

فراز و فرود یک اصلاحگر شیعی؛ محمد بن محمد مهدی خالصی (۱۸۹۰-۱۹۶۳)^۱

ورنر انده

مترجم: محمد حسین رفیعی

از سال ۱۹۲۰ که قیم بریتانیایی در عراق، اولین کابینه را به قدرت رساند، تاریخ پر فراز و نشیب تلاش‌های دامنه‌دار شیعیان برای اعمال نفوذ سیاسی، دولتی و نظامی و کسب مناصب مرتبط به این حوزه‌ها آغاز شد. به دیگر سخن، آنها می‌کوشیدند از لحاظ سیاست داخلی، شرایط متساوی و عادلانه‌تری را برای خود فراهم کنند.^۲ در مارچ ۱۹۴۷، زمانی که صالح جبر اولین نخست‌وزیر عراق جدید شد، یکی

۱. این متن ترجمه‌ای است از

Alessandro Monsutti (Hrsg.): *The other shiites: from the Mediterranean to Central Asia*. Bern: Lang, 2007, S.231-244

این متن، توسط پاتریک کامیلر (Patrick Cammler) به انگلیسی ترجمه شده و با مشخصات ذیل به چاپ رسیده است:
WERNER ENDE; *Success and Failure of a Shiite Modernist: Muhammad ibn Muhammad Mandi al-Khalisi*; Sonderdrucke aus der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

۲. برای جنبه‌های متفاوتی از این مشکل بنگرید:

H. Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton, N. J., 1978, 12-50 and passim; A. Kelidar, «The Shil Imami Community and Politics in the Arab East», *Middle Eastern Studies*; ۳-۱۶ (۱۹۸۳); ۱۹ E. Kedourie, «The Iraqi Shihs and their Fate,» in M. Kramer) ed. (*Shrism, Resistance, and Revolution*, Boulder/Col. and London; ۱۳۵-۱۵۷, ۱۹۸۷, W. Ende *Arabische Nation und islamische Geschichte*, Beirut and Wiesbaden, 1977, 132-153; P.-J. Luizard *La formation de l'Irak contemporain*, Paris 1991, 2002; Y. Nalcash, *The Skis of Iraq*, Princeton, 1994

از اصلی‌ترین تحولات در خودآگاهی سیاسی شیعیان رخ داد.^۱ این حدس ما برآمده از واقعیتی، برگرفته از تحولات اجتماعی جمعیت اهل سنت است که در زمانی نه چندان دور از استقرار صالح جبر در بغداد رخ داده است. تظاهرات و اعتراضاتی که جو بغداد را مملو از تمایلات متعصبانه سنی‌های مدرسه کلیه الشریعه کرده بود و همه جا این شعار به گوش می‌رسید: «مرگ بر رافضی».^۲ دولت جبر در ژانویه ۱۹۴۸ سقوط کرد، اما دولت جانشین او (که ۶ ماه هم دوام نیاورد) بازهم توسط یک شیعی به نام محمد الصدر اداره می‌شد. تاریخ ده سال بعدی از دو جنبه‌ای که در نگاه اول بی‌ربط به یکدیگر به نظر می‌رسند، حائز اهمیت است: عداوت تلخ میان علمای برجسته شیعی یا پیروان منتسب آنها (عداوت درون جمعیت شیعی عراقی) و نیز تلاش‌های همزمان، نه تنها برای به دست آوردن قدرت سیاسی، بلکه بازاندیشی مبانی نظری و عقیدتی میان شیعیان و سنی‌ها. باید اشاره کرد این تلاش‌ها به طور ویژه و اختصاصی، از جانب شیعیان انجام می‌شد. شخصیت مهم، اصلی و قابل احترام آنها، مجتهد محمد مهدی خالصی (۱۸۹۰-۱۹۶۳)، فقیه‌ی برآمده از یک خاندان عراقی عرب بود.^۳ او پس از سال‌ها تبعید از عراق و حضور در ایران (از سال ۱۹۲۲)، پس از جنگ به عراق بازگشت و مدرسه‌ای را احیا کرد که پیش از آن توسط پدرش بنیان نهاده شده بود و آن را جامعه مدینه العلم نام نهاد.^۴ خالصی در همان زمان فعالیت‌های روزنامه نگاری‌اش را ادامه داد^۵ و در این ارتباط یکی از اهدافی که پیگیری می‌کرد، درک بهتر روابط میان مسیحیان و مسلمانان بود.^۶ وی در سال ۱۹۵۴ توانست در این رابطه، در یکی از بزرگ‌ترین کنگره‌های بین‌المللی شرکت کند^۷ و در فعالیت‌های داوطلبانه

۱. برای بررسی تاریخ دولت‌های عراقی بنگرید: ع.ر. الحسنی؛ تاریخ الوزارة العراقية، ۱۰ جلد، ویرایش هفتم، بغداد ۱۹۸۸. برای کالینه جبر و صدر بنگرید: ج.۷، ص.۱۶۰ از این کتاب.

۲. حسنی، ۲۶۵/۷. م. شهاب، وصبه فی العراق و سقوط صالح جبر، بغداد، ۱۹۸۸

3. Kelidar, *ibid.*, 9, and Luizard, *La vie* (fn. 11 below), 28.

۴. نام این مؤسسه در ارتباط مستقیمی با حدیث معروف «أنا مدینه العلم و علیّ بابها» قرار دارد. اهمیت و کارکردهای مختلف این حدیث که تأثیرات بسیاری در ادبیات شیعی نهاده است را می‌توان در این اثر یافت: محسن امین، *أعیان الشیعه*، ۱۹۶۰، ۵۵/۳-۶۲؛ علی رغم آنکه سنت حدیثی اهل سنت چندان با این حدیث موافق نیست، در ترمذی، *سنن الترمذی*، ص.۳۰۶ آمده است. نویسندگان و علمای سپسین یا این حدیث را در کتب خویش نیاورده‌اند یا آن را مجعول خوانده‌اند بنگرید: ابن جوزی، *کتاب الموضوعات*، ص.۳۴۹-۳۵۵؛ و سیوطی، *اللاکلی المصنوعه فی الحدیث الموضوعه*، قاهره، ص. ۳۲۹-۳۳۶

۵. فهرستی از منشورات او چه به زبان عربی و چه به زبان پارسی، در کتاب زیر قابل دستیابی است: کورکیس عواد، *معجم المؤلفین العراقیه*، ۳ جلد، بغداد، ۱۹۶۹؛ ۲۳۵/۳. برای فهرست آثار فارسی او نیز بنگرید به خان بابا مشار، *فهرست کتابهای چاپی فارسی*، تهران، ۱۹۷۳، ص.۷۱ (تحت عنوان خالصی زاده)؛ و نیز بنگرید همو، *مؤلفین کتب چاپی*، تهران، ستون‌های ۴۴۹-۴۵۳

6. Krotkoff: «Kazimen ein shiltischer Wallfahrtsort», *Bustan* 9 (1968) ; 60 f

۷. بنگرید:

The Proceedings of the First Muslim-Christian Convocation, Bhamdoun, Lebanon, April 22-27, 1954

که به همراهی و همکاری میان اسلام و مسیحیت در این کنفرانس تأکید شده بود. برای نقش خالصی در این میان،

و تبلیغی مسلمین برای غیر مسلمانان، حضور پررنگی داشت.^۱

در سایه آزادی بیان و آزادی مطبوعاتی که تا انقلاب سال ۱۹۵۸ در فضای عمومی عراق حاکم بود، سلسله‌ای مباحثات دامنه‌دار خالصی با پیروان و اصحاب ادیان و فرق مختلف، چه شیعه و چه سنی در زمینه‌های مذهبی، فرهنگی، تاریخی و سیاسی منتشر شد. این مباحثات در پایان به دفاع متعادلانه خالصی از تجدد و مدرنیسم منجر شد که آن را بنیانی برای بازتعریف روابط میان فقه و کلام سنی و شیعه (تقریب) قرار داد. با وجود آنکه این مباحثات از خدشه‌میزان در امان نماند، نفس وجود این تفکر و انتشار آن در فضای عمومی جامعه، تأثیرات مهمی را برجای گذارد. با اینکه این مسایل به هیچ وجه پس از انقلاب ۱۹۵۸ بار دیگر تکرار نشد، هنوز هم در پس‌زمینه پیشرفت‌ها و تحولات بعدی جوامع مسلمان - نه فقط عراق - قابل رؤیت است.^۲

برخلاف خالصی و پدرش محمد مهدی (م. ۱۹۲۵) که در دهه‌های پیشین نقش مهمی را در عراق و پس از سال ۱۹۲۲ در ایران بازی کرد^۳، دوران پایانی حیات محمد بن محمد مهدی خالصی (کسی که بر خلاف پدرش نام خالصی زاده را برای خود برگزید) هنوز هم موضوع پژوهشی جدی در تحقیقات اسلامی محققان غربی قرار نگرفته است. این در حالی است که او در دهه ۱۹۵۰ یکی از چهره‌های سرشناس و متنفذ شیعیان عراق بوده است. یکی از اصلی‌ترین دلایلی که هر محقق علاقه‌مند به تحقیق در این دوره تاریخی (دهه ۱۹۵۰) را مایوس و دلسرد می‌کند، عدم دسترسی به روزنامه عراقی آن زمان است. منابع و روزنامه‌های خارجی هم بسیار اندک و انگشت‌شمارند و هنوز هم پس از سال‌ها، مشکلات بسیاری سد راه محققان برای استفاده از آرشیوهای کتابخانه‌های عراق است. از آن گذشته، پس از جنگ سال ۲۰۰۳، بسیاری از این منابع، معدوم و نابود شده است.

بنگرید: ص ۳ و ۱۱ و ۶۵ به بعد و نیز عکسی که از او در ص ۲۴ آمده است. از آنچه در جریان مذاکرات این کنفرانس بر می‌آید، می‌توان گمان برد که خالصی و نظریاتش، به حاشیه رانده شده‌اند.

۱. موفقیت‌های خالصی در این زمینه در کتاب *التوحید و الوحاة*، (بغداد، ۱۹۵۴، ۳۷-۳۹)؛ دو یزیدی و پیش از آن یک مسیحی به دفتر جمعیه مدینه العلم آمده و در باب مناظراتشان با شیعیان، مدعیاتی را مطرح کرده بودند. برای درک بهتر رسالت تبلیغی که خالصی برای خود قائل بود و تقریب میان شیعه و سنی را مد نظر قرار داده بود، بنگرید: M. Reisch, *Im Auto nach Koweit*, Vienna, 1953, in particular 218-220

۲. برای مختصر جامع و بسیار خوبی از تلاش‌های انجام شده برای تقریب، مخصوصاً در جهان عرب، بنگرید: see R. Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century*, Leiden and Boston, 2004.

3. P.-J. Luizard, «Shaykh Muhammad al-Khalisi (1890-1963) and his Political Role in Iraq and Iran in the 1910s/20s», in R. Brunner and W. Ende (eds.), *The Twelver Shiis in Modern Times*, Leiden etc 2001, 223-235

برای مطالعه در باب پدرش (م. ۱۹۲۵) بنگرید:

La vie de l'ayatollah Mandi al-Khalisi par son fils, trans. from Arabic by P.-J. Luizard, Paris 2005

این اثر ترجمه‌ای است از مقاله «المجاهد الکبیر شیخ محمد مهدی الخالصی» که همراه تعدادی از اسناد در مجله الموسوم، شماره ۳، (۱۴۱۲/۱۹۹۰) ص ۷۲۸-۷۵۹ منتشر شده است.

گزارش آن مباحثات که در دهه ۱۹۵۰ رخ داد و زمینه انتشار این مقاله را فراهم کرد، محصول بخت و اقبالی است که با ما یار بوده و محمود الملاح (م. ۱۹۶۹) که یکی از روزنامه نگاران و نویسندگان جناح سنّی بوده، در آخر عمر دچار مشکلات و مضایق مالی شده و تصمیم به جمع‌آوری و انتشار دوباره آنها در کتابی واحد گرفته است.^۱ این چاپ در بسیاری از کتابخانه‌های عربی خارج از عراق موجود است و برخی راه به اروپا و آمریکا برده‌اند.

از آنجا که دو تن از افراد سرشناس، در آثار و نظرات خود اشاراتی به این مباحثات کرده‌اند، ما به خوبی می‌توانیم روح حاکم بر این مباحثات و شخصیت افراد مؤثر در آن و نیز فضای عمومی، فرهنگی و سیاسی حاکم بر عراق آن زمان را دریابیم. این مسئله ما را به دید بهتر و عمیق‌تری نسبت به مباحثات کنفرانس اسلامی که دنبال ارائه راه‌حل‌های سیاسی و ایجاد تعامل میان شیخ‌الزهر و یک آیت‌الله العظمی بود، رهنمون می‌سازد. اینها همه تصورات ذهنی ماست، درحالی که افندی‌ها و تنها چند تن معدود از علما در جناح اهل سنّت، در جریان این مناظرات قرار داشتند. نقش علمای سنّی در این میان، عموماً حاشیه‌ای بوده و کلاً ناشناخته و مخفی باقی مانده است.

این مسئله در زمینه مباحثات نسبت به خالصی نیز صدق می‌کند. او خودش به طعنه از خودداری یا عذرآوری علمای سنّی بغداد برای نزدیک کردن بیشتر شیعیان و اهل سنّت می‌نالید. این مسئله حقیقت دارد که خالصی و برخی از شاگردان و ملازمانش در سال ۱۹۵۰ یا حوالی آن، قصد می‌کنند که از کاظمیه به اعظمیه رفته و نماز جمعه را کنار قبر ابوحنیفه و کنار اهل سنّت برگزار کنند، اما هیچ نتیجه یا خبر دیگری از این اقدام در دست نیست. خواسته خالصی و همراهانش این بود که در اعظمیه، پشت سر یک امام جماعت سنّی نماز بخوانند تا به همگان نشان دهند که هیچ اختلاف و تعارض بنیادینی میان شیعیان و سنّی‌ها وجود ندارد که البته این قصد و تلاش آنها، نتیجه و موافقتی را برای طرف مقابل در پی نداشت. فراتر از این، چنان‌که خودش بعدها نوشته است، هیچ یک از علمای سنّی اعظمیه، حاضر به صحبت و ارتباط با او نشدند و تلاش خالصی برای کنار نهادن تعارضات میان شیعه و سنّی، به نتیجه‌ای نرسید.

علمای اهل سنّت، بار دیگر در یک مهمانی که شیخ قبیلہ عَزّه ترتیب داده بود و قرار بود در باب احتمالات یگانگی میان شیعه و سنی و کنار نهادن اختلافات مذاکراتی انجام شود، شرکت کردند، لیکن بلافاصله پس از صرف غذا، مجلس را ترک کردند و حاضر به شرکت در بحث نشدند^۲ در حالی که علمای سنّی از اقدام خود عقب نشستند یا بر مشکلاتی که در راه تقریب وجود داشت، تأکید ورزیدند، مانند شیخ جلال حنفی بغدادی-^۳ یکی از سنّی‌های عامی که در بالا ذکر کردیم از او به میان آمد- به نام محمود ملاح^۴

۱. برخی از رسالات و مقالات ضدشیعی ملاح در یک جلد بی نام در مجموعه السنه لطائفه من العلماء چاپ شده است.

۲. التوحید و الوحده، ۱۱. برای اطلاعات بیشتر در باب قبیلہ الغزی، بنگرید :

M. Freiherr von Oppenheim *Die Beduinen*, (ed. Werner Caskel), Wiesbaden, 1952, 3:390ff

۳. نقاش مع الامام الخالصی، بغداد، ۱۹۵۳

۴. برای زندگی‌نامه او از رویکرد شاعر بودن او بنگرید : م. حَبیب، الملاح الشاعر، دراسة التحلیله، بغداد، ۱۹۶۲، و

با آدابی سرشار از سبیت و درنده‌خویی خالصی را پاسخ گفت. در حقیقت او هیچ‌گاه از سخن گفتن در باب چارچوبه و اصول اهل سنت دست برداشت، در حالی که خالصی دائماً در سفرهای متعدد خود-مانند سفرش به سوریه، مصر و حجاز در سال ۱۹۵۴- پاسخ‌های تقریبی و نزدیک کننده‌ای به او می‌داد. از آنچه ملاح در نشریه‌اش که *السجل* نام داشت نوشته، می‌توان این چنین استنباط کرد که او در پس تمام فعالیت‌های تقریبی شیعیان، تلاش برای کسب قدرت در عراق و تحمیل شئون و قدرت خود بر فرق اهل سنت را می‌دیده است. در نگاه او شیعیان، خواه امامیه و خواه دیگر فرق آن، اساساً مذهب نیستند و باید آنها را دین جدیدی دانست و به همین دلیل هیچ اغماض و تساهلی در برابر ایشان شایسته نیست. اصل تقیه به خالصی اجازه می‌داد تا مطالب و اعمالی را چندباره تکرار کند تا توهمات و موهومات سننیان ساده دل و عامی را بزدايد.^۱

ملاح با نگاهی که خالی از طعنه و کنایه نیست، تنها کلام و سخن آن گروه از شیعیان در گذشته و حال را می‌ستاید که تحت تاثیر افکار متجددانه، دم از تقریب زده‌اند. او در سال ۱۹۵۶ و در مقاله‌ای که شبیه آگهی تسلیت مرگ محمد حسن مظفر نوشت، نمای کاملی از سرسختی و تحجر را در افکارش نشان داد.^۲ لازم به ذکر است که محمد حسن مظفر، نگارنده کتاب شیعی مهم *دلایل الصدق* بود. او در این کتاب از علامه حلی در مقابل ابن تیمیه دفاع کرده بود و برای اولین بار در سال ۱۹۵۳ به چاپ رسید.^۳ ملاح پس از تشکیل *جمعیة التقريب بين المذاهب الإسلامية*^۴ در قاهره به سال ۱۹۴۷- که محل تبادل آراء و تضارب نظرات شیعیان و اهل سنت بود- هیچ چیز برای گفتن نداشت و صرفاً از این اقدام، اعلام نفرت و انزجار نمود.^۵

اساس مدعیات و نظرات ملاح، کاملاً نسخه عراقی *جمعیة الإخوان الإسلامية* در مصر بود که در آغاز دهه ۱۹۵۰ اعمال و نظرات ضدشیعی پر شوروی را ترویج کرد و تمام تلاش خود را برای به باد دادن

۱. الشیخ ابراهیم السامرائی، *تاریخ علما بغداد فی قرن الرابع عشر الهجری*، ص ۶۳۳ به بعد. حبیب از سخن گفتن در باب وجوه مجادله‌گر ملاح به هیچ وجه سخنی به میان نیاورده است، در حالی که سامرائی از او به خاطر مبارزه با فرقی که وی شعوبیه و باطنیه خوانده، تجلیل کرده است.

۱. *الآراء الصریحه لبین قومیة صحیحه*، بغداد، ۱۹۵۲، ص ۶۷-۷۰. برای مطالعه بیشتر در باب تقیه میان عقاید شیعیان، بنگرید: *همو، تاریخنا القومی بین السلب و الايجاب*، بغداد ۱۹۵۶، ص ۴۱-۵۰. برای مطالعه پس زمینه این فعالیت‌های بی‌محابای ضدشیعی، بنگرید:

Brunner *Islamic Ecumenism*, in particular 249-275.

۲. ملاح، *العرائل الصریحه*، ص ۷۷-۸۰ و نیز بنگرید به اشارتش بر چاپ *دلایل الصدق* مظفر. صص ۵۷-۶۱

۳. عواد، *معجم*، ج ۳، ص ۱۴۲؛ برای دلایل الصدق بنگرید :

Ende *Arabische Nation* ; p.115.

۴. برای مطالعه تاریخ و فعالیت های این نهاد بنگرید :

Brunner *Islamic Ecumenism*, passim.

۵. بنگرید به *العرائل الصریحه*، ص ۳۶ و ۸۶ و ۱۰۰ و ۱۰۳ و نیز *تاریخنا القومی*، ص ۵۱-۶۴. نیز *الموجز علی الوجیز و المباحث آخری*، بغداد، ۱۹۵۶، ص ۱۰۵ و ۱۲۴ و ۱۲۶ و ۱۲۹-۱۳۴

تلاش‌های مجمع تقریب قاهره صرف نمود. اکثر اعضای جمعیت اخوان عراق و معدود احزاب و گروه‌های وابسته بدان، از خوانندگان پر و پاقرص نشریه السجل ملاح بودند.^۱ با وجود برخی تلاش‌های اخوان در کاهش تنش‌ها میان اهل سنت و شیعیان، اکثریت سنی این جمعیت از مواضع تند و ضدشیعی خود کوتاه نیامده، بر استفاده از واژه نادرست «روافض» برای شیعیان تأکید می‌ورزیدند.

حتی شخص حسن البنا که دوستان نزدیکی در مجمع تقریب قاهره داشت هم نتوانست از تلاش‌هایش برای تغییر افکار و کاهش گزندگی و تندخویی سنی‌های عراقی که گاه به مصر سفر می‌کردند، نتیجه‌ای بگیرد و پیش از ترورش در سال ۱۹۴۹، از این مهم ناتوان ماند.^۲ به احتمال فراوان، سنی‌های شام، مصر و عربستان سعودی نیز در این میان دست اندر کار بودند. خالصی در یکی از سفرهایش که به سال ۱۹۵۴ به قاهره رفته بود،^۳ در مجمع تقریب، سخنانی را در باب محدودیت‌هایی که شعب مجمع اخوان در دیگر کشورهای اسلامی نسبت به مذاهب خاصی همچون تشیع اعمال می‌کنند، مطرح کرد که وقتی حسن الحدیدی - رئیس سپسین اخوان - این سخنان را شنید، قول داد که به سرعت این موضوع را پیگیری کند تا از دشمنی میان مذاهب کاسته شود. او اعلام کرد که شخصاً نماینده‌ای را به بغداد گسیل داشته تا بر مواضع اخوان در باب وحدت تمام مسلمین جهان تأکید کند. اما یکی از علمای سنی - که در جریان این مکالمه حضور داشت و نامش ذکر نشده، اما می‌توان حدس زد که مفتی سابق بیت المقدس، حاج امین الحسینی بوده - رأی حدیدی را برای این اقدام برگرداند و از این کار جلوگیری کرد.^۴

در نگاهی فراگیر و جامع نسبت به تلاش‌های فراقومیتی و بی‌نتیجه خالصی، نباید دشمنی علمای اهل سنت عراق یا مخالفت‌های تندخویانه (متأثر از وهابیان) افرادی همچون ملاح یا جمعیت اخوان عراق را تنها عامل عدم موفقیت او دانست. عوامل دیگری نیز در این مسئله سهیم بودند. پس از گذشت چند سال موفق برای خالصی و پس از رشد روز افزون و چشمگیر مقلدان و هواداران خالصی میان شیعیان، او قربانی مخالفت‌ها و حسادت‌های مبغضانه جریان‌های علمای شیعه و پیروانشان شد که به بهانه واهی، حمایت خالصی از اندیشه‌های بدعت‌پار مدرن با او به مخالفت برخاستند. در سال ۱۹۴۹، دو کتاب از خالصی به چاپ رسید که به مقلدان و هوادارانش توصیه می‌کرد که از حضور در نماز جمعه خودداری نکنند^۵ و حتی

1. I. M. Husaini, *The Moslem Brethren*, Beirut 1956, p.84

۲. شیخ م.م. السواف، من سجل ذکریاتی، قاهره، ۱۹۸۷، ص ۱۳۴، ۱۴۶، ۲۶۸. در برخی از دوره‌ها سواف رئیس جمعیت اخوان عراق بود.

۳. خالصی، التوحید و الوحدة، ص ۴؛ نیز

Brunner, *Islamic Ecumenism* .esp180-183 .

برای درک نظرات ملاح در مورد بنا بنگرید: العرائل الصریحه، ص ۱۰۰

۴. خالصی، التوحید، ص ۳ به بعد

5. H. Modarresi Tabatabal, *An Introduction to Shii Islam*, London, 1984, 177-204

در باب نزاع درازدامن شیعیان در طول تاریخ برای شرکت یا عدم شرکت در نماز جمعه و نیز تقابل نظرات متجددانه متأخر با آن نظریات، بنگرید :

اگر امکان دارد، نمازشان را با برادران سنّی خویش به پا دارند.^۱ واعظان شیعی نیز در خطابه‌هایش باید از نقل هر چیزی که سنّی‌ها با آن مخالفت می‌کنند، خودداری نمایند. او در ادامه بیان داشت که شهادت سوم در اذان [أشهد أنّ علیاً ولی الله] نیز باید حذف شود.

خالصی در جلد اول *احیاء الشریعه فی مذهب الشیعه* که در سال ۱۹۵۱ در بغداد چاپ شد، سخنان و نظریات سابق خود را تکرار کرده، با دید کامل‌تر و جامع‌تری از تعامل اندیشه‌های متجددانه و مدرن با تشیع سخن گفت. او در این کتاب، متهورانه شروطی را برای بازگشت به اتحاد و قدرت مسلمین صدر اسلام بیان کرده است: کنار نهادن بدعت‌ها، حذف شهادت سوم از اذان، مراسم قمه زنی در محرم^۲، لعن صحابه و نیز کنار نهادن بدعت‌ها از سوی سنّی‌ها.^۳

عبدالرسول خطیب که در سال ۱۹۵۷ بر چاپ جلد دوم کتاب *احیاء خالصی مقدمه‌ای نگاشت*، نمود و بروز تأثیرات و نتایج طرح متجددانه خالصی را که در جلد اول کتاب مطرح کرده بود، در جامعه مذهبی عراق قابل رؤیت خواند.^۴ عبدالرسول خطیب که در سال ۱۹۵۴ سروراستار *مجله مدینه العلم خالصی* بود، در این مقدمه پس از بیان جملاتی در باب تأثیرات مثبتی که کتاب خالصی میان شیعیان گذاشته است، مانند ترجمه جلد اول کتاب *احیاء* به زبان فارسی، از حدود ۶۰ ردیه سخن گفت که برخی فرق متشیع مانند شیخیه بر

A.A. Sachedina, *The Just Ruler in Shiite Islam*, New York and Oxford 1988, 177-204; J. R. I. Cole, *Roots of North Indian Shiism in Iran and Iraq*, Berkeley, etc 1988; 127-139 and 142-144; Y. Richard, «La fonction par6n6tique du Alem: La priere du Vendredi en Iran depuis la revolution», *Die Welt des Islams* 29(1989), 61-82; S.A. Arjomand, «Ideological Revolution in Shiism», in idem (ed.), *Authority and Political Culture in Shiism*, Albany/N.Y 1988, p. 188 and 199

۱. خالصی، *الجمعه*، کتاب *فقهی استدلالی فسی وجوب صلاة الجمعة*، بغداد، ۱۹۴۹. چنان‌که از برگ ۲۱۳ کتاب پیداست، نگارنده نگارش آن را دسامبر ۱۹۳۳ در ایران به پایان برده است. در ضمیمه‌ای که بر این کتاب چاپ شده (ص ۲۱۴-۲۲۰) جریان مناظره‌ای بین خالصی و یکی از علمای شیعی کاشان در باب وجوب برگزاری نماز جمعه در جامعه گزارش شده است. ظاهراً این مناظره در سال ۱۹۴۲ انجام شده است. برای نظرات خالصی در باب همراهی شیعه و سنی در نماز جمعه بنگرید به همو، *الجمعه الجامعه*، بغداد، ۱۹۴۹، برای پاسخ مجادله‌ای ملاح بنگرید به *الجمعه المفارقة*، که در مجموعه *السنه* به چاپ رسیده است. ۱۲۴/۱

2. W. Ende, «The Flagellations of Muharram and the Shilte culama», *DerIslam* 1978(55) 19-36, and Nakash, op. cit 141-162.

۳. چنین مدعیاتی را می‌توان در اثر دیگر او، *جمعه الجامعه* نیز یافت. نیز در مقدمه‌ای که عبدالرسول خطیب بر چاپ جلد سوم کتاب *احیاء نوشت*، همین مطالب تکرار شده است. چنان‌که در مقدمه جلد دوم این کتاب آمده، برخی از مخالفان شیعی خالصی او را در رسایل و شب‌نامه‌های خود، وی را وهابی خوانده‌اند. در دهه ۱۹۸۰ رسایلی در پاکستان منتشر شد که از سوی هواداران شیخیه حمایت می‌شد و در آنها از «حزب خالصی» به عنوان «شیعیان وهابی» نام برده شده بود. بنگرید:

Syed H. A. Naqvi, "The Controversy (etc.)", in R. Brunner/W. Ende (eds), *The Twelver Shia*, 135-149, esp. 144, 146-148.

۴. همان، مقدمه، ص «الف ت»

کتاب خالصی نگاشته‌اند، چه محور اصلی حملات و اعتراضات خالصی در این کتاب، این فرق بوده‌اند.^۱ نشریه / زهر (که سردبیرش از سال ۱۹۵۱-۱۹۵۸ یک ضدشیعه تندخوی به نام محب‌الدین خطیب بود) لحظه‌ای از نشر نظرات منفی و ضدیت بارش با جلد اول کتاب خالصی دست برداشت.^۲ خالصی از این طریق، آماج دشمنی عده کثیری قرار گرفت. بسیاری از افراد سرشناس و چهره‌های مشهور عراقی در حوزه سیاست، ادبیات و علم پس از ابراز نگرانی از نتایجی که نظرات خالصی به همراه خواهد داشت، از او پرسیدند که چرا و با چه انگیزه‌ای او سخنانی را مطرح می‌کند که خیل عظیمی از افراد را بر ضدش می‌شوراند. خالصی پس از مشاهده این بار عظیم اعتراضی، خود را بدون باور و همراه در معرکه خطرناک یافت، رؤیاش در کسب مرجعیت واحد شیعه از دست رفته بود و انزوایش نشان‌دهنده از دست رفتن تمام موقعیت و جایگاهش نزد سیاسیون عراقی بود. آن دسته از علمای شیعی هم که در جریان این کشمکش‌ها سکوت اختیار کرده بودند، مورد طعن و اعتراض خالصی قرار گرفتند. پاسخ خالصی به اعمال و سخنان مخالفانش، همان چیزی بود که هر کس از یک اصلاحگر مذهبی انتظار دارد: «اگر تمام این دستاوردها به قیمت [زیر پا نهادن] حقیقت به دست می‌آید، من از آنها می‌گذرم و راه خود را پیش می‌گیرم.»^۳

خالصی وقتی در سال ۱۹۵۷ این نظر را بیان کرد، بسیاری از مقلدان و هوادارانش را از دست داد. بیش از هر چیز، نظر منحصر به فرد او در باب بدعت خواندن شهادت سوم در اذان از سوی شیعیان، مورد نقد و غضب هم‌مسلمانان قرار گرفت و کوشیدند به کلی این نظر او را از جامعه شیعی بزدايند.^۴

در قرون نخستین اسلامی، ابن بابویه (معروف به شیخ صدوق، م. ۹۹۱) و دیگران، تلاش‌های برخی از شیعیان را برای درج شهادت سوم در اذان رد کرده بودند. قرن‌ها پس از او، رویکرد متفاوتی توسط علامه مجلسی (م. ۱۶۹۹) ارائه شد که معتقد بود: «اقرار به ولایت علی (ع) در اذان از قطعیات است و هر کس این اقرار را در اذان بیان کند، هیچ گناهی را مرتکب نشده است.»^۵

برای اکثریت شیعیان، اضافه شدن شهادت سوم به دو شهادت اول نماز (شهادت به خدا و رسول) - که

۱. گزیده‌ای از انتقادات خالصی بر شیخیه در کتابش الشیخیه و الباییه آمده است. (بغداد، ۱۹۵۱) برای اصالت و اندیشه اصلی این فرقه بنگرید: مقاله شیخیه در دایرة المعارف اسلام (EI)، ج ۹، ص ۴۰۳

۲. برای بررسی نقش و جایگاه محب‌الدین خطیب بنگرید: runner, *Islamic Ecumenism*; 255-275.

۳. *احیاء الشریعه*، ج ۲، مقدمه، ص «ی ن»

۴. همان، ج ۱، ویرایش دوم، بغداد ۱۹۶۵، ص ۲۰۸. و نیز برای نظر خالصی در باب فتوای ابن بابویه بنگرید به کتاب دیگرش، *الحق یظلم الباطل، فی مناقشات دعاة الشهادة الثالثة فی الأذان*، بغداد، ۱۹۵۵

5. J. Eliash, «On the Genesis and Development of the Twelver-Shil Three-tenet Shahadah», *Der Islam* 47 (1971), 265-272; I. K. A. Howard, «The Development of the Adhan and Iqama of the Salat in Early Islam», *Journal of Semitic Studies* 26 (1981), 219-228 (esp. p. 228), and L.A. Takim, «From Bicara to Sunna. The Wilaya of Ali in the Shil Adhan», *Journal of the American Oriental Society* 120 (2000), 166-177.

به وضوح پس از استیلای صفویان این چنین قوت گرفت^۱ - یکی از بخش‌های اساسی و غیرقابل انکار اذان و اقرار به ولایت علی بن ابی طالب (ع) به حساب می‌آید. در نظر عبدالجواد فلاطوری این پدیده « مثال جامع و بسیار کاملی از قدرت افکار عمومی و فشار آنها بر متکلمین و فقها» بوده است. با توجه به محبوبیت و پذیرش جمعی شهادت سوم در نماز در میان شیعیان و اعتقاد به این دستور که « نماز یک فرد عام شیعه مورد قبول نخواهد بود، مگر آنکه آن را با تبعیت و مطابقت با یکی از الگوهای مشهور و سنتی به جا بیاورد»، بسیاری از فقها و متکلمین شیعه که از سوی دیگر می‌خواستند به منابع کلامی خود پایبند باشند، به جای آنکه با احساسات و عواطف رایج در میان مردم مقابله کنند، مجبور به سکوت و عقب‌نشینی شدند. حتی آیت‌الله بروجردی (م. ۱۹۶۱) نیز در ادامه رد نظریه درج شهادت سوم در اذان، اضافه می‌کند که آوردن این شهادت پس از «اشهد أن محمداً رسول الله» اصلاً عمل حسنه‌ای محسوب نمی‌شود، حتی اگر با هدف خشنودی خدا انجام شود.^۲

در واقع موضعی که توسط آیت‌الله بروجردی اتخاذ شد (که توسط اکثر فقهای سلسله مجلسی حمایت می‌شود) تا به امروز به کناری نهاده شده است.^۳ بدون تردید علمای شیعی که از او پیروی می‌کردند، از تأکید صریح ابن بابویه مطلع بودند و خالصی نیز در این میان شهادت سوم در اذان را یک بدعت خواند. اکثریت علمای شیعه از نقطه نظر تأثیر این فتوا بر ذهن عوام الناس و نیز با هدف در هم شکستن تأثیرات سیاسی و مذهبی خالصی، به هیچ وجه با نظر خالصی موافقت نکردند و در باب نظر ابن بابویه نیز در این باب، سکوت اختیار نمودند. گروهی از علمای تأثیرگذار شیعی در عراق در برابر آشوب و غوغایی که در پی انتشار آراء متجددانه خالصی در میان مسلمین به پا شده بود، سکوت اختیار کرده بودند، دیگران مانند سید محسن حکیم طباطبائی (م. ۱۹۷۰) در نجف (که بعدها به مرجعیت تقلید شیعه رسید) نظرات تند و صریحی در مقابل خالصی و بدعت خواندن شهادت سومش در اذان ابراز داشت و بر ممنوعیت نشر این افکار حکم داد.^۴ حلقه پر شمار مخالفان خالصی - که در زادگاه و پایگاه اصلی نشر افکارش، کاظمیه نیز نفوذ کرده بودند^۵ -

1. Eliash, *ibid.*, 267f.

2. «Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten. Probleme ihrer Untersuchung», in Erwin Graf (ed.), *Festschrift Werner Caskel*, Leiden 1968, 66-95, esp. 77f.

۳. مجموعه کامل و کاربردی درباره فتاوی شیعه در باب مشروعیت و صحت شهادت سوم در اذان را می‌توان در این کتاب یافت: ع، الموسوی المقرّم، سرالامام، نجف، ۱۳۷۴ قمری، برای فتاوی شخصی و دقیق‌تر بنگرید به: روح الله الموسوی الخمینی، توضیح المسائل، تهران، مساله ۹۱۹؛ شرف الدین موسوی، النص والاجتهاد، بیروت، ۱۹۹۶، ص ۲۰۷؛ حائری، أحكام الشیعه، کویت، ۱۹۷۲، ص ۲۰۰ (طبق نظر حائری اساساً شهادت سوم در اذان سمبل و نماد تشیع و شیعیان است) برای نظر اهل سنت در باب اضافه کردن هر بندی به اذان بنگرید به فتاوی الامام عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۹۸۱، ص ۴۲۶

۴. این مسأله از سوی ملاح نیز مورد تکرار و تأکید قرار گرفته است. بنگرید به العرائل الصریحه، ص ۷۸

۵. عبدالعلی، کاظمیون بریثون من الخالصی، بغداد، ۱۹۵۵؛ چنانکه کروتکف تصریح کرده است در دهه ۱۹۵۰ تلاش‌های مشخصی از سوی شیعیان انجام شد که خالصی را متهم به اعلام امام زمانی بکنند. نیز بنگرید به: I. al-Haydari, *Zur Soziologie des schiitischen Chiliasmus*, Freiburg, 1975, 149 ff.

رسائل و ردیات فراوانی بر ضد وی و افکارش منتشر ساختند. این حقیقت که تاریخ نشر تمام این رسالات در سال ۱۹۵۵ بوده، ما را بر این گمان می‌دارد که در این سال مشکلات و مخالفت‌ها بر ضد خالصی به اوج خود رسیده بود. بسیاری از عناوین این رسالات، سرشار از خشم و تلخی ست. فی‌المثل محمد علی نجار کاظمی، نام ردیه‌اش را *خالصی، مسلیمه قرن بیستم* (نجف، ۱۹۵۵) نهاد، یا عبدالمهدی فائق، رساله‌اش را *خالصی، دیوانه‌ای در دام دروغ‌ها و تهمت‌هایش* (بغداد، ۱۹۵۵) نام نهاد.^۱ بیش از دوازده رساله از این گونه ضد خالصی تاکنون برای من شناخته شده است.^۲

این حجم بالا و خروش یک‌باره علمای شیعه بر ضد خالصی، تأثیرات بسیار بدی در ذهن مردم عامی نسبت به خالصی نهاد و میزان محبوبیت او به وضوح کم و کمتر می‌شد. این حقیقت‌گزنده برای خالصی، جز در هم شکستن رویایش برای دست یافتن به مرجعیت تقلید شیعیان، هیچ در پی نداشت. با توجه به این شرایط بود که پس از چاپ جلد دوم کتابش، *احیاء الشریعه و تأکید بیشتر بر نادرستی علی ولی الله، هیچ چیز تغییر نکرد و اتفاق خاصی رخ نداد.*^۳

خالصی در نشر عقاید کاملاً غیرافراطی و متجددانه اش برای اعتلا و بروز کردن تفاسیر از شریعت و نیز زدودن آنچه وی آنها را عقاید و خرافاتی میان عوام الناس می‌دانست، ناموفق و شکست خورده می‌نمود. از سوی دیگر، رؤیایش در تقریب میان شیعه و سنی نیز فراموش شده بود. ذات شکست تلاش‌های روحانیون و علمای شیعی از این دست در قرن بیستم، به دو عامل مهم باز می‌گشت: اول آنکه مجادله گران سنی مانند ملاح تمام بار تقریب میان شیعه و سنی را به دوش شیعیان می‌انداختند و اصلاً حاضر به کوتاه آمدن از بعضی مواضع مشکل‌زایشان نبودند. از سوی دیگر، برخی از علمای شیعی، تنها راغب به فعالیت‌های متجددانه خالصی بودند و هیچ عملی نسبت به اعمال نفوذ و تأثیر بر عوام الناس از خود بروز نمی‌دادند. این شرایط، ساختار سیاسی فعالین سیاسی شیعه در دوره معاصر را تشکیل می‌دهد که نه تنها هیچ‌گاه چیره نشدند، گاه تغییر چهره دادند یا در اکثر موارد چون شهابی از آسمان گذشتند و ناپدید شدند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. عبدالرحمن، *فهرس المطبوعات العراقية ۱۸۵۶-۱۹۷۲*، ج ۱، بغداد، ۱۹۷۸، ص ۱۷۸. برای انتقادات صریح بر عقاید خالصی، بنگرید: م.س. رازی، *گنجینه دانشمندان*، تهران، ۱۹۷۳، ص ۲۲۹
۲. عواد، همان، ج ۱/۱۷۳؛ نیز بنگرید به داغر، *مصادر الدرسة العربیة*، ج ۴، ص ۲۶۱
«V.O.», «Sobytiya v Mesopotamii i shiitskoe dukhovenstvo», *Novyi Vostok* 4 (1923), 425-433, esp. 426 and 433; Batatu, op. cit. 1141-1147, 1156-60; Werner Ziiirer, *Persien zwischen England und Rufiland 1918-1925*, Berne, 1978, 349-352, and Luizard, *La vie* (fn. 11 above), 301f., 308 and 312-15

۳. *أحیاء الشریعه*، ج ۲، ص «۵»