دیگری اسلامی که امروز هست. (همان: ۴) چنان که در کتاب «در پیرامون رمان» می‌نویسد: چرا ایرانیان به اسلام ننازند که در آغاز پیدایش اسلام با همه‌ی آن خونریزی‌ها با عرب، چون پی به حقیقت آن دین خدایی بردند پاکدلانه به پیروی آن برخواستند و صد گونه فداکاری درباره‌ی آن دین نمودند. (کسروی، بی‌تا: ۱۹)

باین‌حال نباید فراموش کرد که ظاهراً در انتخاب یکی از سه اصل اسلام آوردن، پرداخت جزیه و یا جنگ کردن تردیدی نیست و این دستوری است که پیامبر اسلام مقرر ساخته بود. یعقوبی در کتاب تاریخ خود آورده است: به نام خدا از محمد رسول خدا به اسقف نجران؛ اما بعد همانا شما را از پرستش بندگان به پرستش خدا و از سرپرستی بندگان به سرپرستی خدا دعوت می‌کنم پس اگر نپذیرفتید، جزیه دهید و اگر از آن نیز دوری کردید شما را به جنگ می‌خوانم. و در قسمتی دیگر از همین کتاب می‌نویسد: بنام خداوند بخشنده مهربان؛ از محمد رسول خدا به مردم یمن؛ همانا هر یهودی و ترسایی که اسلام آورد خود از مومنان است و او راست آنچه بر مومنان است و بر اوست آنچه بر مومنان است. و هر کس که یهودی یا ترسا بماند از دینش برگردانده نشود و بر او واجب است که جزیه دهد و کسی که جزیه را دهد البته در امان خدا و رسول خدا است و هر کس که آن را ندهد البته دشمن خدا و رسول او و مومنان است. (یعقوبی، ۱۳۸۲: ج ۱، ۴۴۷ الی ۴۴۹)

از این‌رو گویی علی بن ابی‌طالب و فرزندان او نیز در این جنگ‌ها سهیم بوده‌اند. به شکلی که در سال سی‌ام سعید بن العاص با جمعی از اصحاب رسول خدا از جمله حسن و حسین به

مازندران رفت. (بلاذری، ۱۳۶۷: ۴۶۸؛ ابن خلدون، ۱۳۸۳: ج ۱، ۵۵۳) هرچند مردم ایران هم هر موقع فرصتی برای شورش می‌یافتند از پرداخت جزیه خودداری می‌کردند. و حتی در زمان خلافت علی این منوال ادامه داشت تا آن‌که روزی او عبدالرحمن بن جزء طائی را به سجستان فرستاد و حسکه او را بکشت. علی گفت: هر آینه چهار هزار تن از حبیبیان را خواهم کشت. (بلاذری، ۱۳۶۷: ۵۵۱)

چنان‌که گفته شده است هفتاد هزار نفر از ایرانیان در جنگ «آلیس» به سبب اسلام نیاوردن و نپرداختن جزیه کشته شدند. چراکه خالد فرماندهی اعراب گفته بود: خدایا نذر می‌کنم اگر بر آن‌ها دست یافتم چندان از آن‌ها بکشم که خون‌هایشان را در رودشان روان کنم... و مغیره گوید بر رود، آسیاب‌ها بود و سه روز پیاپی با آبِ خون‌آلود، قوت سپاه را آرد کردند. (طبری، ۱۳۶۳: ج ۴، ۱۴۹۳-۱۴۹۴)

و اما گذشته از آن‌که دکتر محمدعلی موحد بر آن اعتقاد است که سپاهیان و اشراف ایرانی نخستین گروهی بودند که اسلام آوردند، (موحد، ۱۳۹۸: ۱۸۲) علی دشتی نیز در کتاب جنجالی «بیست و سه سال» حکم پیامبر اسلام نسبت به قتل‌عام مخالفان را امری غیرانسانی شمرده (دشتی، بی‌تا: ۱۶۰-۱۶۳-۲۰۰) و در پاره‌ای از صفحات پایانی بیست و سه سال با عنوان خلاصه می‌نویسد: ایران شهر به شهر تسلیم گردید و ناگزیر شد یا اسلام آورد و یا در کمال خواری و فروتنی جزیه دهد. گروهی برای فرار از جزیه مسلمان شدند و گروهی دیگر برای رهایی از سلطه نامعقول موبدان. دیانت ساده اسلام که به گفتن شهادتین صورت می‌گرفت عمومیت یافت مخصوصاً که دم تیغ برتنده پشت سر آن بود. ایرانیان مطابق شیوهی ملی خود در مقام نزدیک شدن به قوم فاتح برآمدند و از در اطاعت و خدمت وارد شدند... برای این‌که فاتحان آنان را به

بازی بگیرند از هیچ‌گونه اظهار انقیاد و فروتنی خودداری نکردند... در بادی امر از ترس مسلمان شدند ولی پس از دو سه نسل در مسلمانی از عرب‌های مسلمان نیز جلو افتادند... و حتی در مقام تحقیر دین و عادت گذشته خود برآمدند و به همان نسبت در بالا بردن شأن عرب و بزرگان عرب تلاش کردند و اصل شرف و جوانمردی و مایه‌ی سیادت و بزرگواری را همه در عرب یافتند.
(همان: ۳۳۴-۳۳۵)

با توجه به آنچه گذشت، نمی‌توان مسلمان شدن مردم ایران را از روی رغبت و رضایت کامل دانست. هرچند در صورت تأیید چنین نظری نیز نباید فراموش کنیم که ما هیچ اختیاری در پذیرش یا عدم‌پذیرش دین اسلام نداریم. سید محمدحسین طباطبایی مشهور به علامه طباطبایی در کتاب «تفسیر المیزان» می‌نویسد: در اسلام جایی و مجالی برای حریت به معنای امروزی [دموکراسی و آزادی اعتقادی و دینی] نیست. و یکی از این عجایب این که بعضی از اهل بحث و مفسرین با زور و زحمت خواسته‌اند اثبات کنند که در اسلام عقیده آزاد است، و استدلال کرده‌اند به آیه شریفه: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» و آیاتی دیگر نظیر آن. درحالی که پذیرفتن آزادی عقیده در اسلام تناقضی صریح بوده و این آیه تنها در این مقام است که بفهماند اعتقاد اکراه بردار نیست [یعنی قلباً نمی‌توان کسی را مجبور ساخت] و نه این که ما گمان کنیم اسلام کسی را مجبور به اسلام آوردن و مسلمان شدن نکرده است. چنان که نمی‌تواند به این معنا هم باشد که مردم در اعتقادات خود آزاد هستند. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۴، ۱۸۳ الی ۱۸۵)

این فیلسوف، عارف و یکی از بزرگ‌ترین مفسران شیعه که همواره از علم، روشنفکری، اخلاق، لطافت روح و ساده‌زیستی او شنیده‌ایم، در تفسیر شصت و نه صفحه‌ای خود بر آخرین آیه از سوره‌ی آل عمران: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» ضمن

ردّ صریح آزادی صراحتاً به ذکر مطلبی می‌پردازد که با خواندن آن متوجه می‌شویم که روحانی به اصطلاح متعادلی چون او نیز دخالت در زندگی خصوصی [چه واجب و چه مستحب] مردم را در صورتی که مصلحت دین و نظام حکم کند، جایز و حتی واجب می‌شمرد. چراکه پیامبر اسلام چنین روشی را امضاء کرده است.

برخی از امور مستحبی مانند نماز جماعت آن قدر بدان سفارش شده است که بجای آوردنش سنت و ترک آن مذمت گردیده است. به شکلی که رسول خدا هم خودش درباره‌ی عده‌ای که حضور در جماعت را ترک کرده بودند فرمود: چیزی نمانده که درباره‌ی آن عده که نماز در مسجد را رها کرده‌اند، دستور دهم هیزم به در خانه‌هایشان بریزند و آتش بزنند تا خانه‌هایشان بسوزد. و این رویه که درباره‌ی نماز از رسول خدا می‌بینیم رویه‌ای است که در تمامی سنت‌های خود معمول داشته است. پس حفظ سنت آن جناب به هر وسیله‌ای که ممکن باشد و به هر قیمتی که تمام شود بر مسلمین واجب شده است. (همان: ج ۴، ۲۰۰)

محمدحسین طباطبایی در قسمتی دیگر از این تفسیر خود نه صرفاً جهاد دفاعی را که در صورت قدرت داشتن، جهاد ابتدایی را نیز بر مسلمانان واجب و ضروری دانسته و بر آن اعتقاد است که مشرکین در برخورد با دین اسلام یا باید مسلمان گردند و یا کشته می‌شوند و دریافت جزیه از آن‌ها وجهی ندارد. ولی اهل کتاب با آن‌که به نبوت پیامبر اسلام اعتقادی نداشته و در حقیقت کافر می‌باشند، اما از آن روی که لساناً قائل به توحید، معاد و نبوت پیامبر دین خود هستند، در اسلام آوردن و یا پرداخت جزیه با خواری [اشاره به آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی توبه: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ] و عدم تبلیغ آیین خود مخیر می‌باشند که در صورت عدم رعایت هر کدام از مفاد آن که گذشت، جهاد بر علیه آنان و قتل مردان و به اسارت درآوردن [بردگی

و کنیزی [زنان و فرزندان] شان واجب بوده و این حکم منتها درجه‌ی عدالت و انصاف اسلام است.

(همان: ج ۹، ۳۱۴ الی ۳۲۹)

جنگ پیغامبر مدار صلح شد

صلح این آخرزمان زان جنگ بُد

صد هزاران سر بُرید آن دلستان

تا امان یابد سرِ اهلِ جهان

(مولوی، ۱۳۹۶: ۲۵۰)

منابع و مأخذ:

مسکوب، شاهرخ: بانام مستعار کسرا احمدی (۱۳۷۱). درباره‌ی جهاد و شهادت، پاریس: خاوران.

براون، ادوارد (۱۳۳۵). تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی پاشا صالح، تهران: کتابخانه ابن سینا.

هدایت، صادق (۲۰۰۸). توپ مرواری، استکهلم: آرش.

هدایت، صادق (۲۰۰۹). البعثة الاسلامیه الی البلاد الافرنجیه، استکهلم: آرش.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۳ و ۱۳۸۳). تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران:

اساطیر.

دینوری، ابوحنیفه احمد (۱۳۶۴). اخبار الطّوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۳۰). دو قرن سکوت، تهران: جامعه‌ی لیسانسیه‌های دانشسرای عالی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۴). دو قرن سکوت، تهران: احمد علمی.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران: امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۸). کارنامه اسلام، تهران: شرکت سهامی انتشار.

جاهد، پرویز (۱۳۹۴). نوشتن با دوربین: رو در رو با ابراهیم گلستان، تهران: اختران.

گلستان، ابراهیم (۱۳۹۶). نامه به سیمین، به اهتمام و مقدمه‌ی عباس میلانی، تهران: بازتاب نگار.

کسروی، احمد (بی‌تا). در پیرامون اسلام، بی‌جا: بی‌نا.

کسروی، احمد (بی‌تا). در پیرامون رمان، بی‌جا: بی‌نا.

یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۲). تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

بلادری، احمد (۱۳۶۷). فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، تهران: نقره.

ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۳). العَبَر: تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

موحد، محمدعلی (۱۳۹۸). در کشاکش دین و دولت، تهران: ماهی.

علی دشتی، بیست و سه سال، بیروت: بی‌نا، بی‌تا

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶). ترجمه‌ی تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۶). مثنوی معنوی، به تصحیح محمدعلی موحد، تهران: هرمس.

کجایید ای شهیدان خدایی	بلاجویان دشت کربلایی
کجایید ای سبک‌روحان عاشق	پرنده‌تر ز مرغان هوایی
کجایید ای شهان آسمانی	بدانسته فلک را درگشایی
کجایید ای ز جان و جا رهیده	کسی مر عقل را گوید کجایی
کجایید ای در زندان شکسته	بداده وام‌داران را رهایی
کجایید ای در مخزن گشاده	کجایید ای نوای بی‌نوایی

بدیع‌الزمان فروزانفر چنان‌که گذشت، در «کلیات شمس» در غزل ۲۷۰۷ از زبان مولوی در ستایش شهیدان کربلا چنین آورده است. (مولوی، ۱۳۷۸: ج ۶، ۵۶-۵۷) هرچند مجتبی مینوی در مقاله‌ای با عنوان «لزوم اهتمام در چاپ کردن کتاب مولانا به طریق تصحیح انتقادی» این غزل و دوسوم غزل‌های دیوان شمس را از مولانا ندانسته و می‌نویسد: مرحوم فروزانفر وقتی درصدد چاپ کردن دیوان شمس تبریزی برآمد، از مردی موسوم به فریدون نافذ اوزلق خواهش کرد عکس نسخه‌ای را برای او بفرستد. فریدون نافذ اوزلق عکس بزرگ‌ترین مجموعه‌ای از این غزلیات را که می‌توانست بیابد، گرفته فرستاد... در این ضمن بنده عکس سه نسخه‌ی بسیار معتبر از دیوان شمس از سه کتابخانه‌ی ترکیه فراهم آورده به طهران فرستادم. نسخه‌ای از قونیه، نسخه‌ای از آفیون قره حصار، و نسخه‌ای از کتابخانه‌ی أسعد أفندی. دو ثلث از غزل‌هایی که در نسخه‌ی عکسی فریدون نافذ بود، در این سه نسخه اصلاً نیست. رمز این سه نسخه در چاپ مرحوم فروزانفر «قو، قح، عد» است که در حاشیه‌ی پای صفحات ذکر کرده است. بیشتر غزل‌های مندرج در دیوان کبیر به تصحیح فروزانفر از مولانا نیست به دلیل این‌که سه نسخه‌ی معتبر قدیم آنها را ندارد. (مینوی، ۱۳۸۱: ۹۲-۹۳)

مولانا در دفتر ششم مثنوی با استناد به حکایتی در مورد عزاداری شیعیان شهر حَلَب به تخطئه‌ی عزاداری در روز عاشورا پرداخته و مدّعی است که چون حسین بن علی و دیگر شهدا به وصال معشوق رسیده‌اند، پس دیگر چه جای نوحه و ماتم و عزاداری است! محبّت دنیا چشم و گوش مردم را بسته که همچون زن فرزند مرده می‌نالند! امروز هنگامه‌ی شادی است و عزاداران باید به دین و دل خراب خود گریه کنند. (مولوی، ۱۳۹۰: ۹۴۸-۹۴۹)

چنان‌که محمد اسماعیل دولابی نیز به تبعیت از صوفیان و عارفان در کتاب «طوبای محبت» که حاصل مجالس وعظ اوست، اذعان می‌کند: دنیا محلّ خنده است و اگر مردم عادت به گریه نداشتند محرّم و عاشورا هنگام عیش و عشرت بود. (دولابی، ۱۳۸۲: ج ۲، ۵۷)

روز عاشورا همه اهل حَلَب	باب انطاکیّه اندر تا به شب
گرد آید مرد و زن جمعی عظیم	ماتم آن خاندان دارد مقیم
نال و نوحه کنند اندر بُکا	شیعه عاشورا برای کربلا
بشمرند آن ظلمها و امتحان	کز یزید و شِمر دید آن خاندان
یک غریبی شاعری از ره رسید	روز عاشورا و آن افغان شنید
پرس پرسان می‌شد اندر اِفْتقاد	چیست این غم بر که این ماتم فتاد
نام او و القاب او شرحم دهید	که غریبم من شما اهل دهید
آن یکی گفتش که هی دیوانه‌ای	تو نه‌ای شیعه عدوّ خانه‌ای
روز عاشورا نمی‌دانی که هست	ماتم جانی که از قرنی به است
پیش مؤمن ماتم آن پاک روح	شهره‌تر باشد ز صد طوفان نوح
گفت آری لیک کو دُور یزید	کی بُدست این غم چه دیر اینجا رسید

خفته بودستید تا اکنون شما	که کنون جامه دریدید از عزا
پس عزا بر خود کنید ای خفتگان	زانکه بد مرگیست این خواب گران
روح سلطانی ز زندانی بجست	جامه چه درانیم و چون خاییم دست
چونک ایشان خسرو دین بوده‌اند	وقت شادی شد چو بشکستند بند
روز مُلک است و گش و شاهنشهی	گر تو یک‌ذره از ایشان آگهی
ورنه‌ای آگه برو بر خود گیری	زانکه در انکار نَقْل و محشری
بر دل و دین خرابت نوحه کن	که نمی‌بیند جز این خاک کهن

از دیگر دوستداران امام حسین می‌توان به فرزندق، شاعر معروف و پُرآوازه‌ی عرب که شیعیان او را به خاطر ارادتش به اهل‌بیت و سرودن قصیده‌ی معروف در مدح علی بن‌الحسین دوستش دارند و تحسینش می‌کنند، اشاره کرد که در مجموع مردی بی‌پاک و عیاش و الواط بود و از بس اسیر شهوات خود بوده است، به اقرار خویش در کامجویی از زنان مقید به حلیت و حرمتی نبوده و در ابیاتی از مرآورده‌اش با زنی شوهردار سخن می‌گوید. (مه‌دوی دامغانی، ۱۳۸۱: ۵۵۳-۵۵۴)

چنان‌که محتشم کاشانی، شاعر بزرگ دوره‌ی صفویه نیز که در نزد شیعیان به سبب ترکیب‌بندِ معروفِ محرّم با مطلع «بازاین چه شورش است که در خلق عالم است / بازاین چه نوحه و چه عزا و چه ماتم است» به شهرت رسیده است، (محتشم کاشانی، ۱۳۴۴: ۲۸۰) از شاهدبازی و عشق به پسران زیبا سخن گفته است (همان: ۳۴۲) و در پاره‌ای از «رساله‌ی جلالیه» که ظاهراً ترکیبی از نظم و نثر عاشقانه درباره‌ی معشوق او یعنی شاطر جلال است، می‌نویسد: شاطر جلال از خاک رعناخیز صفاهان سایه حسن بلندپایه بر ساکنان خطه کاشان انداخت و طفل صغیر را تا شیخ کبیر گرفتار زلف کمند مثال و مفتون طره سلسله تمثال خویش گردانیده

مجنون دشت شیدایی و انگشت‌نمای شهر رسوایی ساخت و کوس بلندآوازه عشقش که بنام این گمنام صدا بیشتر می‌داد. (همان: ۲)

محمد اسفندیاری در کتاب «کتابشناسی تاریخی امام حسین» که گویی نخستین کتابشناسی تاریخی در زبان فارسی است، صدکتاب مهمّ عربی و فارسی را که از دیرباز تاکنون درباره‌ی حسین بن علی نوشته شده است گردآوری کرده و مختصراً به نکات پُراهمیت موجود در این کتاب‌ها پرداخته است. (اسفندیاری، ۱۳۸۰: ۱۵)

به‌زعم اسفندیاری از میان همه‌ی کتاب‌های موجود، تحلیلی‌ترین و بحث‌انگیزترین کتابی که درباره‌ی امام حسین نوشته شده است، کتاب «شهید جاوید» نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی است که هدف امام از قیام را نه شهادت که تشکیل حکومت اسلامی شمرده است. (همان: ۳۱-۱۸۱)

«شهید جاوید» پژوهشی جنجالی است که با نگاهی مخالف نظریه‌ی مشهور درباره‌ی وقایع عاشورا نگاشته شد و در سال ۱۳۴۹ شمسی به چاپ رسید. این اثر که بر اساس کتاب‌هایی چون ارشاد شیخ مفید، تنزیه‌الانبیاء سید مرتضی، تلخیص‌الشافی شیخ طوسی و تاریخ طبری نوشته شده است، (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۷: پنج-نه) با مخالفت‌های متعدّدی روبه‌رو گردید تا آنجا که گویی بیش از چهل کتاب در رد و نقد آن انتشار یافت.

کتاب **شهید آگاه** اثر لطف‌الله صافی گلپایگانی یکی از معروف‌ترین نقدهایی است که بر کتاب شهید جاوید نوشته شد. هرچند در طرف مقابل نیز افراد شناخته‌شده‌ای مانند علی مشکینی، حسینعلی منتظری، ابوالفضل مجتهدزنجانی و محمدتقی جعفری به تمجید از صالحی نجف‌آبادی و شهید جاوید پرداختند و علامه جعفری در این‌باره اذعان داشت: کتاب شهید جاوید که به قلم متین و واقع جوی دانشمند ارجمند آقای صالحی نجف‌آبادی نوشته شده آثار تتبع لازم و دقت

نظر در آن کاملاً روشن است. (همان: ب-ط-۵۲۸)

اکثر عالمان شیعه از زمان سید بن طاووس تا محمدحسین طباطبایی و مراجع امروز بر آن باورند که امام حسین بنابر علم تفصیلی از چگونگی و از زمان و مکان شهادت خود باخبر بود و برای شهید شدن و البته امر به معروف و نهی از منکر رهسپار کربلا شد. اما در نقطه‌ی مقابل، افرادی چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی معتقد بودند که امام بنابر علم اجمالی از شهادت خود باخبر بود، اما از جزئیات آن اطلاع نداشت و برای تشکیل حکومت اسلامی به سوی کوفه هجرت نمود. (همان: ذیل هشت الی ده)

صالحی نجف‌آبادی معتقد است که امام حسین از مدینه به سوی مکه و از آنجا به سمت کوفه حرکت کرد، نه برای شهید شدن و آگاهی از شهادت خود در کربلا، و نه برای زنده نگه‌داشتن اسلام بنابر آنچه کودکانه و بدون دلیل و منطقی از برخی شنیده می‌شود، که برای تشکیل حکومت اسلامی هجرت نمود. (همان: ۳۳۳ الی ۳۳۶)

شیخ طوسی در این که آیا جایز است امام دانسته خود را به کشتن بدهد یا نه، تردید کرده است، اما هیچ‌گونه تردیدی نداشت و حتی به‌طور قطع نظر داده که امام حسین تصوّر نمی‌کرده است که مردم کوفه بی‌وفایی کنند و امیدوار بود با کمک آن مردم در این مبارزه پیروز گردد. (همان: ۴۵۱-۴۵۲) چنان که شیخ مفید اجماع علمای شیعه نسبت به علم تفصیلی امام حسین از شهادتش را نفی کرده و می‌نویسد: این که گفته‌اند امام حسین علیه‌السلام می‌دانست اهل کوفه یاریش نمی‌کنند (و در این سفر کشته می‌شود) ما این مطلب را تصدیق نمی‌کنیم زیرا هیچ دلیل عقلی و نقلی بر آن نداریم. (همان: ۴۵۴-۴۵۵) و سید مرتضی هم صریحاً می‌فرماید: به حکم عقل و نقل حرام است که امام دانسته برای کشته شدن حرکت کند. (همان: ۳۲۵)

پس اگر امام حسین (ع) دانسته برای کشته شدن رفته باشد، بنابر قول شیخ طوسی کاری شبهه‌ناک انجام داده و بنابر قول سید مرتضی کار حرامی کرده است. و در این صورت نه تنها از مقام عصمت تنزل می‌کند بلکه از عدالت هم ساقط می‌شود! (همان: ۴۵۶)

از این رو شیخ نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی برخلاف آنچه سال‌هاست در هر کوی و برزنی تبلیغ می‌کنند که سیدالشهدا قیام کرد تا به شهادت برسد و با خون خود سبب زنده نگه‌داشتن دین اسلام گردد، بر آن اعتقاد است که امام حسین بنابر دلایل زیر هجرت نمود تا حکومت اسلامی تشکیل دهد.

۱- امام حسین در ایامی که در مکه توقف داشت و روابطی با عراق برقرار کرده بود برای رؤسای بصره نامه‌ای نوشت و آنان را به برگرداندن خلافت اسلامی به خاندان پیامبر دعوت کرد. و از این دعوت صریح به خوبی روشن می‌شود که امکان داشته است که امام در این مبارزه پیروز گردد و حکومتی اسلامی تشکیل بدهد. (همان: ۴۴-۴۵)

۲- هنگامی که امام حسین به سوی عراق می‌رفت، در حرم مکه در جواب فرزدق که گفت: دل‌های مردم کوفه متوجه شما و شمشیرهای آنان بر ضدّ شماست، فرمود: اگر قضای خدا به دلخواه ما جاری شد، خدا را ستایش می‌کنیم و اگر قضای او برخلاف امید ما جاری شد، باز ما از مرز حقیقت منحرف نشده‌ایم. و از قسمت اول سخن امام به خوبی روشن می‌شود که آنچه در درجه‌ی اول مطلوب آنحضرت بوده تشکیل حکومت و نجات دادن اسلام بوده و این امکان وجود داشته است. (همان: ۴۶-۴۷)

۳- امام حسین نامه‌ای به مردم کوفه می‌نویسد و در آن نامه از این که رؤسای بزرگ کوفه زیر نظر مسلم بن عقیل متفق شده‌اند که حکومت دلخواه آن حضرت را تشکیل بدهند ابراز خرسندی

می‌کند و در حق آنان دعای خیر می‌فرماید. و از این نامه هم به خوبی روشن می‌شود که آنحضرت پیش از پیش مردم کوفه را آماده می‌کند تا با اتحاد کامل به یاری وی بشتابند و برای تشکیل حکومت به مبارزه و پیکار برخیزند. (همان: ۴۷-۴۸)

۴- امام حسین در روز عاشورا مردم کوفه را بدین علت مورد توبیخ شدید قرار می‌دهد که امام را به فریادرسی خود و تشکیل حکومت حسینی خواندند، اما به پیمانشان وفادار نماندند. و این سخن دلیل روشنی است که امام می‌خواست حکومت اسلامی تأسیس کند. (همان: ۴۹-۵۰)

ابن خلدون نیز در پاره‌ای از تاریخ خود به اختلاف نظر امام حسین با برادرش امام حسن و تفاوت دیدگاه سیاسی آن دو اشاره کرده و می‌نویسد: حسن به معاویه نامه‌ای نوشت و گفت که از خلافت کناره می‌گیرد به شرط آنکه بیت‌المال کوفه را که پنج هزار هزار است به او دهد و خراج دار ابجد فارس را برای او بفرستد و علی را دشنام ندهد. معاویه شروط را پذیرفت. چون برادرش حسین و عبدالله بن جعفر آگاه شدند او را ملامت کردند، ولی او به سخنشان گوش ننهاده. (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ج ۱، ۶۲۲-۶۲۳)

محمد اسفندیاری در کتاب «کتابشناسی تاریخی امام حسین» ضمن اشاره به جواز قمه زنی از سوی عالمان و مراجع بزرگ شیعه از جمله محمدحسین نائینی، محمدحسین آل کاشف الغطاء، عبدالهادی شیرازی، محسن طباطبائی حکیم، ابوالقاسم موسوی خوئی و محمود حسینی شاهرودی، (اسفندیاری، ۱۳۸۰: ۲۱۴-۲۱۵) مناقشه‌انگیزترین کتاب درباره‌ی عزاداری بر حسین بن علی را رساله‌ی کوتاه «التّزیه فی اعمال الشّبهه» سید محسن امین معرفی می‌کند که در سال ۱۳۲۲ توسط جلال آل احمد با عنوان «عزاداریهای نامشروع» منتشر شد. اثری که به لحاظ خرافه زدایی مانند «لؤلؤ و مرجان» نوشته‌ی میرزا حسین نوری است و در آن از بدعت‌های متعدّد عزاداری

مانند دروغ‌های منابر، قمه زدن، طبل، شیپور، سنج، تعزیه‌گردانی و فریاد و شیون با صدای زشت و ناپسند صحبت شده است. (همان: ۳۲-۱۵۳-۱۵۴-۱۵۵)

مرتضی مطهری هم در برخی از کتاب‌های خود خصوصاً «حماسه حسینی» از تحریفات کربلا سخن گفته و بر آن اعتقاد است که در نقل و بازگو کردن حادثه‌ی عاشورا هزاران تحریف صورت گرفته است که اگر بخواهند این روضه‌های دروغ را جمع کنند، شاید چند جلد کتاب پانصد صفحه‌ای بشود. (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۱، ۶۲-۶۳)

تحریفاتی مانند: سه‌شنبه‌روز آب نخوردن اصحاب امام؛ و حال آن‌که لشکر امام آب تهیه کردند و در شب عاشورا غسل نمودند. (همان: ج ۱، ۹۲) یا آمدن زینب به بالین برادرش اباعبدالله در حال احتضار، (همان: ج ۲، ۱۹۰) یا وفات رقیه‌ی خردسال در شام و ضریح ساختن برای او، (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۲، ۸۰) و همچنین افسانه‌ی آمدن اسراء به کربلا در اربعین؛ چراکه این مطلب جز در مقتل «لهوف» در هیچ کتابی نیست و سید بن طاووس در کتاب‌های دیگرش [مانند جلد سوم الاقبال بالاعمال الحسنه] آن را تکذیب کرده و لااقل تأیید نکرده است. چنان‌که هیچ دلیل عقلی هم این را تأیید نمی‌کند و باید دانست که اصلاً راه شام به مدینه از کربلا نیست. (مطهری، ۱۳۷۸: ج ۱، ۷۱؛ ج ۲، ۱۷۰)

البته با آن‌که بسیاری از مورّخین معتقدند که اهل‌بیت امام در چهلمین روز بعد از عاشورای سال شصت و یک به کربلا نرفته‌اند و چنین سفری صرفاً افسانه و فاقد سند است، برخی از جمله قاضی طباطبایی در «تحقیق درباره اول اربعین حضرت سیدالشهدا»، ابن اعثم کوفی در «الفتوح» و ابوریحان بیرونی در «آثارالباقیه» بر آن باورند که اسیران کربلا در بیستم صفر آن سال به زیارت قبر امام حسین و شهدای کربلا رفتند. (ابن اعثم، ۱۳۷۲: ۹۱۶؛ ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۶: ۵۲۸)

یکی دیگر از تحریفات واقعه‌ی عاشورا چگونگی کشته شدن عباس بن علی است. چراکه کتاب‌های تاریخی و مقاتلی مانند تاریخ طبری (به نقل از مقتل دو شیعه به نام‌های ابی‌مخنف و هشام بن محمد کلبی)، الفتوح ابن اعثم کوفی، ارشاد شیخ مفید و لهوف سید بن طاووس همگی تنها نوشته‌اند که عباس بن علی در صحرای کربلا در کنار حسین بن علی به شهادت رسید. (طبری، ۱۳۷۴: ج ۷، ۳۰۸۳؛ ابن اعثم، ۱۳۷۲: ۹۰۶-۹۰۷؛ شیخ مفید، ۱۳۸۰: ج ۲، ۴۶۳-۴۶۴؛ سید بن طاووس، ۱۳۸۷: ۱۴۳) و حال آن‌که سال‌هاست از منبرها و تریبون‌های متعددی می‌شنویم که قمر بنی‌هاشم برای فراهم کردن آب به سمت فرات به راه افتاد. در مقابله با سپاه دشمن ابتدا دست راست او قطع شد. پس او مشک آب را به شانه‌ی چپ انداخت و با دست چپ شمشیر می‌زد تا دست چپ‌اش را نیز بریدند و او در آن هنگام مشک را به دهان گرفت. سپس تیری به آن مشک اصابت کرد و گرز آهنینی بر سر حضرت فرود آمد.

احمد شاملو در سخنرانی سال ۱۹۹۰ در دانشگاه برکلی کالیفرنیا به نقد این واقعه‌ی دروغین پرداخت و ضمن هجو شیخ عباس قمی، این روایت سوپرمنی را گونه‌ای کپی‌برداری از شاهنامه توسط این مؤلف مفاتیح‌الجنان برشمرد. (شاملو، ۱۹۹۰: ذیل «پرسش و پاسخ»)

البته لازم به ذکر است که شیخ عباس قمی برخلاف پندار احمد شاملو نخستین نقل‌کننده‌ی این مرثیه نبوده و ابن شهرآشوب (ابن شهرآشوب، ۱۳۷۶: ج ۳، ۲۵۶) و محمدباقر مجلسی ابتدا آن را نقل کرده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴۵، ۴۱-۴۲) روایتی که به‌زعم علامه ابوالحسن شعرانی برخلاف کتب تاریخی معتبر است. (قمی، ۱۳۸۷: ۳۵۴ الی ۳۵۶)

مجلسی در «حلیة المتقین» نیز در سخنانی عجیب و غریب می‌نویسد: امام صادق فرمود کبوتر نفرین می‌کند بر قاتلان جناب امام حسین علیه‌السلام پس ایشان را در خانه خود نگه دارید که

مستحب است نگاه داشتن اینها در خانه... و در چند حدیث دیگر از ایشان منقول است که تا امام حسین علیه‌السلام را شهید کردند جغد در روزها پیدا نمی‌شود و در شب ظاهر می‌شود و از آن روز قسم خورد که در آبادانی جا نگیرد و پیوسته روزها روزه هست و اندوهناک و چون شب می‌شود افطار می‌کند، پیوسته ناله و گریه می‌کند بر جناب امام حسین علیه‌السلام تا صبح. (مجلسی، ۱۳۷۷: ۴۰۰-۴۰۱-۴۰۸)

از دیگر مباحثی که در نزد شیعیان ایران عمومیت یافته این است که مادر علی بن الحسین، **شهربانو**، دختر یزدگرد ساسانی است. کلینی در «اصول کافی» علاوه بر شهربانو از او بانام‌های جهان‌شاه و سَلامه یاد کرده است. (کلینی، ۱۳۷۷: ج ۲، ۳۶۸-۳۶۹) یعقوبی نام او را حرار آورده و بر آن اعتقاد است که حسین بن علی وی را غزاله نامیده است. (یعقوبی، ۱۳۸۲: ج ۲، ۱۸۴) و دکتر احمد مهدوی دامغانی نیز در رساله‌ی «شاهدخت‌الاتبّار شهربانو» ضمن ذکر چهل و هفت مرجع از جمله فارسنامه، ارشاد مفید، عیون اخبارالرضا، قابوس‌نامه، وفيات الاعیان و تاریخ قم، مادر امام چهارم شیعیان را دختر یزدگرد معرفی نموده است. (مهدوی دامغانی، ۱۳۸۸: ۳ الی ۷۴)

در طرف مقابل هم مورّخین بسیاری از جمله احمد بلاذری، علی‌اکبر دهخدا، مرتضی مطهری و جعفر شهیدی در اسیر شدن و ازدواج دختر یزدگرد ساسانی با امام حسین تشکیک کرده و به ردّ چنین مطلبی پرداخته‌اند. به شکلی که احمد بلاذری در «أنساب الأشراف» او را دختری سیستانی بانام سَلافه معرفی می‌کند. (بلاذری، ۱۴۱۷: ج ۳، ۳۲۵) دهخدا معتقد است که یزدگرد چنین دختری نداشته است. (دهخدا، ۱۳۷۷: ج ۱۰، ۱۴۶۰۵) و مرتضی مطهری ادعان می‌کند که مورّخین معاصر چنین موضوعی را بی‌اساس می‌دانند و تنها مورّخی که مادر امام سجاد را دختر یزدگرد دانسته، یعقوبی است. (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۳۱-۱۳۲)

چنان که دکتر جعفر شهیدی نیز در کتاب «زندگانی علی بن الحسین» در بحثی نسبتاً مفصل ازدواج ابی عبدالله با شهربانو را نفی کرده و راوی حدیث ذکر شده در اصول کافی را ضعیف شمرده است و مزاری که سال هاست در نزدیکی کوهی در شهرری به نام شهربانو برپا شده است را مزار این بانوی ایرانی نمی‌داند. (شهیدی، ۱۳۷۴: ۱۰ الی ۲۸)

و ابوالحسن بیهقی هم در «لُبَابِ الْأَنْسَابِ» دچار تردید شده و شهربانو را دختری عرب یا شاهزاده‌ای ایرانی و یا کنیزی از ایران دانسته است که توسط اعراب به اسارت درآمده است. (بیهقی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۳۴۶ الی ۳۴۹)

مختار بن ابی عبید ثقفی از دیگر افرادی به شمار می‌رود که با آن که برخی او را از شیعیان علی بن ابی‌طالب دانسته‌اند که پس از شهادت حسین و یارانش به خونخواهی آنان قیام کرد و قاتلین شهدای کربلا را به قتل رساند، اما بسیاری از مورّخین نیز نیت پاک او را افسانه شمرده‌اند.

ابن خلدون در کتاب مشهور خود موسوم به تاریخ «العَبَر» اذعان می‌کند که پس از شهادت حسین، مختار نامه‌ای به علی بن الحسین نوشت و می‌خواست او را به پیشوایی خود برگزیند و به نام او دعوت کند، و مالی بسیار برایش فرستاد ولی سجاد آن مال را نپذیرفت و به نامه‌ی او جواب نداد و او را در مسجد پیامبر در برابر مردم سب نمود. و چون مختار از علی بن الحسین مأیوس شد به عمّ او محمد بن الحنفیه پرداخت و از او نیز آن طلبید. علی بن الحسین بدو نیز اشارت کرد که خواست‌های مختار را اجابت ننماید. زیرا این سخنان که می‌گوید تنها برای جذب قلوب مردم است و حال آن که در دل چیز دیگری دارد. حتی از او خواست که او نیز به مسجد رود و دروغ او را آشکار گرداند. محمد بن الحنفیه نزد ابن عباس رفت و ماجرا بگفت. ابن عباس او را از این کار منع کرد. محمد بن الحنفیه نیز زبان از عیب‌جویی مختار برپست. و در ادامه

مختار ثقفی در کوفه ادعای نبوت کرد. (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ج ۲، ۴۶)

از مورّخین بزرگ و نامدار ایرانی، عباس اقبال آشتیانی بر آن اعتقاد است که مختار در کوفه به یاری جمعی از ایرانیان ناراضی از خلافت بنی‌امیه برخاست و ظاهراً به خونخواهی شهدای کربلا قیام کرد، ولی در باطن، خود مدّعی این مقام بود. (اقبال آشتیانی، ۱۳۹۲: ۵۱)

دکتر عبدالحسین زرین کوب نیز در کتاب «بامداد اسلام» متذکّر می‌شود که مختار مردی بود ماجراجو، حيله‌گر، ریاست‌جو و قدرت‌طلب که دعاوی دیگر هم داشت و از وحی و غیب نیز سخن می‌گفت. (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۴۱)

چنان‌که دکتر احمد مهدوی دامغانی هم اذعان کرده است که این مرد عجیب و غریب با همه‌ی دوز و کلکی که برای دستیابی به حکومت و مُلک به کار زد نه‌تنها به مقصودش نرسید که جان نیز بر سر جاه‌طلبی خود گذاشت. (مهدوی دامغانی، ۱۳۸۱: ۳۸۱-۳۸۲)

برخی از عالمان شیعه درباره‌ی سند زیارت عاشورا هم اشکال کرده‌اند به شکلی که گفته شده است آیت‌الله محمدهادی معرفت در مقاله‌ای با عنوان «نکاتی قابل توجه درباره‌ی زیارت عاشورا» با آن که اصل این زیارت را پذیرفته است، اما عبارت «اللَّهُمَّ خُصَّ أَنْتَ أَوْلَ ظَالِمٍ بِاللَّعْنِ مِنِّي وَ أبدأ بِهِ ثَمَّ الثَّانِي وَ الثَّالِثَ وَ الرَّابِعَ» که در زیارت عاشورای متداول آمده است را از لعن‌هایی می‌شمرد که در قرون اخیر به زیارت عاشورا اضافه شده است. چراکه این لعن در کتاب «کامل الزیارات» ابن قولویه قمی که قدیمی‌ترین سند و مرجع زیارت عاشورا است و همچنین در نسخه‌های متقدم «مصباح‌المتهجد» شیخ طوسی ذکر نشده است. (ابن قولویه، ۱۴۱۷: ۳۳۲)

آیت‌الله شیخ حسین الراضی که از محصّلین حوزه‌های علمیه قم و نجف بوده و از شاگردان

آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی و آیت‌الله سید محمدباقر صدر به شمار می‌رود، در کتابی با عنوان «زیارة عاشوراء فی المیزان» ضمن بررسی نسخه‌های متعدّد خطّی کتاب مصباح المتّهّجّد، با صراحت کامل ادعان می‌کند که در نسخه‌های متأخّر مصباح المتّهّجّد و زیارت عاشورای متداول که وامدار این نسخه‌ها است، تحریف و دستکاری صورت گرفته و چهار لعن معروف به آن اضافه شده است. (الراضی، ۲۰۰۸: ۱۰۷-۱۰۸-۱۴۳-۱۴۴)

این روحانی شیعی برجسته‌ی عربستانی در قسمتی دیگر از این کتاب مفصّل خود که در سال ۲۰۰۸ میلادی انتشار یافته است، به بررسی روایان زیارت عاشورا پرداخته و درنهایت در گفتاری شادّ و شجاعانه برخلاف نظر علمای شیعه اعتراف می‌کند که سند زیارت عاشورا ضعیف است. (همان: ۶۳۸۱)

اندیشه‌ای که امیرحسین ترکاشوند نیز با آن هم‌نظر بوده و معتقد است که اصل زیارت عاشورا به سبب لعن‌های متعدّدی که در آن مشاهده می‌شود، مجعول است. چراکه لعنت کردن همه‌ی بنی امیّه توسط امام محمدباقر (وَ لَعَنَ اللهُ بَنِي أُمِّيَّةٍ قَاطِبَةً) منطقی نبوده و تمام افراد این خاندان فاسد نیستند که سزوار لعن ابدی باشند! (ترکاشوند، ۱۳۸۹: ۱۴-۲۷) چنان‌که لعن کردن سه خلیفه و کینه داشتن نسبت به آن‌ها نیز تمسخرآمیز هست و امام محمدباقر با اُمّ قُرَوه، نتیجه‌ی ابوبکر (از طرف پدر و مادر) ازدواج کرد و حاصل وصلت آن دو، ولادت امام جعفرصادق است. (همان: ۳۵ الی ۳۷)

منابع و مآخذ:

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸). کلیات شمس: دیوان کبیر، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰). مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران: هرمس.

مینوی، مجتبی (۱۳۸۱). لزوم اهتمام در چاپ کردن کتاب مولانا به طریق تصحیح انتقادی، آینه‌ی میراث، شماره ۱.

دولابی، محمد اسماعیل (۱۳۸۲). طوبای محبت، تهران: محبت.

مهدوی دامغانی، احمد (۱۳۸۱). حاصل اوقات: مجموعه‌ای از مقالات استاد دکتر احمد مهدوی دامغانی، به اهتمام سید علی محمد سجادی، تهران: سروش.

محتشم کاشانی، کمال‌الدین (۱۳۴۴). دیوان مولانا محتشم کاشانی، به کوشش مهرعلی گرگانی، تهران: کتابفروشی محمودی.

اسفندیاری، محمد (۱۳۸۰). کتابشناسی تاریخی امام حسین (ع) به ضمیمه‌ی امام حسین (ع) در الذریعه، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۸۷). شهید جاوید، تهران: امید فردا.

ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۳). العبر: تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). حماسه حسینی، تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). یادداشت‌های استاد مطهری، تهران: صدرا.

ابن اعثم کوفی، محمد بن علی (۱۳۷۲). الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد (۱۳۸۶). آثارالباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران: امیرکبیر.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۴). تاریخ الرسل و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.

شیخ مفید، محمد (۱۳۸۰). ارشاد، ترجمه محمدباقر ساعدی، تهران: اسلامیة.

سید بن طاووس، علی بن موسی (۱۳۸۷). غم‌نامه کربلا: ترجمه‌ی لهوف، ترجمه محمد محمدی اشتیاردی، تهران: مطهر.

شاملو، احمد (۱۹۹۰) سخنرانی در دانشگاه آمریکا، کالیفرنیا: برکلی.

ابن شهرآشوب، محمد بن علی (۱۳۷۶ ق). مناقب آل ابی طالب، نجف: المطبعة الحیدریة.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قمی، شیخ عباس (۱۳۸۷). دمع السجوم: ترجمه‌ی نفس المهموم، ترجمه ابوالحسن شعرانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۷۷). حلیة المتقین، به تصحیح مهدی معینیان، تهران: باقرالعلوم.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۷). اصول کافی، ترجمه جواد مصطفوی، تهران: ولی‌عصر.

یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۲). تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

مهدوی دامغانی، احمد (۱۳۸۸). شاهدخت والاتبار شهربانو، آینه میراث، ضمیمه شماره ۱۶.

بلادری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷). انساب الاشراف، بیروت: دارالفکر.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه‌ی دهخدا، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۲). خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران: صدرا.

شهیدی، جعفر (۱۳۷۴). زندگانی علی بن الحسین، تهران: فرهنگ اسلامی.

بیهقی، ابی‌الحسن علی (۱۳۸۵). لباب الأنساب و الألقاب و الأعقاب، قم: مکتبه المرعشی النجفی.

اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۹۲). تاریخ ایران از صدر اسلام تا انقراض قاجاریه، تهران: دبیر.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵). بامداد اسلام، تهران: امیرکبیر.

ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۴۱۷ق). کامل الزیارات، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

الراضی، حسین (۲۰۰۸). زیارة عاشوراء فی المیزان، بیروت: دارالمحجة البيضاء.

ترکاشوند، امیرحسین (۱۳۸۹). نفی کینه‌ورزی‌های مذهبی، تلگرام: کانال بازنگری.

شیعه و تحریف قرآن

اخبار مستفیضه بلکه متواتراً قرآن را چه در کلام و چه در ماده، تحریف شده خوانده‌اند و اصحاب شیعه نیز صحت و درستی این روایات را پذیرفته‌اند. و اگر برخی از بزرگان شیعه قائل به عدم تحریف قرآن شده‌اند، ظاهراً به سبب تقیّه و مصالح بسیاری از جمله جلوگیری از طعنه زدن بر شیعیان است. (جزایری، ۱۴۳۱: ج ۲، ۳۱۱ الی ۳۱۵)

برخی از انسان‌ها همواره به دنبال پاسخ‌های مناسبی برای پرسش‌های خود هستند. لذا این حس کنجکاوی و حقیقت‌جویی در آنان سبب می‌شود تا به برخی از موضوعات به ظاهر بی‌اهمیت و کمتر لحاظ شده نیز توجه کنند. از این‌رو در این رساله به موضوع تحریف قرآن از دیدگاه عالمان و کارشناسان شیعه خواهیم پرداخت. هر چند باید متذکر شد که این پژوهش به هیچ‌وجه در صدد اثبات موضوع یادشده نبوده و صرفاً بایی است در جهت نقل نظرات برخی از عالمان شیعه که معترف به تحریف قرآن هستند.

در عصر حاضر اکثر قریب به اتفاق روحانیون شیعه نسبت تحریف قرآن به بزرگان خود را رد کرده و ادعا می‌کنند که قرآن به هیچ شکل و وجهی تحریف نشده است؛ نه از حیث زیادی سوره و آیه و کلمه، نه از حیث نقصان سوره و آیه و کلمه، نه از حیث جابه‌جایی آیات سوره‌ها و نه از حیث تقدّم و تاخّر آیات ناسخ و منسوخ. پس نسبت تحریف قرآن به علمای شیعه را دروغ خوانده و بر این گفتار خود اصرار دارند که هیچ‌کدام از بزرگان شیعه قائل به تحریف قرآن نبوده‌اند، مگر محدّث نوری رحمه الله علیه نویسنده‌ی کتاب «فصل الخطاب فی اثبات تحریف کتاب رب الارباب». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۱۲۲-۱۲۵) و معتقدند که اهل تسنّن و دشمنان شیعه در استناد کتب علمای شیعه به تحریف قرآن تخلّف کرده و به ذکر همه‌ی مطالب آن نپرداخته‌اند و تنها با انتخابی گزینشی به فریفتن اذهان مبادرت می‌کنند. (جعفریان، ۱۳۸۲: ۱۰۷-۱۲۶)

با توجه به آنچه گذشت، این پرسش مطرح می‌شود که آیا منکرین این مسئله، خود از راه حق و انصاف خارج نشده‌اند؟! و آیا حقیقتاً هیچ‌کدام از سردمداران مذهب تشیع به استثنای یکی دو نفر، حکم به تحریف قرآن نداده‌اند؟! لذا اینک نوبت به آن رسیده است تا با ذکر اقوال موجود در این زمینه، حقیقت یا عدم حقیقت این موضوع را بررسی کنیم. و شایان ذکر است که منابع زیادی در این خصوص وجود دارد که ما برخی را به سبب عدم شهرت نویسنده، تعدادی را به دلیل وجود تردید در سندیت آن‌ها و بعضی دیگر را به جهت امکان برداشت تحریف معنوی و عدم حصول یقین در تحریف لفظی نام نبرده‌ایم.

الاحتجاج، احمد بن منصور الطبرسی:

و لو شرحت لك كلما اسقط وحرف و بدل، مما يجري هذا المجري لطلال.

اگر برای تو از آنچه از قرآن اسقاط، تحریف و یا تبدیل شده است را شرح و توضیح دهم هر آینه این مطلب طولانی خواهد شد. (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۱، ۲۵۴)

تواتر القرآن، شیخ حرّ عاملی:

أن هذا القرآن حق صحيح كله و أنه خال من الزيادة و التغيير، و الذي يفهم منهما من حصول النقص، محتمل لكونه تاويلا نزل مع التنزيل و على ذلك قرائن ظاهرة من هذين الخبرين و غيرهما و يحتمل كونه وحيا غير قرآن كما مرّ في كلام الصدوق، و يحتمل كونه منسوخا و يحتمل وجوها اخرى؛ و يظهر من الثاني ان الاسقاط مخصوصا بما فيه فضائح القوم و من جملة النصوص على الائمة، فان ظهورها يستلزم فضيحتهم بمخالفتها... و ذلك لا ينافي تواتر الساقط فضلا عن الموجود.

همانا این قرآن حق است و تمام آن صحیح بوده و خالی از زیاده و تغییر است. و همانا آنچه

از روایات نقصان در قرآن فهمیده می‌شود، احتمال دارد که تاویل آیات باشد و یا وحی غیر قرآن باشد و یا آنچه منسوخ شده و یا احتمالات دیگر که می‌تواند بدی‌های قومی و یا الفاظی که صراحتاً دلالت بر اسامی ائمه می‌کند؛ و در هر حال و در صورت اثبات نقصان قرآن هیچ خللی به متواتر بودن آن وارد نمی‌شود. (حر عاملی، ۱۳۸۴: ۶۸-۶۹)

الفوائد الطوسية، شیخ حرّ عاملی:

و رد النص الصحيح بان القرآن الذي نزل على محمد كان سبعة عشر الف آية و الموجود الآن نحو الثلث باعتبار العدد... فكيف يقال ان جميع المحرمات قد فصلت لنا في هذا القرآن الموجود ليتمكن الحكم باباحه ما ليس فيه و هذا لا يتم الا على العامة.

روایت صحیحی وارد شده است که همانا قرآنی که بر محمد نازل گشته است هفده هزار آیه داشته و آنچه امروز از آن باقی مانده است، یک‌سوم آن آیات هست... پس چگونه عامی اذعان می‌کند که جمیع محرمات به تفصیل در قرآن امروزی ذکر شده است و حال آن که ممکن است حکم به جواز چیز بی‌بدهد که در قرآن نیست و این اشکال تنها بر عامی و پیروان اهل تسنن وارد می‌شود. (حر عاملی، ۱۴۲۳: ۴۸۳)

اصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني:

هشام بن سالم عن ابي عبدالله قال: ان القرآن الذي جاء به جبرئيل الى محمد سبعة عشر الف آية.

هشام بن سالم از امام صادق نقل می‌کند که ایشان فرمودند: قرآنی که جبرئیل برای محمد صلی‌الله علیه و آله و سلم آورد هفده هزار آیه بوده است. (کلینی، ۱۳۷۷: ج ۴، ۴۴۶)

شیخ کلینی در مقدمه‌ی کتاب «اصول کافی» اذعان می‌کند که فردی از او خواسته است تا

کتابی صحیح که شامل تمام قسمت‌های دین هست بنویسد و سپس خدا را شکر می‌کند که تألیف چنین کتابی برای او میسر شده و در آن کوتاهی نکرده است و اگر تقصیری نیز مشاهده می‌شود، نیت او خیرخواهی بوده است و نه کوتاهی. (همان: ج ۱، ۸-۹)

با توجه به این بخش از مقدمه‌ی اصول کافی، کلینی مدعی شده است که سعی خود را کرده تا کتاب او تنها روایات صحیح را شامل شود و نه این که صرفاً به جمع‌آوری احادیث، چه صحیح و چه ضعیف پرداخته باشد. و از این رو فیض کاشانی می‌گوید: ثقة الاسلام محمد بن یعقوب الكلینی انه كان يعتقد التحريف و النقصان في القرآن لانه كان روی روایات فی هذا المعنى فی كتابه الكافي، ولم يتعرض لقدح فيها، مع انه ذكر فی اول الكتاب انه كان يثق بما رواه فيه.

کلینی قائل به تحریف و نقصان در قرآن است؛ چراکه ایشان روایات زیادی را در این زمینه در کتاب کافی روایت نموده است و اشکالی هم بر آن روایات نکرده، بلکه در ابتدای کتابش ذکر کرده آنچه روایت می‌کند از شخص ثقه و راستگو است. (فیض کاشانی، ۱۳۷۴: ج ۱، ۵۲)

و محمدباقر مجلسی نیز اذعان می‌کند: قوله: بالأثار الصحيحة، استدلال به الاخباریون علی جواز العمل بجمیع اخبار الکافی و کون کلها صحیحة و ان الصحة عندهم غیر الصحة باصطلاح المتأخرین... والحق عندی فيه: ان وجود الخبر فی امثال تلك الاصول المعتبرة مما یورث جواز العمل به، لكن لابد الی الاسانید لترجیح بعضها علی بعض عند التعارض، فان کون جمیعها معتبرا لا ینافی کون بعضها اقوی.

اخباریون به قید بالأثار الصحیحة که شیخ کلینی در مقدمه‌ی کتاب کافی آورده است استدلال می‌کنند و بر آن باورند که تمامی اخبار و روایات کتاب کافی صحیح است هرچند صحیح از نظر آن‌ها با صحیح از نظر متأخرین متفاوت است... حق در نظر من جواز عمل به این اخبار است

ولی باید به سندهای آن روایات نیز رجوع کرد تا در هنگام تعارض، برخی را بر برخی دیگر ترجیح دهیم و این که تمام این روایات معتبر است هیچ تنافی با این مطلب ندارد که بعضی از روایات، قوی‌تر از بعضی دیگر است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱، ۲۱-۲۲)

اوائل المقالات، شیخ مفید:

اقول: ان الاخبار قد جاءت مستفیضة عن ائمة الهدی من آل محمد باختلاف القرآن و ما احده بعض الظالمین فیه من الحذف و النقصان، فاما القول فی التالیف فالموجود یقتضی فیه بتقدیم المتأخر و تأخیر المتقدم و من عرف الناسخ و المنسوخ و المکی و المدنی لم یرتب بما ذکرناه و اما النقصان فان العقول لا تحیله و لا تمنع من وقوعه، و قد امتنحتُ مقالة من ادعاه و کلمتُ علیه المعتزلة و غیرهم طویلا فلم اظفر منهم بحجة اعتمدها فی فسادها - ای نقصان - و قد قال جماعة من اهل الامامية انه لم ینقص کلمة ولا من آية ولا من سورة ولكن حذف ما کان مثبتا فی مصحف امیرالمؤمنین من تاویله و تفسیر معانیه... و عندی ان هذا القول اشبه من مقال من ادعی نقصان کلم من نفس القرآن علی الحقیقة دون التاویل و الیه امیل والله أسأل توفیقه للصواب. و اما الزیادة فیه فمقطوع علی فسادها من وجه و یجوز صحتها من وجه، فالوجه الذی اقطع علی فسادها ان یمکن لاحد من الخلق زیادة مقدار سورة فیه علی حد یتلبس به عند احد من الفصحاء، و اما الوجه المجوز فهو ان یزاد فیه الکلمة و الکلمتان و الحرف و الحرفان و ما اشبه ذلك مما لا یتبلغ حد الاعجاز.

من شیخ مفید می‌گویم همانا اخبار و روایات مستفیضه‌ای از ائمه اطهار وارد شده است که در قرآن اختلاف شده از آنچه بعضی از افراد ظالم در آن کم و کاستی ایجاد کرده‌اند. اما کسی که ناسخ و منسوخ و آیات مکی و مدنی را بشناسد در این که آیات متقدم در قرآن، متأخر و آیات متأخر در آن، متقدم شده‌اند شک و تردیدی نمی‌کند. اما عقل، قول به نقصان در قرآن را محال

ندانسته و وقوع آن را نفی نمی‌کند و دلیلی بر گفتار معتزله و غیرمعتزله بر محال بودن نقصان در قرآن پیدا نکردم و برخی از امامیه گفته‌اند که از قرآن هیچ سوره و آیه و کلمه‌ای ناقص نشده است و آنچه از مصحف علی بن ابی‌طالب حذف گشته است، تاویل و تفسیر آیات هست. و نزد من گفتار امامیه مورد پسندتر است از گفتار آنانی که قائل به نقصان و حذف حقیقی در قرآن هستند و از خداوند طلب حقیقت و درستی را می‌نمایم. و اما قول زیادت در قرآن از جهتی نادرست و از جهتی قابل قبول است. جهتی که مورد قبول نیست از این بابت است که هر یک از مردم سوره‌های بر قرآن بیفزایند به شکلی که این امر بر فصحا مخفی بماند و آنان نتوانند سوره زیاد شده در قرآن را تشخیص دهند. و وجهی که مورد قبول است این است که کلمه یا حرفی و هر آنچه شبیه به آن دو است به قرآن اضافه شده باشد به‌صورتی که خللی بر اعجاز قرآن وارد نسازد. (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۸۰-۸۱)

از سخنان شیخ مفید به دو نکته‌ی مهم می‌رسیم: الف) با آن که شیخ مفید نقصان و زیادت در قرآن را نمی‌پذیرد، اما در موّجه بودن این قول تردید کرده و درستی آن را دور از عقل و انصاف نمی‌شمارد. ب) شیخ مفید نیز به تحریف لفظی قرآن اعتقاد دارد، ولی تحریف لفظی قرآن را نه از نوع نقصان و زیادت، بلکه تحریف لفظی از نوع تقدّم و تأخّر سُوَر و آیات می‌داند.

تفسیر الصافی، فیض کاشانی:

قال: و اما التقديم و التأخیر... و كان يجب أن يقرأ المنسوخة التي نزلت قبل ثم الناسخة التي نزلت بعد... و أما الآيات التي هي في سورة و تمامها في سورة أخرى. اقول: و یرد علی هذا كله اشكال و هو انه علی هذا التقدير لم يبق لنا اعتماد علی شيء من القرآن، اذ علی هذا یحتمل كل آية منه ان یكون محرّفا و مغیرا و یكون علی خلاف ما انزل الله فلم یبق لنا فی القرآن حجة اصلا

فنتنقی فائده و فائده الامر باتباعه و الوصية بالتمسك به الى غير ذلك و ايضا قال الله عزوجل: «انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون» و ايضا قد استفاض عن النبي و الائمة حديث عرض الخبر المروى على كتاب الله ليعلم صحته بموافقتة له و فسادة بمخالفته، فاذا كان القرآن الذى بايدينا محرفا فما فائدة العرض مع ان خبر التحريف مخالف لكتاب الله مكذب له فيجب رده و الحكم بفساده او تاويله. و يخطر بالبال فى دفع هذا الاشكال و العلم عندالله ان يقال: ان صحة هذه الاخبار فلعل التغيير انما وقع فيما لا يخل بالمقصود كثير اخلال كحذف اسم على و آل محمد، و حذف اسماء المنافقين عليهم لعائن الله، فان الانتفاع بعموم اللفظ باق و كحذف بعض الآيات و كتمانها فان الانتفاع بالباقي باق.

گفت: در قرآن در موارد بسیاری جای آیات ناسخ و منسوخ عوض شده و همچنین برخی از آیات یک سوره در همان سوره و برخی دیگر در سوره‌ای متفاوت از آن سوره ذکر شده است. من فیض کاشانی می‌گویم: بر مطلب فوق اشکال وارد است که در صورت پذیرفتن آن دیگر هیچ اعتمادی بر قرآن باقی نمی‌ماند چراکه در این صورت احتمال دارد که هر آیه‌ای از قرآن تحریف شده و مغایر آنچه نازل شده است باشد که در این حالت دیگر قرآن برای ما حجت نبوده و هیچ فایده‌ای بر آن مترتب نمی‌شود و حال آن که خداوند بلندمرتبه فرموده است: همانا ما قرآن را نازل کردیم و هر آینه خود ما از آن محافظت خواهیم کرد. و همچنین روایات مستفیضه‌ای که دلالت بر آن دارند که روایات را بر قرآن عرضه دارید و هر آنچه موافق قرآن بود بپذیرید و هر آنچه از آن مخالف با قرآن بود، رد نمایید. و حال آن که در صورت تحریف قرآن چنان که بیان شد، دیگر فایده‌ای برای عرضه‌ی روایات بر قرآن باقی نمی‌ماند. پس این اخبار تحریف را باید رد نموده و یا به تأویل آن‌ها پردازیم. و می‌توانیم در دفع این اشکال بگوییم که مقصود از اخبار تحریف، آن تغییری است که سبب اخلال زیاد در قرآن نشود مثل حذف اسم علی بن ابی‌طالب

و خاندان پیامبر اسلام (ع) و حذف اسماء منافقین که لعنت خدا بر آنان باد و همچنین حذف برخی از آیات به شکلی که انتفاع عمومیت الفاظ قرآن به حال خود کما فی السابق باقی بماند. (فیض کاشانی، ۱۳۷۴: ذیل «مقدمه ششم» ج ۱، ۵۰ الی ۵۲)

و در قسمتی دیگر از همین مقدمه می‌نویسد: اقول: المستفاد من مجمع هذه الاخبار و غيرها من الروایات من طریق اهل البيت، ان القرآن الذی بین اظهرنا لیس بتمامه کما انزل علی محمد، منه ما هو خلاف ما انزل الله و منه ما هو مغیر و محرف و انه قد حذف عنه اشیاء کثیرة منها اسم علی فی کثیر من المواضع و منها غیر ذلک و انه لیس ایضا علی الترتیب المرضی عندالله و عند رسوله. من محسن فیض می‌گویم: آنچه از روایات اهل بیت متوجه می‌شویم این است که همانا این قرآن امروزی که به دست ما رسیده آن قرآن کاملی نیست که بر محمد نازل شده است. و در آن تغییر و تحریف و خلاف آنچه خدا نازل کرده است نیز دیده می‌شود. از قرآن چیزهای بسیاری حذف شده که می‌توان در جاهای بسیاری به نام «علی» و آنچه غیر آن است اشاره کرد و این قرآن بر ترتیب و اسلوبی که مورد رضای خدا و رسولش هست، نیست. (همان: ۴۹)

و در ادامه می‌آورد: و اما الشیخ ابوعلی طبرسی فانه قال فی مجمع‌البیان: السید المرتضی ذکر فی مواضع ان العلم بصحة نقل القرآن کالعلم بالبلدان و الحوادث الکبار... حتی عرفوا کل شیء اختلف فیه من اعرابه و قرائته و حروفه و آیاته فکیف یجوز ان یکون مغیرا و منقوصا مع العناية الصادقة و الضبط الشدید. و قال ایضا ان العلم بتفصیل القرآن و ابعاضه فی صحة نقله کالعلم بجملته و جرى ذلک مجری ما علم ضرورة من الکتب المصنفة ککتاب سیبویه.

اقول: لقائل ان یقول کما ان الدواعی کانت متوفرة علی نقل القرآن و حراسته من المؤمنین کذلک کانت متوفرة علی تغییره من المنافقین المبدلین للوصية المغیرین للخلافة لتضمنه ما یضاد

رایهم و هو اهم و التغيير فيه ان وقع فانما وقع قبل انتشاره في البلدان و استقراره على ما هو عليه الان و الضبط الشديد انما كان بعد ذلك فلا تنافي بينهما؛ بل لقائل ان يقول انه ما تغير في نفسه و انما التغيير في كتابتهم اياه و تلفظهم به فانهم ما حرفوا الا عند نسخهم من الاصل و بقي الاصل على ما هو عليه عند اهله و هم العلماء به فما هو عند العلماء ليس بمحرف و انما المحرف ما اظهوره لاتباعهم و اما كونه مجموعا في عهد النبي على ما هو عليه الان فلم يثبت و كيف كان مجموعا و انما كان ينزل و كان لا يتم الا بتمام عمره.

شیخ ابوعلی طبرسی در کتاب «مجمع البیان» از قول سید مرتضی ذکر می‌کند که ایشان بیان داشته‌اند که همانا علم به صحت نقل قرآن همانند علم به شهرها و حوادث بزرگ است تا هر آنچه از اعراب و قرائت و حروف و آیاتی که در آن اختلاف شده است را بشناسد، پس چگونه ممکن است قرآن تحریف شده باشد در صورتی که عنایتی راستین توأم با مراقبتی شدید از آن شده است. و همچنین اشکال کرده است که همانا علم به کل و جزء قرآن، همانند علم به اصل قرآن است و این قاعده مانند علم به وجود کتاب سیبویه و هر آنچه در آن است، هست.

من فیض کاشانی در پاسخ به دو اشکال فوق می‌گویم: با آن که دعاوی بسیاری در نقل و حراست قرآن از سوی مؤمنین دیده می‌شود، در طرف دیگر نیز دعاوی تغییر و تحریف قرآن از جانب منافقینی که وصیت پیامبر اسلام و خلاف علی بن ابی طالب را تغییر دادند به چشم می‌خورد و اگر این تغییر صورت گرفته باشد، قبل از انتشار استقرار قرآن در شهرها بوده است. و لذا این مراقبت شدید بعد از انتشار قرآن هیچ منافاتی با تغییر و تحریف قرآن در زمان قبل از آن ندارد. ضمن آن که باید بگویم قرآن اصلی و حقیقی به هیچ وجه تحریف نشده است و آن قرآن نزد اهل و عالمان آن هست. و دیگر این که جمع‌آوری قرآن در زمان پیامبر اسلام ثابت نشده

است، بلکه باید گفت چگونه چنین قرآنی در زمان رسول خدا جمع‌آوری گردیده و حال آن که قرآن تمام نشد مگر تا پایان عمر محمد بن عبدالله. (همان: ۵۲ الی ۵۴)

و اما اگر کسی اشکال کند که فیض کاشانی در کتاب «علم‌الیقین» مسئله‌ی تحریف قرآن را نپذیرفته است، در پاسخ باید گفت اولاً این کتاب سال‌ها قبل از تفسیر صافی نوشته شده است. و ثانیاً فیض کاشانی در مقدمه‌ی ششم تفسیر صافی نیز به همان دلایل اشاره شده در علم‌الیقین تحریف کامل قرآن را نمی‌پذیرد. هرچند در ادامه‌ی کتاب علم‌الیقین کلام خود را تخصیص زده و با آن که بیان می‌کند که قائل به تقدیم و تأخر سوره‌ها و آیات قرآن نمی‌باشد، اما کم شدن کلمات و آیات در قرآن را می‌پذیرد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ج ۲، ۷۷۹)

مرآة العقول، محمدباقر مجلسی:

ولا يخفى ان هذا الخبر - عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله قال: إن القرآن الذي جاء به جبرئيل الى محمد سبعة عشر الف آية - و كثير من الاخبار الصحيحة صريحة في نقصان القرآن و تغييره، و عندى ان الاخبار في هذا الباب متواترة معنى، و طرح جميعها يوجب رفع الاعتماد عن اخبار راسا بل ظنى ان الاخبار في هذا الباب لا يقصر عن اخبار الامامة.

مخفی و پوشیده نیست که همانا این حدیث هشام بن سالم از امام صادق که فرمودند: همانا قرآنی که جبرئیل با آن به نزد محمد آمد مشتمل بر هفده هزار آیه بود و بسیاری از احادیث صحیح دیگر صراحت در تغییر و نقصان در قرآن دارند. و نزد من این احادیث تحریف و نقصان در قرآن تواتر معنوی بوده و کنار گذاشتن تمامی آن‌ها سبب عدم اعتماد به روایات می‌شود. بلکه باید بگویم که همانا ظن من در خصوص صحت این اخبار کمتر از اخبار امامت نیست. (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱۲، ۵۲۵-۵۲۶)

بحار الانوار، محمدباقر مجلسی:

فعل آية التطهير أيضا وضعوها في موضع زعموا أنها تناسبه، أو ادخلوها في سياق مخاطبة الزوجات لبعض مصالهم الدنيوية... فلعله سقط مما قبل الآية و ما بعدها آيات... فنقول: سيأتي أخبار مستفيضة بأنه سقط من القرآن آيات كثيرة.

احتمال دارد که جایگاه واقعی آیهی تطهیر نیز جای دیگری باشد که آنجا مناسب است. و چه بسا گروهی به منظور حصول منافع دنیوی خویش این آیه را در اینجا قرار داده باشند. و حتی محتمل است که آیاتی قبل و بعد از آیهی تطهیر وجود داشته و بعداً آن را حذف کرده باشند. پس در آینده به ذکر روایات مستفیضه‌ای خواهیم پرداخت که در آن به حذف بسیاری از آیات قرآن اشاره شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳۵، ۲۳۴-۲۳۵)

منبع الحیاة، سید نعمت الله جزایری:

انا نقول ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة قد دلت على وقوع الزيادة و نقصان و التحريف في القرآن... و منهما ما روى عن الصادق (ع) في قوله تعالى: كنتم خير امة. قال كيف يكون هذه الامة و قد قتلوا ابن رسول الله (ص) ليس هكذا نزلت و انما نزلوها كنتم خير امة يعنى الامة من اهل بيت. اخبار مستفيضة بلکه متواتره دلالت بر وقوع زيادى و نقصان و تحريف در قرآن دارند. و از امام صادق روايت شده: چگونه در قرآن آمده است که شما از بهترین امت پیامبر هستید و حال آن که آنان پسر رسول خدا را کشتند؛ پس آیه چنین نیامده و این گونه نازل شده است که شما بهترین ائمه هستید، یعنی بهترین ائمه از اهل بیت پیامبر. (جزایری، بی تا: ۶۶-۶۷)

انوار النعمانية، سید نعمت الله جزایری:

الاحبار المستفیضة بل المتواترة الدلالة بصريحها علی وقوع التحریف فی القرآن کلاماً و مادةً و اعراباً مع ان اصحابنا رضوان الله علیهم قد اطبقوا علی صحتها و التصدیق بها. نعم قد خالف فیها المرتضی و لصدوق و الشیخ الطبرسی و حکموا بانّ ما بین دفتی هذا المصحف هو القرآن المنزل لاغیر؛ و لم یقع فیہ تحریف و لا تبديل... و الظاهر ان هذا القول انما صدر منهم لاجل مصالح کثیرة منها سدّ باب الطعن علیها بانه اذا جاز هذا فی القرآن فکیف جاز العمل بقواعده و احکامه مع جواز لحوق التحریف لها.

اخبار مستفیضة بلکه متواتره صراحتاً قرآن را چه در کلام و چه در ماده و چه در اعراب تحریف شده خوانده‌اند و اصحاب شیعه نیز صحت و درستی این روایات را پذیرفته‌اند. و اگر برخی از بزرگان شیعه مانند سید مرتضی، شیخ صدوق و طبرسی قائل به عدم تحریف قرآن شده و اذعان کرده‌اند که قرآن مصحفی است از سوی خدا که در آن هیچ‌گونه تبديل و تغییری صورت نگرفته است، ظاهراً به سبب تقیه و مصالح بسیاری از جمله جلوگیری از طعنه زدن بر شیعیان است. چراکه اگر تحریف در قرآن را بپذیریم، اشکال می‌شود که در این صورت چگونه می‌توان به احکام و قواعد در قرآن عمل کرد و آن را جایز شمرد. (جزایری، ۱۴۳۱: ج ۲، ۳۱۱ الی ۳۱۵) الدرر النجفیة، شیخ یوسف بحرانی:

لا یخفی ما فی هذه الاخبار من الدلالة الصریحة و المقالة الفصیحة علی ما اخترناه و وضوح ما قلناه، و لو تطرق الطعن الی هذه الاخبار علی کثرتها و انتشارها لامکن تطرق الطعن الی اخبار الشریعة کلها کما لا یخفی؛ اذ الاصول واحدة و کذا الطرق و الرواة و المشایخ و النقلة. و لعمری ان القول بعدم التغبیر و التبديل لا یخرج من حسن الظن بائمة الجور و انهم لم یخونوا فی الامانة الكبرى مع ظهور خیانتهم فی الامانة الاخری... و اما ما احتج به الصدوق فی اعتقاداته و کذا

المرتضى فى جملة كلامه، فهو أوهن من بيت العنكبوت، وإنه لأوهن البيوت. و قد نقله المحدث الكاشانى فى مقدمات تفسيره و رده و بين ما فيه.

شيخ يوسف بحراني بعد از ذكر اخبارى كه دلالت بر تحريف قرآن مى‌کنند، مى‌نويسد: بر كسى مخفى و پوشيده نيست كه اين روايات دلالتى صريح و گفتارى فصيح بر آنچه ما اختيار كرديم [مقصود تحريف و تغيير در قرآن] دارند. و اگر راه طعنه و اشكال بر كثر و انتشار اين اخبار باز شود، هر آيينه ممكن است اين امر سبب طعنه بر تمامى روايات شيعه گردد؛ چراكه اصول و راهها و روايات و بزرگان و نقل، يكي است. و سوگند به جانم كه همانا قائل به عدم تغيير و تحريف، سبب حسن ظن پيدا كردن به بزرگان ظلم [ابوبكر و عمر و عثمان] نمى‌شود. چراكه آنها به امانت بزرگ [قرآن] تعهد نكردند و در امانت ديگر [امامت على بن ابى‌طالب] نيز خيانت ورزيدند. و آنچه شيخ صدوق و سيد مرتضى در عدم تحريف قرآن استدلال كرده‌اند، سست‌تر از خانه‌ى عنكبوت است، و محدث كاشانى در مقدمه‌ى تفسير خود [تفسير الصافى] به توضيح و رد آن پرداخته است. (بحراني، ۱۴۲۹: ج ۴، ۸۳-۸۴)

فصل الخطاب فى اثبات تحريف كتاب رب الارباب، محدث نوري:

فى بيان اقسام الاختلاف و التغيير الممكن حصوله فى القرآن و الممتنع دخوله فيه... فالصورة كثيرة: زيادة السورة و الآية و لاريب فى امتناعها... و اما الزيادة الكلمة [جائز] كزيادة «عن» فى قوله تعالى «يسئلونك عن الانفال» و اما النقصان السورة و هو جاز كسورة «الحقد» و سورة «خلع» و سورة «ولاية» و نقصان الآية غيرممتنع مثاله «والعصر ان الانسان لفى خسر- و انه الى آخر الدهر...» و اما الترتيب بين السورة و امثله كثيرة، فان الموجود فى مصحف اميرالمؤمنين تقديم السور المكية على سور المدنية كما نص عليه الشيخ المفيد و اما الترتيب بين الآية و امثله ايضا كثيرة، فان فى

مصحف امیرالمؤمنین قُدمت الآيات المنسوخة على الناسخة كما نص عليه الشيخ المقدم.

در بیان تغییر و تحریف و آنچه در قرآن ممکن و آنچه ناممکن است صورت‌های بسیاری وجود دارد: زیادی سوره و آیه که در امتناع آن هیچ شک و تردیدی وجود ندارد. اما زیادی کلمه در قرآن مثل لفظ «عن» در کلام خداوند که می‌فرماید «یسئلونک عن الانفال» جایز است. چنان‌که نقصان و کم شدن سوره نیز جایز هست. مثل سوره‌ی «حقد» و سوره‌ی «خلع» و سوره‌ی «ولایت» که از قرآن حذف شده‌اند و نقصان آیه هم مثل «و انه فيه الى آخر الدهر» که اکنون در سوره‌ی «والعصر» نیست. و اما ترتیبی که بین سوره‌ها وجود دارد نیز بسیار دچار تغییر و جابه‌جایی شده است، چراکه آنچه در مصحف علی بن ابی‌طالب آمده است، تقدیم سوره‌های مکی بر سوره‌های مدنی است چنان‌که شیخ مفید بدان اشاره نموده است. و ترتیب بین آیات هم بسیار تغییر کرده و آنچه در قرآن امیرالمؤمنین ذکر شده است تقدّم آیات منسوخه بر آیات ناسخه است چنان‌که شیخ مفید این مطلب را نیز بیان نموده است. (نوری، بی‌تا: ۲۳-۲۴)

یکی از آثار ممنوعه و جنجالی، کتاب «فصل الخطاب فی اثبات تحریف کتاب رب الارباب» اثر محدّث و فقیه مشهور شیعه، حسین نوری طبرسی است. محدّث نوری (۱۲۸۱-۱۲۱۷) در این کتاب که آن را در دهه‌ی چهارم عمر خود در نجف به پایان رسانید، برخلاف اکثر علمای شیعه به تحریف لفظی و معنوی قرآن اعتراف کرد و آن را پذیرفت.

طبرسی مازندرانی علّت تحریف قرآن را عواملی مانند: وقوع تحریف در تورات و انجیل، کیفیت جمع‌آوری قرآن در اوایل صدر اسلام، وجود قرآنی منتسب به علی بن ابی‌طالب و احادیث صریح و متعدّد نقل شده در این زمینه می‌شمرد. این روحانی مورد احترام حوزه‌ی شیعه در ادامه‌ی کتاب **فصل الخطاب** خود به ذکر نام چند تن از عالمان شیعه مانند: شیخ کلینی، شیخ مفید،

محمدباقر مجلسی، محدث بحرانی و... می‌پردازد که همگی برخلاف تکذیب و سانسور شدید

حوزه‌های دینی، از قائلین و معتقدین به تحریف قرآن می‌باشند. (همان: ۲۵-۲۶)

مفاتیح‌الجنان، شیخ عباس قمی:

بدان که برای خواندن «آیه الکرسی» علی التزیل در روز جمعه فضیلت بسیار روایت شده است و علامه مجلسی فرموده که به روایت علی بن ابراهیم و کلینی، آیه الکرسی علی التزیل چنین است: الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة و لا نوم له ما فی السموات و ما فی الارض و ما بينهما و ما تحت الثرى عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم من ذا الذي هم فيها خالدون و الحمد لله رب العالمين. (قمی، ۱۳۸۶: ذیل «اعمال روز جمعه» ۵۲)

در پایان تنها باید گفت: بسیار عجیب است که علمای شیعه اعتقاد برخی از بزرگان خود نسبت به تحریف قرآن را دروغ محض دانسته و برخی از آنان به خاطر انتشار کتاب فصل الخطاب، تنها محدث نوری و یا نهایتاً سید نعمت‌الله جزایری را استثنا کرده و از آن دو به گونه‌ای صحبت می‌کنند که گویی این دو نماینده‌ی مکتب اخباری از عالمان غیرمطرح شیعه بوده و تنها این دو نفر به تحریف قرآن اعتراف کرده‌اند! و حال آن‌که دریافتیم حقیقت چیزی غیر از این است و ای‌کاش راویان «النجاة فی الصدق» خود عامل به آن حدیث بودند.

چنان‌که آیت‌الله محمدرضا نکونام در کتاب «تحریف ناپذیری و حجیت قرآن کریم» می‌نویسد: نباید مسئله‌ی تحریف قرآن و جمع‌آوری آن را اندیشه‌ای ساده و خرافی به شمار آورد و حامیان آن را سهل‌انگار و بدون تأمل و دور از علم و تحقیق دانست و نباید کسانی که به آسانی و یا با تعصب و یا با شعار و خطابه کلامی را از روی تسامح عنوان می‌کنند و این‌گونه امور را رد می‌نمایند و دربند خوشامد این و آن هستند، حامیان عقل و انصاف دانست. (نکونام، ۱۳۸۶: ۱۱۳-۱۱۴)

منابع و مأخذ:

- جزایری، نعمت‌الله (۱۴۳۱ق). انوار النعمانية، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱). قرآن هرگز تحریف نشده، ترجمه عبدالعلی محمدی، قم: قیام.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۲). افسانه تحریف قرآن، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- طبرسی، احمد بن منصور (۴۰۳ق). الاحتجاج، مشهد: المرترضی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۴). تواتر القرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۳ق). الفوائد الطوسیة، قم: مکتبة المحلاتی.
- کلینی، ابی جعفر محمد (۱۳۷۷). اصول کافی، ترجمه جواد مصطفوی، تهران: ولی عصر.
- فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۴). تفسیر الصافی، تهران: مکتبة الصدر.
- مجلسی، محمدباقر (۴۰۴ق). مرآة العقول، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- شیخ مفید، محمد (۱۴۱۳ق). اوائل المقالات، قم: الموهب العالمی لالیة الشیخ المفید.
- فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۸ق). علم‌الیقین، به تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- مجلسی، محمدباقر (۴۰۳ق). بحارالانوار، بیروت: دارالاحیاء التراث.
- جزایری، نعمت‌الله (بی‌تا). منبع‌الحیاء، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- بحرانی، یوسف (۱۴۲۹ق). الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، بیروت: دار المصطفی لإحیاء التراث.

نوری طبرسی، حسین (بی تا). فصل الخطاب فی اثبات تحریف کتاب رب الارباب، بی جا: بی نا.

قمی، عباس (۱۳۸۶). کلیات مفاتیح الجنان در پایان باقیات الصالحات، تهران: مشعر.

نکونام، محمدرضا (۱۳۸۶). تحریف ناپذیری و حجیت قرآن کریم، قم: ظهور شفق.

انقلاب فریبی دیگر

آن زمان که بنهادم سر به پای آزادی دست خود ز جان شستم از برای آزادی
 در محیط طوفان زای، ماهرانه در جنگ است ناخدای استبداد با خدای آزادی
 شیخ از آن کند اصرار بر خرابی احرار چون بقای خود ببیند در فنای آزادی
 دامن محبت را گر کنی ز خون رنگین می توان تو را گفتن پیشوای آزادی

(فرخی یزدی، ۱۳۸۰: ۱۶)

فرخی یزدی چنان که گذشت، روحانیون و حضرات مندیل بسر را مخالفان آزادی خوانده و معتقد است که آزادی سبب نابودی این صنف خواهد شد. لذا با صراحت به تبلیغ انقلاب و ترویج شهادت پرداخته: از ره داد ز بیدادگران باید گشت / اهل بیداد گر این است و گر آن باید گشت (همان: ۶۵) و بر مبارزه‌ی مسلحانه و اخذ حقوق خویش تأکید می‌کند: در کفِ مردانگی شمشیر می‌باید گرفت / حق خود را از دهان شیر می‌باید گرفت (همان: ۷۲)

در طرف مقابل نیز بسیاری با آن که به صداقت و ایمان برخی از مبارزه‌گران با ظلم تردیدی نداشته و بر آن باورند که اینان جان خود را در راه اهدافشان قربانی می‌کنند، اما در عین حال ما را با این پرسش مهم روبه‌رو می‌سازند که آیا با انقلاب عدالت برپا خواهد شد و استبداد ریشه‌کن خواهد گردید؟ پرسشی که گویی پاسخ آن با تمام شک و تردیدهای موجود این است که انقلاب نیز نوعی آدم‌کشی و اقدامی تروریستی است. (کامو، ۱۳۴۹: ۵۲)

شاهرخ مسکوب در کتاب «روزها در راه» متذکر شده است که انقلاب جمهوری اسلامی به ما نشان داد از ماست که بر ماست. آن طبقه‌ی حاکم پهلوی با خوب و بدش از میان خودمان سبز شده بود. این یکی هم همین طور. پس توده از طبقه حاکم اگر ظالم‌تر و نادان‌تر نباشد، عادل‌تر و آگاه‌تر نیست. (مسکوب، ۱۳۷۹: ج ۲، ۴۶۸-۴۶۹)

جُورج اُورول، نویسنده‌ی نامدار انگلیسی که بیشتر با دو کتاب «مزرعه‌ی حیوانات» و «۱۹۸۴» شناخته می‌شود، در «مزرعه‌ی حیوانات» داستان حیوانات مزرعه‌ای را به تصویر می‌کشد که به امید آزادی بر ضد ارباب خود شورش می‌کنند، اما این انقلاب، نظام استبدادی تازه‌ای را به جای دیکتاتوری قدیم می‌نشانند. چنان‌که در کتاب «۱۹۸۴» که یکی از شاهکارهای ادبی جهان است، دنیایی را به تصویر می‌کشد که در آن حکومتی دیکتاتور و توتالیتر بر سر کار است و گویی این مصیبت تا ابد ادامه خواهد داشت؛ چرا که انقلاب رابطه‌ای با عدالت ندارد و تنها اربابان آن تغییر می‌کنند و استبداد تازه‌ای پایه‌گذاری می‌شود! (اورول، ۱۳۹۴: ۲۴۶-۲۴۷)

اوزن یونسکو در گفتگو با دکتر احمد کامیابی تنها راه نجات جامعه را آزادی فردی و پذیرش تفاوت‌های افراد دانسته و یادآور شده است که به انقلاب عقیده‌ای ندارد؛ چرا که انقلاب‌ها فقط برای دوباره برقرار کردن خفقان به کار می‌روند. (کامیابی مَسک، ۱۳۸۲: ۱۵۵-۱۵۶)

لئو تولستوی نیز در قسمتی از رمان «جنگ و صلح» به نقد انقلاب و نویدهای انقلابی‌ها پرداخته و اذعان می‌کند که آزادی، برابری، این‌ها همه بانگ دهل است که رسوایشان مدت‌هاست آشکار شده است. (تولستوی، ۱۳۸۵: ج ۱، ۵۰)

فرناندو پَسوآ هم در نمایشنامه‌ی «بانکدار آنارشویست» ضمن نقد و هجو انقلاب‌های اجتماعی و دیکتاتور خطاب کردن رژیم‌های حاصل از آن می‌نویسد: شورش‌های سیاسی شهر رم به کجا انجامید؟ به امپراطوری روم و استبداد نظامی آن. نتیجه‌ی انقلاب فرانسه چیست؟ ناپلئون و استبداد نظامی او. و خواهید دید که نتیجه‌ی انقلاب روسیه چه خواهد شد... چیزی که تبلور جامعه‌ی آزاد را ده‌ها سال به عقب خواهد انداخت. (پَسوآ، ۱۳۸۸: ۲۱-۲۲)

پَسوآ در قطعاتی از کتاب «دل‌واپسی» نیز به هجو انقلاب پرداخته و اذعان می‌کند که همه‌ی

انقلابی‌ها کله پوک‌اند. همیشه انقلاب‌ها در دستور کار است و حال آن‌که تقدیم جان و مال برای چیزی بی‌حاصل و اجتناب ناپذیر حماقت است. چرا که هیچ امپراتوری‌ای وجود ندارد که ارزش داشته باشد تا عروسکی به خاطرش دو تکه شود و هیچ آرمانی وجود ندارد که ارزش قربانی کردن یک قطار حلبی را داشته باشد. (پسوا، ۱۳۹۷: ۲۷۴-۲۷۵-۳۱۰)

چنان‌که آنانول فرانس فرانسوی در کتاب «ژروم کوانیار» به تحقیر و مخالفت با انقلاب پرداخته (فرانس، ۱۳۲۷: ۱۸) و معتقد است که از بین رفتن حکومت‌ها جز به وسیله‌ی نیروهای کور و کر میسر نخواهد شد. (همان: ۷۸) کشورها چندین بار حکومت خود را عوض کرده‌اند بی‌آن‌که حال و روز افراد آن تغییر کرده باشد. لذا از این‌جا نتیجه می‌گیریم که اگر ما تحت این حکومت یا حکومت دیگری باشیم تقریباً بی‌تفاوت است. (همان: ۱۵-۲۰)

و شاید از این‌رو نویسنده و مترجم نامدار ایرانی، بهمن شعله‌ور سروده است:

پیمان‌ها و پیمان‌ها اینک شکسته‌اند

بر خاک ریخته است خون شهیدان برای هیچ

صدها امید خام بر باد رفته است

این دیو نیک‌صورت

بار دگر

پس از هزار ما را فریفته است

جلّاد تاجدار رفته است،

بر مسندش دستار بند جلّاد

گویی جای خائن دانا را

یک مشت خائن نادان گرفته‌اند

ای انقلاب،

یار هزار عشوه!

میعاد تازه‌مان کجاست؟

این بار دگر به عشق کدامین بهشت خواهی فریفت؟

اما خدای را!

ای خیره‌سر!

ای دمدمی مزاج!

بار دگر اگر بفریبیمان

این خون گرم حرامت باد! (شعله‌ور، ۱۳۶۰: ذیل «سرودی برای انقلاب»)

کارل پوپر معتقد است انقلاب‌های خشونت‌آمیز، انقلابی‌ها را می‌کشد، آرمان‌هایشان را تباه می‌سازد و حاصل آن اغلب به دیکتاتوری [دیگری] ختم می‌شود. چنان‌که انقلاب قرن هفدهم انگلستان به دیکتاتوری کرامول، انقلاب فرانسه به دیکتاتوری ناپلئون و انقلاب روسیه هم به دیکتاتوری استالین انجامید.

لذا پوپر ادعا می‌کند که فقط در دموکراسی، در جامعه‌ی باز و با تغییرات مسالمت‌آمیز امکان

آن را داریم که بدی را برچینیم. لذا اگر این نظم اجتماعی موجود را با انقلابی خشونت‌آمیز ویران سازیم، آنگاه نه فقط در پیدایش قربانی‌های انقلاب گناهکاریم، بلکه حالتی پدید خواهیم آورد که الفبای ناخوشی‌های اجتماعی، ناعدالتی و اختناق را ممکن می‌گرداند. پس آنچه ضروری است، کوشش برای جامعه‌ای عقلانی‌تر است. می‌گوییم «عقلانی‌تر» زیرا جامعه‌ی عقلانی وجود ندارد، لکن همواره جامعه‌ای هست که عقلانی‌تر از جامعه‌ی موجود باشد و به همین جهت باید در صدد دست یافتن بدان باشیم. (پوپر، ۱۳۵۵: ۴۷-۴۸-۶۵)

در پایان این بحثِ بایسته و تلخ که طبیعتاً خوشایند بسیاری نیست، همگان را به مطالبی از میلان کوندرا ارجاع می‌دهم که گفته است: خیلی پختگی می‌خواهد که درک کنیم عقیده‌ای که در موردش بگو مگو می‌کنیم، فقط فرضیه‌ای است که از آن جانبداری می‌کنیم و فقط ذهن‌های بسته می‌توانند اعلام کنند که این فرضیه واقعیت یا حقیقت است. (کوندرا، ۱۳۹۲: ۱۲۵) چنان‌که از صمیم قلب آرزو می‌کنم که مردم مظلوم ایران و هم‌وطنان سوگوار عزیزم در بهترین مسیر انتخابی خود قرار گرفته و بار دیگر مصداق این شعر محمد قهرمان که در تاریخ ۱۳۶۰/۹/۲۱ سروده شده است، قرار نگیرند. (یوسف، ۲۰۱۵: ذیل «شعر ما انقلاب کردیم یا...؟»)

با کامِ خشک ما را امیدِ آب می‌برد	غافل که می‌فریبد موجِ سراب ما را
گردن به در نبرده از چنبرِ شهنشاه	گشتند شیخ و ملّا مالک رقاب ما را
نوشیدنی نداریم جز شربتِ شهادت	پوشیدنی کفن شد در این خراب ما را
بردریم مادیان را از بحرِ فحل دادن	معکوسِ آرزوها شد مستجاب ما را
...نی و کله قندی دادیم و بازگشتیم	دیگر نماند وامی از هیچ باب ما را
گر انقلاب این بود باری به ما بگویند	ما انقلاب کردیم یا انقلاب ما را؟!

منابع و مأخذ:

فرّخی یزدی، محمد (۱۳۸۰). مجموعه اشعار فرّخی یزدی، تدوین مهدی اخوت و محمدعلی سپانلو، تهران: نگاه.

کامو، آلبر (۱۳۴۹). راستان، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: نیل.

مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۹). روزها در راه، پاریس: خاوران.

اورول، جورج (۱۳۹۴). ۱۹۸۴، ترجمه محمدرضا قلیچ‌خانی، تهران: ناژ.

کامیابی مسک، احمد (۱۳۸۲). یونسکو و تئاترش، با مقدمه اوژن یونسکو، تهران: نمایش.

تولستوی، لئو (۱۳۸۵). جنگ و صلح، ترجمه سروش حبیبی، تهران: نیلوفر.

پسوا، فرناندو (۱۳۸۸). بانکدار آنارشییست و دریانورد، ترجمه علیرضا زارعی، تهران: هرمس.

پسوا، فرناندو (۱۳۹۷). کتاب دل‌واپسی، ترجمه جاهد جهانشاهی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.

فرانس، آناتول (۱۳۲۷). عقاید ژروم کوانیار، ترجمه کاظم عمادی، تهران: صفی‌علیشاه.

شعله‌ور، بهمن (۱۳۶۰). روزنامه‌ی ایرانشهر، هیجدهم اردیبهشت، دوره‌ی سوم، شماره‌ی هفتم.

پوپر، کارل و مارکوزه، هربرت (۱۳۵۵). انقلاب یا اصلاح: گفتگو با هربرت مارکوزه و کارل پوپر،

ترجمه هوشنگ وزیری، تهران: خوارزمی.

کوندرا، میلان (۱۳۹۲). مواجهه، ترجمه فروغ پوری‌پوری، تهران: آگه.

یوسف، سعید (۲۰۱۵). ما انقلاب کردیم یا...؟، وبلاگ اشعار و مقالات سعید یوسف.

دیکتاتورى نعلین

زن پرسید: جناب شیخ با این مدعیان چه کردید؟ [شیخ پاسخ داد: هیچ، یقین داشتم که دروغ می‌گویند، مشتی کافر بی‌دین‌اند. قانون خدا را درباره آنان اجرا کردم. حکم الحاد و ارتداد آنان را صادر کردم و خلایق در یک چشم بهم زدن حساب همه را رسیدند. این وظیفه طریقتی من بود. یقیناً ثوابش از هر جهادی بیشتر است. اگر میسر شود حاضرم شخصاً روزی هفتاد نفر بلکه هفتصد نفرشان را در راه رضای خدا به دست خودم گردن بزنم.

[زن: یقین دارید که فرمان شما مطابق احکام خدایی بوده است؟ [شیخ: البته، جای تردید نیست. هر کس در صحت فرمان من تردید کند، کافر است و واجب القتل. حکم خدا را من می‌فهمم که قطب زمانم. (سعیدی سیرجانی، بی تا: ۲۹-۳۰)

یکی از کتاب‌های توقیف شده‌ی علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، داستان «شیخ صنعان» است. شیخ صنعان اولین واکنش سعیدی سیرجانی نسبت به اوضاع اجتماعی ایران بعد از انقلاب است که در سال ۱۳۵۸ به چاپ رسید. او شیخ صنعان عطار را بهانه قرار داد تا گویی از صنعان زمان خویش صحبت کند و متذکر شود که آیت‌الله سید روح‌الله خمینی چون به قدرت رسید چگونه به هر کاری دست زد!

سعیدی سیرجانی در سال ۱۳۷۲ هم نامه‌ای به علی خامنه‌ای نوشت و در آن اذعان داشت: حیرتم از این است که جناب‌عالی به استناد کدامین سند و قرینه مرا مرتد قلمداد کردید و نامعتقد به اسلام. اگر مستند به نوشته‌های من است ای کاش موردش را مشخص می‌فرمودید و اگر مبتنی بر واردات غیبی است و اشراف بر ضمائر که انا لله و انا الیه راجعون... بنده به خلاف حکم قاطع شما مسلمانی صاف اعتقاد و به دین و عقیده‌ام مباهات می‌کنم و به حقانیت شریعت مقدس اسلام معتقد. هیچ ابله مخالف اسلامی نمی‌آید پانزده سال عمر خود را صرف تصحیح و

چاپ مفصل‌ترین تفسیر قرآن کند. کسی که به اسلام بی‌اعتقاد است با چه انگیزه‌ای قصیده‌ی «این بارگه که پایه‌اش از عرش برتر است» را تقدیم آستانه‌ی قم می‌کند؟ آدمیزاده‌ام آزاده‌ام و دلیلش همین نامه که در حکم فرمان آتش است و نوشیدن جام شوکران، بگذارید آیندگان بدانند که در سرزمین بلاخیز ایران هم بودند مردمی که دلیرانه از جان خود گذشتند و مردانه به استقبال مرگ رفتند. (گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۴: ۹۵-۹۷)

شاهرخ مسکوب هم در قسمتی از کتاب «روزها در راه» متعرض جمهوری اسلامی ایران شد و از به جود آمدن دیکتاتوری دیگری به نام دیکتاتوری نعلین خبر می‌دهد که خود را جانشینان بی‌چون و چرای امام زمان و حاکمان عادل بر کلّ جهان می‌پندارند که گاه به نظر می‌آید شالوده‌ی سیاست داخلی و خارجی آنان در دو کلمه خلاصه می‌شود: حجاب و فحش! (مسکوب، ۱۳۷۹: ج ۱، ۱۶-۷۱؛ ج ۲، ۵۲۸)

مسکوب در قسمتی دیگر از این کتاب متذکر شده است که هر جا عکس آریامهر پایین آمده، عکس آیت‌الله بالا رفته. اگر با شنیدن نام محمد ملت یک بار صلوات می‌فرستند با نام آیت‌الله سه بار صلوات می‌فرستند... یکی از بازی‌های روزگار هم اینست که مردم برای آزادی با ایثار و بیدریغ به شهادت می‌رسند تا یکی تنها به موجب آنکه وابسته به آقااست حدود آزادی آنها را معین کند. امروز در روزنامه‌ی آیندگان در مصاحبه‌ی آیت‌الله دیده می‌شود: در فقه اسلام قیام بر ضد حکومت اسلامی، قیام بر ضد خداست. (همان: ج ۱، ۵۲-۵۶)

سید روح‌الله خمینی که رئیس‌جمهور اسبق کشورمان محمد خاتمی از او به عنوان شخصیتی ممتاز، رهبری خردمند، امامی پاک و مظلوم بزرگ تاریخ یاد کرده است که در زمان وی برای اولین بار کلام بر سلاح و لبخند بر خشم و خشونت پیروز شد، (خاتمی، ۱۳۸۳: ۱۲-۱۳) طی یک

سخنرانی در جمع مسئولان بنیاد شهید در تاریخ ۱۳۶۰/۸/۲۵ نظام جمهوری اسلامی ایران را برابر با اسلام دانست و اذعان نمود که حفظ جمهوری اسلامی از حفظ یک نفر ولو امام عصر باشد اهمیتش بیشتر است. (خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱۵، ۳۶۵)

چنان که در جمع فرماندهان سپاه و معلمان و مدیران صدا و سیما در دفاع از اسلام و حفظ نظام و حکومت اسلامی گفته است: یک بیچاره‌ای به من نوشته بود که شما گفتید همه‌ی این‌ها [امام‌وران امنیتی] باید تجسس یا نظارت بکنند؛ و حال آن که قرآن می‌فرماید: **وَ لَا تَجَسَّسُوا...** راست است، قرآن فرموده است؛ اما قرآن حفظ نفس آدم را هم فرموده است: **وَ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ...** این اشکال را به سیدالشهدا بکنید. وقتی اسلام [و نظام اسلامی] در خطر است همه‌ی شما موظفید که با جاسوسی حفظ بکنید اسلام را. واجب است شرب خمر کنید، واجب است دروغ بگویید. (همان: ج ۱۵، ۱۱۶)

آیت‌الله خمینی که در دوران انقلاب بر نقش زنان در تشکیل حکومت جمهوری اسلامی تأکید می‌ورزید و محرومیت زنان از حق رأی را عملی غیراسلامی می‌دانست، همان فقهی است که در دوران پهلوی برای غیراسلامی بودن حق رأی زنان حجت می‌آورد و در یکی از آثار فقهی خود، حکم به جواز ازدواج با دختران خردسال و شیرخواره داده است!

خمینی طی تلگرافی در تاریخ ۱۳۴۱/۷/۱۷ محمدرضا پهلوی را دعا کرده و او را اعلیحضرت همایونی و مبارک خطاب می‌کند و در ادامه متذکر می‌شود: دولت به زن‌ها حق رأی داده است و این امر موجب نگرانی علماء اعلام و سایر طبقات مسلمین است. مستدعی است امر فرمایید مطلبی را که مخالف دیانت مقدسه و مذهب رسمی مملکت است از برنامه‌های دولتی و حزبی حذف نمایند تا موجب دعاگویی ملت مسلمان شود. (همان: ج ۱، ۷۸)

این مرجع بزرگ جهان تشیع چنان که گذشت، با برخی از عالمان دینی که با کودک‌همسری مخالف هستند و حتی ازدواج پیامبر اسلام با عایشه‌ی نه ساله را نادرست شمرده‌اند، هم‌نظر نبوده و در مسئله‌ی دوازدهم از کتاب نکاح در «تحریرالوسیله» با صراحت تمام نوشته است: کسی که زوجه‌ای کمتر از نه سال دارد هرچند شیرخوار باشد، لمس نمودن با شهوت، در آغوش گرفتن و تفخیز [قرار گرفتن آلت مرد میان ران‌های زن] او اشکالی ندارد. (خمینی، ۱۳۹۲: ج ۲، ۲۵۹)

پس از آیت‌الله خمینی، اعضای مجلس خبرگان رهبری در جلسه‌ای به تاریخ ۱۳۶۸/۳/۱۴ به رهبری فردی رأی دادند، اما سید علی خامنه‌ای از تشکیل شورای رهبری پشتیبانی کرد و برخلاف موضع‌گیری‌های ضدّ ولایت‌پندارانه‌ی امروز، نظر مساعدی نسبت به انتخاب ولی فقیه فردی نداشت. چنان‌که در ادامه‌ی مسیر نیز احتمال انتخاب شدن خود از سوی اعضای خبرگان رهبری را امری غیرقانونی و غیرشرعی خواند و اذعان داشت باید خون‌گریست بر جامعه‌ی اسلامی که احتمال رهبر شدن کسی مثل بنده در آن مطرح بشود. چرا که مسئله اشکال فنی و اشکال اساسی دارد. (خامنه‌ای، ۱۳۶۸: ذیل سخنرانی در مجلس خبرگان در تاریخ چهاردهم خرداد)

اما آیت‌الله خامنه‌ای پس از آن‌که با مساعدت هاشمی رفسنجانی به رهبری برگزیده شد، سخنان پیشین خود را فراموش کرد و گویی به مانند استاد و مرشد خویش سید روح‌الله خمینی به آن باور رسید که ولی فقیه و رهبر کشور ایران از چنان مقامی برخوردار است که می‌تواند در صورت لزوم، حکم به جواز مباحته بدهد و حتی گاهی تهمت زدن به انسان‌ها را نیز واجب بشمرد!

(خمینی، ۱۳۴۸: ذیل «هفتمین درس‌گفتار» ۱۸)

از این‌رو عمو حسینعلی می‌گوید: در میان جماعتی عبوس و منحوس و ترشیده و تلخیده گیر افتاده بودم که میان ظاهر و باطنشان یک دنیا فاصله و تفاوت بود... دروغ را من اعمال الشیطان

می‌خواندند ولی از راستی فراری بودند و سایه‌ی حقیقت را با تیر می‌زدند... جمله‌ی مشکلات خلقت را حل کرده بودند و تنها شکی که برایشان باقی مانده بود همانا شک میان دو و سه بود و بس.
(جمالزاده، ۱۳۳۶: ج ۱، ۱۵۰-۱۵۱)

جایز شمردن دروغ و تهمت از سوی رهبران جمهوری اسلامی ایران و اعتقاد آنان به این اصل که هدف وسیله را توجیه می‌کند، ما را به یاد موضوعات مختلفی از جمله کشتار دهه‌ی شصت، قتل‌های زنجیره‌ای و حوادث خونین ۱۳۹۸ و ۱۴۰۱ می‌اندازد.

اعدام‌های متعدّد سال ۱۳۶۷ به فرمان آیت‌الله خمینی و کشتار فجیع آن همه نویسنده و شاعر و مترجم در زمان رهبری آیت‌الله خامنه‌ای صورت گرفت. هرچند قتل‌های دهه‌ی هفتاد را به سعید امامی و تعداد محدودی از اصحاب اطلاعاتی‌اش نسبت دادند و او را روانه‌ی زندان ساختند و نهایتاً با کاسه‌ای واجبی چنین ماجرای بزرگی را پایان بخشیدند. حادثه‌ای که از همان سال‌ها شایعاتی را به همراه داشت و سبب شد تا برخی انفجار حرم علی بن موسی‌الرضا و یا کشتار مردم در حرم شاه‌چراغ را به نیروهای امنیتی نسبت بدهند.

البته ناگفته نماند که با توجه به سخن استاد عرفان امام خمینی که گفته است: من به ذات اقدس الهی متصل شدم و از او دستور شکستن و آتش زدن و کشتن گرفتم. (زارع، ۱۳۹۶: ذیل «گفتار آیت‌الله شاه‌آبادی به نقل از آیت‌الله محقق داماد» ۱۷۰) و یا ارادت آشکار علی خامنه‌ای به نواب صفوی و فدائیان اسلام (جعفریان، ۱۳۸۲: ۱۰۴-۱۱۸) و اصول‌اصول‌دین خواندن مثنوی معنوی (خامنه‌ای، ۱۳۸۷: دیدار با شاعران در تاریخ بیست و پنجم شهریور) که مولوی با صراحت در آن به دفاع از جنگ و کشتار پرداخته است، (مولوی، ۱۳۹۰: ۱۷۰) نباید از افکار سرخ‌فام رهبران جمهوری اسلامی ایران تعجب کرد.

جنگ پیغمبر مدار صلح شد
صلح این آخر زمان زان جنگ بُد
صد هزاران سر بُرید آن دلستان
تا امان یابد سرِ اهلِ جهان

آیت‌الله خامنه‌ای در بیست و چهارم شهریور ۱۳۷۷ از طالبان با عنوان گروهی سفاک یاد می‌کند که در افغانستان سبب فتنه‌ای بزرگ شده‌اند و متأسفانه در برخی از مطبوعات ایران شک می‌کنند که این گروه وابسته به تشکیلات استکبار و آمریکا هستند و حال آن‌که این قضیه واضح و روشن است. (خامنه‌ای، ۱۳۷۷: ذیل دیدار با فرماندهان سپاه پاسداران) طالبان دست‌آموزهای آمریکا و نسخه‌ی بدلِ سر تا پا غلط از نظام اسلامی می‌باشند (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ذیل سخنرانی در پانزدهمین سالگرد ارتحال آیت‌الله خمینی در چهاردهم خرداد) که ما با هر حرکت و گرایشی از نوع آنان در اصل و بنیاد مخالفیم؛ چرا که آنان اصلاً مخالف با عقل هستند. (خامنه‌ای، ۱۳۸۴: ذیل دیدار با رئیس‌جمهور و هیأت وزیران در هشتم شهریور)

اما رهبر جمهوری اسلامی ایران در سال‌های اخیر گویی سخنان پیشین خود در رابطه با استمداد از همه‌ی دولت‌های مسلمان و آزادگان امت اسلامی با فتنه‌ی طالبان سنگدل، ظالم، وحشی، بیگانه از تعالیم اسلام و بی‌خبر از قوانین جهان (خامنه‌ای، ۱۳۷۷: ذیل پیام تسلیت در خصوص کشتار مردم مزارشریف به دست طالبان در بیست و سوم شهریور) را فراموش کرده و سیاستمداران کشور را به رابطه داشتن با آنان تشویق نموده است. به شکلی که سخنگوی این گروه با شبکه‌ی افق صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران به گفت و گو پرداخته و علی خامنه‌ای هم در «بیست و نهمین دقیقه» از سخنرانی خود در دوم آبان سال ۱۴۰۰ از طالبان با عنوان مسئولان محترم کنونی افغانستان یاد کرده است! (خامنه‌ای، ۱۴۰۰: ذیل دیدار با مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی)

سید علی خامنه‌ای همواره بخش اعظمی از مشکلات حاکم در ایران را کار دشمنان اسلام و دشمنان جمهوری اسلامی ایران دانسته و اعتراضات مردم از دهه‌ی شصت تا کنون را مهندسی شده می‌شمرد. چنان‌که یکی از مسائلی که بر آن تأکید داشته و دشمنان را به کارشکنی در آن متهم کرده است، بحث حجاب و وجوب شرعی آن است.

اما امروز، گذشته از این‌که بر همه کس واضح است که دین و مذهب عقیده‌ای شخصی بوده و اگر روحانیان پا را از گلیم خود فراتر گذارده و داخل در امور دنیوی [حجاب اجباری] شوند ثابت می‌کنند که روحانی نبوده و جسمانی هستند، (مسعود، ۱۳۲۴: ذیل «با عمامه‌گذاری می‌کنند» ۳) باید دانست که برخی از فقها و علمای مشهور شیعه هم برخلاف آنچه در عصر حاضر گفته می‌شود، به هیچ‌وجه پوشش موی سر زنان را واجب ندانسته‌اند.

ملاحسن فیض کاشانی حجاب زنان را واجب نمی‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ج ۲، ۲۸۷) و مقدّس اردبیلی آن را مستحب شمرده است. (مقدّس اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۲، ۱۰۵) چنان‌که استاد شیخ مفید، ابن جنید اسکافی هم در فتوایی منحصر به فرد نه تنها حجاب سر زنان را واجب نمی‌داند بلکه معتقد است که زنان همانند مردان، تنها موظّف هستند که شرمگاه جلو و عقب خود را بپوشانند. یعنی زنان می‌توانند با ظاهر و لباسی مثل مردان در جامعه حاضر شوند. (علامه حلی، ۱۴۱۲: ج ۲، ۹۸؛ مجلسی، ۱۴۳: ج ۸۰، ۱۸۰)

به این ترتیب نمی‌توان به بهانه‌ی مسائلی مانند بیرون بودن موی زنان متعرض آنان شد و در برهه‌ای تبلیغ کرد که بدحجابی عملی غیرشرعی و غیرقانونی است و زمانی نیز به سبب روبه‌رو شدن با اعتراضات مردمی در اقدامی عاجزانه و مضحکه‌آمیز، تنها بی‌حجابی را خلاف قانون شمرد! چنان‌که محمد مسعود در مقاله‌ای با نام «ملت نان سنگک می‌خواهد» ایران را گرفتار دو منجلاّب

استبداد و ارتجاع دانسته و اذعان می‌کند که استبداد، زورگویی و غلبه‌ی مشیت بر منطق بوده و ارتجاع، حکومت مکر و حيله و حکومت موهومات و خرافات و همچنین حکومت آخوند و ملأ است.

واعظ و شیخ و پیشنماز چماق تکفیر به دست گرفته خدا و پیغمبر را از اعمال خود خجل و شرمسار کرده‌اند! شما یک روز بروید پای منبر فلان واعظ در مسجد، در امامزاده و در هر بیغوله که این آتش بجان گرفته‌ها آتش‌افروزی می‌کنند و به مهملات آن‌ها گوش دهید. ببینید در هیچ جهنم‌دره دنیا، در هیچ دارالمجانین این مهملات ممکن است از دهان مصروعین خارج شود؟! ایران محتاج به آزادی فکر و عقیده و مذهب است. (مسعود، ۱۳۲۴: ۷)

منابع و مأخذ:

سعیدی سیرجانی، علی اکبر (بی تا). شیخ صنعان، بی جا: بی نا.

گروهی از نویسندگان (۱۳۷۴). سعیدی سیرجانی را از یاد نبریم: از شیخ صنعان تا مرگ در زندان، واشنگتن: کتاب پر.

مسکوب، شاهرخ (۱۳۷۹). روزها در راه، پاریس: خاوران.

خاتمی، سید محمد (۱۳۸۳). نامه‌ای برای فردا، بی جا: بی نا.

خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۹). صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، سید روح‌الله (۱۳۹۲). تحریرالوسیله، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خامنه‌ای، سید علی (۱۳۶۸). مجلس خبرگان، گوگل.

خمینی، سید روح‌الله (۱۳۴۸). حکومت اسلامی یا ولایت فقیه، نجف: مطبعة الآداب.

جمال زاده، محمدعلی (۱۳۳۶). شاهکار: عمو حسینعلی، تهران: بی‌نا.

زارع، حامد (۱۳۹۶). آفاق معرفت در سپهر معنویت: گفتگوی حامد زارع با غلامحسین ابراهیمی
دینانی، تهران: ققنوس.

جعفریان، رسول (۱۳۸۲). جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی ایران، تهران: خانه کتاب.

خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۷الی ۱۴۰۰). پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای.
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۰). مثنوی معنوی، تصحیح رینولد ا. نیکلسون، تهران: هرمس.

مسعود، محمد (۱۳۲۴). با عمامه گدائی می‌کنند، مرد امروز، ۱۳ مرداد، شماره ۴۳.

فیض کاشانی، محسن (۱۳۸۷). معتصم الشیعة فی احکام الشریعة، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.

مقدس اردبیلی، احمد (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

علامه حلی، حسن (۱۴۱۲ق). مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مسعود، محمد (۱۳۲۴). ملت نان سنگک می‌خواهد، مرد امروز، ۳۰ تیر، شماره ۴۱.



نشر آوای بوف

© AVAYE BUF - 2023

THE
MAGAZINE
OF THE
ROYAL
SOCIETY
OF
EDUCATION
1911