



# معمار اندیشه معاصر اسلامی

به مناسبت وفات علامه سید محمد حسین فضل الله - مجید مرادی

بی تردید آیت الله سید محمد حسین فضل الله از معماران اسلام جنبشی (الاسلام الحرکی) در دوران معاصر است. او در بیش از شصت سال فعالیت فکری، فرهنگی و سیاسی در عراق و لبنان، کارنامه پرکاری از خود بر جای گذاشته است. در آغاز راه در نجف در حلقه دوستان و همراهان سید محمد باقر صدر قرار گرفت و تاثیر فراوانی از مدرسه فکری او بر گرفت. در میانه دهه شصت میلادی به لبنان برگشت و به تدریج به یکی از مهم ترین شخصیت های مذهبی- سیاسی شیعه تبدیل شد و در سی سال اخیر عمرش، به عنوان یکی از سخنگویان اسلام سیاسی معتدل در عرصه جهانی شناخته شد.

تفاوت اساسی رویکرد او که من آن را اسلام جنبشی خوانده ام، با بنیادگرایی اسلامی متأثر از سید قطب که تجسد آن را در طالبان می بینیم، این است که فضل الله گرچه اسلام را دین حرکت و قرآن را کتاب حرکت و جنبش می دانسته اما قالب این حرکت را فرهنگی و فکری می شمرد، خشونت را جز در مقابل خشونت و اشغالگری و برای دفاع از خویش مجاز نمی دانست، بر آزادی به عنوان حق مسلم انسان ها تاکید می کرد و با تجدد تا آن جا که میوه های معقول دارد، همراه و همنا بود. اما بنیادگرایی مبتنی بر تکفیر، جاهلانه شمردن مجموعه جهان کنونی و ادعای تلاش برای حاکم قرار دادن خدا- به گونه ای مشابه خوارج- است، تجدد را انحراف می داند، در قاموسش برای آزادی مجالی و معنایی نیست و ابزار تغییر رادیکال و شورش است.

فضل الله، زمانه اش را به خوبی درک کرده بود. برای جوانان و زنان حرف های تازه داشت؛ با آنان وارد گفت و گو می شد و آنان را مجذوب منطق اعتدالی و عقلانی خویش می کرد. چندین کتاب درباره مسائل فکری دینی و فرهنگی زنان از او منتشر شده است که بخش عمده ای از آن ها مجموعه پرسش و پاسخ است. او با دنیای جوانان نیز آشنا بود؛ کتابی به همین نام از او منتشر شد که بسیار آموزنده است.

## نوآندیشی

علامه فضل الله به گواهی بسیاری از مقالات و سخنرانی هایش از پیشگامان نوآندیشی اسلامی است. او در بسیاری از مسائل فقهی بازاندیشی کرد و آرای جدیدی ابراز نمود. در این جا به یک نمونه

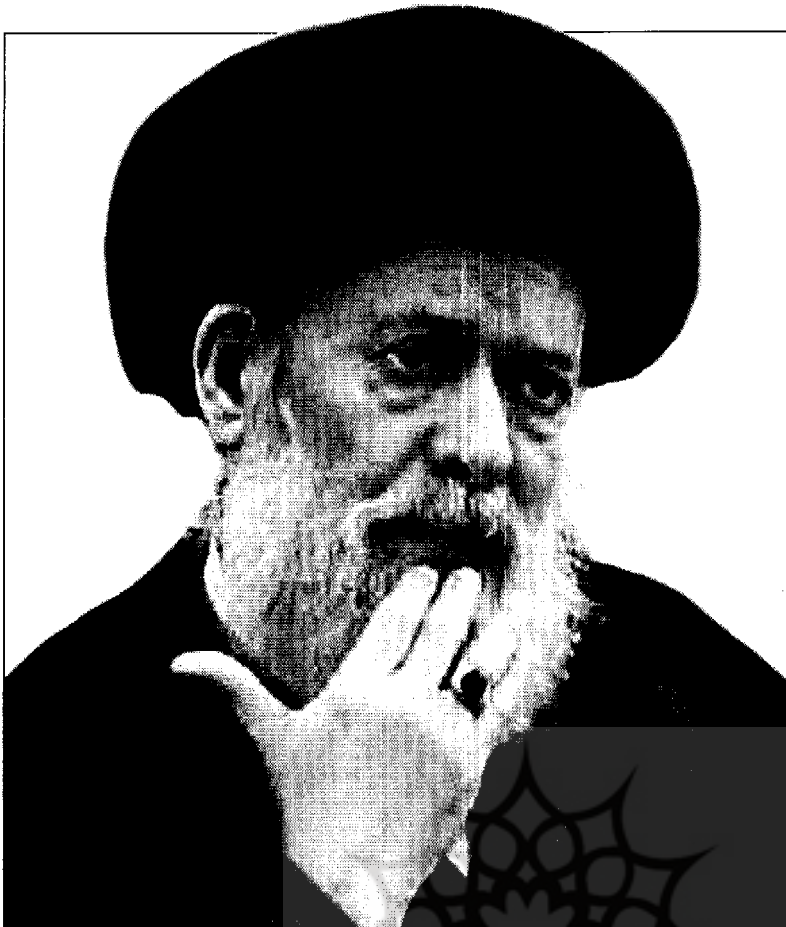
از آرای او اشاره می کنم که درباره آزادی در اسلام و مشخصا حکم ارتداد است. وی در مقاله ای که اواخر دهه نود در مجله المنطلق منتشر شده، به طرح نظری تازه درباره آزادی عقیده می پردازد که گویا تا آن زمان به این شکل مطرح نشده بود و البته بعدها برخی فضایی نوآندیش حوزوی آن را بسط دادند. وی این مقاله را با یک پرسش آغاز می کند: "این که آیا در اسلام چیزی به نام آزادی فکری یا آزادی دینی و یا آزادی سیاسی وجود دارد که در سایه آن انسان بتواند هر طور که خواسته فکر کند و اندیشه اش را ابراز نماید و آیا انسان این حق را دارد که به هر دینی که خواسته، بگردد بی آن که از فشار قدرت یا جامعه، بیمی به خود راه دهد؟ آیا مردم حق دارند در زمینه سیاسی وارد تشکل های حزبی ای شوند که بر اساس اندیشه ای خاص- با قطع نظر از این که این اندیشه با اندیشه اسلام همگون یا ناهمگون باشد- پا گرفته اند و می کوشند با تحکیم پایگاه مردمی خویش به قدرت و حکومت دست یابند؟"

یا این که در اسلام آزادی وجود ندارد، جز برای تشکل هایی که به لحاظ اندیشه و عمل و شریعت، محتوای اسلامی داشته باشند، یعنی اسلام به خطوط انحرافی اجازه بر خورداری از آزادی در جامعه اسلامی را نمی دهد؟ به دنبال این، سوال بزرگی رخ می نماید و آن این است که آیا اسلام به لحاظ فکری و شیوه عملی، دموکراتیک است و دموکراسی در نهاد شیوه فکری اسلام نهفته است یا این که به لحاظ محتوای فکری و شیوه عملی، اسلام و دموکراسی ناهمگونند و تنها در فرض حرکت آزادانه در مسیر اسلام اشتراک دارند."

فضل الله به دنبال طرح این پرسش، پاسخ معروف و معمول علمای اسلام را مطرح می کند. "شاید رای غالب متفکران اسلامی این باشد که آزادی گسترده ای که در این پرسش مطرح شده است، در دین اسلام که خداوند پیامبرانش را برای نشر آن و هدایت مردم به راه راست و حرکت در مسیر ایمان به خدا و پیامبران و کتاب های آسمانی و فرشتگان و روز رستاخیز، فرستاده است، مفهومی ندارد، زیرا اسلام فتنه گری در امر دین را که تلاش کافران و مشرکان در دور کردن مسلمانان از دینشان با استفاده از وسایل مختلف مانند خشونت و نرمش، نشانه آن است، محکوم کرده و آن را

از عناوین شرعی قتال مسلمانان با کافران بر شمرده است. چنان که در این سخن خدای متعال آمده است: و قاتلوهم حتی لا تكون فتنه و یکون الدین کله لله فان انتهاوا فلا عدوان الا علی الظالمین (و با آنان بجنگید تا فتنه ای نباشد و دین مخصوص خدا شود پس اگر دست برداشتند، تجاوز مگر بر ستمکاران روا نیست). بنابراین چگونه ممکن است که اسلام به کافران و گمراهان اجازه دهد تا در سایه دولت اسلامی و درون جامعه اسلامی از آزادی سیاسی و فکری استفاده کنند و مسلمانان را به گمراهی بکشانند و یا موقعیت غیر مسلمانان را در کفر و گمراهی تثبیت نمایند و بکوشند به جایگاه های قدرت در درون جامعه اسلامی دست یازند؟ ... در کنار این استدلال می بینیم که فقها بر حرمت حفظ کتب ضلال و پخش آن در بین مردم اجماع کرده اند، زیرا این کار جامعه را در معرض رواج فساد و گمراهی قرار می دهد. همچنین استدلال می کنند که این مساله از مسائلی است که عقل، مستقلا به قیبح آن حکم می کند و با توجه به ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع در حکمی که علت آن را عقل به طور قطعی دریافته است، بر این استدلال اضافه می کنند که ما از فوق شارع حکیم در می یابیم که او با گشودن دریچه های کفر و گمراهی به روی مردم موافق نیست، زیرا حکمت او بر تحکیم پایه های حق به عنوان ستون استوار انسان و زندگی تاکید دارد."

اما پاسخ فضل الله متفاوت است؛ او ارتداد را در صورت عصیان بر هویت عمومی جامعه و نظم اجتماعی و نه صرفا شک و تردید و روی گرداندن از عقیده اسلامی می بیند: "روشن است که حکم مساله ارتداد ربطی به مساله آزادی عقیده ندارد. هر چند هواخواهان آزادی گاه این حکم را نوعی ظلم و ستم در حق انسان به شمار می آورند، اما چنین به ذهن خطور می کند که این مساله به مساله آزادی عقیده مربوط نمی شود؛ بلکه با مساله گرایش عملی به هویت اسلامی اصطکاک پیدا می کند؛ به این صورت که رد و انکار این هویت از سوی مرتد در نظم عمومی خلل ایجاد می کند زیرا هویت جامعه اسلامی و دولت اسلامی نه تابع جغرافیا که تابع عقیده- به مفهوم عام آن- است، چه این عقیده به لحاظ محتوا عمق داشته باشد یا نه، چرا که در



علامه سیدمحمدحسین فضل‌الله

عقیده به اظهار اسلام و به زبان آوردن شهادتین اکتفا می‌شود، حتی اگر شخص از عمق دل به اسلام ایمان نیاورده باشد. در این صورت اسلام او صرفاً در حد گرایش به جامعه اسلامی و التزام به هویت و نظم اجتماعی است؛ درست مانند تعلق به وطن معینی که شخص آن را احساس می‌کند. این امر سبب می‌شود که ارتداد نوعی سرکشی و عصیان بر هویت عمومی جامعه به شمار آید و موجب اختلال در آرامش جامعه می‌شود؛ شورش بر جامعه نیز در دایره خیانت بزرگ قرار می‌گیرد. مسأله حکم مرتد در اسلام، حکم یک مسأله فکری به شمار نمی‌آید؛ بلکه حکمی است که شرایط واقعی و عینی جامعه اسلامی برای ایجاد توازن در درون خویش، آن را می‌طلبد. مسأله مرتد از دید شرع، فتنه علنی و سرکشی آشکار است که گاه دیگران را نیز به طغیان و تمرد بر نظم عمومی وامی‌دارد. آنچه از دید شرع محکوم است، همین حالت است، نه طرح اندیشه‌های مخالف درباره موضوعات.

تا این زمان وی در همین حد پیش می‌رود که مسأله حکم ارتداد را مشروط به تمرد و عصیان کند و پاسخ شبهه مخالفت اسلام با آزادی عقیده را بدهد. بعدها این موضوع هم از سوی ایشان و هم از سوی دیگران دنبال شد و این نظر رفته‌رفته جا باز کرد.

### واقع‌نگری

از ویژگی‌های اساسی اندیشه فضل‌الله واقع‌بینی اوست. کلمه واقع‌بینی از پر بسامدترین کلمات در نوشته‌ها و گفته‌های اوست. وی بر خلاف بسیاری از اسلام‌گرایان که اصرار دارند وضعیت اکنون را هم تنها از دریچه متون شرعی ببینند، همواره بر این نکته تأکید داشت که عقلی که خود دین ما را به آن ملزم خواسته است، حکم می‌کند وضعیت حال خود را با چشم‌های خودمان ببینیم؛ شاید عناصری را کشف کردیم که با عناصر دنیای قدیم تفاوت ماهوی دارند. به این جملات فضل‌الله که کتاب تاملات اسلامیة حول المراه با آن آغاز می‌شود، توجه کنید:

آیا راه کشف شخصیت، عقل، ایمان و دیگر عناصر شخصیتی زن، از طریق نصوص دینی است، یا بررسی شخصیت ذاتی زن از راه حضور و وجود وی در عرصه واقعیت و گشودن افق‌های علمی و ماهیت‌نگر وی به مسائل پیرامون به لحاظ سلامت رای و راستی و درستی نگاه و کیفیت پابندی درونی‌اش به عقیده در قالب ارتباط مومنانه با خدا، پیامبران، کتاب‌ها و شرایع آسمانی و التزام خارجی‌اش در شکل عمل و تحمل رنج‌ها و داشتن روحیه پارسایی و قدرت بر رویارویی با

چالش‌های فکری در عرصه دعوت و مشکلات واقعی در عرصه جهاد؟

ما معتقدیم شیوه مطالعه‌ای که مبتنی بر تمرکز بر واقعیت انسانی زن- و همچنین مرد- است، بهترین راه دستیابی به نتایجی متوازن است. ابتدا باید وضعیت واقعی زن را درک کرد و سپس وارد فهم نص شد. بر این اساس، ما ابتدا با ماهیت شرایطی که نصوص در آن سر برآورده‌اند و نگره برخاسته از درون آن شرایط آشنا می‌شویم تا شاید قرائتی را کشف کنیم که نص را از معنای ظاهری‌اش به تفسیر دیگری معطوف می‌کند که با واقعیت خارجی تفاوت ندارد و یا به سبب مخالفت حدیث با اصول ثابت عقیدتی- که آن را مخالف ضرورت دینی و برگرفته از کتاب و سنت نشان می‌دهد- نادرستی و عدم وثاقت و سلامت حدیث را کشف کنیم.

### مرد گفت و گو

فضل‌الله کتاب الحوار فی القرآن (گفت‌وگو در قرآن) را در اواسط دهه هفتاد و در جریان جنگ‌های داخلی لبنان نوشت. این کتاب هنوز یکی از بهترین آثار در این موضوع است. در یکی از آخرین نوشته‌های او درباره گفت‌وگو میان ادیان به پاره‌های ویژگی‌ها برمی‌خوریم که بسیار آموزنده‌اند: از نگره‌ای

اسلامی، ایمان بدون گفت‌وگو امکان ندارد، زیرا ایمان از سخن انسان با خویش در جریان تفکری درونی آغاز می‌شود که در آن میان یک احتمال و احتمال دیگر و میان یک ایده و ایده دیگر و میان نفی از سویی و اثبات از سوی دیگر، رابط‌های جدلی برقرار می‌شود. در این فرایند عقیده انسان ساخته می‌شود که خود در سایه باور انسان به آنچه حقیقت می‌داند، شکل می‌گیرد. گذشته از این گفت‌وگوی درونی که در عالم عقیده برقرار می‌شود، گفت‌وگوی درونی دیگری هم بر محور التزام دینی انسان و استواری او در راه عقیده‌اش پا می‌گیرد. این زمانی است که در برابر عوامل فریبنده‌ای که انسان را وامی‌دارد تا در مرحله عمل، کاری خلاف باورش کند کشمکش میان منطق عقل و منطق عاطفه و میان نقاط ضعف و نقاط قوت در درون او پدید می‌آید. این گفت‌وگو از نگاه فضل‌الله بدون مرز است: اگر ایمان را نتیجه گفت‌وگویی عقلانی دانستیم، طبیعی است که هیچ امر ممنوع (حرام) یا مقدس، در گفت‌وگو جایی ندارد. این امر را از قرآن کریم در می‌یابیم که همه موارد اتهام پیامبر (ص) را که از سوی مشرکان متوجه شخص و رسالت او شده بود، ذکر می‌کند و سپس با جدیت و واقعگرایی تمام آن‌ها بررسی می‌کند و از آنان

می‌خواهد ببیندیشند آیا این شخص دیوانه است یا عاقل؟ ساحر است یا پیامبر؟ دروغگو است یا راستگو؟ و قرآن او ساخته بشر است یا کتابی است الهی؟ از این رو هر گفت‌وگویی اگر در پی واقع‌گرایی و عقلانیت باشد، نباید پیش ذهنیت‌های مقدس را نقطه آغاز خود قرار دهد، زیرا خود تقدیس هم باید به وسیله عقل و از راه دلیل و برهان اثبات شود. یکی از لوازم گفت‌وگویی میان ادیان و مذاهب آن است که طرف‌ها به محدودیت و نسبیّت فهم خویش اذعان و بدان التفات کنند: "با اذعان به این که پیامبران، از خطای در تبلیغ رسالت خود و در فهم خویش از رسالت معصوم بوده‌اند اما فهم دین، چیزی نیست جز نگاه اجتهادگران در به دست آوردن حقایق واقعی دین. بنابراین اختلافات اجتهادی در فهم دین امری طبیعی است که سبب زایش مذاهب متعددی شده و هیچ دینی هم از آن مصون نمانده است. ولایزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذلك خلقهم (در حالی که پیوسته در اختلافند مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده و برای همین آنان را آفریده است)" (سوره هود/ ۱۱۹-۱۱۸). در پرتو آنچه مطرح شد، باید گفت دینی که از طریق اجتهاد به دست آمده، وجهه‌ای فرهنگی

دارد که هر انسانی می‌تواند در آن تخصص یابد و پیرامون آن وارد گفت‌وگو شود. از این رو این تصور که مسلمانان همیشه به اسلام بهتر از دیگران آشنا هستند و مسیحیان به مسیحیت خود از دیگران آشناترند و یهودیان به یهودیتشان و دیگران نیز به ادیانشان، نمی‌تواند تصویری دقیق و علمی باشد، زیرا مناقشه با ایده‌های دینی در بعد فرهنگی‌اش، مانند مناقشه با هر ایده دیگری تابع معیارهای علمی آن است که به مدد آن‌ها درباره درستی یا نادرستی‌اش استدلال می‌شود. مبنای این استدلال، روشمندی انسانی عام و نمونه‌های فرهنگی - معرفتی‌ای است که ابزارهای راه یافتن به موضوع است.

شاید آنچه این نوع از انحصارطلبی پیروان هر دین نسبت به دین خودشان را ایجاد می‌کند، خلط میان بعد فرهنگی دین و بعد مناسکی - عبادی آن است که مجال پرداختن به آن، این جا نیست. آنچه دوست دارم در این جا به آن اشاره کنم، این است که ایده انحصار معرفتی دین، مجال‌های پیوند و پیوست فکری را که از طریق گفت‌وگویی گشوده برای فهم حقیقت مسیر است از بین می‌برد. در این جاست که عظمت روش گفت‌وگو را که

قرآن کریم برای پیامبر اسلام (ص) مقرر نموده است، در می‌یابیم: "و انا او ایاکم لعلی هدی او فی ضلال مبین (در حقیقت یا ما یا شما بر هدایت یا گمراهی آشکاریم)" (سوره سبا/ ۲۴).

بر اساس این روش، گفت‌وگوکننده، درستی فکر خویش و نادرستی فکر طرف مقابل را مطرح نمی‌کند. ایده‌ای که این روش طرح می‌کند، برابری احتمال خطا و صواب است و همین امر، فرصت اداره گفت‌وگو را با بیشترین حد واقع‌گرایی علمی که از موضعی بی‌طرف به جست‌وجوی حقیقت می‌پردازد، فراهم می‌کند.

گفت‌وگو، نوعی اندیشیدن به صدایی شنیدنی یا خواندنی است. این، همان جوهره دعوت انبیا از مردم است که از آنان می‌خواهد وارد مناقشه‌ای جدی پیرامون افکاری شوند که مطرح می‌کنند؛ این زمانی بود که آن مردم با دشنام، تمسخر، زورگویی و پیش‌داوری با آن افکار روبه‌رو می‌شدند. چنان که در آغاز آوردم، اندیشه این عالم نواندیش دینی، استحقاق تفصیل و بازخوانی و الهام‌گیری دارد؛ امیدوارم جریان نواندیشی دینی بتواند از میراث گران‌سنگی که ایشان بر جای نهاد، به شایستگی بهره‌مند شود.

## "ابوزید" و تجربه پژوهشی و اخلاقی

رضوان السید\*

ترجمه محمدباقر جزایری

درگذشت دکتر نصر حامد ابوزید برای کسانی که او را دوست می‌داشتند و مطالعات و مبارزات او را پیگیری می‌کردند، شوکی بزرگ بود. گرچه همه آن‌ها پس از او هم نتایج نظریاتش را پیگیری خواهند کرد. تحقیقات ابوزید را از زمان دوره تحصیل او در مقطع دکترا در رشته تفسیر قرآن از دیدگاه معتزله پیگیری می‌کردم. در سال ۱۹۹۲ هنگامی که مجله اجتهاد را منتشر می‌کردم، با من تماس گرفت و متن کتاب نقد گفتمان دینی را برای من فرستاد که آن را توسط انتشارات "المنتخب العربی" بیروت در سال ۱۹۹۳ چاپ و منتشر کردم. پس از آن مقاله‌ای طولانی درباره تحقیقات ابوزید را در مجله اجتهاد منتشر کردم که آن را دوستش، حسن حنفی نگاشته بود. هنوز در برخی مسائل پایه‌ای با او اختلاف نظر دارم، اما همچون دکتر جابر عصفور و حنفی و دوستان دیگرش به دو مساله باور دارم: جدی بودن تحقیقات او در علوم قرآنی و همدردی با او درباره روش برخورد

غیراخلاقی‌ای که او را به دادگاه‌های مصر کشاند و به جنا کردن همسرش از او به بهانه ارتدادش و سپس مهاجرتش به هلند انجامید، کشوری که در آن یک دهه و نیم به تدریس در دانشگاه لیدن پرداخت. ابوزید ده‌ها تحقیق در مسائل مختلف منتشر کرد؛ آخرین مقاله‌ای که از او خواندم، در سال ۲۰۰۸ بود، اما همچنان اعتقاد دارم مهم‌ترین تحقیقات او تفسیر قرآن از دیدگاه معتزله و "معنای متن" هستند. گرچه کسانی که مانع ارتقای رتبه او در دانشگاه در نیمه اول دهه نود قرن گذشته شدند، متن‌هایی را از دیگر کتاب‌هایش بهانه کرده بودند، اما فکر نمی‌کنم بحث‌ها و تحقیق‌های او دلیل حملاتی بود که علیه او صورت می‌گرفت؛ بلکه به عقیده من، به این دلیل بود که او با ایدئولوژی چپ‌گرایانه به مقابله با گفتمان دینی در بازار رسانه برخاست.

این مسائل و مشکلات بیش از یک دهه است که پایان یافته، اما رفتار غیر علمی و غیر اخلاقی با ابوزید

بعضی شد ماندگار در گلوها و حافظه‌ها و نگاه‌هایمان؛ ما که بیش از سه دهه است تلاش می‌کنیم تا آن چه را که از سنت‌های آکادمیک مانده است نجات دهیم؛ مطالعه علمی مستقل ما را به تلاش برای حفظ عقل‌هایمان و عقل‌های دانشجویانمان و دین و تاریخمان که غوغایی بر آن چیره است و می‌دارد، یا این که در مرداب‌های مبارزات رسانه‌ای برای دستیابی به قدرت گرفتار می‌کنند، رسانه‌هایی که دیگر نگرهبانی از آزادی بیان از فهرست اولویت‌هایشان خارج شده و بیشتر در پی جنجال‌آفرینی هستند. از نیمه‌های دهه هشتاد قرن گذشته، مرحوم نصر حامد ابوزید می‌گفت و می‌نوشت که قصد دارد در قرآن از منظر ادبیات تحقیق کند. در دهه نود گفت که روش تاریخی نیز برای مطالعه متن معتبر است. او اولین عرب و مسلمانی نبود که چنین عقیده‌ای داشت. شیخ امین الخولی و شاگردانش، همسرش بنت‌الشاطی و محمداحمد خلف‌الله هم این سخن