

اشاره

نوشتار پیش رو دو قسمت مجزا از هم است. بخش اول گفت‌وگویی است با آیت‌الله سید محمد حسین فضل‌الله که در آن از جایگاه ادیان و موقعیت کشور لبنان با وجود فرقه‌ها و مذاهب گوناگون سخن به میان آمده است. بخش دوم که در ذیل عنوان «احوال و آثار و مبانی فکری آیت‌الله سید محمد حسین فضل‌الله» آمده است، شامل زندگینامه علمی آیت‌الله است که در این بخش نویسنده مقاله به تفصیل نظریات وی را در مباحث گوناگون باز کاویده است.

در پرتو فقه، اندیشه، حرکت، گفت‌وگویی ادیان

در

مصاحبه با آیت‌الله سید محمد حسین فضل‌الله

گفت‌وگو: مجید مرادی*

در شهر بیروت، هر جا نام «سید» به طور مطلق برده شود، تنها کسی که به اذهان تبادر و تداعی می‌کند، آیت‌الله سید محمد حسین فضل‌الله است؛ عالم شیعی‌ای که تربیت شده حوزه علمیه نجف است و در آنجا با جریان اصلاحی و نوگرایی حوزه نجف که در پی تجدید ساختار و محتوای آموزشی و تربیتی این حوزه هزار ساله و گشودن باب فعالیت‌های سیاسی و فرهنگی و مطبوعاتی در فضای سنتی و سیاست‌گریز نجف بودند همراه شد و افزون بر تحصیل علوم

* مجید مرادی (۱۳۴۹ -) مترجم و پژوهشگر مطالعات اسلامی و اندیشه معاصر عرب، تحصیل‌کرده حوزه و دانشگاه (کارشناس ارشد علوم سیاسی) است. از وی تاکنون علاوه بر ترجمه چندین کتاب، مقالاتی علمی نیز در نشریات کشور به چاپ رسیده است. وی هم‌اکنون دبیر بخش اندیشه عرب هفته‌نامه پگاه حوزه و دبیر سرویس اندیشه معاصر عرب فصلنامه میثاق امین است.

Email: Moradi Roodposhti @ Yahoo. com

همراه: ۰۹۱۲۲۴۰۲۵۹۹

دینی به جهان اندیشه و شعر و سیاست و روزنامه نگاری روی آورد و آثاری معتبر و ارزنده در عرصه‌های یاد شده از خود بر جای گذاشت.

سید، پس از بازگشت به لبنان، به تربیت چندین نسل از جوانان لبنانی بر مبنای اندیشه جنبشی اسلامی پرداخت. پیروزی انقلاب اسلامی فصل جدیدی در فعالیتهای وی باز کرد و حرکت وی را که پیش از آن بیشتر صبغه فکری و فرهنگی داشت وارد جریان سیاسی کرد که اوج آن شکل‌گیری جریان مقاومت اسلامی (حزب‌الله) است. در رسانه‌های غربی همواره او را رهبر و معنوی‌المرشلل روحی (حزب‌الله‌یا کرده‌اند هزینة یازنتساب چندین بار ترورشده است که وی از آنها جان سالم به در برده است. منزل فضل‌الله در حاشیه جنوبی شهر بیروت و در محله حارة حریک در منطقه حفاظتی حزب‌الله همواره محل رفت و آمدها و گفت‌وگوها و دیدارهاست و او پذیرای همه افراد و گروهها با سلايق گوناگون و عقاید متفاوت است.

در گفت‌وگویی که فصلنامه «میتاق امین» با حضرت ایشان ترتیب داده و از نظر خوانندگان عزیز می‌گذرد، بیشتر فصل دوم زندگی آیت‌الله فضل‌الله که با بازگشت به لبنان آغاز می‌شود مورد نظر بوده است. این گفت‌وگو در چند محور فضای زمان بازگشت و رابطه ایشان با امام موسی صدر، ماهیت مذهبی و طایفه‌ای مقاومت اسلامی، مبنای گفت‌وگویی ادیان انجام پذیرفته است.

□ حضرت آیت‌الله، فصل دوم زندگی شما زمانی آغاز شد که از نجف به وطن آبا و اجدادی خود بازگشتید و فعالیتهای فرهنگی و مذهبی پر دامنه و عمیقی را آغاز کردید که برآیند آن تربیت نسلهای جوان بر اساس آموزه‌های اسلام بوده است. دوست داریم از فضای لبنان در آغاز بازگشتتان برایمان سخن بگویید. با توجه به اینکه در آن زمان و پیش از شما، امام موسی صدر به لبنان آمده بود و محور وحدت شیعیان شده بود، رابطه شما با ایشان چگونه بود؟

○ اولین دیدار من با حضرت سید موسی صدر زمانی بود که ایشان برای ترتیب دادن مراسم سالگرد پدرشان - آیت‌الله العظمی سید صدرالدین صدر - به نجف اشرف آمد. ایشان را همراه پسر عمویشان سید اسماعیل صدر که از علمای آن روز نجف بود دیدم. آنان از من برای شرکت در مجلس یادبود آیت‌الله العظمی صدر دعوت کردند و من نیز دعوتشان را

پذیرفتم و حتی شعری سرودم که به نیابت از من در آن مجلس قرائت شد. زیرا من در شرایطی قرار داشتم که شخصاً نمی توانستم شعرم را قرائت کنم. رابطه من با خاندان صدر در نجف اشرف بسیار صمیمی و محکم بود؛ به ویژه با شهید سید محمد باقر صدر و برادرشان سید اسماعیل صدر. از طریق رابطه با این دو، آشنایی و ارتباطم با سید موسی عمیق شد. ما با هم در درس آیت الله العظمی خویی و آیت الله العظمی حکیم شرکت می کردیم و در مباحث علمی با هم بحث می کردیم.

من در شخصیت سید موسی صدر، سیمای انسانی را می دیدم فوق العاده جذاب و گشوده به روی دیگران که این گشودگی و گشاده رویی سبب جلب محبت و اقبال دیگران می شد و او را در اکثر مجامع علمی نجف، شخصیتی دوست داشتنی نشان می داد. رابطه من با ایشان بر پایه احترام متقابل قرار داشت. حتی از اهالی منطقه مان (بنت جبیل) شنیدم که سید عبدالحسین شرف الدین از سید موسی درباره طلاب جبل عاملی در نجف اشرف پرسید و سید موسی - بنابر قول ناقلان که موثق هم هستند - گفته بود: بهترین طلاب جبل عامل در نجف فلانی است، و اشاره به من داشت. ما چهار سال با سید موسی در نجف بودیم و او پیش از من به لبنان آمد.

وقتی سید موسی شنید که من به لبنان بازگشته ام و به منطقه بعوفته ام بسیار تعجب کرد و ابراز کرد که جایگاه فلانی آنجلیست و الا ترا آنجا ست ولی من زندگی در میان مستضعفان و فقرا را دوست داشتم و حتی در جوانی ام در نجف اشرف به مناطق فقیرنشین عراق می رفتم و با مردم فقیر و کشاورز و کارگر می نشستم و صحبت می کردم. در لبنان نیز همین عادت را داشتم. با مردم مستضعف همنشین بودم و به پرسشهایشان پاسخ می دادم و گاه کمکهای مالی از آیت الله سید محسن حکیم - مرجع بزرگ آن روز - می گرفتم و به آنان می رساندم.

وقتی به لبنان بازگشتم، سید موسی به دیدنم آمد و دوستی ما تجدید شد و روابط گذشته دوباره از سر گرفته شد. در آن مرحله ما به لحاظ سیاسی با همدیگر اختلاف نظر داشتیم، اما این اختلاف نظر بر روابط دوستانه شخصی ما اثری نگذاشت، زیرا از ویژگیهای متمایز او سینه گشاده و عقل فراخ بود که حتی اگر با وی خصومت فکری داشتی، او این خصومت فکری را به دل خود راه نمی داد و دل او به روی همه باز بود. طبیعی است که او هم از کسانی که با او مخالفت و یا خصومت می کردند دلگیر می شد، ولی احساسات خود را از هرگونه کینه ای



پیراسته بود. روابط ما با یکدیگر تداوم داشت و هیچ گاه قطع نشد، زیرا اختلاف ما سلبقه‌ای بود و چندان عمیق نبود.

□ اختلاف شما و امام موسی صدر در چه مسائلی بود؟

○ مثلاً در آن مرحله، من از برخی سخنان و عناوینی که ایشان دربارهٔ مقامات دینی جهانی مسیحیت (پاپ) ابراز می‌کرد، خوشم نمی‌آمد و معتقد بودم که این گونه سخنان با برخی آداب و فضای اسلامی سازگاری ندارد و گذشته از این، با توجه به ناآرامیهای سیاسی شدید در لبنان اواخر دههٔ شصت و اوایل دههٔ هفتاد و ابهام موجود در مناسبات طوایف و...، چنین موضع‌گیریهایی را نمی‌پسندیدم. اما اکنون که به عقب برمی‌گردم، احساس می‌کنم چه بسا اگر ما هم در جایگاه سید موسی بودیم، بسیاری از کارهای او را انجام می‌دادیم.

کاری که سید موسی کرد این بود که توانست به شیوه‌ای عالی، بسیاری از مفاهیم معنوی و اجتماعی اسلام را به حوزهٔ مسیحیت منتقل کند. مثلاً در کلیسا دربارهٔ ابعاد معنوی اسلام که با ابعاد معنوی مسیحیت پیوندهایی دارد سخنرانی می‌کرد و همانند یک عالم مسیحی مسیحیان را موعظه می‌کرد و در آن حال از اسلام و اندیشهٔ اسلامی عقب نمی‌نشست.

□ برخی معتقدند که حضور سید موسی صدر در لبنان همه جا را کاملاً

پوشش داده بود. نظر شما چیست؟

○ طبیعی است که چنین بود، زیرا زمانی که سید موسی به لبنان آمد، به عنوان شخصیتی برخوردار از غنای فکری و اخلاقی و رفتاری که طایفهٔ شیعهٔ لبنان خلاً وجود چنین شخصیتی را احساس می‌کرد، مورد استقبال قرار گرفت. جامعهٔ شیعی نیاز به چنین شخصیتی داشت که بسیاری از مرزهای سنتی را در نوردد.

در همان زمان که فقه شیعه از نجاست اهل کتاب سخن می‌گفت، سید موسی به مغازهٔ بستنی‌فروش مسیحی می‌رفت و کنار او می‌نشست و بستنی می‌خورد. این کار او انتقاد بسیاری را بر می‌انگیخت. اما امروزه این نظر فقهی - یعنی طهارت اهل کتاب - حاکم شده است و بیشتر فقها حکم به طهارت اهل کتاب داده‌اند. نظر فقهی ما هم، طهارت همهٔ انسانها - چه اهل کتاب و چه غیر اهل کتاب - است، زیرا کفر موجب نجاست بدن نمی‌شود، بلکه موجب پلیدی فکری است.

سید موسی صدر فعالیتهای اجتماعی گسترده‌ای داشت و حتی با غیر مسلمانان در کارهای



اجتماعی مشترک، مشارکت می‌کرد و به فقرا و بیچارگان و مستمندان توجه داشت. سید موسی زمانی به لبنان آمد که خلأ وجودش حس می‌شد. طبیعی است که او توانست این خلأ را پر کند. آمدن او به لبنان، آن هم پس از وفات سید عبدالحسین شرف‌الدین که پایگاه مرجعیت شیعی در لبنان بود، با توجه به اینکه زمینه سیاسی و اجتماعی حضور وی فراهم بود و جامعه شیعه انتظار ورود شخصی مانند سید موسی را می‌کشید، سبب شد تا حجم حضور ایشان چنین گسترده و فراگیر باشد.

□ به نظر می‌رسد حرکت سیاسی حضرت عالی که بخشی از حرکت دینی

شماست با مسیری که سید موسی در لبنان گشود، هماهنگ و هم‌نواست.

○ فکر می‌کنم که خیلی از کارهای ایشان را ما هم انجام می‌دهیم و خود را معذور هم می‌دانیم. به یاد دارم آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی، یکی از مراجع بزرگ شیعه، در زمان مرجعیتش از سوی برخی مراجع دیگر مورد انتقاد واقع شد که اموال شرعی را در چه اموری مصرف می‌کند و بیت و تشکیلاتش را چرا بدان گونه سامان داده است و... البته چنین انتقاداتی جزء عادات است. پس از مرحوم اصفهانی، مرحوم سید محسن حکیم که مرجع عام شیعه شد، بارها می‌گفت: ما بر سید ابوالحسن اصفهانی به خاطر برخی ملاحظاتی که در مرجعیت ایشان خرده می‌گرفتیم، ولی زمانی که مرجعیت به ما رسید، بیش از وی به آن کارها می‌پردازیم و باز هم خود را معذور می‌دانیم. طبیعی است کسی که خارج از حوزه تجربه و بیرون گود نشسته است، آن گونه که افراد داخل گود، وضع و حال خود را درک می‌کنند، آن اوضاع را درک نمی‌کند.

به نظر من در وضعیت کنونی هم که من مورد حملات شدید مخالفان واقع شده‌ام، این حملات ظالمانه است، چنان که سید موسی صدر هم حملات مخالفان را ظالمانه و به ناحق می‌دانست و از دیگران می‌خواست تا وارد گفت‌وگو با او شوند. وضعیت من هم شبیه وضعیت سید موسی صدر است. من هم از بدگویان می‌خواهم تا با من وارد گفت‌وگو شوند. آنان هر چه دلشان خواست نوشتند، ولی نوشته‌هایشان از سر غریزه و هوس بود نه به حکم عقل و خرد. من به همان جماعت و بلایی مبتلا شده‌ام که سید موسی به آن گرفتار بود. سید موسی به مصیبت برخی بزرگان گرفتار بود که به استناد چیزهایی که درباره او شنیده بودند، متهمش می‌کردند و نه به استناد چیزهایی که از خود او می‌توانستند بشنوند. مشکل من همان مشکل

سید موسی است. زیرا بعضی از بزرگان در لبنان و جاهای دیگر حکم می‌دهند، بی‌آنکه از من چیزی بشنوند یا کتابهای مرا بخوانند. آنان به استناد شنیده‌هایشان از اینجا و آنجا قضاوت می‌کنند.

□ رابطه تاریخی شیعیان لبنان را با ایران چگونه می‌بینید؟

○ واقعیت این است که تاریخ شیعه با ایران پیوندی عمیق دارد. بسیاری از علمای بزرگ و در رأس آنان شیخ بهایی در دوره صفویه به ایران رفتند و جایگاه مهمی یافتند. در نتیجه مهر و محبتی که شیعیان ایران در قرون گذشته به علمای لبنانی شیعه داشته‌اند، آنان نقش و جایگاه برجسته‌ای در ترویج تشیع یافته‌اند. در کشور ایران زیارتگاه یکی از امامان اهل بیت(ع) وجود دارد که برای همه شیعیان بسیار محترم است و شیعیان لبنانی هم مشتاق دیدار آن هستند. پس از محاصره نجف از سوی نظام بعثی عراق، طلاب لبنانی بیشتر به حوزه علمیه قم رفتند تا در آنجا تخصص فقهی بیابند. اساساً شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی و فضایی که امام خمینی(ره) فراهم آورد و نیز فضای سیاسی‌ای که نظام جمهوری اسلامی در عرصه بین‌المللی پدید آورد، نوعی ارتباط شبه ارگانیک سیاسی و جهادی میان شیعیان لبنان با ایران پدید آورده است.

□ آیا اکنون هم اندیشه برپایی جمهوری اسلامی را در لبنان نمی‌پذیرید؟

○ هنوز هم بر همان نظرم. هنوز هم معتقدم که طرح جمهوری اسلامی در سطح سیاسی اصلاً واقع‌بینانه نیست. اما در عین حال می‌گویم که همواره اسلام‌گرا هستم و برای هدف قدرتمند شدن اسلام در هر جا و برای هدف اسلامی‌سازی جهان تلاش می‌کنم. زیرا خدا به پیامبرش - که ما خادم او هستیم - گفته است: «و ما ارسلناک الا کافه للناس بشیراً و نذیراً». من معتقدم اسلام دینی است که برای انسان و جهان، سعادت به ارمغان می‌آورد؛ چه در رابطه‌اش با خدا و چه در ارتباطش با دیگر انسانها و جهان. چنان که مسیحیان برای مسیحی کردن جهان تلاش می‌کنند و از این کار خجل نیستند، ما هم برای اسلامی‌سازی جهان تلاش می‌کنیم. اما ابزار ما در اسلامی‌سازی جهان، حکمت و موعظه نیکوست.

به یاد دارم که پس از شکافهای سیاسی‌ای که در لبنان اتفاق افتاد، برخی گمان بردند که ما نخستین گامها را برای تشکیل دولت اسلامی برمی‌داریم، چون در آن زمان برخی مسلمانان بر ارتش و برخی نهادها سیطره یافته بودند. در آن مقطع من در ایران بودم و در جلسه‌ای که با



برخی از علمای برجسته در قم داشتیم، دیدم آنان به گونه‌ای مثبت از اندیشهٔ جمهوری اسلامی در لبنان سخن می‌گویند. همان جا به آنان گفتم در لبنان هیچ‌گاه جمهوری اسلامی تشکیل نخواهد شد، مگر آنکه در تمام منطقه جمهوری اسلامی برپا شود و حتی در فلسطین جمهوری اسلامی تشکیل شود. در آن صورت، شاید لبنان هم دارای چنین دولتی شود و شاید نه. این فهم من از واقعیت است.

اما اینکه من در دههٔ هشتاد اندیشهٔ جمهوری اسلامی را در لبنان مطرح کردم، هدفم طرح آن به عنوان پروژهٔ سیاسی نبود، بلکه برای آن بود که اسلام را از دایرهٔ تنگ طایفه‌ای خارج کنم و به مردم بگویم اسلام در درون خود اندیشه‌ای دارد که در آن قانون و حقوق و سیاست و اقتصاد نهفته است و باید اسلام را چنین بفهمید. من می‌گفتم چرا کمونیستها حق دارند منادی دولت کمونیست باشند و ناسیونالیستها مردم را به ناسیونالیسم دعوت کنند، ولی ما حق نداشته باشیم مردم را به دولتی اسلامی دعوت کنیم.

می‌گفتم که شریعت اسلام هم مانند قوانین سکولار، قابلیت تطبیق و اجرا دارد. ولی در مسیحیت، شریعت وجود ندارد و مسیح(ع) طبق آموزه‌هایی که در مسیحیت وجود دارد، کار قیصر را به قیصر و کار خدا را به خدا سپرده است. به مسیحیان می‌گفتم شما که شریعت ندارید، چرا اندیشهٔ دولت اسلامی را رد می‌کنید.

□ گفته می‌شود که شما اندیشهٔ لبنانی‌سازی اسلام را در لبنان تعقیب

می‌کنید. هدف و مؤلفه‌های این رویکرد چیست؟

○ واقع قضیه این است که وقتی چنین تعبیری عنوان می‌شود، مقصود از آن ایجاد حالت و وضعیت اسلامی لبنانی‌ای نیست که محور و حصار آن لبنان باشد، زیرا اسلام لبنانی و سوری و عربی و فارسی معنایی برای ما ندارد، چون اسلام رسالت خدا برای همهٔ بشریت است. اما سخن من از لبنانی‌کردن جنبش اسلامی بود و نه لبنانی‌کردن اسلام. مقصود من از لبنانی‌کردن جنبش اسلامی این بود که جنبش اسلامی، وضعیت واقعی موجود لبنان را در نظر بگیرد تا برنامه و روابط خویش را به تناسب این شرایط و اوضاع تنظیم کند. حساسیتهای طایفه‌ای و مذهبی شدیدی در لبنان وجود دارد که باید ملاحظه شود. مقصود من از این تعبیر و سخن آن بود که مسلمانان بدون توجه به این حساسیتهای، حرکت سیاسی و دینی خود را - به شیوه‌ای که در کشور اسلامی دیگری دنبال می‌کنند - در این کشور دنبال نکنند. تعبیر مشابهی



درباره جنبش الجزائری کردن اسلام را شنیده‌ایم که گویا کاری به مسلمانان در خارج از مرزهای الجزائر ندارد، اما ما این گونه فکر نمی‌کنیم. ما خواهان آن هستیم که مسلمانان لبنانی همگی در گشودگی به روی محیط و تعامل ایجابی با آن با یکدیگر اجماع کنند. بنابراین مقصود ما از لبنانی‌سازی، مراعات شرایط لبنان در روند حرکت است و نه خفه کردن جنبش در داخل لبنان.

□ آیا می‌توانید به اساسی‌ترین مؤلفه‌های این رویکرد اشاره نمایید؟

○ ما وقتی وضعیت لبنان را مطالعه می‌کنیم، با وضعیت مسیحی پیچیده‌ای مواجه می‌شویم که متفاوت از وضعیت مسیحیان در هر کشور اسلامی یا عربی دیگر است. برای مثال شعار جمهوری اسلامی در لبنان، چه بسا به عنوان شعاری فرهنگی و فکری مطرح شود که اشاره به نسبت اسلام با سیاست دارد، اما بسیار دشوار می‌توان پیاده شدن چنین ایده‌ای را در لبنان تصور کرد. مانع اصلی هم وضعیت داخلی نیست، زیرا می‌توان از حق اکثریت مسلمانان در لبنان سخن گفت که بسیار بیشتر از اقلیت مسیحی‌اند، اما مانع اصلی، ماهیت معادلات پیچیده بین‌المللی است که اجازه این کار را نمی‌دهد، چنان که اجازه هیچ تغییر و تحول فراگیری به سود هیچ طرف - مارکسیست یا ناسیونالیست یا مسیحی و یا مسلمانان - را نمی‌دهد. طبیعی است که مسلمانان باید از اوضاع و شرایط لبنان بهره‌گیرند؛ نه برای آنکه نظام سیاسی را به جمهوری اسلامی تبدیل کنند، زیرا چنین ایده‌ای واقع‌بینانه نیست، بلکه برای آنکه افکار خود را در لبنان بگسترانند. لبنان پنجره غرب به روی شرق و پنجره شرق به روی غرب است. از این رو محیطی است که در آن امکانات تعامل با همه عرصه‌ها و حوزه‌های دیگر فراهم است. لبنان منبری از منابع دعوت است، چنان که بلندگویی برای سیاست هم هست.

□ جریان اسلام‌گرا در لبنان توانسته است توجه مردم منطقه و جهان را تا

حد زیادی به خود معطوف کند. ارزیابی شما از این تجربه چگونه است؟

○ تجربه اسلام‌گرایان در لبنان، بر ضد نظام سیاسی نبوده است، جز به مقداری که این نظام میان شهروندان تبعیض قائل می‌شد. اسلام‌گرایان اثبات کرده‌اند که در برخی مراحل، بیشتر از مقامات سیاسی مسئول در دولت، از آگاهی و درک برخوردارند. آنان توانستند از دام فتنه‌های امنیتی و سیاسی داخلی بگریزند.

از سوی دیگر، جریان اسلام‌گرایی لبنان توانست با رهبری مقاومت مردمی در برابر اشغالگران و متجاوزان صهیونیست از سال ۱۹۸۲ تاکنون، الگوی بسیار مهم و موفقی را پیش چشم دنیای عرب و دنیای اسلام به نمایش درآورد و جذب ملت‌های عرب و مسلمان و حتی غربی در اثر مقاومت نظامی سبب شد تا دشمن هم اعتراف کند که از حزب‌الله شکست خورده است.

□ کسانی درباره قدرت روزافزون شیعیان در مقابل طوایف دیگر به مدد

سلاح و مانند آن سخن می‌گویند. گویا احساس می‌کنند شیعیان در پی

تمایزطلبی و ویژه خواهی‌اند. نظر شما چیست؟

○ نمی‌دانم چرا مسئله‌ای به نام مسئله شیعه به این شکل در لبنان یا جهان عرب مطرح می‌شود. با مطالعه واقعیت موجود در می‌یابیم که شیعیان در لبنان، نماد مقاومت هستند. اما باید پرسید: آیا شیعیان با این قدرت نیروهای انسانی و نیروی نظامی قصد دشمنی با موجودیت لبنان را دارند؟ آیا در پی تشکیل واحد سیاسی طایفه‌ای مستقلی هستند؟ بله، شیعیان گاه با یکدیگر درگیر شده‌اند، ولی وارد منازعه با طوایف دیگر نشده‌اند. حتی در عراق، شیعیان در تاریخ خویش همیشه در حاشیه به سر برده‌اند و هیچ نقشی در حکومت و قدرت نداشته‌اند. با این حال هیچ‌گاه به اقدامی خصمانه علیه دولت که همواره در دست اهل سنت بوده دست نزدند. حتی خاندان هاشمی که از حجاز آمدند و البته علمای شیعه آنها را آورده بودند، اعلام کردند که بر مذهب اهل سنت هستند. شیعیان هم با آنان همکاری کردند و هیچ اقدام خشونت‌آمیزی علیه آنان ننمودند و حتی به لحاظ سیاسی و فرهنگی با آنان همسو بودند. شیعیان کشورهای خلیج فارس هم که شهروند درجه دو و سه و چهار به حساب می‌آیند، در پی فتنه‌گری نیستند.

برخی جریان‌های شیعی در موضع اپوزیسیون قرار دارند، ولی دست به خشونت نمی‌زنند. در جریان تجاوز عراق به کویت، شیعیان کویت در مقابل ارتش عراق مقاومت کردند و مناطق شیعه‌نشین در شرق عربستان سعودی از آوارگان کویتی استقبال کردند. بنابراین ما معتقدیم که شیعیان در جهان عرب و اسلام هیچ نقش منفی‌ای ندارند و برخی موضع‌گیریهایی مخالفشان به سبب ظلمی است که بر آنان می‌رود.

اما چرا باید قدرت طایفه شیعه موجب بیم و نگرانی دیگران را فراهم کند؟ اصلاً در چه



شرایطی شیعیان به قدرت نظامی دست یافتند؟ روشن است که خاستگاه این قدرت و مقاومت، حالت دشمنی و خصومت اسرائیل است. زیرا در میان کشورهای عرب، هیچ کشوری به اندازه لبنان مورد تجاوزات مکرر اسرائیل واقع نشد. از این رو شیعیان در لبنان، در رویارویی با تجاوز اسرائیل، سلاح برگرفتند، زیرا دولتهایی که از پی هم در لبنان بر سر کار آمدند، اقدام به تجهیز و تسلیح ارتش نمی‌کردند و اسرائیل هرگاه اراده می‌کرد مراکز نظامی را در هم می‌کوبید، در حالی که سربازان ارتش در خواب بودند و هیچ اقدامی برای مقابله نمی‌کردند. مقاومت اسلامی در لبنان توانست رهایی و شکوفایی را به ارمغان آورد. شیعیان لبنان با حرکت جهادی خود در سال ۲۰۰۰ م توانستند اراضی جنوب را از اشغال اسرائیلیها برهانند.

□ آیا شما معتقدید برچیده شدن نظام طایفه‌ای که در آن قدرت میان طوایف توزیع شده است، راه حل مناسبی برای حل معضل لبنان است؟ در آن صورت آیا شکل‌گیری نظامی سکولار را برمی‌تابید و یا آن را مطلقاً رد می‌کنید؟

○ حذف و برچیده شدن بساط نظام طایفه‌ای، تأثیری مثبت در از بین بردن احساس طایفه‌ای انسان دارد؛ زیرا مشکل طایفه‌گرایی سیاسی این است که انسان را در دایره طایفه‌ای اش محصور می‌کند؛ چرا که وی همه حقوق و خدمات را از دریچه جایگاه طایفه‌ای اش طلب می‌کند و حذف این نظام طایفه‌ای قطعاً بخشی از راه حل خواهد بود. اما در باب سکولاریسم باید ابتدا مقصود از آن را روشن ساخت و مراد از دین را معین کرد. اگر مراد از دین، صرفاً رابطه میان انسان و پروردگار باشد، طبیعی است که دین هیچ ارتباطی با زندگی و قانون اساسی و دیگر قوانین نداشته باشد، اما وقتی پاره‌ای از مردم - همانند مسلمانان - فکر می‌کنند که دین مبنای اندیشه و عاطفه و زندگی است و در درون خود نظریات حکومت و سیاست و اقتصاد را نهفته دارد، در آن صورت سکولاریسم هم به مثابه دین جدیدی نگریسته خواهد شد؛ زیرا سکولاریسم هم از آن رو که دارای مفاهیمی متفاوت با دین است، طبیعی است که پذیرش آن هم به مثابه پذیرش دین جدیدی است.

بنابراین باید میان سکولاریسم و دین گفت‌وگویی در باب تنوع نگاه به دین برقرار شود، تا بدانیم که اصلاً آیا سکولاریسم، حذف دین را تعقیب می‌کند یا آنکه همانند ناسیونالیسم تنها به عنوان راه حلی برای مشکلات مطرح می‌شود.

□ شما از پیشگامان گفت‌وگو میان ادیان و مذاهب هستید. حدود چهل

سال پیش کتاب گفت‌وگو در قرآن شما منتشر شد که هنوز هم اعتبار خود را حفظ کرده است. به نظر شما گفت‌وگوی ادیان چه لوازم و الزاماتی دارد؟

○ نقطه آغاز گفت‌وگوی ادیان و هر گفت‌وگوی انسانی و تمدنی دیگر، باید مقاصد و اهداف و نقاط مشترکی باشد و در فرایند برنامه‌ریزی لحاظ شود تا تمدن انسانی بر پایه ارزشهای دینی بنیاد نهاده شود. آن مقاصد و اهداف مشترک چند مورد را شامل می‌شوند. اولین مقصد، توحید بر ضد الحاد و شرک است که نخستین مقصد و هدف مشترک همه ادیان است.

قرآن کریم عنوان «سخن برابر» را میان ادیان آسمانی مطرح کرده است: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئاً! بگو ای اهل کتاب، بیایید بر سخنی که میان ما و شما یکسان است، بایستیم که: جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم.»

شایسته است توحید عنوان حاکم بر حرکت ادیان در رویارویی با مادیت‌گرایی الحادی‌ای باشد که انسان را کالایی مادی می‌داند که بر اساس غریزه و به دور از عقل و بر اساس دنیا و بی‌توجه به آخرت حرکت می‌کند. توحید باید بر اندیشه حاکم باشد و هر چه شرک آلود است، راهی به اندیشه نیابد. توحید باید بر رفتار هم حاکم باشد و هیچ ابزاری شرک آلود مورد استفاده قرار نگیرد. در این میان مسئله آزادی در تمام مسائل انسان مطرح است که مبتنی بر بندگی محض خداست.

در اینجا درمی‌یابیم که یکی از عناصر کارآمدی این رویارویی این است که دین خود را بر عرصه زندگی امروز تحمیل کند و این بر مبنای گزینه‌ای است که پیش‌تر مطرح کردیم که فهم ما از دین بشری است، یعنی در معرض خطا و صواب است و نیز عقل جایگاهی ویژه در ایمان دارد و این بر ضرورت مفتوح ماندن باب اجتهاد در فهم دین تأکید دارد تا دین از علاج مسائل هر عصر و زمانی ناتوان نشود و یا چنان نشود که دین در وادی‌ای و مردم در وادی‌ای دیگر سیر کنند یا دین به گونه‌ای برای مردم وانمود شود که مردم ناچار شوند در حالتی دوگانه میان دین و زندگی قرار گیرند.

گفت و گوی واقع‌گرایانه میان ادیان می‌تواند زمینه‌پروری برای تعاطی تجارب در علاج مشکلات جامعه هر عصر از سوی دین - هر دینی - باشد و این خود به شکلی مؤثر و کارآمد سبب غنا بخشی به تجربه دینی - تمدنی می‌شود.

عنوان دومی که قرآن کریم به عنوان مبنای گفت و گوی ادیان مطرح کرده است، بندگی خدا و پرهیز از استکبار و استعلاست: «ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله؛^۱ و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد.» یعنی اینکه انسان هر چند شأنش بلند و قدرتش فراوان باشد، ادعای علو و برتری نسبت به دیگری نکند، زیرا قدرت و شخصیت بالا، او را به ربوبیت نمی‌رساند.

بر این اساس، ادیان نقش بزرگی در پیشگیری از حاکمیت شکل‌های مختلف استکبار - سیاسی، تصادفی، نیتی، یا اجتماعی - انسان‌دار هر چند استکبار جلوه‌ای دینی‌ظهور کند، زیرا تکیه بر اصل عبودیت مطلق برای خدا هیچ‌گونه استکباری را بر نمی‌تابد. استکبار همچنینیزی است که امروزه در فرهنگ‌های استکباری بینیک بشریت‌بله سولوزش‌های سودگرایی و منافع شخصی جهت می‌دهد و از ارزش‌های اخلاقی و معنوی دور می‌کند. سومین مقصد ارزش‌های اخلاقی‌اند که پایه‌های تمدن‌سازی‌اند. ارزش‌های اخلاقی‌ای که تمدن‌ها را حرکت بخشیده و بر مبنای قواعد و قوانین و شرایع استوار ساخته‌اند، ارزش‌هایی هستند که ریشه و منشائی دینی دارند. زیرا منشأ این ارزش‌های اخلاقی خداست. از این رو مسئولیت گفت و گوی ادیان، برنامه‌ریزی برای حراست ارزش‌ها از تحریف در جریان تمدن‌سازی است. زیرا ما معتقدیم که دور ساختن ارزش‌های دینی از تمدن، به ویژه تمدن جدید، جنایتی بزرگ در حق بشریت است، زیرا دین برای خدمت به دنیا و آخرت انسان آمده است.

در اینجا باید بر اهمیت دخالت دادن ارزش‌ها در عالم اکتشافات علمی تأکید ورزید، زیرا اگر اعتقاد داریم که دین مشوق علم و اکتشاف است، باید بپذیریم که عدم داوری و عدم نظارت ارزش‌های اخلاقی و معنوی بر جریان علم، سبب تبدیل علم به عنصر تخریب و ویرانی شود نه آبادانی زندگی. امروزه مشاهده می‌کنیم که رواج ارزش‌هایی مانند مصرف و انحصار، به جای

۱. آل عمران، آیه ۶۴.

ارزشهای دینی‌ای که تعاون و ایثار را تشویق می‌کند، بر تمام بشریت تأثیر گذاشته است. نمونه این تأثیر را در اختلالی که در محیط طبیعت و زیست پدیدار شده است مشاهده می‌کنیم. در این چارچوب باید گفت و گو بر سر ارزشهای دینی معنوی و اخلاقی در ادیان آسمانی را در مرزهای عملی و واقعی‌اش چنان مدیریت کنیم که ما را به هدف دستیابی به نظام اخلاقی‌ای برگرفته از ادیان آسمانی برساند. این امر سبب می‌شود تربیت اخلاقی دینی در حدود مورد اتفاق و اجماع، بستر واحدی یابد و گفت و گو بر سر موارد اختلافی، در حدود واقعی و اشارات معنوی پیگیری شود و این بر اساس اندیشه‌ای است که پیش‌تر اشاره کردیم؛ یعنی اجتهاد دینی در هر دین منحصر به پیروان آن نیست.

در اینجا باید اشاره کنم که کارآمدی گفت و گو پیرامون ارزشهای دینی معنوی و اخلاقی، مقتضی ورود به جزئیات دقیق مسائل اخلاقی است. زیرا سخنهای تکراری در عناوین کلی، مسئله اخلاق را همچنان در حوزه کلیاتی نگه می‌دارد که هیچ آگاهی عملی‌ای را در ضمیر انسانها پدید نمی‌آورد و از مسئله اخلاقی قدرت تحمیل خویش بر فرایند تمدن‌سازی انسان معاصر را می‌ستاند.

چهارمین مقصد و هدف برپایی عدالت است که هدف همه ادیان است. از دیدگاه اسلام و حتی از نگاهی واقع‌گرایانه، برپایی عدالت، هدف بزرگ فرستادن پیامبران و رسالتهای آسمانی است. این هدف در سخن خدای متعال در قرآن کریم مورد تصریح قرار گرفته است: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان، ليقوم الناس بالقسط؛^۱ به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند.»

بر این اساس، تحقق عدالت انسانی، هدف مشترک همه ادیان است. بنابراین ایستادگی در برابر ظلم - چه ظلم افراد و چه ظلم گروهها و دولتها - ضرورتی دینی است. در این زمینه، لازم می‌دانیم که برای برقراری گفت و گو پیرامون تجلیات ظلم در خلال عناوینی چون اشغال، ترور و جنایت تلاش کنیم و نگاه دینی مشترک به این عناوین را از خلال دو مفهوم عدل و ظلم روشن سازیم تا عنوان عدل در فضای مه‌آلود ابهام باقی نماند. در اینجا ضروری است در

۱. حدید، آیه ۲۵.

منشأ آنچه تندروی و تروریسم نامیده می‌شود، دقت کنیم تا حساب دین از محیط و شرایط واقعی‌ای که بر متدینان و غیر متدینان سایه افکنده است، جدا شود.

شاید از روشن‌ترین شعارها، شعاری است که قرآن کریم از زبان حضرت موسی (ع) حکایت می‌کند: قال «رب بما انعمت علی فلن اکون ظهیراً للمجرمین»^۱ موسی گفت: پروردگارا، به پاس نعمتی که بر من ارزانی داشتی هرگز پشتیبان مجرمان نخواهم شد. و نیز خدای سبحان تأکید کرده است: «و لا یجرمنکم شنئان قوم علی الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی»^۲ و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید. عدالت کنید که آن به تقوا نزدیک‌تر است. «خداوند در آیه‌ای دیگر می‌گوید: «و اذا قلتم فاعدلوا و لو کان ذاقربی»^۳ و چون سخن گویند دادگری کنید، هر چند درباره‌ی خویشاوند شما باشد.» همچنین می‌گوید: «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ابتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی»^۴ در حقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناپسند و ستم باز می‌دارد.»

پیراستن دین از شائبه‌ها، باید پنجمین هدف و مقصد مشترک باشد. شک نیست که دین با نزول به جهان بشر، از حرکت انسانها در تولید اندیشه و رفتار که محل تداخل عناصر متنوع فرهنگ بشری است، متأثر شده است. تاریخ چالشها و نزاعهای دینی و غیر دینی در آویختن مفاهیم و عناصر غیر اصیل و وارداتی و ناخالص به دین سهیم بوده است. از این رو اقدام به بازنگری انتقادی به هدف بازگرداندن دین به ریشه‌های صاف و سرچشمه‌های اصیلش، ضروری می‌نماید.

ششمین مقصد و هدف، محبت است. با مطالعه‌ی ادیان درمی‌یابیم که در همه‌ی ادیان تأکیدی ویژه بر محبت شده است. محبت، احساس مثبت و معنوی و عملی در ارتباط با دیگران و به معنای نگاه انسانی داشتن به دیگران است. در آموزه‌های مسیحی آمده است: خدا محبت

۱. قصص، آیه ۱۷.

۲. مائده، آیه ۸.

۳. انعام، آیه ۱۵۲.

۴. نحل، آیه ۹۰.

است و مخلوق از دریچهٔ عشق که راز هستی و عنایت و لطف و رحمت است، با خدایش ارتباط می‌یابد.

در اسلام نیز دین، همان محبت شمرده شده است. در حدیث آمده است: «لا یؤمن احدکم حتی یحب لایحیه ما یحب لنفسه و یکره له ما یکره لها؛ هیچ یک از شما مؤمن نخواهد شد تا آنکه برای برادرش همان را دوست بدارد که برای خود دوست می‌دارد و همان را ناخوش بدارد که برای خود ناخوش می‌دارد.» به تعبیر دیگر، اسلام از انسان می‌خواهد خود را به جای دیگران بگذارد.

اگر محبت چارچوب رفتار و فکر انسان را شکل دهد، سبب می‌شود تا او وجود دیگران را به رسمیت بشناسد و اندیشه‌شان را محترم بشمارد و اختلاف فکری را مسئله‌ای انسانی بداند که مقتضای نوع جرف فکری عملی انسان است این همان چیزی است که در خطبای دعوت به خدا و خیر و نیکی - که خط همهٔ ادیان است - ملاحظه می‌کنیم. این سخن خدای تعالی است که: «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن؛^۱ با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به شیوه‌ای که نیکوتر است مجادله نما.» و گفت و گو با اهل کتاب را چنین جهت می‌دهد: «و لاتجادلوا اهل الکتاب الا بالتی هی احسن الا الذین ظلموا منهم و قولوا امانا بالذی انزل الینا و انزل الیکم و الهنا و الیهکم واحد و نحن له مسلمون؛^۲ و با اهل کتاب جز به شیوه‌ای که بهتر است مجادله نکنید، مگر با کسانی از آنان که ستم کرده‌اند و بگویید: به آنچه به سوی ما نازل شده و آنچه به سوی شما نازل گردیده ایمان آوردیم و خدای ما و شما یکی است و ما تسلیم اویم.»

افزون بر این، رفتار انسانی مسیحیان در برابر مسلمانان و اخلاقیات معنوی‌شان از دید قرآن دور نمانده است: «و لتجدن اقریبهم مودة للذین آمنوا الذین قالوا انا نصاری ذلک بان منهم قسیسین و رهباناً و انهم لا یستکبرون؛^۳ قطعاً کسانی را که گفتند: «ما نصرانی هستیم»، نزدیک‌ترین مردم در دوستی با مؤمنان خواهی یافت، زیرا برخی از آنان دانشمندان و

۱. نحل، آیه ۱۲۵.

۲. عنکبوت، آیه ۴۶.

۳. مائده، آیه ۸۲.

رهبانانی‌اند که تکبر نمی‌ورزند.» این خود نشان می‌دهد که اختلاف در گرایش دینی، مانع از ارج‌گذاری به ابعاد ارزشی در روابط انسانی نیست.

اگر در قرآن کریم از یهود به شکلی منفی یاد شده است، ارتباطی با گرایش دینی یهودیت ندارد، زیرا یهودیت دین خداست که بر پیامبرش موسی(ع) نازل کرده است. این یادکرد منفی، واکنش به رفتارها و اخلاقیات منفی آنان در دوره صدر اسلام است.

اما با این حال قرآن به مسلمانان تأکید می‌کند که با همه گروه‌های صلح‌طلب به رغم اختلاف دینی، از در صلح درآیند و در معامله و روابطشان با آنان، عدالت و حسن معاشرت را رعایت کنند: «لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین»^۱ خدا شما را از کسانی که در کار دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خداداد دادران را دوست می‌دارد.» اما آنان که با کشتن و آواره ساختن مسلمانان و کمک به دشمنان از در عداوت درآمدند، وضع دیگری دارند: «انما ینهاکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من دیارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولوهم و من یتولهم فاولئک هم الظالمون»^۲ فقط خدا شما را از دوستی با کسانی باز می‌دارد که در کار دین با شما جنگ کرده و شما را از خانه‌هایتان بیرون رانده و در بیرون راندنتان با یکدیگر همپستی کرده‌اند و هر کس آنان را به دوستی گیرد، آنان همان ستمکاران‌اند.»

بر اساس این موضع دفاعی و با توجه به تمام آیاتی که دستور به انفتاح به روی دیگری می‌دهد، باید گفت که مسئله جهاد در اسلام مسئله تجاوز مبتنی بر اختلاف در دین و نظر نیست، بلکه گاه امری پیشگیرانه و در برخی حالات دیگر دفاعی است و فهم کسانی که تفسیری منفی از جهاد ارائه می‌کنند تفسیر درستی نیست. مطالعه دقیق تاریخ جنگ‌های مسلمانان نیز نظر ما را تقویت می‌کند. در عین حال باید گفت که تاریخ اسلام، همانند تاریخ دیگر ادیان، در همه جا از عصمت مطلق برخوردار نبوده و طبیعی است که خطاها یا انحرافات از خط مستقیم اتفاق افتاده باشد که پژوهشگران مسلمان هم در مطالعه جنگ‌های اسلامی

۱. ممتحنه، آیه ۸.

۲. همان، آیه ۹.

گذشته متذکر آنها شده‌اند.

□ به نظر حضرت عالی چگونه می‌توان از تبدیل اختلافات عقیدتی به

منازعات عقیدتی میان مسلمانان و به طور خاص میان اهل سنت و اهل

تشیع جلوگیری کرد؟

○ ببینید، اختلاف ما و اهل سنت در قضیه‌ای مانند خلافت و امامت و یا این و آن مسئله فقهی مانند دست بسته و یا دست باز نماز خواندن و یا در مسئله‌ای کلامی مانند جبر و تفویض نیست. اختلاف بر سر فهم سخن رسول خداست و نه بر سر افزودن و کاستن چیزی از اسلام؛ ما اگر احساس مسئولیت کنیم و دل به عقلانیت و معنویت و واقع‌بینی اسلام بسپاریم می‌توانیم به نتیجه برسیم.

چرا برخی از ما به چیزهایی که از قدیم برایمان به ارث مانده، تعصب می‌ورزیم؟ فکر، ما نیستیم؛ فکر، چیزی است که ما به ارث برده‌ایم و یا به آن قانع شده‌ایم. وقتی شما به چیزی قانع می‌شوید و دیگری به چیز دیگر قانع می‌شود، اگر شما اطمینان دارید که بر حق هستید، چرا از گفت‌وگو با دیگری بیم دارید؟ و اگر دیگری شما را قانع کرده، چرا باید از اینکه به باور جدید پای‌بند شوید بیمی به خود راه دهید؟ عقیده باید از عمق باور انسان برخیزد. از این رو، هر چه واقع‌بین‌تر و عقلانی‌اندیش‌تر باشیم، خواهیم دانست چگونه براساس حکمت و عقل و برهان با یکدیگر گفت‌وگو کنیم و هر چه مسئولیت‌شناس‌تر باشیم بهتر خواهیم توانست در بحرانهایی که خطر سقوط امت را به همراه دارد، کوتاه بیاییم، و این چیزی است که ما باید از علی(ع) - بلاگیر به شکل ماین است که علی(ع) را به یک‌همه ملت‌مشیرز تبدیل کرده‌ایم و او را به عنوان مبدع اندیشه و راهبر امت نفهمیده‌ایم. او که بسامان مانند امور مسلمانان را شرط پذیرش بیعت دانست و وقتی اساس اسلام را در خطر دید، بحث و اختلاف را به کناری نهاد؛ یونان کینه‌توز اسلام، دو واقع‌ساز اختلاف‌مسلمانان سوءاستفاده‌کنند.

باید بدانیم که چگونه اختلافاتمان را مدیریت کنیم تا این اختلافات، هستی و موجودیتمان را ساقط نکند. فحش و تکفیر ما نسبت به یکدیگر، دشمنان مستکبر و چپاولگر ما را خشنود می‌کند. ما در عین حال که معتقدیم، عقیده انسان باید از باور او نشأت گیرد و انسان باید آزادی داشته باشد در صورتی در فرایند گفت‌وگو، سخن و ادعا و استدلال طرف مقابل برایش افتاح‌کننده باشد، آن را بی‌هیچ هراسی بپذیرد، اما معتقدیم باید هوشیاری خود را حفظ کرد و



این مسئله را در دایره خودش قرار داد و بازیچه تحریکها و شیطنتها نشد. زمانی کسی نزد مرحوم سید محسن امین رفت و به ایشان گفت: می‌خواهم شیعه شوم. سید به او گفت: «فرقی میان شیعه و سنی نیست، شیعیان مسلمان‌اند و سنیها هم مسلمان‌اند و کسی که می‌خواهد از دینی به دین دیگری درآید، می‌تواند بپرسد چه باید بگوید و چه کاری باید بکند. اما همه ما مسلمانیم. آن مرد اصرار کرد و شاید هم از جایی مأمور شده بود تا سید را وادار به گفتن حرفی کند و آتش فتنه را با علم کردن آن حرف برافروزد. سید پذیرفت که او را به مذهب شیعه منتقل کند؛ به او گفت: می‌خواهی شیعه شوی پس بگو «اشهد ان لا اله الا الله»؛ آن مرد گفت. سپس گفت: بگو «اشهد انّ محمداً رسول الله»؛ آن مرد هم تکرار کرد. سید به او رو کرد و گفت: اکنون شیعه شده‌ای، زیرا تشیع هم جز این نیست.

احوال، آثار و مبانی فکری آیت‌الله سید محمد حسین فضل‌الله

آیت‌الله سید محمد حسین فضل‌الله در سال ۱۳۵۴ ق در نجف اشرف و در خانواده‌ای روحانی دیده به جهان گشود. وی تحت اشراف پدرش سید عبدالرئوف فضل‌الله، از مراجع مذهبی شیعه، مراحل تربیت و تعلیم را به شیوه‌ای که در آن زمان مرسوم بود، گذراند. در دوره کودکی خواندن و نوشتن و قرائت قرآن را در مکتبخانه آغاز کرد، اما فضای خشن مکتبخانه که تحت اداره افراد کهنسال بود، با مزاجش سازگار نیامد و حتی بر روحیه‌اش تأثیر منفی گذاشت: به یاد دارم زمانی که برای آموختن خواندن و نوشتن و قرائت قرآن وارد مکتبخانه شدم که معمولاً پیرمردان کهنسال، اداره آنها را بر عهده داشتند، در درون من حالت و احساس منفی شدیدی به شیوه تعلیم و تربیت در این مکتبخانه‌ها شکل گرفت، زیرا شیوه بسیار خشنی در آنها اعمال می‌شد و شخصیت کودک دانش‌آموز به محض ابراز خطایی هر چند کوچک به شدت فرو می‌پاشید. ملای سالخورده او را به فلک می‌بست و در پیش چشم دیگر همکلاسیهایش او را تنبیه می‌کرد و علاوه بر بدن او، روح و روحیه‌اش را نیز درهم می‌کوبید. این شیوه سنتی مجال نفس کشیدن به دانش‌آموز نمی‌داد. از این گذشته، ملامهای این مکتبخانه‌ها معمولاً فرزندان اغنیا را بر فرزندان فقرا ترجیح می‌دادند و ما متوجه این



امر می‌شدیم و این هم روحیه‌ها را خراب می‌کرد.^۱

وی به زودی به مدرسه‌ای که انجمن نشر (منتدی النشر) به سبک جدید تأسیس کرده بود، وارد شد و در کلاس سوم این دبستان به تحصیل پرداخت. سپس در کلاس چهارم، دبستان را هم ترک گفت و در نه سالگی تحصیلات حوزه‌ای‌اش را آغاز کرد:

اولین کتاب نحوی که خواندم کتاب الاجرومیه بود و سپس کتاب قطر الندی و بلّ الصدی، اثر ابن هشام که از کتابهای ارزشمند نحوی است، ولی با ذهنیت طلبه در آغاز آموختن نحو تناسب ندارد، زیرا پر از اصطلاحات ادبی است و اصلاً برای کاربرد آموزشی نوشته نشده است و چه بسا نویسندگان برای ابراز سطح علمی خود آن را نوشته است و طلبه پس از طی دوره‌های اولیه توان درک برخی اصطلاحات آن را دارد. در فراگیری درس منطق هم همین مشکل وجود داشت. اصطلاحات علم منطق هم در *مجله اولیة دانش و ارستو* اینها را ایوب نظام‌آموزشی سنتی حوزوی می‌دانم. با همه این دشواریها کوشیدیم تا در این دروس موفق شویم. شیوه مطالعاتی ما مبتنی بر مباحثه بود که هنوز میان طلاب رایج است.^۲

همزمان با تحصیلات حوزوی و به تناسب سن و ذهنیتش، وی به اوضاع زمانه خویش نیز توجه داشت و اندیشه‌ها و دغدغه‌های فرهنگی و سیاسی زمانه‌اش را از طریق مجلات مصر و لبنان و روزنامه‌های عراق دنبال می‌کرد.

شهر نجف اشرف برای فضل‌الله که بیش از سه دهه از عمرش را در آن گذرانده است، شهر خاطره‌هاست؛ شهری که حرمت خود را از بارگاه امام علی (ع) یافته و مقصد زائران مشتاق فراوانی از سراسر جهان است و حوزه علمیّه آن نیز که قدمتی هزار ساله دارد محل تحصیل طلاب شیعه از کشورهای مختلف است.

طبیعی است که در چنین محیطی، شاهد فضاهایی دینی باشم که در ایام زیارت‌های سنتی و با اجتماعات زائران موسمی شکل می‌گرفت. پدرم دستم

۱. علی حسن سرور، العلامة فضل‌الله تحدی الممنوع، بیروت، مؤلف، ۱۹۹۲، ص ۲۵.

۲. همان، ص ۲۶.

را می‌گرفت و به اماکن شریف می‌برد. طبیعی بود که با دیدن و مشارکت در مراسم و عزاداریهای حسینی در ایام عاشورا که مردم در قالب دسته‌های عزاداری سینه‌زنان نوحه‌های عامیانه را دم می‌گرفتند، احساس اندوه عمیقی جانم را فرا می‌گرفت. کسانی را هم می‌دیدم که در غم حسین(ع) با قمه بر سر خود می‌زنند و... در کنار اینها مراسم سالگرد پیامبران و امامان و جشنهای مذهبی و مانند آن برگزار می‌شد و چنین گردهماییها و حرکتها و برنامه‌های عمومی که به طور دائمی در شهر نجف برگزار می‌شد، طبیعتاً به گونه‌ای بر احساسات و عواطف کودکی چون من تأثیر می‌گذاشت.^۱

دیدن صحنه سرازیر شدن خون از سر و پشت قمه‌زنان و زنجیرزنان، احساسات متناقضی را در او پدید می‌آورد. این منظره‌های خشونت‌آمیز گاه او را به خود جذب می‌کرد و گاه او را دچار تشنج می‌ساخت:

این احساسات متناقض در خود آگاهم تأثیر نهاد و بعدها مرا به رد و برناتفتن این شیوه‌ها کشاند، زیرا خشونت بی‌معنا و بی‌هدف با خویشتن است و هیچ بار فرهنگی در آن نهفته نیست و حتی بیان انسانی اندوه هم نیست، زیرا ابراز اندوه باید به شیوه‌ای بیانی و به شکلی باشد که بر جسم و روح انسان سنگینی وارد نکند، در عین حال که معتقد مسئله قیام امام حسین(ع) باید در دایره عاطفه همواره پایدار و زنده بماند.^۲

سید محمد حسین فضل‌الله صرف و نحو، معانی و بیان، منطق و اصول فقه را نزد پدر خود فراگرفت و در این مرحله استادی غیر از پدرش نداشت تا اینکه برای فراگیری جلد دوم کتاب کفایة الاصول به محضر شیخ مجتبی لنگرانی^۳ شتافت. سپس با اتمام کتاب کفایة الاصول

۱. همان، ص ۲۴.

۲. همان.

۳. شیخ مجتبی لنگرانی از عالمان کم‌نظیر عصر حاضر بود که مدتی در نجف و سپس در اصفهان عمر خود را صرف تدریس و تربیت طلاب نمود. او از وارستگی بود که هیچ‌گاه زخارف دنیا او را فریب نداد و در عمر بابرکت خود لحظه‌ای از زی طلبگی خارج نشد. شیخ مردی شوخ طبع و دارای اخلاق حمیده بود و ضمن تدریس از احوال طلاب نیز غافل نبود. وی در دهه هفتاد وفات یافت و در یکی از حجره‌های حرم حضرت معصومه(س) به خاک سپرده شد. (میثاق)

به درس خارج مراجع آن دوره، مانند آیات عظام سید ابوالقاسم خویی، سید محسن حکیم، سید محمود اهرودی، شیخ سید علی لمافت‌وی دکناوروس‌خارج‌اصول‌فقه‌فقه، بخشی از کتاب اسفار ملاصدرا شیرازی را نزد مرحوم بادکوبه‌ای فراگرفت. استادش آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی (ره) به او توصیه کرده بود تا این درس را به طور جدی پیگیری کند.

فضل‌الله در سال ۱۹۵۲ میلادی در هفده سالگی برای نخستین بار به قصد صلۀ‌رحم به لبنان رفت و در این سفر که همزمان با چهلمین روز درگذشت سید محسن امین عاملی بود، قصیده‌ای در رثای او سرود و در آیین یادبود او قرائت کرد. وی در این قصیده، بسیاری از مسائل سیاسی روز و از جمله مسئله وحدت و بیداری اسلامی و مهاجرت جوانان را مطرح ساخت و استعمار فرانسه را تقیح کرد. روزنامه‌های آن روز لبنان این قصیده را تحریک‌کننده توصیف نمودند. در سال ۱۹۶۶ میلادی جمعی از مؤسسان انجمن مذهبی «اسرة التآخی» منطقه نبعه در حاشیة شرقی بیروت، از فضل‌الله دعوت کردند تا در آنجا رحل اقامت افکند. وی این دعوت را پذیرفت و در همین سال به قصد اقامت دائم به وطن خود بازگشت.

۱. فعالیت‌های فرهنگی و علمی فضل‌الله

سید محمدحسین فضل‌الله از اوایل نوجوانی در کنار استمرار تحصیلات حوزوی، مطالعات و فعالیت‌هایی را پی گرفت که در محیط بستۀ حوزه علمیه نجف چندان پذیرفته نبود. وی با تعمیق و تداوم مطالعات ادبی و قرائت مجلاتی همچون مجله الکاتب، که طه حسین منتشر می‌کرد، اندک اندک به وجود قریحه شعر در نهاد خویش پی برد و به سرودن شعر پرداخت. بعدها این قریحه چندان در او شکفت که حاصل آن در قالب سه دیوان شعر منتشر شد.

در سال ۱۳۸۰ هجری «جماعة العلماء»ی نجف مجله‌ای فرهنگی - اسلامی را منتشر کردند که سید محمدحسین فضل‌الله در کنار سید محمدباقر صدر و شیخ محمد مهدی شمس‌الدین از مدیران آن بود و سرمقاله‌های سال دوم این مجله را با عنوان «کلمتنا» (سخن ما) به رشته تحریر درآورد. سرمقاله سال نخست این مجله را سید محمدباقر صدر با عنوان «رسالتنا» (رسالت ما) نوشته است. فضل‌الله به مدت شش سال به نگارش مقاله و تألیف کتاب ادامه داد و در کنار سید محمدباقر صدر در تشکیل جنبشی شیعی در عراق نقش ایفا کرد. از حوادث مهم و تأثیرگذار بر اندیشه و رفتار سیاسی فضل‌الله، ظهور نخستین جنبش



اسلامی شیعی در عراق به نام «حزب الدعوة الاسلامیة» است. اگر چه این حزب به طور رسمی در سال ۱۹۶۸ وارد صحنه سیاسی عراق شد، اما مقدمات و زمینه‌های آن از اوایل دهه شصت میلادی طرح‌ریزی شده بود. حلقه اصلی پدیدآورنده این زمینه‌ها تا آن زمان، جامعه سنی عراق و چند حزب و جنبش، مانند اخوان المسلمین و حزب التحریر الاسلامی بود. اما شیعیان، فاقد هر گونه تشکل و سازمان سیاسی و حزب بودند و اساساً فضای سنتی حاکم بر حوزه نجف، روی خوشی به تحزب و فعالیت‌های سازماندهی شده نشان نمی‌داد. فضل‌الله کتابهای قضایانا علی ضوء الاسلام و اسلوب الدعوة فی القرآن را در چنین اوضاعی نگاشته است. فضل‌الله، پیدایش حزب الدعوة را در ارتباط با مجموعه‌ای از اوضاع داخلی عراق و منطقه خاورمیانه می‌داند و به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کند:

ما فکر می‌کردیم اسلام می‌تواند راه حل مشکلات انسان در زندگی‌اش باشد. بحثها بر سر این بود که چگونه می‌توانیم این شوق و رغبت را در فضای فرهنگی خودمان به کرسی بنشانیم. ما احساس می‌کردیم که باید از وضع سنتی حاکم بر نوع نگاه نجف به سیاست و اوضاع جدید فراتر رویم. ما تحت تأثیر اوضاع و رخدادهای سیاسی بودیم. تحت تأثیر انقلاب مصر بودیم. اگر چه انقلاب مصر، انقلابی ناسیونالیستی بود. ما در برابر مسئله فلسطین فعال بودیم و احساس مسئولیت می‌کردیم.^۱

سید محمدحسین فضل‌الله پس از بازگشت به لبنان در سال ۱۹۶۶ میلادی فعالیت‌های علمی، فرهنگی و اجتماعی گسترده‌ای را به راه انداخت که امروز پس از نیم قرن، کارنامه پرباری از این فعالیتها در ابعاد مختلف مشهود است. او با برگزاری جلسات تفسیر و وعظ دینی و اخلاقی و برنامه‌های پاسخ به سؤالها که هنوز هم به صورت منظم تداوم دارد، توانست تحول عظیمی در چندین نسل پدید آورد و چنان که خود می‌گوید، افتخار تربیت غالب نیروهای مبارز و فعالان مذهبی شیعه را از آن خود کند.

تأسیس حوزه علوم دینی به نام «المعهد الشرعی الاسلامی» با هدف پرورش طلاب علوم دینی، بخش دیگری از فعالیت‌های فرهنگی و علمی سید محمدحسین فضل‌الله است. وی در

۱. سید محمدحسین فضل‌الله، به نقل از مجله الدراسات الفلستینیة، بیروت، شماره ۲۳، ص ۹۵.

این مدرسه، تدریس درس خارج فقه را برعهده داشت. بسیاری از شخصیت‌های جنبش مقاومت اسلامی لبنان تربیت شده این مدرسه هستند. شیخ راغب حرب از نخستین طلاب این مدرسه بود. وی علاوه بر «المعهد الشرعی الاسلامی» که در شهر بیروت قرار دارد، حوزه علمی و پژوهشی زنان را در بیروت و حوزه‌ای نیز در صور، و «حوزه المرتضی» را در دمشق (سیده زینب) تأسیس کرد.

از سید محمدحسین فضل‌الله تاکنون بیش از هفتاد عنوان کتاب منتشر شده است. علاوه بر آثار مکتوبی که وی به قلم خود تألیف کرده، برخی از کتابهای وی مجموعه سخنرانیها و برخی دیگر تقریرات درسهای خارج فقه ایشان است که به وسیله شاگردانش تنظیم شده است. این آثار عبارت‌اند از:

الف) پژوهشهای قرآنی

۱. من وحی القرآن (تفسیر قرآن در ۲۴ جلد)؛ ۲. الحوار فی القرآن؛ ۳. اسلوب الدعوة فی القرآن؛ ۴. من عرفان القرآن؛ ۵. حركة النبوة فی مواجهة الانحراف؛ ۶. دراسات و بحوث قرآنية.

ب) کتابهای فقهی

۱. المسائل الفقهية؛ ۲. الفتاوى الواضحة؛ ۳. فقه الحياة؛ ۴. كتاب الجهاد؛ ۵. كتاب النكاح؛ ۶. القرعة والاستخارة؛ ۷. اليمين والعهد والنذر؛ ۸. الاجارة؛ ۹. رسالة فی الرضاع؛ ۱۰. فقه الشريعة (رسالة عملیه)؛ ۱۱. الصيد والذباحة؛ ۱۲. دليل المناسك؛ ۱۳. الشركة؛ ۱۴. الوصية؛ ۱۵. المواريث.

ج) اندیشه اسلامی

۱. خطوات على طريق الاسلام؛ ۲. قضايانا على ضوء الاسلام؛ ۳. الاسلام و منطق القوة؛ ۴. الحركة الاسلامية، هموم و قضايا؛ ۵. من اجل الاسلام؛ ۶. مفاهيم اسلامية عامة (ده جلد)؛ ۷. فی آفاق الحوار الاسلامی المسيحي؛ ۸. دنيا الشباب؛ ۹. دنيا المرأة؛ ۱۰. تأملات اسلامية حول المرأة؛ ۱۱. قراءة جديدة لفقه المرأة الحقوقی؛ ۱۲. الوحدة الاسلامية بين الواقع و المثال؛ ۱۳. قضايا اسلامية معاصرة؛ ۱۴. اسئلة و ردود من القلب؛ ۱۵. المرجعية و حركة الواقع؛ ۱۶. الاسلام و المسيحية؛ ۱۷. الاسلام و فلسطين؛ ۱۸. الاسلاميون و التحديات المعاصرة؛ ۱۹. الاسلام و المشروع الحضاري؛ ۲۰. خطاب الاسلاميين و المستقبل؛ ۲۱. مع الحكمة فی خط الاسلام؛ ۲۲. الندوة (هفت جلد)؛ ۲۳. الجمعة منبر و

محراب؛ ۲۴. صلاة الجمعة، الكلمة و الموقف؛ ۲۵. من وحى عاشورا؛ ۲۶. حديث عاشورا؛ ۲۷. احاديث عاشورا؛ ۲۸. على طريق كربلا؛ ۲۹. تأملات فى آفاق الامام موسى الكاظم (ع)؛ ۳۰. فى رحاب اهل البيت - عليهم السلام -؛ ۳۱. آفاق اسلامية؛ ۳۲. فى رحاب الدعاء؛ ۳۳. الانسان و الحياة؛ ۳۴. حوارات فى الفكر الاجتماع و السياسة؛ ۳۵. رؤى و مواقف (سه جلد)؛ ۳۶. المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية؛ ۳۷. تأملات فى الفكر السياسى الاسلامى؛ ۳۸. صراع الارادات؛ ۳۹. المقاومة الاسلامية؛ ۴۰. شرح خطبة الزهراء - سلام الله عليها -؛ ۴۱. الفقيه و الامة؛ ۴۲. ارادة القوة؛ ۴۳. بينات؛ ۴۴. الهجرة و الاغتراب؛ ۴۵. الزهراء القدوة؛ ۴۶. مطارحات فى قضايا قرآنية؛ ۴۷. تحديات المهجر؛ ۴۸. آفاق الروح (شرح صحيفة سجادية در سه جلد).

د) مجموعه‌هاى شعرى

۱. يا ظلال الاسلام (رباعيات)؛ ۲. قصائد من اجل الاسلام و الحياة؛ ۳. على شاطئ الوجدان. برخى از كتابهاى فضل الله به فارسى ترجمه و منتشر شده كه از آن جمله است:
 ۱. گامهاى در راه تبليغ، ترجمه كتاب خطوات على طريق الاسلام، ترجمه احمد بهشتى، تهران، نشر بين الملل، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
 ۲. فقه زندگى، ترجمه كتاب فقه الحياة، ترجمه مجيد مرادى، قم، دارالملاك، ۱۳۸۰.
 ۳. دنياى جوان، ترجمه كتاب دنيا الشباب، ترجمه مجيد مرادى، قم، بوستان كتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
 ۴. اسلام، زن و جستارى تازه، ترجمه تأملات اسلامية حول المرأة، ترجمه مجيد مرادى، قم، بوستان كتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
 ۵. زن از نگاهى ديگر، ترجمه مجموعه‌اى از مصاحبه‌ها، ترجمه مجيد مرادى، تهران، نشر بين الملل، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
 ۶. كيمياء نظر، ترجمه كتاب الحركة الاسلامية، هموم و قضايا، ترجمه محسن عابدى، تهران، خانه اندیشه جوان، ۱۳۷۸.
 ۷. حديث عاشورا، ترجمه كتاب عاشورا، ترجمه فرزاد اسدى، تهران، نشر بين الملل، ۱۳۷۸.
 ۸. دنياى زن، ترجمه كتاب دنيا المرأة، گروه مترجمان، تهران، دفتر پژوهش و نشر، سهروردى، ۱۳۸۱.



۹. احکام شریعت (رساله عملیه)، ترجمه کتاب احکام الشریعة، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران، نشر سفیر، ۱۳۸۳.

۲. فعالیتهای اجتماعی فضل‌الله

علاوه بر فعالیتهای علمی و فرهنگی و سیاسی‌ای که فضل‌الله در لبنان و سوریه داشته است، فعالیتهای اجتماعی وی چندان گسترده است که کمتر منطقه‌ای از کشور لبنان را می‌توان یافت که اثر فعالیت اجتماعی ایشان در آن مشهود نباشد. شعله‌ور شدن آتش جنگهای داخلی و تجاوزات صهیونیستها، گذشته از خسارتهای جانی و مالی، مشکلات اجتماعی فراوان را در پی داشت که مهم‌ترین آن، سرنوشت مبهم یتیمان، فرزندان شهدا، فقرا و معلولان بود. انجمن خیریه (جمعية المبرات الخيرية) که تحت اشراف سید محمدحسین فضل‌الله قرار دارد، با کمک نیکوکارانی از کشورهای عربی خلیج فارس و لبنان به تأسیس مراکز و مؤسسات عظیم و پیشرفته برای سرپرستی یتیمان و به ویژه فرزندان شهدا و فقرا، بیمارستانها و درمانگاهها و مساجد اقدام کرد. در این مراکز خیریه، یادشدهگان به طور شبانه‌روزی اسکان دارند و مراتب تحصیلی‌شان را در بخش آموزشی آن می‌گذرانند. نام این مراکز خیریه و محل تأسیس آنها بدین قرار است:

الف) مراکز خیریه ایتام

۱. مبرّة الامام الخویی - بیروت (الدوحة)؛ ۲. مبرّة الامام زین العابدین (ع) - البقاع (الهرمل)؛ ۳. مبرّة الامام علی بن ابی طالب (ع) - جبل عامل؛ ۴. مبرّة السیدة مریم (ع) - جبل عامل، جويا؛ ۵. مبرّة السیدة خدیجة الکبری (ع) - بیروت (بئر حسن)؛ ۶. مبرّة الحوراء زینب - البقاع الغربی، سحمر.

ب) مراکز خیریه برای نابینایان و ناشنوایان

۱. مدرسه النور (برای نابینایان) - بیروت؛ ۲. مدرسه الرجاء (برای ناشنوایان) - بیروت.

ج) مراکز بهداشتی و درمانی

۱. مستشفی بهمن (بیمارستان بهمن) - بیروت، حارة حریک؛ ۲. مستشفی السیدة زهرا (س) - جبل عامل، العباسیة.

۳. شکل‌گیری حرکت مقاومت اسلامی لبنان

چنان که بیان شد، سید محمدحسین فضل‌الله در سالهای حضور در نجف در کنار بنیادگذاران نخستین حرکت‌های شیعی قرار داشت و از همراهان نزدیک سید محمدباقر صدر در مسائل سیاسی و تشکیلاتی بود. فضل‌الله پس از بازگشت به وطن پدری خویش (لبنان)، در پی طرح صبغهٔ سیاسی اسلام در جامعهٔ مسلمانان لبنان برآمد، به گونه‌ای که اسلام‌گرایی سیاسی و مردم‌گرایی از وجوه بارز شخصیت او به شمار می‌آید.

زمانی که لبنان مورد تهاجم رژیم صهیونیست واقع شد، جوانانی که تحت تأثیر اندیشه و حرکت فضل‌الله بودند و گویا از پیش برای چنین دوره‌ای تربیت شده بودند، حرکت نامنظم و غیر تشکیلاتی مقاومت اسلامی را که از بدنه‌ای مردمی و مستحکم برخوردار بود، آغاز کردند. این حرکت که امروزه «حزب‌الله» لبنان، شکل سازمان‌یافته و اصلی‌ترین شاخهٔ آن است، همواره از سید محمدحسین فضل‌الله تغذیهٔ فکری و سیاسی شده و می‌شود. رسانه‌های جهان همواره از فضل‌الله به عنوان «رهبر معنوی حزب‌الله» یاد می‌کنند، اما وی انتساب تشکیلاتی و سازمانی خود را به هر گروه سیاسی رد می‌کند و می‌گوید:

این نامگذاری ناشی از این است که اغلب این برادران مبارز و مؤمن در نمازهای جمعه و جماعت که به امامت من تشکیل می‌شود و یا در درسها و سخنرانیهای من حاضر می‌شوند که این را تداعی می‌کند که من بسمت رهبری آنان را به عهده دارم.

میان فضل‌الله و حزب‌الله ارتباط سازمانی وجود ندارد، اما وجود تربیت‌شدگان فضل‌الله در سطوح رهبری این جنبش که به رجال فضل‌الله معروف‌اند، حضور غیر مستقیم وی را در این جنبش نشان می‌دهد. تحلیلگران اوضاع لبنان، انتشار کتاب الاسلام و منطق القوة (اسلام و منطق قدرت) تألیف فضل‌الله را در سال ۱۹۸۱ زمینهٔ نظری مستعدی برای برآمدن جنبش حزب‌الله می‌دانند. در جریان انفجار مقر فرماندهی نیروهای آمریکایی و فرانسوی، رسانه‌های غربی فضل‌الله را مسئول این انفجارها معرفی کردند. وقوع این حوادث سبب مطرح شدن وی به عنوان طراح و هدایت‌کنندهٔ اصلی یکی از بزرگ‌ترین حرکت‌های مقاومت اسلامی در رسانه‌های جهان شد. فضل‌الله در سال ۱۳۶۷ ش در گفت‌وگو با مجلهٔ حوزه (قم) تصریح کرد: من از این تهمتی که تبلیغات استعماری جهان به من می‌زنند و مرا



مسئول انفجار مقر فرماندهی نیروهای آمریکایی در لبنان (مارینز) و یا فرانسویها و دیگران می‌دانند، استفاده کردم و نیز از فرصتی که پیش آمد و تمام وسایل ارتباط جمعی جهان اعم از آمریکایی، انگلیسی، فرانسوی، روسی، ژاپنی، چینی یا کشورهای اروپای شرقی را بر روی من باز کرد. غالباً خبرنگاران آنها برای روزنامه‌ها و یا تلویزیونهای خود با من مصاحبه کردند و دربارهٔ جمهوری اسلامی ایران و سیاست اسلامی و مذهب شیعه مطالبی پرسیدند و من از این فرصت استفادهٔ مهمی کردم. در عین حال که آنان سعی در وارونه جلوه دادن مسائل و آلوده کردن چهرهٔ من داشتند، توانستم ندای اسلام را به تمام جهان برسانم.^۱

جایگاه و نقش هدایتگری فضل‌الله در جنبش مقاومت اسلامی لبنان سبب شد تا یک بار ر بوده و چهار بار ترور شود. سید محمدحسین فضل‌الله جریان ر بوده شدن خویش را به وسیلهٔ نیروهای کتائب در سال ۱۹۸۲ میلادی چنین بازگو می‌کند:

زمانی که اسرائیل، لبنان را (سال ۱۹۸۲ میلادی) اشغال کرد و این حادثه که ما از پیش بیم آن را داشتیم اتفاق افتاد، من به دعوت جمهوری اسلامی ایران برای شرکت در جشنهای پیروزی انقلاب در این کشور به سر می‌بردم. در همان جا با شرکت جمعی از علمای شیعه و سنی لبنانی مسئله را بررسی و بیانیه‌ای صادر و اشغالگری اسرائیل را محکوم کردیم و به سرعت آمادهٔ بازگشت به لبنان شدیم. اما برخلاف انتظار متوجه شدیم که بیشتر ورودیه‌های بیروت از سوی اسرائیلیها و یا نیروهای داخلی هم‌پیمانان بسته شده است. در تلاش برای رسیدن به بیروت، از راه‌بند امنیتی اسرائیلیها در منطقهٔ شرقی بیروت گذشتیم و ناگهان در دام راه‌بند نیروهای کتائب در نزدیکی اسرائیلیها افتادیم.

آنان ما را متوقف کردند و ما و اتومبیلمان را بازرسی کردند و از داخل اتومبیل برخی اوراق و مصاحبه‌ای مطبوعاتی را یافتند. ما را به دفتر کتائب

در منطقه حازمیه بردند. همراه من پسر «علی» و جمعی از دوستانم بودند. برای نخستین بار معنای «ربوده شدن» را درک کردیم. تلاش ما برای مذاکره با ربایندگان به جایی نرسید، زیرا آنان منتظر دستورهای بعدی از سوی مقامات بالاتر بودند. در همان حال که ما را به بازداشتگاه می‌بردند، برخی از مردم با مشاهده وضع اسارت ما، مرا به یکدیگر نشان می‌دادند و می‌گفتند: خمینی... از حسن اتفاق، برخی نزدیکان ما که شاهد اسارت ما بودند، به بیروت غربی و ناحیه جنوبی آن آمدند و مردم را آگاه کردند. انتشار خبر ربوده شدن در میان مردم، مقدمه بحرانی سیاسی را فراهم آورده بود. اما پیش از تیره‌تر شدن اوضاع، ربایندگان در صدد جبران برآمدند. ناباورانه دیدیم آنان که پیش از این حاضر به سخن گفتن با ما نبودند، نزد ما آمدند و از ما عذرخواهی کردند و ما را به ناحیه جنوب غربی بیروت منتقل کردند.^۱

فضل‌الله درباره عملیاتهای تروریستی که در معرض آن قرار گرفت، چنین می‌گوید:

نخستین بار در اوایل دهه هشتاد در منطقه «روضه الشهدین»، نزدیک محله «الغبیری» بیروت، زمانی که برای ایراد سخنرانی در حسینیه «الشیاح» به آنجا می‌رفتیم، در کمین نظامی‌ای افتادیم که یکی از احزاب عربی (بعث عراق) بر سر راه ما نهاده بود. بارانی از گلوله به سمت اتومبیل هیأت ما سرازیر شد، به گونه‌ای که بسیاری از گلوله‌ها به اتومبیل جلویی و عقبی ما اصابت کرد، اما تیری به اتومبیل ما نخورد و ما به شکل طبیعی راه خود را ادامه دادیم. من در موعد مقرر در حسینیه سخنرانی کردم، ولی ماجرای ترور را برای مردم بازگو نکردم.

مدتی پس از این عملیات ناکام، گروهی مسلح وارد منزلم در منطقه «الغبیری» شدند و برنامه‌شان این بود که پس از کشتن پاسداران، به اتاقم هجوم آورند. آنان به شکلی کاملاً امنیتی وارد خانه شدند و پاسداران که

۱. علی‌حسن سرور، العلامة فضل‌الله تحدی الممنوع، ص ۷۵ - ۷۶.

احساس کردند اوضاع غیر عادی است، با آنان درگیر شدند و یکی از پاسداران منزل به شهادت رسید، ولی عملیات تروریستها ناکام ماند.

عملیات ترور سومه گونه تفاوت انجام شلین تروریستها، کمی پیش از اذان صبح موشکی را به سمت اتاق خوابم - در ساختمانی آپارتمانی - شلیک کردند، اما این موشک به خطا به یک طبقه پایین‌تر، یعنی طبقه چهارم اصابت کرد. در همان زمان به گروهی از خبرنگاران گفتم: آنان می‌خواستند ما را برای نماز صبح بیدار کنند! به یاد دارم که در همان روزها به ابوالهول، مسئول اطلاعات جنبش فلسطینی فتح که برای دیدار من و محکوم کردن عملیات ترور آمده بود، گفتم: تصور می‌کردم کسی که در کنار شما نشسته است دیگر در معرض عملیات ترور قرار نخواهد گرفت، اما دیدم که عکس‌ها عکس است همین مسئله بیشتر است ابوصیقه مقامات امنیتی اسلامی از نطقه بیری گفتند که نزدیک به مناطق ضویبازمانهای فلسطینی و ناامن بود، به منطقه «بئر العبد» انتقال یابم.

اما انفجار عظیم بئر العبد (۱۹۸۴ م) که به هدف ترور فضل‌الله انجام شد، به لحاظ حجم خسارت از بزرگ‌ترین اقدامات تروریستی است که تاریخ لبنان به خود دیده است. در این عملیات که از سوی ایالات متحده آمریکا ترتیب داده شده بود، بیش از هشتاد تن کشته و حدود دویست تن زخمی شدند. فضل‌الله درباره این عملیات تروریستی می‌گوید:

پس از انفجار مقر تفنگداران آمریکایی و فرانسوی، دستگاه‌های تبلیغاتی کوشیدند تا مرا مسئول این عملیات معرفی کنند. اطلاعاتی که بعدها در روزنامه واشنگتن پست منتشر شد و نیز اطلاعاتی که در کتاب «حجاب» (ترجمه خاطرات ویلیام کیسی، رئیس سازمان اطلاعات مرکزی آمریکا) آمده، نشان می‌دهد که اتهام من فراتر از حد دست داشتن در انفجار مقر تفنگداران بود. آمریکا مرا عنصری درد سرساز برای سیاست خود در لبنان می‌دانست. براساس آنچه در کتاب خاطرات ویلیام کیسی ذکر شده است، وی در جلسه‌ای با بندر بن سلطان سفیر سعودی در آمریکا به این نتیجه می‌رسند که باید مرا از سر راه بردارند.



کیسی ادعا می‌کند که کنگره آمریکا با هزینه کردن در چنین کارهایی موافق نیست و برای این کار چکی به مبلغ سه میلیون دلار از بندر دریافت می‌کند و پس از برنامه‌ریزی یک ساله‌شان، اتومبیلی پر از مواد منفجره را در نزدیک منزل در بئر العبد قرار دادند. در روز انفجار، پس از نماز جمعه در حال برگشتن به منزل بودم که زنی جلویم را گرفت و با اصرار فوق العاده از من خواست تا چند دقیقه با من صحبت کند. در همان دقایقی که او حرفهایش را با من در میان می‌گذاشت، اتومبیلی شبیه اتومبیل من به نزدیکی منزل رسید. هدایت‌کنندگان عملیات دکمه را فشار دادند و در اثر این انفجار بیش از هشتاد تن کشته و حدود دویست تن زخمی شدند. پس از آنکه روزنامه واشنگتن پُست اطلاعاتی درباره این عملیات منتشر کرد، رونالد ریگان، رئیس جمهور وقت، اعلام کرد دستور ترور مرا صادر نکرده و آمریکا در این کار مشارکت نداشته است.^۱

نوام چامسکی، متفکر و زبان‌شناس معروف آمریکایی، در مصاحبه با مجله الآداب،^۲ در ضمن دلایلی که برای تروریست بودن دولت آمریکا ذکر می‌کند، به ترور ناکام سید محمدحسین فضل‌الله در سال ۱۹۸۵ میلادی از سوی دولت ریگان اشاره می‌کند و می‌گوید: زمانی که انفجار اوکلاهما رخ داد، همگی خشمگین بودند و چندین روز عناوین کلی روزنامه‌ها سخنی شبیه این جمله بود که: «شهر اوکلاهما به سبب کارهایی که عربها در آن کرده‌اند، به بیروت می‌ماند!»، اما ندیدم کسی بگوید: بیروت نیز به بیروت می‌ماند! و به یاد آورد که دولت ریگان در سال ۱۹۸۴ میلادی انفجاری تروریستی در بیروت انجام داد که بسیار به حادثه اوکلاهما می‌مانست. دولت آمریکا در جریان این انفجار که به وسیله اتومبیلی م‌ب‌گذارش ده‌دو‌زدیکی کی‌فوس‌الجدجام شه‌شتاد نفر را کشت و ویست نفر زخمی کرده‌د فلی‌ان فجا کشت‌ع‌الم‌مسلمان

۱. همان، ص ۸۷ - ۹۲ (با تلخیص).

۲. مجله الآداب، بیروت، سال ۴۹، ش ۹ و ۱۰، (سپتامبر - اکتبر ۲۰۰۱)، ص ۹.

یعنی علامه سید محمدحسین فضل‌الله بود که ایالات متحده از دستش ناراحت بود، ولی این انفجار ناکام ماند. این حادثه چندان هم سرّی نبود. اشاره چامسکی به اطلاعاتی است که روزنامه واشنگتن پُست کمی پس از این انفجار منتشر کرد.

۴. جایگاه علمی و سیاسی سید محمدحسین فضل‌الله

سید محمد حسین فضل‌الله پس از ۲۱ سال تحصیل در حوزه علمیه نجف، زمانی این شهر را به قصد لبنان ترک کرد که به عنوان مجتهدی هوشیار و بیدارگر و آشنا به زمان و پیشتاز در عرصه سیاست و اندیشه شناخته شده بود. عزیمت فضل‌الله به لبنان سبب شد تا همفکران او در حوزه نجف خلأ وجود او را که طراح بسیاری از فعالیتها و جریان‌سازیه‌ها بود، احساس کنند. شهید آیت‌الله سید محمدباقر صدر(ره) از اینکه فضل‌الله حوزه نجف را ترک کرده بود، ابراز تأسف کرد و گفت:

هر کس از نجف خارج شد، از نبودن در نجف زیان دید جز سید محمدحسین فضل‌الله که حوزه نجف از نبودن او زیان دید.
آیت‌الله محمد هادی معرفت(ره) در معرفی تفسیر من وحی القرآن، تألیف سید محمد حسین فضل‌الله، چنین می‌نویسد:

تفسیر من وحی القرآن تفسیری تربیتی - اجتماعی جامع و از درخشان‌ترین تفاسیر جامع و جوشیده از روحی پویا و تپنده و حرکت‌زاست. مؤلف این تفسیر، سید محمدحسین فضل‌الله که از روشنگرترین علمای اسلام در سرزمین لبنان است، با این تفسیر در پی احیای فضای قرآنی در همه زمینه‌های مادی و معنوی زندگی بوده و همان کاری را کرده که سید قطب در تفسیر فی ظلال القرآن انجام داده است و افزون بر آن، آموزه‌های اهل بیت را در تربیت نسل مسلمان و متناسب با دوره زمانی ذکر کرده است.^۱

دکتر محمد حسنین هیکل، نویسنده و روزنامه‌نگار برجسته مصری، با ابراز شگفتی از

۱. محمدهادی معرفت، التفسیر والمفسرون، ج ۲، ص ۴۷۴.

قدرت شگرف عقلانی و علمی سید محمدحسین فضل‌الله دربارهٔ او چنین می‌گوید:
 انه یملک عقلاً تنظیمیاً یفوق من لنین؛ وی دارای عقلی سازمان یافته
 است؛ سازمان یافته‌تر از عقل لنین.^۱
 دکتر شیخ محمدهادی امینی، فرزند علامه امینی، در شرح حال سید محمدحسین
 فضل‌الله چنین می‌نویسد:

عالمی فاضل، مجتهد، مفسر، ادیب، نویسنده، متتبع در فقه و اصول، با
 انعطاف در تحقیق، صاحب تألیفات فراوان، ادیبی با قابلیت‌های یگانه و
 استعدادی برتر است، زیرا دارای هوشی فوق‌العاده و حسی ظریف و
 عاطفه‌ای سرشار است.^۲

دکتر شیخ عبدالهادی الفضلی در پاسخ پرسشی دربارهٔ مرجعیت فضل‌الله می‌گوید:
 حضرت سید محمدحسین فضل‌الله مجتهد مطلق عادل است و تقلید از او
 مجزی و مبرأ ذمه است - ان شاءالله -.^۳
 دکتر رضوان السید، نویسنده و محقق برجستهٔ مسائل اسلام معاصر، دربارهٔ فضل‌الله
 چنین می‌گوید:

با حضرت سید محمدحسین فضل‌الله در آغاز دههٔ هشتاد میلادی آشنا
 شدم و او را خطیب اسلامی برجسته‌ای یافتم که قدرت کاریزمایی بسیج
 توده‌ها را دارد. ولی او با قدرت شگرفی که در استفادهٔ مستقیم از
 پیش‌ذهنیته‌ها و آگاهی‌های گستردهٔ دینی - فرهنگی‌اش در گفت‌وگوهای سیاسی
 دارد، از دیگر بزرگان و خطیبان اسلام معاصر متمایز است. او از چهره‌های
 برجستهٔ احیای اسلام معاصر و افزون بر این، مرجع فقهی بزرگی
 است که با اجتهاداتش چارچوب عام اسلامی را ترسیم می‌کند.^۴

۱. غسان بن جدو، خطاب‌الاسلامیین و المستقبل، ص ۱۳.

۲. مجلهٔ المرشد، دمشق، ش ۳ و ۴، ۱۹۹۵ م، ص ۲۱۰.

۳. شیخ عبدالهادی الفضلی، اضواء علی مرجعیه السید محمدحسین فضل‌الله، ص ۴۰.

۴. بینات (هفته‌نامه)، لبنان - بیروت، ش ۲۰۷، ۲۸ ربیع‌الثانی ۱۴۲۲، ص ۲.

جرج جرداق نویسنده و شاعر لبنانی مؤلف کتاب الامام علی صوت العدالة الانسانية، می‌گوید:

این مرد بزرگ، سید محمدحسین فضل‌الله که در جایگاه مرجعیت بزرگوار مردم در امور معنوی و اجتماعی و خدمت به ارزشهای انسانی - و در رأس آن، ارزش محبت و رحمت - قرار دارد، مردی است که از دریچه ادبیات به این جایگاه رسیده است و هر کس از نقطه ادبیات به هر جایگاهی برسد، گویی از روح کلی فراگیر و ارزشها و اصول و مثالهای نهفته در آن آمده است یا به تعبیری، از مرکزیت احساسی زیبایی و ارزشهای رفیع آمده است. در این هنگام است که صفات کریمه و اخلاق عالیّه او به مرجعیتی نمونه و برتر تبدیل می‌شود. به اختصار، درباره شخصیت بزرگ سید محمدحسین فضل‌الله می‌گوییم: اعمال و اقوال و اهتمامات و سیرت او - با همه جزئیات - از خصایص طبیعی اصیل و مزایای بزرگش سرچشمه می‌گیرد. این خصایص و مزایا چیزهایی است که هر کس از عالم ادبیات به هر جایگاهی برسد، بدان آراسته است. والسلام علیه و علیکم جمیعاً.^۱

شیخ عبدالله علائی ادیب، زبان‌شناس و مورخ پرآوازه، در نامه‌ای به فضل‌الله چنین آورده است:

خواستم تو را با لقبی بخوانم که تو سزاوار آن باشی و آن وقف تو. کمی درنگ کردم... و این لقب در ذهنم نقش بست: «حجة الله البالغة». این لقب، عنوان کتابی است [از شاه ولی‌الله دهلوی] که نظیری برای آن ندیدم، چنان که نظیری هم برای تو ندیدم. تو را «امام» خواندم و مقصودم از این نعت، آن نیست که در وهله نخست به فهم مردم خطور می‌کند، بلکه مقصودم همان معنای اصلی این واژه است؛ یعنی شاقول ساختمان و خط معیار و مقیاس که مایه راستی و درستی چیدن سنگ و استواری پایه‌های ساختمان است.^۲

۱. همان.

۲. علی حسن سرور، العلامة فضل‌الله تحدی الممنوع، پیشین، ص ۲۱۷.

ویژگیهای روش اجتهادی سید محمدحسین فضل‌الله

اجتهاد که همان عملیات استنباط احکام شرعی از نصوص شمرده می‌شود، نماد پویایی و توقف‌ناپذیری فهم نصوص است. اما به هیچ وجه نمی‌توان تأثیر عوامل ذهنی و خارجی را در عملیات اجتهادی نادیده گرفت. نوع نگاه به نص و انتظاری که از آن می‌توان داشت، سازوکارها و ابزارهایی که برای فهم آن می‌توان در نظر گرفت، چندوچونی نقشی که تحولات زمانه در تحقق غایات احکام شرع می‌تواند داشته باشد و بسیاری عوامل دیگر، در اجتهادورزی مؤثر است. در اینجا به برخی ویژگیهای روش اجتهادی سید محمدحسین فضل‌الله اشاره می‌کنیم:

الف) قرار دادن قرآن به عنوان اساس عملیات استنباطی و اجتهادی و پایه نخست در میان منابع تشریح، توجه به روایات و احادیث در ضمن این چارچوب اساسی و کلی و سنجش و ارزیابی احادیث و روایات با محک قرآن: براساس این روش، فضل‌الله بسیاری از آرای فقهی را ارائه داده است که به رغم ناهمخوانی با نظر مشهور فقها، خاستگاه و استناد قرآنی محکمی دارد. وی می‌گوید:

فقهای مشهور از عنصر عصمت برخوردار نبوده‌اند و طبیعی است که ما با آنان در بسیاری مسائل اختلاف داشته باشیم. فقهای مشهور به طهارت اهل کتاب فتوا ندادند، بلکه اجماعشان تا چند دهه پیش بر نجاست اهل کتاب بوده است، اما ما به طهارت آنان حکم می‌دهیم. در دوره اخیر بسیاری از شهرتهای فتوایی از هم گسیخته است. من نخستین شرط اجتهاد را این می‌دانم که فکر خود را از هر نظر پیشین تجرید کنیم و کتاب و سنت را چنان بفهمیم که گویی پیش از ما کسی آن را نفهمیده است. پس از فهم دلالت آیه یا روایت، بکوشیم تا سیره و منش و بنای عقلا و هر آن چیزی را که کاشف حکم صادر از سوی خدای سبحان است، بررسی کنیم. پس از این ببینیم که نظر علما چیست و از نظرشان استفاده کنیم. چه بسا در این روند، خطایی را در مقدمات و یا در نتیجه عملیات اجتهادی آنان کشف کنیم.

متأسفانه باید بگوییم که روش جاری در ذهنیت عامه این است که در



رویارویی با مسائل، نخست دنبال سخن مشهور - که همان نظر علماست - می‌گردند، سپس در چنین فضایی سخن خدا و رسول خدا را بررسی می‌کنند و در نتیجه، کلام خدا و رسول را تابع سخن فقها قرار می‌دهند. با همه حرمت و عظمتی که برای قداما قائلیم، معتقدم اگر می‌خواهیم اجتهاد ورزیم نباید مستقیماً به سراغ آرای مشهور برویم و باید در این آرا تدقیق کنیم. اما اگر می‌خواهیم مقلدشان باشیم، تقلید کار ساده‌ای است.^۱

(بی‌رهیز از پیچیدگی‌های اختگی این اصولی که همیشه ویش فهم عرفی در تعامل با روح و لالتاوه‌هایی صبی شود بلکه تقاضا می‌داند حدسین فضل الله فقه مجموعه‌ای از قواعد بسته‌بندی شده و عملیات اجتهادی، هندسی و متحجرانه نیست و نباید به جای استفاده از اصول بلاغت در فهم قرآن، باریک‌اندیشیهای فلسفی را به کار برد. وی بر آن است که دقت‌های لفظی هندسی‌ای که بسیاری از فقها بنا به عادتشان با تمسک مفرط به اطلاعات و عمومات ادله به کار می‌گیرند، گاه آنان را به نتیجه‌ای خلاف بنای عقلایی می‌رساند.

ج) جامع‌نگری در اجتهاد فقهی، به گونه‌ای که در استنباط هر حکمی، همه موارد مرتبط با آن مورد بررسی قرار گیرد: فضل الله معتقد است که شیوه تجزیه‌ای (جزئی‌نگر)، نگرش فقهی صائبی را تولید نمی‌کند. وی لازمه فهم درست نص دینی را مانند هر نص دیگر، جامع‌نگری می‌داند. وی می‌گوید:

زمانی که می‌خواهیم نظریه یک متفکر را در مسئله‌ای علمی، سیاسی یا اجتماعی بررسی کنیم، به همه تجارب و فرآورده‌های بیانی و تحقیقاتی‌اش به عنوان «کل واحد» می‌نگریم و رگهای فرآورده‌هایش را از هم جدا نمی‌کنیم و به تعبیر دیگر، آنچه را وی در یک کتابش عرضه کرده، از آنچه در کتاب دیگرش آورده است، جدا در نظر نمی‌گیریم، بلکه همه را مجموعه‌ای واحد می‌بینیم، زیرا چه بسا بحثی که در یک کتابش آمده، اشاره‌ای به بحث دیگری باشد که در کتاب دیگرش آمده است. از این رو، انسان باید نص را به گونه‌ای قرائت کند که اندیشه موجود در آن را از

۱. سید محمدحسین فضل‌الله، کتاب النکاح، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.

لا به لای همه داده‌هایی که در بررسی آن نص فراهم آورده است، دریابد. در حالی که شیوه سنتی مبتنی بر قطع رگهای ارتباطی نص است.^۱

بنابراین، فضل الله یاری فتاویٰ فقها را بقلواعت تصریح شده در قرآن سازگویی دانند. ای نمونه، بسببوری از فقها فتوا داده اند که بر مرد، تنها هر چهار مایک بواجب است همسرش آمیزش کند و کمیزش نیز می تواند به سمای آن کتف کند، در حالی که قرآن مردان را به معاشرت نیکو و شایسته و پسندیده با زن دستور می دهد. از نظر ایشان، *أَيُّهَا شَرُّهُنَّ الْمَعْرُوفُ*؛ و با آنان (زنان) به نیکی رفتار کنید» در حکم قاعده‌ای است که بر احکام دیگر سلطه دارد.^۲

د) توجه به داده‌های علم جدید به عنوان عنصری مهم و واقعی در تحدید نگرش فقهی: فضل الله در بسیاری از موضوعات علمی معاصر، به متخصصان آن رجوع می کند. وی معتقد است که باید در علم لغت و زبان شناسی از مباحث جدید و پیشرفته بهره برد و در قرائت و فهم نص از شیوه‌های جدید استفاده کرد و دلیلی ندارد که در قواعد بلاغی ای که عبدالقاهر جرجانی بدان دست یافته، جمود ورزیم، در حالی که اسلوب بلاغی عبدالقاهر به تاریخ پیوسته و بسیاری از نظریاتش باید در موزه‌های ادبی جای گیرد. بنابراین، لازم است فهم ما از قرآن و سنت، برخاسته از قواعد علمی و ادبی مربوط به فهم نص باشد.^۳

ه) جرئت و جسارت در ابراز آرای فقهی کم سابقه یا بی سابقه: فضل الله با توجه به شیوه اجتهادی متمیزی که دارد، در بسیاری از مسائل به نتایجی رسیده که با نظر غالب فقها متفاوت است. وی به لحاظ فقهی، به طهارت همه انسانها - اهل کتاب و غیر اهل کتاب -^۴ اعتقاد دارد، تقلید ابتدایی از میت را جایز می شمارد،^۵ تراشیدن ریش را (با تیغ) جایز می داند،^۶ شبیه سازی را مخالف با اصول شرع نمی داند^۷ و در برخی احکام نیز عرف اجتماع را ملاک

۱. مجله المرشد، دمشق، ش ۳ و ۴، ۱۹۹۵، ص ۲۵۱.

۲. همان، ص ۲۵۸.

۳. همان، ص ۲۵۱.

۴. فقه زندگی، ص ۳۱.

۵. همان، ص ۲۰.

۶. همان، ص ۳۲.

۷. همان، ص ۱۵۹.

حلال و حرام تلقی می‌کند، به گونه‌ای که یک موضوع در دو جامعه با ذهنیت و عرف متفاوت، احکامی متفاوت می‌یابد.

و) ذوق ادبی و قدرت لغوی متمایز: نصوص دینی اسلام به زبان عربی است و فهم عمیق این زبان از شرایط اولیه اجتهاد می‌باشد. برخوردار از فضل‌الله از قریحه ادبی و شعری و درک عمیق ظرفیتهای زبان شناختی زبان عربی - افزون بر اینکه زبان مادری وی نیز عربی است - برای او توانایی فهمی ژرف و دقیق از نصوص شرعی را فراهم کرده است.

ز) ارزیابی سند همراه با کالبدشکافی نص: از دیگر ویژگیهای روش اجتهادی فضل‌الله، توجه به ضرورت کالبدشکافی نص در کنار ارزیابی سند است. به اعتقاد وی، در روش پژوهشهای اسلامی نباید به صحت و وثاقت سند اکتفا کرد، زیرا چه بسا سخنان نامعقولی به افراد موثق نسبت داده شده باشد. محتوای نهفته در نص را باید به محک عقل و نص معیار (قرآن) سنجید. در صورتی که نص سنت (حدیث) و حتی نص قرآن با حقیقتی علمی - و نه نظریه‌ای علمی - و یا با حکمی بدیهی (عقلی) تعارض داشته باشد، چاره‌ای جز تأویل نص نیست. این تأویل با تکلف انجام نمی‌شود، زیرا وسعت دایره استعاره، کنایه، مجاز و امثال آن چنین کاری را آسان می‌کند.^۱

نتیجه اینکه شیوه اجتهادی سید محمدحسین فضل‌الله دارای ویژگیهایی است که آن را از شیوه مرسوم متمایز می‌کند. رجوع مستقیم به منبع اصلی اجتهاد (قرآن) و تأثیر نپذیرفتن از آرای مشهور فقها، پرهیز از پیچیدگیهای اصولی و فلسفی در عملیات اجتهادی، جامع‌نگری، توجه به داده‌های علم جدید و کالبدشکافی نص در کنار ارزیابی سند، از جمله این ویژگیهاست.

۲. شیوه‌های معرفت

فضل‌الله معتقد است دو شیوه برای معرفت وجود دارد: شیوه نخست، عقل است. این روش بدلاّه‌های عقلی پویای عقل نیستش آن دوشه‌بلداسقی آیف‌حصول این روش، احکام عقلی فطری است که فلاسفه افلاطون مآب آن را بازتاب مئلی می‌دانند که پیش از آفرینش انسان در عالم مثال وجود داشته و پس از آفرینش، انسان آن مئل را به یاد

۱. المرشد، دمشق، ش ۳ و ۴، ۱۹۹۵، ص ۲۰۳.

می‌آورد. فلاسفه اسلامی آن را احکام اولی فطری می‌نامند که به علمی پیشین نیازی ندارد، زیرا انسان با فطرتش آن را درک می‌کند؛ مانند محال بودن اجتماع دو چیز متضاد یا متناقض و بزرگ‌تر بودن کل از جزء. این احکام عقلی و اولی، همه احکام دیگر را تغذیه می‌کنند. شیوه معرفت عقلی همان شیوه فلسفی است که انسان با آن در عالم عقلی سیر می‌کند، بی‌آنکه به واقعیات کاری داشته باشد.

شیوه دوم معرفت، علمی و یا تجربی است که منطق‌دانان قدیم از آن به «استقراء» تعبیر می‌کردند. در این روش، حکمی که صادر می‌شود ناشی از کاوش و بررسی واقعیات است. پیشرفت جهان و علم مدیون همین روش تجربی است. به اعتقاد فضل‌الله، همان‌گونه که قرآن، انسانها را به استخدام عقل و فکر و حواس فراخوانده، باید مسیر هر دو گونه معرفت عقلی - فلسفی و تجربی - علمی را پیمود. پیشرفت مسلمانان در قرون اولیه نیز محصول تلفیق این دو نوع معرفت و داشتن انگیزه حرکت و فعالیت بوده است.^۱ وی راه حس و تجربه را در مسیر شناخت، ناقص می‌شمارد و اعتبار تجربه را نیز به منطق عقلی مربوط می‌داند. وی می‌گوید:

منطق عقلی تجربه را به حوزه‌ای وسیع و فراتر از زمان و مکان می‌کشاند. به عنوان مثال، اگر با قانون علمی‌ای، مانند «حرکت، حرارت تولید می‌کند» رویارو شویم و یک میلیون بار آن را تجربه کنیم، نمی‌توانیم جز بر پایه احکام عقلی انتزاعی به علمی بودن و فراگیر بودن و تداوم این قانون حکم کنیم. ناچار این حکم باید بر پایه احکام عقلی انتزاعی‌ای، مانند «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد» باشد که مقصودش این است که اشیای همانند در خصایص و شرایط همانند، نتایجی همانند دارند.^۲

وی در ادامه چنین نتیجه می‌گیرد که تجربه یگانه مقیاس معرفت حق و باطل نیست تا معرفت در مرز امور محسوس متوقف شود، بلکه عنصر عقل هم که انسان را - چه در افکار

۱. فصلنامه المعارج، دمشق (سوریه)، ش ۲۸ - ۳۱، ربیع الثانی - جمادی الثانی ۱۴۱۸، ص ۲۹۱، ۲۹۸ و ۲۹۹.

۲. سید محمدحسین فضل‌الله، من وحی القرآن (تفسیر)، ص ۱۱۱.

تجربیدی و چه در افکار تجربی - به قاعده استوار معرفت ربط می‌دهد، مقیاس معرفت است.^۱ ایمان به غیب که در اندیشه اسلامی مطرح است، امتداد این تفکر است که حس و تجربه تنها راه معرفت نیستند، بلکه عقل در کنار حس ما را به معرفت می‌رساند.^۲

۳. هستی‌شناسی

از دیدگاه فضل‌الله، «توحید حقیقت هستی است»^۳ و مبنای عقیده اسلامی توحیدی، ایمان به این اصل است که هر آنچه در هستی است، مظهر قدرت خدا و ابزاری از ابزارهای تدبیر او برای هستی است و هیچ موجودی استقلال ذاتی ندارد و فقط خدا غنی بالذات است.^۴ فضل‌الله معتقد است به لحاظ عقیدتی، عرصه تکوینی جهان هستی از آن خداوند می‌باشد و اوست که از جایگاه خالق بر جهان حکم می‌راند و هیمنه قدرتش بر همه موجودات گسترده است و بر انسان از خود او توانا تر است و بیش از او به صلاح و فسادش آگاهی دارد. حاکمیت بر هستی به لحاظ تکوینی از آن خداست و به لحاظ تشریحی نیز خداوند حیات انسانی را در شکل هماهنگ با حیات هستی می‌پسندد. از این رو کسی حق ندارد در مقابل شریعت الاهی شریعت دیگری وضع کند.^۵

فضل‌الله جهان را سایه قدرت مطلقه الاهی و کتاب ایمان می‌داند که با همه سحر و زیبایی‌اش، بر عظمت آفریننده و راز آفرینش گواه است.^۶ با توجه به قدرت مشهود الاهی که در تمام هستی جریان دارد، تصور نبود معاد، بی‌معناست. همان گونه که در آغاز آفرینش، چیزی مانع از اعمال قدرت خدا نبود، در پایان جهان نیز چیزی مانع از اعمال قدرت الاهی نخواهد شد. علاوه بر این، بازگشت دادن انسان به عبادت بزرگتر از خالقش مانع از او نیست.^۷

۱. همان، ص ۱۱۲.

۲. همان، ص ۱۱۳.

۳. همان، ج ۵، ص ۲۷۰.

۴. همان، ص ۷۱.

۵. مجله حکومت اسلامی، سال پنجم، ش ۲، تابستان ۷۹، ص ۷ و ۸.

۶. المعارج، ش ۲۸ - ۳۱، ربیع‌الثانی - جمادی‌الثانی ۱۴۱۸، ص ۵۳۰.

۷. همان، ص ۵۳۹.

معاد نشانه هدف‌دار بودن و معنادار بودن هستی است. انکار معاد به معنای بیهوده‌پنداری آفرینش است و محال است که خداوند کار بیهوده انجام دهد. تکلیف و مسئولیت ایجاب می‌کند که انسان با نتایج اعمال خویش مواجه شود.^۱

۴. انسان‌شناسی

به اعتقاد سید محمدحسین فضل‌الله، خدا با اسباب و سنتهایی که به ودیعت نهاده است، آفریننده استی، خداوند است، آری جماعه هر کثرت انسان است خداوند همان‌گونه که تقدیر کرده، خورشید از خاور سر برآورد و در باختر سر فرو برد، زندگی و مرگ را با اسبابی متناسب با آنها بر الخیال من قدر کرده است و الله سبحانه و تالی نیز سنتی سنتهایی لاهی است خداوند در هندسی رخ داده‌ها، قانون سببیت و در حرکت انسان، اراده را به عنوان عنصر محرک قرار داده است. دگرگونی آری جماعه هر کثرت انسان دگرگونی و لو سلف انسان خود ساز ندها دگرگونی است. این سخن که خدای تعالی تغییر وضع موجود را وابسته به تغییر درونی، فکری و احساسی انسان و دگرگونی عناصر و رسوبهای درون او قرار داده، بدین معناست که انسان توان ایستادگی در برابر هر عامل تأثیرگذاری را که با شخصیتش درآمیخته یا از خارج احاطه‌اش می‌کند، دارد.^۲

فضل‌الله معتقد است که خداوند از انسان به عنوان مدیر هستی و حیات خواسته تا با هستی و حیات تعامل برقرار کند و انسان بنده او، در برابر هستی و دیگر انسانها آزاد باشد. به اعتقاد وی، انسان از دیدگاه اسلام سرور جهان است و از جانب خدا مأمور شده تا به مدد نیروهایی که خداوند به او داده است حرکت جهان را مدیریت و رهبری کند. این امر را از لابه‌لای گفت‌وگوی خدای سبحان و فرشتگانش درباره خلقت آدم درمی‌یابیم، آنجا که خداوند به آنان گفت: «انی جاعل فی الارض خلیفة».^۳

با بررسی اهتمام بزرگی که خداوند به انسان کرده و رسولانی را - علاوه بر پیامبران - در

۱. همان، ص ۵۴۰.

۲. سید محمدحسین فضل‌الله، الندوة، سلسلة ندوات الحوار الاسبوعية بدمشق مع آية الله سید محمدحسین فضل‌الله، گردآورنده عادل القاضی، بیروت، دار الملائک، ج ۱، ص ۲۷۱ - ۲۷۲.

۳. بقره، آیه ۳۰.

درون او قرار داده است تا بتواند زندگی‌اش را اداره کند، درمی‌یابیم که جایگاه انسان از دید اسلام بسیار فراتر از دیدگاه عمومی نسبت به اوست. نگاه اسلام به انسان به گونه‌ای است که او را در سایهٔ عنایت الهی، محور و مدار جهان آفرینش قرار داده است. تنها عنصر مکلف و مسئول، انسان است. خورشید و ماه و همهٔ قوانین هستی مسخر انسان است. بهشت و جهنم برای انسان است. فرشتگان حاملان رسالت الهی برای انسان‌اند، ضعف انسان تنها در برابر خداست و در برابر هستی و طبیعت ناتوان نیست. خداوند با اعطای نیروی انتخاب خیر و شر به انسان، او را گرامی داشته و حرکت تکاملی تاریخ و زندگی را تابع ارادهٔ انسان قرار داده است و این، بزرگ‌ترین ارزش انسانی‌ای است که در دیدگاه تمدنی اسلامی دربارهٔ انسان وجود دارد. از دیدگاه فضل‌الله، ظاهراً مراد از امانتی که خدا به انسان سپرده، همان مسئولیت یا تکلیف است.^۱

روش‌شناسی تفسیری

علامه فضل‌الله در مقام فقیه، متفکر و معلمی که چندین نسل از جوانان لبنانی را بر اساس آموزه‌های قرآنی تربیت کرده، مفسر هم هست. اگر چه ابتدا، قصد وی بیشتر نسل‌سازی قرآنی بوده است تا تفسیر علمی و ادبی قرآن. از مهم‌ترین آثار علامه، تفسیر من وحی القرآن است که چاپ دوم آن در ۲۴ جلد منتشر شد و قرار است در چاپ سوم، صفحات آن در نتیجهٔ بازنگریها و اضافات مؤلف افزایش یابد. تفسیر من وحی القرآن، فراهم آمده از سخنرانیهای تفسیری فضل‌الله برای گروهی از تحصیلکردگان و روشنفکران به هدف ایجاد آگاهی قرآنی و سازندگی معنوی و فرهنگی نسلهای جوان است. عامل تمایز تفسیر من وحی القرآن از غالب تفسیرهای معروف این است که به ظرایف و دقایق لفظی و بیانی و علمی کمتر از بعد فکری و فرهنگی و حرکتی اهمیت می‌دهد، چرا که فضل‌الله مفسر، معتقد است قرآن کتاب حرکت و سازندگی است و نه کتابی حاوی جزئیات علوم و از این رو باید به جای کار علمی بیانی و بلاغی در تفسیر آیات قرآن، به درک اشارات آن روی آورد و از آن به عنوان دستور راهنمای زندگی بهره گرفت و با آن ارتباط

۱. سید محمدحسین فضل‌الله، المشروع الحضاری الاسلامی، پیشین، ص ۷۸.

- مداوم برقرار کرد و آن را به نطق آورد و پاسخ پرسشهای نو به نو را از آن گرفت.
- چاپ دوم این تفسیر، دارای مزیت‌هایی است که به اجمال به آنها اشاره می‌شود:
۱. مفسر ابتدا ویژگی‌های اساسی سوره‌ها و افکار و نگره‌های اساسی‌ای را که این سوره‌ها مبتنی بر آنهاست و آیات به آنها اشاره دارد، ذکر می‌کند.
 ۲. مفسر به واژه‌هایی که نیازمند توضیح است، اشاره می‌کند؛ کاری که معمولاً همه مفسران انجام می‌دهند.
 ۳. مفسر در اسباب نزول آیات که راویان اخبار نقل کرده‌اند، درنگ و تأمل می‌کند و در تفسیر، ملاحظات خویش را درباره این اسباب نزول بیان می‌کند.
 ۴. مفسر به تتبع آرای مفسران و به ویژه مفسران پرآوازه و برجسته و کسانی که نظر قابل مطالعه‌ای ارائه کرده‌اند می‌پردازد و در موافقت یا مخالفت با آن سخن می‌گوید. مفسر ما بیش از هر تفسیری در تفسیر المیزان علامه فیلسوف سید محمد حسین طباطبایی درنگ می‌کند، زیرا آن را «از بهترین تفاسیر جدید به لحاظ غنا و تنوع فکری و تفسیری» می‌داند و از این رو به مطالعه انتقادی بسیاری از مباحث آن پرداخته است.
 ۵. مفسر می‌کوشد از راه به کار بستن قرآن در زندگی انسان مسلمان و جست و جوی راه‌حل آگاهانه بحران‌های جامعه بشری، اکنون را به گذشته پیوند دهد. تعبیر معروف و مکرر «ماذا نستوحی» (چه درمی‌یابیم؟) که فراوان در این تفسیر تکرار می‌شود برای درک اشارات قرآن است.
- با اینکه رویکرد تربیتی و جنبشی بر تفسیر من وحی القرآن حاکم است و مفسر بر مبنای این انگاره که قرآن کتاب حرکت و تربیت است به تفسیر قرآن پرداخته است، مباحث مهم و عمیق و متنوعی را در لابه لای تفسیر آیات مطرح کرده است. عناوین برخی از این مباحث در سطوح مختلف عبارت است از:
- مباحث عقیدتی**
- مفسر به مهم‌ترین مباحث عقیدتی به تفصیل پرداخته است، مانند، معجزه، نبوت و نقش انبیا و مرکزیت آنان در اندیشه اسلامی، عصمت و جزئیات آن، ولایت تکوینی که برای انبیا و اوصیا ادعا می‌شود، شفاعت و چگونگی آن و ...

مباحث فقهی

اگر چه مفسران جز در تفسیرهای فقهی، مباحث فقهی مفصلی را در تفسیرهاشان طرح نکرده‌اند، عید حمسه فی فضل الله ماری لباح فقهی ره جندالجمال تفسیرش مطرح کرده است، مانند بحث چگونگی کارکرد بانکها و بحث ارتباط کار بانکها با ربا، که وی در این مبحث با دکتر معروف دوالیبی وارد مناقشه می‌شود؛ بحث خوردنیهای حرام و بررسی حصر خوردنیهای حرام در چهار مورد؛ بحث حجاب و پوشش زن و احکام نگاه و پوشش؛ غناء و استدلال بر حرمت آن به مدد قرآن و رابطه آن با استدلال بر حرمت از طریق سنت.

مباحث فکری

مهم‌ترین و عمیق‌ترین و مفصل‌ترین مباحث تفسیر من وحی القرآن مباحث فکری است. با توجه به برجستگی و سرآمدی شخصیت فکری و فرهنگی فضل‌الله در میان مفسران معاصر، مباحث فکری‌ای که وی در این تفسیر مطرح کرده اعتبار و دقت و انسجام بسیار دارد و این نکته را در جاهایی که به بررسی مهم‌ترین و حساس‌ترین و دشوارترین مسائل فکری پرداخته، به وضوح می‌بینیم؛ مانند بحث شیوه گفت‌وگو و روش رویارویی با دیگران، جایگاه دیگری در اندیشه اسلامی، نقش و جایگاه انسان در تمدن‌سازی، مرکزیت زن و نقش او در جامعه، پاسخ به پاره‌ای قوانین اسلامی که دریافتی منفی را القا می‌کند و همچنین بررسی مسائلی نو پدید مانند آزادی و اجبار و سرکوب و پاسخ به پرسشهایی که در زمینه نسبت اسلام و آزادی مطرح می‌شود، مانند حد ارتداد.

می‌توان گفت مباحث فکری موجود در این کتاب فراوان است و قابل شمردن نیست و مفسر هر جا فرصت یافته، به طرح مباحث فکری پرداخته است.

مباحث علوم قرآنی

شماری از مباحثی که تحت شمول علوم قرآن می‌گنجد در این تفسیر طرح شده است؛ مانند نسخ، مصونیت قرآن از تحریف، محکم و متشابه، تأویل و قصه در قرآن.

ویژگیهای روش تفسیری

ویژگیهای روش شناختی تفسیر فضل‌الله را، آن گونه که در کتاب من وحی القرآن تجلی یافته

است، می‌توان در چهار مقوله طبقه‌بندی کرد: ۱. مستقل بودن نص قرآنی ۲. ظهور قرآن ۳. بافت قرآنی ۴. اشارت‌یابی.

مقوله اول: مستقل بودن قرآن

مراد از این عنوان، آن است که مراد و مقصود نص قرآن از طریق الفاظ آن و تعیین معنای آن بگونه‌ای به نصی دیگر به لحاظ اصولی میسر است. زین‌بص قرآن بذاته نصی مستقل است. در برابر این باور که تفسیر من وحی القرآن آن را به عنوان پیش فرض پذیرفته است، باور و پیش فرض دیگری وجود دارد که قرآن را نصی می‌داند که فهم آن جز با رجوع به نص یا مرجعی دیگر که مراد آن را مشخص می‌کند و رمزها و رازهایش را می‌گشاید، میسر نیست. پیش فرضی که فضل‌الله پذیرفته است مبتنی بر یکی از مبانی اولیه فلسفه زبان است. زیرا اساساً زبان، ابزار رساندن مفاهیم است، یعنی به گونه‌ای است که برای گروه و یا جامعه‌ای از انسانها قابل فهم است و اگر کلمات به گونه‌ای چیده شود که حالت رمزی داشته و برای محدود کسانی قابل درک باشد، دیگر به آن، زبان گفته نمی‌شود.

کتابی که خود را مایه هدایت بشریت می‌داند، باید قابلیت فهم برای انسانها را داشته باشد. درباره سه دسته از روایاتی که فهم قرآن را منحصر به مخاطب آن دانسته (دسته اول) و یا فهم مستقل قرآن و استنباط حلال و حرام از قرآن را بدون اتکا به امامان (ع) حرام شمرده‌اند (دسته دوم) و یا تفسیر به رأی قرآن را حتی در صورت صحت آن، خطا دانسته‌اند (دسته سوم)، نظر فضل‌الله این است:

آنچه این روایات با الفاظ متفاوت و مفهوم واحد بر آن استدلال می‌کنند، ناتمام است و ایمن از نقض نیست، چه از حیث تشکیک در صحت سندی این روایات و چه از حیث دلالت؛ و حتی برخی از این روایات با اثبات مطلوب بیگانه‌اند، چنان که در دسته دوم از روایات می‌بینیم، زیرا این دسته از روایات هم از جهت سندی و هم از حیث دلالتی صحیح‌اند ولی اثبات مدعا نمی‌کنند، زیرا همه علما اتفاق دارند که تفسیر و استنباط حلال و حرام بدون رجوع به روایات ناروا و حرام است.^۱

۱. برای توضیح بیشتر، نک: سید محمد حسین فضل‌الله، مطارحات فی فضا یا قرآنیة، بیروت، دارالملاک، ۲۰۰۰ م، ص ۶۱

از این رو غالب علمای مسلمان از مذاهب مختلف در این نکته هم‌نظر هستند که تفسیر قرآن بدون رجوع به نصی دیگر - در صورتی که ضرورتی برای آن نباشد - جایز است، چنان که در حالت اجمال یا تخصیص و تقیید، نیاز به مرجعی دیگر احساس می‌شود. اما از این موارد ضروری که بگذریم، فهم کلیت نص قرآنی برای همگان - یعنی همه کسانی که زبان عربی را به درستی می‌فهمند - میسر است. فضل‌الله در پاسخ به این ادعا که قرآن دو منطقه دارد که یکی سرّی است و عامه آن را نمی‌فهمند و دیگری منطقه‌ای است که همه آن را می‌فهمند، می‌گوید:

اما قرآن از همه مردم سخن می‌گوید، آنجا که از آیاتی سخن می‌گوید که برای عموم مردم تبیین کرده است: لعلهم يتذكرون، لعلهم يتفكرون، لعلهم يعقلون؛ بنابراین فهم قرآن مختص گروه خاصی نیست و این اقتضا دارد که همه مردم حامل اندیشه‌ای باشند که خداوند از انسانها خواسته است تا در جزئیات فکری و عملی زندگی‌شان، آن را به کار بندند، هر چند به لحاظ ذهنی و به سبب تفاوت سطح فرهنگی‌شان، درک واحدی از آیات نداشته باشند، چنان که از هر متن دیگری هم درک واحدی ندارند^۱.

اما آیا این به معنای بی‌نیازی از روایات و بی‌اعتبار ساختن روایات معصومان است؟ فضل‌الله در بحث از جایگاه قرآن به عنوان منبع اصلی معرفت اسلامی به این پرسش هم پاسخ می‌گوید: قرآن، منبع خطاناپذیر انگاره ناب اسلامی از همه حوزه‌های تشریحی و فکری و عملی زندگی است

اما مقصود ما از این سخن، کاستن از ارزش سنت به عنوان منبع دوم اندیشه و شریعت اسلامی نیست، زیرا حدیث، تصویر تفصیلی مفاهیم کلی قرآنی است. حدیث است که نقطه بر روی حروف می‌گذارد (مفاهیم را توضیح می‌دهد) و روند فکری و عملی قواعد کلی را مشخص می‌کند. اما تفاوت قرآن با سنت در این است که سند قرآن نیازمند اثبات علمی و بحث از وثاقت راوی و امانتداری‌اش نیست، زیرا سندش قطعی است، در حالی که سند حدیثی که به ما می‌گوید پیامبر(ص) فلان سخن را گفته یا فلان کار را کرده است، از این درجه قوت و

۱. محمد حسین فضل‌الله، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک، چاپ دوم ۱۹۹۸، جلد ۲۰ ص ۱۳۹.

وثاقت برخوردار نیست و نیازمند اثبات است و چه بسا علما در وثاقت این روایات - مانند هر مسئله اجتهادی دیگری - اختلاف نظر داشته باشند. از این رو اهتمام عمیق داشتن به قرآن، کمک می‌کند تا ذهنیت قرآنی نابی پیدا کنیم که از طریق آن خواهیم توانست صحیح و ناصحیح روایات را دریابیم. راه درست هم این است که این احادیث را به قرآن عرضه کنیم و با آن بسنجیم. این راهی است که احادیث قطعی اهل بیت (ع) برابر ما نهاده‌اند. آنان از ما خواسته‌اند تا هر حدیثی را که موافق کتاب خدا نیست، جعلی بینگاریم^۱.

مقصود فضل‌الله از مستقل بودن نص قرآن کریم این است که نص قرآنی، نصی یکپارچه است و فهم آن متوقف بر نصی دیگر نیست و بلکه پاره‌ای از آن، پاره‌ای دیگر را توضیح می‌دهد و مراد نهایی از آن را معین می‌کند. وی در این باب چنین می‌گوید:

با مطالعه آگاهانه و دقیق مجموعه موضوعات فکری، عقیدتی، تشریحی و مفاهیم کلی قرآن در باب حقایق هستی و زندگی و انسان و جهان غیب و شهادت، خواننده پژوهشگر چنین درمی‌یابد که آیات قرآن به صورت یکپارچه بنیادهای اندیشه اسلامی را تشکیل می‌دهند. پس هر گاه به آیه‌ای برخورد که در وهله نخست، معنایی را القا می‌کند، آیه‌ای دیگر رخ می‌نماید که آن را تفسیر می‌کند و در معنایی واحد با آن التقا می‌یابد و اگر یک جا حکم شرعی را به صورت عام و کلی بیان کرد، در آیه‌ای دیگر آن را تخصیص می‌زند و مقید می‌کند و در نتیجه این یکپارچگی، در آن تناقض فکری و پیچیدگی معنایی نمی‌یابد و آیات آن با هم مخالفت ندارند و در آن وضوحی هست که برآمده از ماهیت الفاضلی است که در معانی قراردادی‌شان به کار رفته‌اند....

و این همان چیزی است که خدا با دستور به تأمل و تدبر در قرآن، از پرستندگان خود خواسته است: «افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لجدوا له ليله تلافاً كثيراً» در کلیه حقیقت‌ها انسان‌ها جابجایی‌کننده در هر موضوعی تمام قرآن را بررسی کند تا بتواند اندیشه قرآنی را به طور

۱. پیشین، ج ۱، ص ۲۴.

کامل دریافت کند و در مطالعه‌اش از قرائت سطحی فراتر رود تا بداند که چگونه این آیه را مفسر آن آیه قرار دهد و یا بخشی از این آیه را در کنار بخش دیگری از آیه‌ای دیگر قرار دهد. چنین چیزی نیازمند آگاهی گسترده و عمیق به زبان عربی است که ذوق لغوی پژوهشگر را تقویت می‌کند.^۱

مقوله دوم: ظهور قرآن

ظهور قرآن به این معناست که این کتاب کریم کلامی همانند دیگر کلامهایی است که مردم بدان تکلم می‌کنند، اگر چه محتوای قرآن دارای علو شأن و محتواست. بنابراین همان گونه که سخن مردم فهمیده می‌شود، سخن قرآن هم فهمیده می‌شود و قرآن کتابی رمزی یا دارای زبان و مفاهیم پیچیده نیست که آشکارسازی معانی و غور در مفاهیمش ناممکن باشد، بلکه از نظر فضل‌الله و دیگر مفسران برجسته، فهم قرآن بدون نیاز به خروج از قواعد شناخته شده زبان عربی، ممکن است.

علما و مفسران - جز اندکی از آنان - اتفاق نظر دارند که فهم کلام خدا به شیوه‌ای که میان مردم متعارف است، حجت است. مگر آنکه دلیلی خلاف آن را اقتضا کند؛ زیرا شارع، راه دیگری را برای فهم کلام - جز همان روشی که میان مردم معمول است - قرار نداده است. برای همین است که علمای اصول - و به ویژه علمای اصولی شیعه - در بحث حجیت ظواهر و اینکه دلیلی برای حجیت غیر ظاهر وجود ندارد، خود را به زحمت انداخته‌اند. فضل‌الله در این باب می‌نویسد:

... در نتیجه، هرگونه خروج از ظواهر مراد متکلم، نباید جز با استناد به دلیلی قطعی از سنت و عقل و البته هماهنگ با قواعد زبان عربی و فنون بلاغت و فصاحت آن باشد.^۲

البته اصل عمل به ظهور قرآن به معنای عدم جواز عدول از آن به طور مطلق نیست و مفسر می‌تواند از معنای ظاهری فراتر رود، اما این عدول مشروط به شروطی است. فضل‌الله در این باب می‌نویسد:

۱. همان، ج ۲۱، ص ۷۱ - ۷۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۸.



حمل معنایی از قرآن برخلاف ظاهر آن، باید دارای حجت روشنی باشد که اثبات کند معنای جدید به فهم عامه مردم نزدیک‌تر است و با ذکر آن، چنین معنایی به ذهن متبادر می‌شود.^۱

عناصری که از نظر فضل‌الله می‌توانند توجیه‌گر عدول از معنای ظاهری باشند عبارت‌اند از: اسلوب بلاغی مانند استعاره که نشان می‌دهد معنای ظاهری مراد نبوده است، قرائن عقلی و قرائن تاریخی و دلیل نقلی.

مقوله سوم: سیاق یا بافت قرآنی

مراد از سیاق، مجموعه‌ای از دالهایی است که کلام را همراهی می‌کنند؛ چه دالهای لفظی مانند کلماتی که همراه با لفظی که فهم آن مراد است، کلام واحد به هم پیوسته‌ای را تشکیل می‌دهند و یا دالهای حالی مانند اوضاع و شرایط پیرامونی که در موضوع دارای دلالتی است. فهم سیاق قرآنی که فضل‌الله گاه از آن به فهم فضای قرآنی تعبیر می‌کند، با افراط در فهم لفظی قرآن به دست نمی‌آید و از این رو فضل‌الله بر بسیاری از مفسران، که در فهم لفظی و لغت‌نامه‌ای قرآن غرقه می‌شوند، خرده می‌گیرد و می‌گوید:

مشکلی بسیاری از مفسران در تفسیرهایشان این است که کلمات قرآن را بر معنای ظنی اشرح می‌کنند و لایحه‌هایی را اغتنامند استعاره و جاز که راهگشای تفسیرینه‌های متنوع و دست‌نی‌آوردنی آیات لغاتمی کنقشینه‌هایی که به شیوه اشارت از عمق معنوی و نه از سطح مادی سخن می‌گویند.^۲

فضل‌الله در تفسیر من وحی القرآن در موارد متعددی از روش فهم سیاق قرآن بهره جسته است. برای مثال، وی در تعیین و تشخیص معنا و مراد برخی آیات و همچنین برای رفع تناقض و تضاد میان آیات که در نگاه نخست به نظر می‌رسد، از این شیوه استفاده کرده است.

مقوله چهارم: الهام‌گیری یا استیحاء

مقوله چهارم که تفسیر من وحی القرآن بر آن مبتنی است، مقوله الهام‌گیری یا استیحاء

۱. همان، ج ۱ ص ۲۵۵.

۲. همان، ج ۱۰ ص ۲۸ - ۲۹.

است. فضل‌الله روش الهام‌گیری را در مقابل سه روش تفسیر مأثور و تفسیر فلسفی و تفسیر علمی قرار می‌دهد و می‌گوید:

این روش انسان را وامی‌دارد تا از طریق اهدافی که آیه در پی آن است، در چارچوب قواعد اسلامی و عربی، از آیه به عوالم دیگری منتقل شود این روش ما را از صورت مادی به صورت معنوی و از تجربه تاریخی جامعه‌ای که قرآن در آن نازل شده و مشکلات و مسائل آن را بررسی کرده به تجربه تازه‌ای منتقل می‌کند که در آن با واقعیت و مشکلات تازه مواجه می‌شویم و این چنین است که قرآن علاوه بر صفت تشریحی و ارشادی و وعظی، صفت پویایی هم می‌یابد.^۱

فضل‌الله معتقد است که امامان اهل بیت(ع) که تطبیق را به عنوان تفسیر مطرح می‌کردند، همین روش را در پیش گرفتند تا بر حرکت و پویایی آینده‌نگرانه قرآن در مسائل فکری و عملی که در امتداد زندگی جریان دارد، تأکید کرده باشند.^۲

در این روش که فضل‌الله در پیش می‌گیرد، دو نکته از اهمیت ویژه برخوردار است: نخست اینکه قرآن در نقطه‌ای که از آن برخاسته و درباره آن نازل شده است، متوقف نمی‌شود، زیرا اسباب نزول تنها نقطه آغازی است که یک اندیشه از طریق آن مطرح می‌شود و در دایره خود هیچ عامل محدود کننده و مقید کننده‌ای را بر نمی‌تابد. از این رو آیات قرآن کریم در بستر زمان و مکان و در هر حوزه‌ای که گنجایش آن اندیشه و مفهوم را داشته باشد، فراگیری و امتداد دارد و این معنای همان سخنی است که از اهل بیت(ع) نقل شده است که قرآن همانند خورشید و ماه در جریان است.

دوم اینکه این آیات در حوزه مضمون فکری معینی، پویا و متحرک‌اند، اما به اعتبار رابطه معنایی که یک آیه می‌رساند با معنایی دیگر که نتایج عملی هر دو یکی است، اشارتی دیگر به ما القا می‌کند و این همان چیزی است که پاره‌ای از احادیث امامان(ع) از آن به عنوان تأویل یاد کرده است. در این تأویل، بخشیدن معنایی غیر از معنای لغوی و ظاهری به یک واژه، مراد

۱. همان، ج ۱، ص ۱۶.

۲. همان، ج ۷، ص ۳۲۵.

نیست، بلکه مقصود، دریافت معنای حقیقی به هدف دریافت معنای دیگر است. برای مثال در تفسیر «و من احیایها فکانما احیا الناس جميعاً»^۱ در اصول کافی از فضیل یسار نقل شده است: به امام صادق(ع) گفتیم: مقصود این آیه چیست؟ گفت: کسی که در حال سوختن یا غرق شدن است گفتیم: پس کسی که او را از گمراهی به هدایت بکشاند چه؟ گفت: این تأویل اعظم آیه است. مراد از تأویل اعظم، عمیق‌ترین و گسترده‌ترین مفهومی است که این آیه می‌تواند القا کند.^۲

کلمه استیحاء که ما آن را به فارسی الهام‌گیری و دریافتن ترجمه کرده‌ایم، در تفسیر من وحی القرآن سه گونه کاربرد دارد:

۱. گاه به معنای استفاده و عبرت و درس گرفتن از آیات قرآنی است. از این رو فضل‌الله در پایان تفسیر آیات، عبارت «ماذا نستوحی من هذه آلیة» را به کار می‌برد که منظور این است: چه درسی از این آیه می‌توانیم بگیریم؟

۲. گاه به معنای تطبیق یا انتقال از بعد مادی به بعد معنوی به کار رفته است، چنان که در روایتی که از امام صادق(ع) نقل شد، بدان اشارت رفت.

۳. گاه به معنای اکتشاف ظاهر آیه به کار رفته است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مائده، آیه ۳۳

۲. من وحی القرآن، ج ۱ ص ۲۶ - ۲۷.