

آخرین کتاب منتشرشده از علامه سید محمد حسین فضل الله، پیش از وفات وی، «الاجتهاد بین اسرالماضی و آفاق المستقبل» است که در سال ۲۰۰۹ مرکز الثقافی العربی در بیروت آن را منتشر ساخت. این کتاب در بردارنده مجموعه مقالات و گفت‌وگوهای این عالم اندیشمند است که غالب آنها درباره اجتهاد و پاسخ‌های اجتهادی و معاصربه پرسش‌های معاصرو نظریه‌پردازی برای فهم عصری و یافتن مبانی فکری و اجتهادی برای بازنگری در بخش‌هایی از فقه است که دوران جدید و تحولات مفهومی، نونگری در آنها را اقتضا می‌کند. این کتاب را می‌توان اندیشه‌نامه علامه فضل الله دانست.

این کتاب در چهار بخش تنظیم شده است: در بخش نخست که «اسلام و زندگی» نام دارد، شش مقاله گنجانده شده است:

مقاله نخست به نقش دین در جامعه بشری - در سطح فردی و اجتماعی - می‌پردازد و می‌کوشد به این پرسش پاسخ گوید که دین چه کارکردهای مثبتی در سطح اجتماعی دارد؟ وی به قدرت تفسیرگری دین نسبت به پرسش از پدیده‌های هستی و همبستگی بخشی در سطح اجتماعی و تعالی روحی و آرامش بخشی و توازن بخشی میان فرد و جامعه و هویت مشترک بخشیدن به جامعه بشری، اشاره می‌کند. بخش عمده‌ای از این مقاله به طرح شبهات و پرسش‌ها درباره کارکردهای منفی دین و پاسخ به این شبهات و پرسش‌ها اختصاص دارد. از مهم‌ترین این پرسش‌ها، رابطه دین با علم و تکثر فقه‌ها و تنوع هویت‌های اجتماعی است. فضل الله بر آن است که: دین اسلام، پویایی و تطور علم را حرمت نهاده است؛ زیرا در میراث مقدس خود، هیچ نظریه علمی‌ای که مرتبط با مسائل طبیعی و زیستی باشد، درست نبذیرفته، بدان قداست نبخشیده است و اگر تصور اسلامی با برخی نظریات علمی مانند نظریه داروین همخوانی ندارد، سبب نشده است معتقدان به این نظریه را سرکوب کند؛ بلکه علمای مسلمان بر سر این نظریه با آنان وارد بحث شدند؛ چرا که این نظریه به مرتبه حقیقت علمی قطعی نرسیده است. برخی متفکران اسلامی حتی معتقدند این نظریه با خطوط کلی ایمان به حقیقت دینی، اصطکاک ندارد، بلکه با تصویر تاریخی دینی از آفرینش انسان تعارض دارد.

خدا از انسان خواسته است فرهنگ و دانش علمی‌اش را نسبت به اسرار هستی و سنت‌هایی که خدا در آن به ودیعت

نقد و بررسی کتاب

دشواری‌های روش‌شناسی اجتهادی فهم شریعت در بازخوانی اندیشه علامه سید محمد حسین فضل الله

مجید مرادی

چکیده: کتاب «الاجتهاد بین اسرالماضی و آفاق المستقبل» آخرین کتاب منتشر شده از علامه سید محمد حسین فضل الله پیش از وفات وی می‌باشد که در برگیرنده مجموعه مقالات و گفتگوهای این عالم است. غالب این مقالات در باب اجتهاد، پاسخ‌های اجتهادی به پرسش‌های معاصر، نظریه‌پردازی جهت فهم عصری و یافتن مبانی فکری و اجتهادی با هدف بازنگری در بخش‌هایی از فقه است که دوران جدید و تحولات مفهومی، نونگری در آن‌ها را طلب می‌نماید. نویسنده در مقاله حاضر، به طور مبسوط به معرفی کتاب مذکور که در واقع اندیشه‌نامه علامه فضل الله می‌باشد، همت گماشته است. نویسنده در راستای این هدف، پس از معرفی بخش‌های کتاب، مقاله‌های مندرج در هر یک از بخش‌ها را مورد موشکافی قرار می‌دهد و با برجسته کردن نظریه‌ها و پاسخ‌های اجتهادی علامه فضل الله به پرسش‌های معاصر که ریشه در تحولات عصر جدید دارد، مقاله خویش را به رشته تحریر درآورده است. واژگان کلیدی: الاجتهاد بین اسرالماضی و آفاق المستقبل، محمد حسین فضل الله، پاسخ‌های اجتهادی، معرفی کتاب.

دارای ادیان متعدد و در شرایط اجتماعی و تاریخی مشخص؛ و حتی به نزاع‌ها و جنگ‌های درونی خطرناکی می‌انجامد که وحدت یک جامعه را به عنوان یک کیان تمدنی و سیاسی تهدید می‌کند.

در پاسخ باید بگویم گرایش دینی در مفهوم اسلامی‌اش، با تکوین هویت‌های دیگر منافات ندارد، بلکه دین اسلام بر هویت اجتماعی انسان در قلمرو ملت یا قبیله تأکید می‌کند و این سخن خدای تعالی است که: «وجعلناکم شعوباً وقبائل لتعارفوا» (حجرات: ۱۳)؛ و شما را ملت‌ها و قبیله‌ها گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید.^۲

بنابراین هیچ تضادی میان هویت نژادی انسان یا هویت قبیله‌ای و ملی او با اسلام وجود ندارد؛ زیرا هویت‌های نسبی و جغرافیایی و مانند آن، در دایره طبیعی خود قرار دارند و با هویت دینی تناقض و تضاد نمی‌یابند.

اما درباره اینکه هویت دینی عامل تجزیه و تقسیم و موجب جنگ‌های خانگی خطرناک و تهدید جامعه می‌شود، پاسخ ما این است که اولاً: مشکل تجزیه و تقسیم و نزاع‌های خانگی، مربوط به خاص‌گرایی دینی نیست، بلکه مربوط به عصبیت و تنگ‌نظری است که گاه در قالب دین تجلی می‌یابد و گاه در دایره نژاد و گاه در دایره قوم‌گرایی و حزب‌گرایی و خانواده‌گرایی. این عامل است که می‌تواند بروز جنگ‌ها و نزاع‌های متنوع میان انسان‌ها را تفسیر کند.

ثانیاً: اخلاق دینی مبتنی بر اعتبار و تکریم انسان در مدار ارزش است که بسیاری از عصبیت‌ها را کاهش می‌دهد و موجب گشادگی خلق و رفتار انسان متدین می‌شود: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم» (آل عمران: ۶۴)؛ بگو: ای اهل کتاب! بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است، بایستیم.

اشارات این آیه بر به رسمیت شناختن دیگری و هم‌زیستی با او، بر اساس زمینه‌های مشترک، تأکید می‌کند. امام علی علیه السلام در همین باره می‌گوید: «مردم دودسته‌اند: یا برادر دینی تواند و یا برابر با تو در آفرینش». چنین سخنانی توجه ما را به پایبندی به احساسات انسانی در ارتباط با دیگران جلب می‌کند.^۳

ثالثاً: اسلام با به رسمیت شناختن اهل کتاب توانسته است بر تجربه بشری تأسیس جامعه متکثری که در آن مسیحیان و یهودیان در کنار مسلمانان زندگی کنند، بی‌آنکه مسلمانان اقدام منفی‌ای ضد آنان داشته باشند، صحنه بگذارد. در تمام

نهاده، غنا بخشد و اندیشیدن را وظیفه او بر شمرده است؛ چنان که در اسلام یک ساعت دانش‌اندوزی از عبادت یک سال برتر دانسته شده است. اسلام علم را ارزشی دانسته که برتری انسان‌ها بر یکدیگر را توجیه می‌کند: «قل هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» (زمر: ۹)؛ بگو آیا آنان که می‌دانند با آنان که نمی‌دانند برابرند؟ و تأکید کرده که راه ایمان از علم می‌گذرد و مشکل کفر، مشکل جهل است و با بیانی تقدیرآمیز از کسان‌ی یاد کرده که در آفاق آسمان‌ها و زمین تفکر و تأمل می‌کنند و اسرار آنها را به شیوه‌ای علمی درمی‌یابند.

«سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» (فصلت: ۵۳)؛ به زودی نشانه‌های خود را در افاقها [ی‌گوناگون] و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود، تا برایشان روشن گردد که او خود حق است. آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است؟

به این ترتیب درمی‌یابیم اسلام در مسیر فکر و علم حرکت می‌کند و از این رو همواره در مسیر اکتشاف اسرار هستی و زندگی قرار دارد و هرگونه کشف جدیدی را که می‌تواند خطای کشف پیشین و ابطال آن را اثبات کند، تشویق می‌کند؛ زیرا آنچه برای اسلام مطلوب است، شناخت حقیقت هستی است که دال بر وجود خدا است. هیچ ایده علمی‌ای تقدس ندارد، جز به مقدار بهره‌ای که از حقیقت دارد؛ و اگر برخی مقامات و قدرت‌ها به اندیشه یا نظر خاصی پایبندند تا با بهره‌گیری از زور ظالمانه خویش مخالفان خود را سرکوب کنند، اسلام مسئول آن نیست و بار گناه آن را بر دوش نمی‌کشد؛ زیرا پایه‌های ایمانی و فکری اسلام، چنین اشارت و القایی ندارد، بلکه ستم و سرکوب ناشی از حالت استکباری‌ای است که بر عالمان و متفکران و آزاداندیشان دگراندیش فشار می‌آورد تا از نظر دینی، سیاسی یا علمی‌شان برگردند. دین عامل ایستایی کنش و تحرک نیست؛ عامل آن، استکبار اقتدارگرایی است که در سطوح فکری و علمی و سیاسی و... به باورهای خود نگاه تقدیسی دارد.^۱

مشکل دیگری که برخی با گرایش دینی دارند، این است که می‌گویند «گرایش دینی با تکوین هویت‌های ضروری دیگر که اوضاع جدید مردم اقتضای آن را دارد، ناسازگار است. این از آن روست که شاکله اجتماعی، ضرورتاً بر هویت دینی مبتنی نیست و اگر در جایی، شاکله اجتماعی دینی باشد، در جامعه دیگری می‌تواند دوگانه یا نژادی و یا فرهنگی باشد». گرایش دینی به باور اینان، عامل تجزیه و تفرقه است؛ به ویژه در جوامع

۲. ص ۲۸.

۳. ص ۲۸-۲۹.

۱. ص ۲۷.

در سطح اعتقادی و هم در سطح رفتاری، ناپسند می‌شمارد و مستضعفان فکری را مسئول می‌داند که چرا از متکبران تقلید کردند؛ در حالی که زمین خدا گسترده بوده است و می‌توانستند مهاجرت کنند. وی نتیجه می‌گیرد: مسئولیت تفکر در نزد انسان این است که خداوند خواسته است انسان دارای صلابت عقل و صلابت اراده و صلابت موضع باشد. پژواک دیگران نباشد؛ سایه دیگران نباشد؛ حجمی مهمل بی‌معنا نباشد.

وی با اشاره به شماری از آیات بر نکته‌ای روش‌شناختی تأکید می‌کند و آن این است که خدا وقتی از مردمی که دل دارند و درک نمی‌کنند و گوش دارند و نمی‌شنوند و چشم دارند و نمی‌بینند، به بدی یاد می‌کند، می‌خواهد مردم از چشم و گوش و تمام حواس خویش به مثابه ابزارهای معرفت و رصد و تجربه‌کردن و دریافت تجربه دیگران بهره‌گیرند. مفهوم این سخن، آن است که قرآن نقش مهمی به حس در معرفت می‌دهد؛ چنان که برای عقل نیز نقش مهمی قائل است و به این ترتیب روش علمی را - که کارش رصد پدیده برای نتیجه‌گیری از آن است - با روش عقلی که طرح ایده‌ای و مقایسه آن با ایده دیگر و محاکمه آن برای دستیابی به نتیجه دیگری است، با هم جمع کرده است.^۴

با این حال، فضل‌الله با روش علمی در تفسیر قرآن توافق ندارد: «... من با روش کسانی که برخی آیات قرآنی را بر اساس نظریات علمی تفسیر می‌کنند، موافق نیستم؛ زیرا نظریات علمی در حال تغییر و تحول‌اند؛ در حالی که حقایق منطقی و بدیهی - مانند این که کل بزرگ‌تر از جزء است - تغییر نمی‌کند؛ از این رو غالباً اعتماد به نظریات علمی به مثابه حقایق و تأویل قرآن بر اساس نظریه‌ای معین درست نیست. پس از مدتی اگر آن نظریه باطل شد، چگونه با مسئله مواجه می‌شویم؛ در حالی که قرآن را مطابق نظریه نخست تأویل و تفسیر کرده‌ایم. قرآن کتاب نظریات نیست. در قرآن اشاراتی وجود دارد که گاه با برخی نظریات و سبیل علمی مرتبط است».^۵

در مقاله «اسلام در مسیر ساختن شخصیت واقع‌گرا»، علامه فضل‌الله مشکل فاصله میان آگاهی و عمل را که از آن به «مشکل عمده اسلامی سازی جامعه» یاد می‌کند، مطالعه و بررسی می‌کند. وی چاره این مشکل را در «استقامت در گفتار و کردار و واقع‌گرایی در اندیشه و روابط از طریق جهاد بر اساس برنامه‌ای آگاهانه» می‌بیند و سفارش می‌کند: «ما باید خط تربیتی عناصر شخصیت اسلامی را مطالعه

دورانی که اسلام در کشورهای چنددینی حکومت می‌کرد، رفتار با اهل کتاب از این قاعده بیرون نبوده است. اگر هم مشکلاتی از این حیث پدید آمده، همانند مشکلاتی بوده است که در میان خود مسلمانان یا خود مسیحیان و یهودیان به لحاظ خصوصیت‌ها و تمایزات درونی پدید آمده است. اگر این نزاع‌ها و درگیری‌های تند و شدید را بررسی کنیم، می‌بینیم ریشه غالب آنها، عوامل سیاسی و نژادی بوده که اساساً هیچ ارتباطی به دین ندارد.^۶

مقاله «ایمان و عقل از نگره‌ای قرآنی»، با این پرسش‌ها آغاز می‌شود: «آیا ایمان، قضیه‌ای فراتر از عقل است و عقل باید در برابر آن سرخم کند و از نزدیکی به ساحت عناصر آن و واکاوی آن بپرهیزد؟ آیا علم به اندازه‌ای پیشرفت کرده است که انسان به مدد آن بتواند اسرار هستی را دریابد تا مجال نزاع میان علم و دین را بگشاید؟ آیا دین نماد غیرعلمی بودن است تا علم در کنار ایده بی‌دینی قرار گیرد؟ زیرا دین چنان که ادعا می‌کنند، بخشی از غیب و از آن خدا است و نباید خود را در عالم شهود و حضور و عالم مردمان وارد کند. ریشه این شعار معروف که فراوان به کار می‌بریم و می‌گوییم «دین برای خداست و میهن برای همه»، همین تصور است؛ یعنی دین را برای خدا و انهم؛ زیرا او بدان اولی است و خدا هم میهن را برای ما و انهد و در امور آن هیچ گونه دخالتی نکند.

برخی کسان می‌گویند: ایمان فراتر از عقل است؛ زیرا ایمان مرتبط با غیب است و غیب چیزی است که عقل هیچ ابزاری برای نفوذ بدان ندارد. تجربه نیز - که مبنای علم است - مقوله‌ای برای نظرافکندن در غیب در اختیار ندارد؛ بنابراین انسانی که می‌خواهد - به تعبیرشان - به ایمان روی آورد، با روح و احساسش، ایمان بیاورد؛ زیرا احساس است که انسان را مؤمن می‌کند و نه عقل و روح و نه علم؛ پنجره انسان به روی آفاق ایمان است.^۷

اما آیا در اسلام هم مسئله چنین است؟ و آیا قرآن هم مسئله ایمان را به این شکل مطرح کرده است؟ در بررسی این موضوع، افق بحث دیگری هم پدیدار می‌شود و آن بحث تصویر انسان در قرآن است. آیا تصویر انسان در قرآن، تصویر انسان عقل‌گرایی است که به هیچ چیزی جز پس از سنجش آن با عیار عقل ایمان نمی‌آورد، و در مسیر آن حرکت نمی‌کند؟ تصویر انسان در عرصه حیات، چگونه است؟

پاسخ فضل‌الله این است که اسلام، ایمان را بر اساس عقل و فکر به رسمیت می‌شناسد و نه بر اساس تقلید؛ و تقلید را هم

۴. ص ۴۷.

۵. همان.

۴. ص ۲۹.

۵. ص ۳۲.

علیه زن یا مردی بگوید، طرح می‌کند و سپس به شیوهٔ رویارویی با این شایعات و اجتناب از انتشار آن، اشاره می‌کند.^۹

قرآن کریم مسئله همسر پیامبر ﷺ را مطرح کرده است و با این حال می‌توانیم نتیجه بگیریم در این قضیه، دلیلی برای حصر آن در این مناسبت خاص یا خصوصیت جزئی نداریم. شک نیست که این نوع از استقرای قضایا که قرآن در گفتنانش طرح کرده، به ما اجازه می‌دهد این سخن امام باقر علیه السلام را بهتر درک کنیم که گفت: «اگر قرآن در میان قومی نازل می‌شد و در میانشان محصور می‌شد و جمود می‌یافت، نابود می‌شد؛ اما قرآن مانند روز و شب و خورشید و ماه در حال حرکت است».^{۱۰}

در مقاله «قدرت و اخلاق دینی»، علامه فضل الله در پی ارائه پاسخی به پرسش قدیمی رابطه قدرت و اخلاق است و به طور طبیعی معتقد به هم‌زیستی قدرت و اخلاق دینی است و بر آن است که التزام به اخلاق دینی، مستلزم دور بودن از ساحت قدرت نیست، بلکه در عین التزام به قدرت دینی می‌توان ضرورت‌های قدرت و حکومت را هم رعایت و مراعات کرد. طبعاً این پاسخ از باور بسیاری از فلاسفه و متفکران که قدرت و اخلاق را قابل جمع نمی‌دانند متفاوت است.

بخش دوم این کتاب با عنوان «اجتهاد و عصر کنونی» چند مقاله را در خود گنجانده که هر کدام از زاویه‌ای به دشواری‌های فهم اجتهادی شریعت، معطوف است. این مقالات عبارتند از: «اجتهاد معاصر: رویکردها و کارکردها»، «نشانه‌های روش‌شناختی در تعامل با نص قرآن»، «اثر زمان و مکان در اجتهاد» و «بحثی پیرامون مسائل علمی نص و تأویل».

در مقاله نخست فضل الله در صدد تبیین نظر خود درباره وظیفه فقیه برمی‌آید. وی معتقد است کار فقیه، صرفاً بیان احکام و صدور رفتار نیست؛ زیرا محدود کردن وظایف او تا این حد، او را تا حد یک حقوقدان تقلیل می‌دهد؛ در حالی که رسالت او تا اوم رسالت پیامبران است و پیامبران به ارائه یک سری اطلاعات و ایده‌ها و بیان احکام بسنده نکردند؛ بلکه در عرصهٔ واقعیت و اجتماع حرکت آفریدند و برای تغییر اوضاع ناگوار موجود، برنامه عملی عرضه کردند. خلاصهٔ سخن فضل الله در این مقاله این است که فقیه اکنون به متخصص صرف فقه تبدیل شده است؛ چنان که پزشک، متخصص در طب است؛ بی آنکه هیچ‌گونه آگاهی فلسفی، علمی، اجتماعی، ادبی و یا سیاسی مدخلیتی در تخصص او داشته باشد و فقدان اینها هم نقضی برای جایگاه و نقش او شمرده نمی‌شود.

این نگاه، فقیه‌ی تولید می‌کند بسته و بیگانه از نیازهای زمانه، و نه فقیه‌ی جنبشی در عرصهٔ چالش‌ها. حتی به برخی از نمونه‌ها برمی‌خوریم

کنیم تا به برنامه واقعی و عملی‌ای دست یابیم که همهٔ عناصر جزئی واقع‌گرایی در آن مراعات شده باشد. اهمیت این برنامه‌ریزی برای کشورهای بیگانه که اقلیت‌های متنوع مسلمان با وضعیت‌های سیاسی پیچیده و ارزش‌های مادی متفاوت زندگی می‌کنند، بیشتر است. وضعیت مسلمانان در این کشورها ایجاب می‌کند تا شخصیت فردی و اجتماعی خود را آئینه تصویر درخشانی از اسلام قرار دهند که این خود از روش‌های دعوت به اسلام است؛ زیرا تصویر عینی بیشتر از حرف، حکایت از فکر می‌کند و الگوی عملی بیشتر از نظریه، دلالت بر راستی و جدیت می‌کند.

مسئولیتی که ما در برابر اسلام داریم، بر ما ایجاب می‌کند که با حکمت و موعظه نیکو و تجسم عینی دادن به ارزش‌ها در زندگی شخصی خود و در رابطه مان با دیگران، مبلغ اسلام باشیم و عینیت این سخن امام صادق علیه السلام باشیم که: «مردم را با غیر زبان خود به سوی ما دعوت کنید تا صدق و خیر و پرهیزگاری را در شما ببینند که این خود فراخواننده مردم است».^۸

مقاله بعدی، نسبت میان اسلام را با عقبماندگی و توسعه، بررسی می‌کند. فضل الله بر آن است که شریعت اسلام با وجود ثبات نص، مایهٔ عقبماندگی نیست؛ زیرا «نص»، نمایهٔ ارزش‌ها و اصول کلان است و آنچه این اصول و ارزش‌ها را در هر عصری به استنتاج در می‌آورد، عنصر اجتهاد است که از جمود در فهم دین پیشگیری و واقعیت‌ها و دگرگونی‌ها را لحاظ و مصالح را رعایت می‌کند. از سوی دیگر شریعت اسلام با وجود اهمیتی که برای آخرت قائل شده است از اهمیت کار و تلاش و آبادانی و کوشش برای تغییر سرنوشت نکاسته است و از این رو می‌تواند سکوی پرشی به سوی توسعه باشد.

در مقاله «اسلام و همگامی با زمانه» نیز به خوبی نسبت میان نص ثابت قرآن و واقعیت متجدد و متغیر مطالعه شده است. فضل الله تمثیلی شبیه تمثیل مولانا دربارهٔ قصه که آن را چون پیمانانه می‌داند - مطرح می‌کند و می‌گوید: «عناصر گفتمان قرآنی نمونه‌هایی از ایدهٔ کلی را بازگو می‌کند و با اینکه آیات قرآن در مناسبت‌های خاص نازل شده است، اما خصوصیت‌شان به شخص یا زمان یا مکان خاص منحصر نمی‌شود، بلکه عناصر پویای نهفته در آنها از تمام این خصوصیات فراتر می‌رود؛ برای مثال وقتی مسئله «افک» را مطالعه می‌کنیم که مشکل پیامبر صلی الله علیه و آله را پس از متهم شدن یکی از زنانش به ارتباط نامشروع از سوی برخی بیان می‌کند، می‌بینیم مسئله، به شخص پیامبر و خانواده و همسرش مرتبط است؛ اما قرآن از افک (تهمت) و متهم کردن زنان پاکدامن سخن می‌گوید؛ بنابراین از حد مسئله‌ای خاص فراتر می‌رود و آن را به عنوان نمونه‌ای از سخن غیرمسئولانه که هر کسی ممکن است بدون دلیل

۹. ص ۷۹.

۱۰. همان.

۸. ص ۵۷.

که آگاهی و معلومات دقیقی از عقیده اسلامی نداشتند و بر اساس قواعد علمی دینی، استدلال فکری مناسبی از عقاید اسلامی ارائه نمی‌دهند، بلکه تابع افکار سطحی هستند و از عوام تقلید می‌کنند و به سبب ضعف خود، تحمل هیچ بحث و مناقشه در جزئیات یا پرسش از درونمایه عناصر عقیدتی را ندارند و کاملاً منفعل اند.

اما وقتی از فقیه متعهد رسالت‌مند سخن می‌گوییم، وضع کاملاً فرق می‌کند؛ چه اینکه دیگر به جای آن دایره تنگ خودی، این بار افق گسترده و گشوده‌ای به روی کلیت اسلام مطرح است که در یک سوی آن امت اسلام قرار دارد. فقیه متعهد و صاحب رسالت، به مسائل و مشکلات مسلمانان می‌اندیشد و فقهی که او بدان و در آن می‌اندیشد، فقه اسلامی است که مبنای آن ایمان به خدا و پیامبرانش و روز قیامت است و نیازها و اوضاع انسان‌ها را درست درک می‌کند تا نیروهایش را در مسیر آزادی و عدالت شکوفا کند تا مجموعه حیات، دعوت به خط رسالت و رسالتی در حجم تمام زندگی باشد. در پرتو این روش و منش، نقش فقیه، همان نقش پیامبر است؛ چرا که او هم حاصل رسالت و امین بر آن است؛ چنان که در حدیث شریف آمده است: «عالمان، وارثان پیامبرانند» و «عالمان، امین پیامبرانند». بنابراین وظیفه دارند در سطح دعوت و جهاد و حکومت و حرکت، انسان و حیات را به حرکت درآورند.

و اگر امین پیامبرانند، باید حافظ رسالت و امتشان باشند و راهشان را بپویند و جایگاهشان را حفظ کنند و بر موضعشان پایدار باشند و به مسئولیت‌هایشان عمل کنند.

این گونه است که فقه به پنجره‌ای تبدیل می‌شود که فقها از دریچه آن واقعیت و انسان را به درستی درک می‌کنند و فقیه، صرفاً کسی نیست که به حکم شرع علم دارد، بلکه به مجموعه عقیده و شریعت و روش و هدف اسلام در سطح نظری و حرکت و جهاد و دعوت و قدرت در سطح اجرا و امتداد در زندگی علم و آگاهی دارد. آیه تفقه (توبه: ۱۲۲) بر تفقه در دین که شامل مسئله عقیده و شریعت و حرکت در مسیر عمل می‌شود، تأکید ورزیده است؛ به گونه‌ای که مردم در نیازهای معرفتی دینی‌شان در مرحله نظر و عمل به خودکفایی برسند. چنین هدفی، متفقهان در دین را مجاب می‌سازد با همه پرسش‌هایی که تحولات حیاتی در ذهن مردم ایجاد می‌کند، و نیز با همه چالش‌های عینی و واقعی جامعه روبه‌رو شوند و هیچ نقطه خلأیی را که منجر به تعطیلی جریان بیم‌دادن (انذار) در ذهنیت امت و چشم‌انداز آینده‌اش می‌شود، و انهد.

این آیه برای مراحل آینده که امتداد تمدنی اسلام در غیبت جامعه است، برنامه‌ریزی می‌کند تا در هر نسلی پیشتازان و پیشروانی داشته باشد که جامعه را بر اساس اسلام در مواجهه با همه تحولات و تغییرات، رهبری کنند.^{۱۱}

در مقاله «اجتهاد معاصر: رویکردها و کارکردها»، به ضرورت‌های منجر به شکل‌گیری اجتهاد و آسیب‌های ناشی از بسته شدن باب اجتهاد در میان اهل سنت - که یکی از بزرگ‌ترین آسیب‌های آن خارج شدن امامان اهل بیت (علیهم‌السلام) از دایره مشروعیت رسمی حکومتی بود - اشاره می‌کند؛ اگرچه به تعبیر فضل‌الله اجتهاد در دایره شیعی متوقف نشد و با پویایی و ژرفا به حرکت خود ادامه داد و در دوران جدید بخش گسترده‌ای از علمای اهل سنت بار دیگر به اجتهاد روی آورده‌اند. فضل‌الله با ذکر رویکردی که به بازنگری در فقه بر اساس وضعیت عصر به کمک الهام‌گیری از روح اسلام فرا می‌خواند، بر آن است چنین گونه‌ای از اجتهاد به الغای نص و هرج و مرج منجر می‌شود «زیرا انسان در استنتاج روح اسلام مبنای ثابت و معقولی ندارد؛ چراکه فهم این روح به تناسب اختلاف ذهنیت‌هایی که به فهم و الهام‌گیری نص روی می‌آورد، متفاوت است. یک سوسیالیست ممکن است روح اسلام را در مضمون و مدلول اشتراکیت بجوید و یک کاپیتالیست هم ممکن است تشریح مالکیت فردی در اسلام و تأکید اسلام بر تسلط انسان‌ها بر اموالشان و اینکه گرفتن مال هیچ کسی جز با طیب خاطر او حلال نیست را - که به حمایت از مالکیت و تحریم تعدی به مالکیت اشاره دارد - دلیل آن بداند که اسلام نقطه کشف جریان سرمایه‌داری معتدل است. دیگران هم ممکن است طور دیگری تلقی کنند و راه حل میانه‌ای بین سوسیالیسم و کاپیتالیسم پیدا کنند که نظریه اسلامی متعهد هم همین است.

وقتی از هرج و مرج در این زمینه سخن می‌گوییم، از چیزی انتزاعی و صرفاً فکری سخن نمی‌گوییم؛ از جریانی سخن می‌گوییم که در زندگی فکری معاصر ما وجود دارد و جریان‌های سیاسی و اقتصادی متنوع در پی جستن وجه حقوقی ورود آن اندیشه‌ها به زندگی مسلمانان - به بهانه ارتباط آنها با مفاهیم کلان اسلام است. ارجاع و استناد به فضاهای درونی مبهم و دروازه‌های مایع غیر مشخص، مانند روح اسلام، اجتهاد را به آفاق نامشخص و نامنضبطی می‌برد و به الغای نصوص اسلامی به اشکال مختلف منجر می‌شود و اسلام را به نمایشگاهی از اندیشه‌ها تبدیل می‌کند که از هر اندیشه تازه و جریان جدیدی، استقبال می‌کند.^{۱۲}

اما رویکردی که فضل‌الله در اجتهاد می‌پسندد، «رویکردی است که جریان اجتهاد معاصر را ادامه جریان اجتهاد در گذشته می‌داند و بر شناخت احکام شرعی‌ای که خدا بر پیامبرش محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نازل کرده - بدون تغییر و تبدیل - مبتنی است؛ چه دراموری که نص خاصی برای آن هست و چه دراموری که نصی ندارد. در حالت نخست در نصوص، تأمل جدیدی می‌کنیم؛ و این فهم بر فهم علمای گذشته جمود نمی‌ورزد و می‌کوشد تا با فهمی مستقل و برآمده از آگاهی‌های

شک نیست که این گونه روش‌ها، قرآن را وارد بیراهه‌های فکری ای می‌کند که دستاوردی برای اسلام ندارد؛ زیرا نظریات علمی خطاپذیر و صواب‌پذیرند و گویای حقیقت علمی قطعی نیستند. چه بسیار بوده نظریات علمی ای که نسلی دیگران را قطعی پنداشته و نسلی دیگران را خرافه دانسته است؛ بنابراین قرآن را نمی‌توان تابع این گونه نظریات قرارداد. در عین حال باید این جا از نظر دور نداشت که تفسیر، عبارت از به نطق کشیدن نص از طریق مدلول لغوی یا عرفی اش بدون هیچ تکلف تأویلی است؛ مگر آنکه قرائنی مانند مجاز و استعاره و کنایه بر نص سایه افکند که معنای ظاهری لفظ را کنار می‌نهد و معنای دیگری براندام آن می‌پوشاند. ما در عین تأکید بر این ایده، مانعی برای وجود بسیاری از اشارات علمی در عالم طبیعت و انسان و مفاهیم اجتماعی و روان‌شناختی در قرآن نمی‌بینیم؛ اما باید از طریق روشی دقیق که مداول لفظی را بنا به قواعد ثابت در زبان عربی مقدم می‌دارد، برای رسیدن به جزئیات و طبیعت این اشارات علمی تلاش شود و در عین حال احتمال فهم جدید را هم باید محفوظ داشت.^{۱۴}

وی در عین حال به اهمیت سنت به عنوان دومین منبع فهم و استنباط شریعت توجه می‌دهد؛ با این همه ملاحظاتی را هم مطرح می‌کند: «سنت، منبعی اساسی از منابع اسلام است؛ اما سند آن باید به دقت بررسی شود؛ به ویژه اگر متضمن تفسیری از کتاب خدا باشد که خلاف معنای ظاهری اش باشد و یا جزئیات آن را به گونه‌ای بیان کند که از روند فکری حقیقی اش به دور باشد. این امر سیمای قرآن را تحریف و آن را به کتابی تبدیل می‌کند که صاحبان عقاید و آرا را از راه ساختن احادیث که به آنها قداست می‌بخشد، آن را به بازی گرفته‌اند و مفاهیمی انحراف‌آمیز و عقایدی گمراه‌کننده و آرایبی نادرست را که به اعماق اندیشه اسلامی راه می‌یابد، بر اسلام تحمیل کرده‌اند. آنان با عدم موفقیت در تأویل اجتهادی شان از قرآن، بهترین راه موفقیت را آن دیدند که افکار و عقاید خود را به احادیث شریف تبدیل کنند که بنا به خواسته‌ها و مطامع خویش، جعل و وضع کردند».^{۱۵}

در مقاله بعدی با عنوان «تأملاتی در روش ادبی قرآن»، علامه فضل الله به طرح مباحثی مهم درباره شیوه بیانی قرآن می‌پردازد و می‌کوشد از لابه لای آیات قرآن، ویژگی‌های شیوه بیانی آن را استخراج کند. وی ویژگی روشنگری و مطابقت با قواعد زبان عربی را دو ویژگی اساسی زبان قرآن می‌داند. وی در ادامه می‌کوشد احادیثی را که از ذوی‌بطون بودن قرآن سخن می‌گوید، به گونه‌ای تأویل کند که راه را برای فهم همگانی از آن نبندد. وی می‌گوید: «اینکه قرآن از وجود آیات متشابه سخن می‌گوید، به معنای آن نیست که به زبان رمز سخن می‌گوید، بلکه معنای آن، سخنی است که احتمال وجوه دلالتی

۱۴. ص ۱۳۱.

۱۵. ص ۱۳۴.

المرجع العلامة
السید محمد حسین فضل الله
الاجتهاد
بین أسرار الماضي وآفاق المستقبل



المركز الثقافي العربي

شخصی مجتهدان که مبتنی بر قواعد اساسی فقه و اصول است، با نص مواجه شود، که ممکن است به نظر گذشتگان نزدیک یا از آن دور باشد. در حالت دوم، نصوص کلی‌ای که قواعد کلی را بیان کرده، بررسی می‌شود و تلاش می‌شود تا قاعده‌ای کشف شود که وضعیت فاقد نص ما را پوشش دهد؛ چه در مسائل فردی که حوزه آن شخص است و چه در مسائل کلی که اسلام در چارچوب جامعه یا دولت به شکل کلی برایش برنامه‌ریزی کرده است».^{۱۶}

فضل الله در مقاله «نشانه‌های روش‌شناختی تعامل با قرآن» به تدوین تفاسیر جدید از رهگذر فهم جدید و معاصر دعوت می‌کند. وی می‌گوید: «مقصودم از این دعوت آن نیست که نوآوری، نقطه ضعفی باشد که ما در نیازمندی مان امان به پاسخگویی به پرسش‌های عصرمان، احساس کنیم تا با تأویل و تفسیری که نص آن را بر نمی‌تابد و یا با وارد کردن تمام نظریات علمی طبیعی و اجتماعی و روان‌شناختی در مدلول قرآن در حدی معنای قرآن تحملش را ندارد، خود را برای عرضه چیز جدیدی به تکلف اندازیم. نمونه این تکلیف را در برخی تفاسیر که کوشیده است واژه ذره را با اتم‌شناسی نسبت می‌دهد، مشاهده می‌کنیم.

۱۶. ص ۱۲۰-۱۲۱.

سازوکارهای پیچیده‌ای که فقیه با هدف بررسی متن آن را فرامی‌گیرد، میسر نخواهد بود».^{۱۹}

فضل‌الله به جای دفاع از همهٔ فراورده‌های فقهی فقهای متقدم که برخی از آنها امروزه محل اشکال و پرسش‌های فراوان است، اجتهاد را با بستری اجتماعی و فرهنگی زمانه‌اش مرتبط می‌بیند و از این روبرو آن است که نمی‌توان بر پیشینیان خرده گرفت که چرا پاره‌ای از آنچه گفته‌اند، امروزه قابلیت اجرا ندارد و مقبول نیست؛ چرا که این طبیعت اجتهاد و فهم است و در هر زمانه‌ای می‌توان درکی متفاوت از مصالح و منافع مردم داشت: «ما معتقدیم که جریان اجتهاد متفاوت از جریان قانونگذاری امروز نیست که مبتنی بر قاعدهٔ کشف یا ارزیابی منافع و مصالح مردم است. همه اینها هم نسبی است و نهاد حقیقت مطلق نیست. تصویری که بسیاری از روشنفکرانی که چنین اشکالی را پیرامون اسلام مطرح می‌کنند، ذهنیتی ابهام‌آلود دارند و می‌کوشند در کشف نقاط منفی جریان اجتهادی اسلام چندان ریزشوند تا به مردم نشان دهند که نظریات فقه اسلامی و آرای فقهای اسلام، نماینده اسلام نیست و از این رو صلاحیت مرجعیت و حکمیت ندارد. اگر این اشکال وارد باشد، هیچ خط و مکتب فکری‌ای از آن در امان نیست و هیچ مذهب فقهی یا حقوقی‌ای از آن جان سالم به در نمی‌برد».^{۲۰} نکته این جاست که پاره‌ای از این روشنفکران یا غالبشان، به تاریخ‌مندی فهم و معرفت معتقدند؛ اما در ارزیابی جریان اجتهادی اسلام، عنصر تاریخ‌مندی را فراموش می‌کنند و نقش تحولات و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی را در تولید فهم، نادیده می‌گیرند.

در ادامه، وی فرصت استخراج و استحصال قواعد جدید قرآنی و حتی بهره‌گیری از دستاوردهای جدید زبان‌شناسی را فراهم می‌بیند. البته این قواعد از دل سنت کمتر درمی‌آید؛ چرا که به باور وی، سنت غالباً تفصیل اجمال قرآن است: «زیرا قرآن در مسیر دعوت و شریعت، قواعدی را در دایره‌ای بزرگ تأسیس کرده است؛ اما سنت، غالباً تطبیق آن قواعد یا جزئیات و پاسخ به پرسش‌های پیرامون آن قواعد است؛ از این رو حدیث در دایرهٔ خاص خود - که آفاق پرسش و قرائن و اشارات محیط بر آن است - پویایی دارد. این امر فقیه را در حین بحثش، وارد بیراهه‌های احتمالات فراوانی می‌کند که مانع دستیابی او به نظری یقینی در غالب موضوعات می‌شود».^{۲۱}

روشی که علامه فضل‌الله در استخراج قواعد قرآنی پیشنهاد می‌کند و البته خود وی بدان عمل کرده است، قابل توجه است: «اما وضع قرآن کریم خلاف سنت است؛ زیرا یک ویژگی اساسی دارد که آن اصالت‌مندی و استواری است؛ برای مثال وقتی در قرآن می‌خوانیم:

متعدد یا اشارت‌های متعدد در آن وجود داشته باشد. چه بسا مقصود از آیات متشابه، بعد تطبیقی (اجرائی) آنها در عرصهٔ واقعیت باشد و نه در بعد دلالتی؛ یعنی اینکه کسانی که سخن‌ها را از جایگاه درستش منحرف می‌کنند تا فتنه برانگیزند و تأویلش کنند، از این دسته آیات سوءاستفاده می‌کنند و فهم نادرست خویش را در میان مردم رواج دهند تا آنان را از خط صحیح دور کنند».^{۱۶}

و با روشنگری‌ای که قرآن برای خود برمی‌شمرد و هیچ آگاه به زبان عربی را از آن استثنا نکرده است، «دیگر نمی‌توان قرآن را کتابی سرشار از رموز و اصطلاحات بیگانه از شیوهٔ بیانی زبان عربی دانست و مردم را در برابر آن حیرت‌زدگانی پنداشت که چراغی برای روشن کردن طبیعت معانی نمی‌یابند و هراس از آن دارند که مراد از آیه، چیزی جز معنای ظاهری آن باشد و قرینه‌ای داخلی یا خارجی برای درک معنای درستش در اختیار ندارند. چنین وضعیتی، هدف کلان قرآن را که آیات نازل شده بر مردم را راهی برای گشودگی عقل و اندیشه و هدایت یافتن و تذکر و تقوا می‌داند - که در فرایند آگاهی و اشارت‌یابی تحقق می‌پذیرد - ابطال و الغا می‌کند. چنان که در آیات متعددی آمده که آیات قرآن روشنگراست تا مردم بیندیشند و تعقل کنند، سازوکار این روشنگری از دید فضل‌الله همان ظهور آیات است و «از این روست مسئله حجیت ظواهر قرآن از مسائل روشن و آشکاری است که همهٔ علما با طرح مسئله حجیت ظواهر الفاظ بر آن اجماع کرده‌اند».^{۱۷}

«تأثیر زمان و مکان بر اجتهاد»، موضوع مقالهٔ بعدی است. وی بر آن است که جامعه و فرهنگ چنان تأثیری بر ذهن مجتهد می‌گذارد که «گاه وادارش می‌کند تا نصوصی را که دلالت بر منع دارد، بر نصوصی که دلالت بر رخصت (جواز) دارد، غلبه دهد».^{۱۸}

بخش سوم گفت‌وگوهای اجتهادی، شامل عناوین زیر است: عقل اجتهادی و نوشوندگی زندگی، مقاصد شریعت، رهیافت قاعده‌سازی و پیچیده‌سازی ثبات و تحول در فهم نص قرآن، استنباط فقهی، دشواری‌ها و پرتوها، اجتهاد و امکانات نواندیشی در روش و قرائت نص. معنا... حقیقت و تکثرگرایی است.

در گفت‌وگوی نخست، فضل‌الله، علم فقه را همانند دیگر علوم، نیروهای دایمی و نوشوندهٔ فعال در عرصه بررسی متون و اندیشیدن در آنها متناسب با پویایی زمانه و تحولات می‌داند و می‌گوید: «پویایی زندگی و تحولات آن، بر فقیه ایجاب می‌کند تلاشی سترگ و رنجی سخت برای رصد واقعیت و اکتشاف قدرت‌های پویای متن متحمل شود که اکتشاف آن جز پس از استنطاق و بازخوانی متن، بر اساس

۱۹. ص ۱۸۸.

۲۰. ص ۱۹۱.

۲۱. ص ۱۹۴.

۱۶. ص ۱۴۳.

۱۷. همان.

۱۸. ص ۱۵۲.

به رویه‌ای در استخراج قواعد فقهی تبدیل نشده است؟ فضل الله چنین پاسخ می‌دهد: «اما مشکل این است که روش اجتهادی بسیاری از فقها، بسیار تنگ و محدود است؛ زیرا آنان به هر نسی در مورد خاص آن می‌نگرند؛ به گونه‌ای که هر نسی شخصیتی خاص و متفاوت از شخصیت نص دیگری دارد که در موردی دیگر وارد شده است؛ در حالی که هر فردی که زبان عربی را به درستی شناخته باشد و با روش‌های بیانی آن آشنا باشد، می‌تواند از مجموع موارد، قاعده‌ای کلی استنتاج کند».^{۲۳} از محورهای مهم این گفت‌وگو، تفکیکی است که فضل الله در درک ملاک‌های عبادات و معاملات قائل است. وی با اینکه درک ملاکات اولی را دشوار و گاه ناممکن می‌داند، مجالی برای درک ملاکات دومی می‌بیند: «می‌دانیم که پاره‌ای احکام شرعی مانند عبادات، از احکام توقیفی است؛ از این رو بخشی از آن تابع قاعده‌ای متفاوت از حکم شرعی عبادی دیگر است، اما در عین حال برآنیم که بسیاری از احکام شرعی به ویژه در عالم معاملات هست که می‌توان ملاک آن را به شکلی از لایه‌های نص و دریافت مناسبات میان حکم و موضوع یا از رهگذر قرائن متنوع دال بر ملاک، کشف کرد؛ از این رو معتقدم باور به ناممکن بودن درک ملاک به شکل مطلق، فاقد دقت است؛ زیرا اگرچه نمی‌توانیم ملاک را در احکام توقیفی مانند عبادات و امثال آن درک کنیم، می‌توانیم ملاکات را در معاملات یا پاره‌ای احکام اخلاقی درک کنیم».^{۲۴}

رویکرد مقاصدی در اجتهاد و استنباط در میان اهل سنت، قوی‌تر و پررنگ‌تر و سابقه‌دارتر است و فقه شیعه از این رویکرد بهره‌کافی نبرده است؛ اگرچه ادبیات علل الشرایعی در میان شیعه قدمت بیشتری دارد. در گفت‌وگویی با عنوان «مقاصد شریعت»، علامه فضل الله بر اهمیت این رویکرد اصولی تأکید می‌ورزد و اصرار دارد تا حساب آن را از قیاس جدا کند. وی می‌گوید: «از اسباب بی‌توجهی به مقاصد شریعت در فقه شیعه، گره قیاس است. معروف است که فقه امامیه به طور کلی، قیاس را باطل و مردود می‌داند و دودلیل بر آن دارد: نخست احادیث فراوانی است که از امامان اهل بیت در باب بطلان قیاس، به عنوان یکی از ابزارهای استنباط حکم شرعی وارد شده است و قیاس در سنت را مایه تباهی دین می‌داند؛ دوم اینکه قیاس بر استنباط علت استوار است و غالباً عملیات اکتشاف علت، ظنی است و البته علت منصوص و مصرح محل اختلاف نیست؛ زیرا در آن صورت، علت عنوان حکم است؛ برای مثال وقتی گفته می‌شود: «شراب نیشام، چون مست‌کننده است»؛ معنای این سخن آن است که چیز مست‌کننده‌ای را تناول نکن و در اینجا مسئله، انتقال حکم از یک موضوع به موضوعی دیگر نیست، بلکه تسری موضوع بر همه

«ولا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل؛ و اموال تان را در میان تان به ناروا نخورید» (بقره: ۱۸۸)، با قاعده‌عامی مواجهیم که حدود تعامل در نقل و انتقال و تملک و تصرف مال را مشخص می‌کند. این قاعده دارای انعطافی است که بدان پویایی و کارآمدی و قابلیت کاربرد در آینده - همانند حال و گذشته - را می‌دهد. همچنین وقتی در قرآن می‌خوانیم: «یستلونک عن الخمر و المیسر قل فیهما اثم کبیر و منافع الناس و اثمهما اکبر من نفعهما؛ درباره شراب و قمار از تو می‌پرسند. بگو: در آن دو، گناهی بزرگ و سودهایی برای مردم است، ولی گناهشان از سودشان بزرگ‌تر است». (بقره: ۲۱۹)، با قاعده کلی‌ای روبرو هستیم که می‌گوید هرچه زیانش بیشتر از سودش باشد، حرام است. همچنین است آیه: «فامساک بمعروف و تسریح باحسان: [پس از آن، زن را باید] یا به خوبی نگاه داشتن و یا به شایستگی آزاد کردن» (بقره: ۲۲۹) این آیه قاعده‌ای کلی ترسیم می‌کند که رابطه مرد را با همسرش مشخص می‌کند؛ یعنی حق ندارد زندگی همسرش را به جمود و ایستایی بکشانند؛ زیرا خداوند او را میان مداوم پیوند زناشویی به گونه‌ای شایسته و میان گسستن شرافتمندانه این رابطه مخیر کرده است. می‌دانیم که مفهوم «معروف»، مفهومی پویاست که امکان ندارد در زمانی خاص متوقف شود، بلکه مفهومی است که همانند حال و گذشته در آینده نیز اعتبار دارد.

بنابراین، با مراجعه به قرآن کریم می‌توانیم شماری از قواعد کلی فقهی را به دست آوریم که بخش‌های گسترده‌ای از زندگی مسلمانان را می‌پوشاند. در این جا دوست دارم اشاره کنم: انکار نمی‌کنم که در سنت، قواعدی مشابه قواعد کلی قرآنی وجود دارد که از خطوط کلان زندگی انسان و روابط او سخن می‌گوید، اما سطح آن پایین‌تر از سطحی است که در قرآن می‌بینیم.

از این رو معتقدم با به سخن در آوردن قرآن، می‌توان شمار بالایی از قواعد فقهی را به دست آورد. روشن‌ترین نمونه آن، سخنی است که قرآن درباره رابطه مرد با همسرش دارد. قرآن، زبان رساندن به زن و نگاه داشتن او با هدف تعدی به حقوقش را محکوم می‌کند. ازدل نصوص می‌توان قواعد کلی را استنتاج کرد؛ برای مثال از آیاتی که در آنها واژه ضرر به کار رفته و یا واژه‌های مشابه، می‌توان قاعده استنتاج کرد؛ مانند: «لا تعلقوا بایدکم الی التهلکة؛ و با دست‌هایتان خود را به هلاکت نیفکنید». (بقره: ۱۹۵).

در واقع می‌توانیم از این نصوص پراکنده در موضوعات مختلف، قاعده‌ای نفسی ضرر را بدون نیاز به سنت استنتاج کنیم؛ چنان که می‌توانیم از روش‌های مدرن در فهم اندیشه مانند مقایسه نصوص متعدد در یک موضوع، قاعده‌ای کلی به دست آوریم.^{۲۵} اما چرا این روش استنباطی

۲۳. همان.

۲۴. ص ۲۰۱.

۲۵. ص ۱۹۵.

سبب ناخوشامدی او از خود شریعت می‌شود. این پدیده در میان فقها چندان گسترده شده که به صرف مخالفت برخی فقها با نظری که بدان رسیده‌اند، حکم به احتیاط می‌دهند؛ هرچند نظر آن علما، موافق قول مشهور نباشد. مبنای احتیاطات در فتوا، شهرت فتوایی و شبهه اجماع و ادعای اجماع و اجماع با احتمال مدرک است. سؤالی که در این جا مطرح است، این است که چرا به رغم داشتن دلیل بر ترخیص و تخفیف و تعیین حکم قصریا اتمام و ماندن آن، حکم احتیاطی صادر می‌شود؟

احتیاطات سبب شده بسیاری از احکام غیر تحریمی در ذنیت مکلفان به احکام تحریمی تبدیل شود؛ زیرا نتیجه‌اش همان است. این امر سبب شده نگاه عمومی نسبت به اسلام نمایه‌هایی منفی بگیرد و موجب دور شدن از اسلام گردد.

نتیجه عملی صدور فتاوی قطعیه مبتنی بر دلیل، با عمل مکلف مرتبط است که کارش را آسان می‌کند و عسر و حرج را از او برمی‌دارد و نتیجه فکری‌اش این است که چهره‌ای درست از اسلام و احکام اصیل آن عرضه می‌کند.

از این روفقیه باید در جایی که حق برای او اثبات شده است، شجاعت حق‌گویی داشته باشد؛ به ویژه اگر مسئله، فراتر از دایره شخصی‌اش و مرتبط با مسئولیت دیگران و مسئولیت حفظ آبروی اسلام باشد. اگر فقیه در امور خویش ملاحظه تقوا و ورع می‌کند، در مسائل عمومی و مسائل کلان، باید دو مسئله را در نظر داشته باشد: نخست اینکه تقوا و ورع تابع اقامه حجت بر امری از امور در نزد انسان است. در نتیجه پیروی از حجت و برهان از مصادیق تقوا و ورع است؛ زیرا در این موردی که به حجت دست یافته، در پیشگاه خدا، مسئولیتش را انجام داده است؛ چرا که او مسئول درک کنه حقیقت مسئله در حدی فراتر از منابع مورد اعتماد در اجتهاد نیست.

دوم اینکه این دسته از فقها - که بیش از حد به احتیاط روی می‌آورند - برای حفظ مصلحت اسلام، بهتر است خود را از جایگاه مرجعیت دور نگه دارند تا احتیاطاتشان برای خودشان باشد و این احتیاطات را بر مردم تحمیل نکنند و زندگی‌شان را آشفته نسازند و بدون مبنای علمی، کارشان را سخت نکنند.^{۲۷}

«اجتهاد و امکانات نواندیشی» عنوان گفت‌وگوی بعدی است که در آن، محورهای مهمی مورد بحث قرار گرفته است. یکی از مداخل‌های مهمی که فضل‌الله برای نوسازی روش‌ها برمی‌شمرد، تغییر سازوکار ادبی فهم نص و پشت سر گذاشتن سازوکار بلاغی کهن در فهم ادبی نص است. وی اینجا بر شیوه آموزش حوزوی انتقاداتی دارد: «طلبه حوزه‌های علمیه هنوز از روش‌های جدید آموزش زبان و بلاغت که

موارد است؛ اما رد هرگونه ابزاری که از آن علت استنباط می‌شود، در صورتی که استنباط علت ظنی باشد، بر مبنای آن است که «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» و اینکه این روش قیاسی است، و از این رو این فقه در سطح ظاهری از عملیات استنباط علت بازمی‌ایستد.

حتی کار به جایی رسیده که اگر مجتهدی از رهگذر شماری نصوص به استظهار علت بپردازد، او را به قیاس متهم می‌کنند؛ چنان که برای خود من اتفاق افتاد که یکی از فضلا با استناد به بحثی که در مجله المنطلق داشته‌ام، مرا متهم به اعتقاد به قیاس کرد؛ در حالی که من در همان بحث بر بطلان قیاس تأکید کرده بودم؛ در حالی که استحصال و استظهار علت، از دل مجموعه‌ای از احادیث، همانند استحصال و استظهار یک حکم شرعی از احادیث است و با قیاس که تسری حکم یک موضوع به موضوعی دیگر، به دلیل تشابه میان آن دو موضوع است، تفاوت دارد.^{۲۵}

در بحث «ثبات و تحول در نص قرآنی» نیز نقطه‌هایی روش‌شناختی درباره عوامل مؤثر در فهم نص و ثبات مضمون و تحول دلالت و محکم و متشابه و نقش تحولات علمی در فرایند فهم و ذنیت‌های پیشین مفسر در تفسیر آمده است؛ روشی که علامه فضل‌الله درباره روش تفسیری خود می‌گوید: «ایده‌ای که من در تفسیر «من وحی القرآن» بر آن تأکید کرده‌ام، این است که چند معیار در فهم نص داریم: ۱. ظهور، ۲. دلیل عقلی، ۳. دلیل نقلی.

اما نسبت به نص قرآن، ظهور در صورتی که دلیل عقلی یا نقلی‌ای بر خلاف آن وجود نداشته باشد، حجت است. اما اگر مثلاً مانعی عقلی وجود داشت، باید ظهور را حمل بر معنایی کرد که با دلیل عقلی هماهنگ باشد و با قواعد مجاز و کنایه و استعاره منافات نداشته باشد؛ افزون بر این معیارها باید مقاصد متکلم - که پدیدآورنده متن است - و نیز شرایط تاریخی صدور متن را - در صورتی که متکلم، انسان باشد - بررسی کرد.^{۲۶}

موضوع احتیاطات نیز از محورهای این گفت‌وگوست. علامه فضل‌الله از پدیده زیاده‌روی در پناه‌جستن به احتیاطات به شدت انتقاد می‌کند و می‌گوید: «پدیده احتیاطات شدید در فقه - به ویژه در قرون متأخر - چه بسا ناشی از عدم احساس مسئولیت فقیه نسبت به مکلفان در حرکت اجتهادی‌اش و غرقه شدن او در مسئولیت شخصی‌اش - حتی در مواردی که حجت و برهان در اختیار دارد - است. در نتیجه، وی با فتاوی‌ایی که برای مکلفان صادر می‌کند، همان گونه رفتار می‌کند که با احتیاطات شخصی خویش؛ در حالی که احتیاط در این مورد، مکلف را در عسر و حرج می‌افکند و عمل به تکلیف را بر او دشواری می‌سازد و

۲۵. ص ۲۱۰.

۲۶. ص ۲۲۴.

بخش چهارم کتاب، مجموعه شش گفت‌وگو دربارهٔ مسائل اجتهاد، تفسیر قرآن، روش اجتهادی امام خمینی، مسائل قدرت و مسائل زنان است. در گفت‌وگو دربارهٔ «تفسیر من وحی القرآن»، فضل الله شیوه تفسیری خود را تبیین می‌کند: «روشی که در این تفسیر در پیش گرفته‌ام، این است که قرآن را از رهگذر فضاهایی که قرآن در آن قرار دارد، بفهمم؛ یعنی قرآن را به عنوان کتاب حرکت اسلامی و دعوت اسلامی که خدا از طریق قرآن کریم، راه آن را به ما نموده است.

روش من اشارت‌گیری و الهام‌گیری از آیات قرآن کریم است؛ با این هدف که در زندگی اسلامی خویش در این فضاها نفس بکشیم؛ زیرا قرآن مجموعه‌ای از واژگان نیست که در معنای لغوی اش متوقف شده باشد، بلکه کلماتی است که در فضاهایی روحی و علمی تحرک دارد؛ از این رو ما با آیات قرآن همانند دیگر متون ادبی محض که تنها ایده‌ای در آنها طرح شده و کاری به واقعیت ندارد، رویارونی شویم، بلکه احساس می‌کنیم قرآن کتابی است که تحرک دارد و عطا و اشارت دارد و هدایت می‌کند و به سوی راه مستقیم راهنمایی می‌کند.

آیات قرآن در فضای جنبش دعوت اسلامی به تدریج نازل شده و قرآن نقاط قوت و ضعف دعوت را در گام‌های مبلغ و چالش‌های واقع، کاملاً زیر نظر داشته است. قرآن کریم در نظرات برای حرکت فزاینده به سوی اهداف بزرگ و پرزحمت و پرمسئولیت، نقشی اساسی داشته است و به همهٔ مشکلات توجه داشته و فضای مناسب برای رویارویی با چالش‌های تحمیل شده بر اسلام و مسلمانان را فراهم می‌آورد؛ قدرت را بسیج و برنامه را ترسیم و هدف را مشخص می‌کرد و مسلمانان را در جنگ و صلح‌شان و در شکست و پیروزی‌شان رهبری می‌کرد و گام‌های پیامبر و مؤمنان را پیگیری می‌کرد تا در مواقع تزلزل، آنان را ثبات بخشد و قدرت و استقامت و صلابت دهد.^{۲۹} در ادامهٔ این گفت‌وگو، علامه فضل‌الله پاره‌ای روش‌های جدید در فهم نص، مانند روش زبان‌شناختی سوسوری که برخی نویسندگان اسلامی از آن متأثر بوده‌اند را به نقد می‌کشد: «من این نکته اساسی را مبنای قرار داده‌ام که فهم متن باید تابع قواعدی باشد که در درون متن و خارج از آن وجود دارد؛ چرا که هر زبانی برای درک معنایش دارای قواعدی است؛ به ویژه در مرحله ظهورش که می‌خواهد ایده‌اش را به مردم بفهماند. طبعاً باید نظریه فهم مشخصی برای متن، متناسب با روش لغوی آن وجود داشته باشد.

اما نظریه‌های جدید شاید برآمده از اصطلاحات جدید و تعبیر جدیدی است که ابتکار کرده‌اند؛ همانند ادبیات رمزگرا که در آن، رمز تابع اشارات اصطلاحی دوران منهج زبانی‌ای است که مبنای تفاهم

بسیار پیشرفت داشته و گاه به نتایجی کاملاً متضاد با نتایج قدما دست یافته، بی بهره است. اساساً علم بلاغت جدید عربی، نسبت به بلاغت قدیم، تفاوتی اساسی دارد. علم بلاغت به مطالعه ابزارهای زبانی بیان می‌پردازد و مسئله فن بیان و شیوه شکل‌گیری بیان و شیوه دریافت آن، نسبت به گذشته تفاوت یافته است؛ چندان که برخی آرایه‌ها (محسنات) به پیرایه‌ها (مقبحات) تبدیل شده است؛ برای مثال سجع از آرایه‌های بدیع بود، ولی اکنون در حال تبدیل شدن به امری زشت است و نشان از تکلف دارد و به حس زیبایی‌شناختی و عنصر بلاغی زبان آسیب می‌رساند.

در پرتو آنچه گفته شد، من به ضرورت گشودگی نظام آموزشی حوزوی به روی تجارب جدید در علم نحو و بلاغت توجه می‌دهم و اینکه افق ذهنی طلاب به روی فرهنگ ادبیات بیانی که پایه شکل‌گیری ذوق ادبی و هنری است، گشوده شود. از این رهگذرانسان می‌تواند با حس خود و به مدد قواعدی که در اختیار دارد، نص را بفهمد. علم اصول اگرچه توانسته است به رتبهٔ بلندی از عمق و دقت دست یابد، اما بیش از آنکه علمی باشد راهنمای انسان به سوی درک حکم شرعی، به علمی فلسفی تبدیل شده است؛ از این رو بعد عقلانی که مرزهای جزئی دقیق را می‌گذارد، کار را بسیار سخت کرده و به فهم بشری عرفی - عقلانی مجال تحرک نمی‌دهد. این امر میان درونمایه اندیشهٔ اصولی و آفاق و دایره‌های حکم شرعی، شکاف افکنده و در زمینه فتوا مشکل اساسی پدید آورده است. این مشکل سبب شده تا بسیاری از فقها در احتیاطات فتوایی زیاده‌روی کنند و از ذهنیت خود جوش عرفی که می‌تواند به شیوه‌ای طبیعی، نص را درک کند، دور شوند. پاره‌ای از آنان معتقدند پیچیده بودن الفاظ، نشانهٔ علم است؛ به گونه‌ای که اگر کسی نظریه‌ای اصولی را به زبانی قابل فهم و ساده بنویسد، آنان، روش او را علمی نمی‌دانند. آنان، عالمی را که فهمی عرفی عقلایی از نص دارد، سطحی و غیر عمیق ارزیابی می‌کنند؛ اما روش خود آنان در مطالعه نص، روشی هندسی است؛ یعنی به آفاق نص سرک نمی‌کشند و در داخل نص محدود می‌شوند و به محاسبهٔ سانتی متری می‌پردازند.

از این رو معتقدیم حرکتی تغییرگرا و تجدیدگرا باید به راه افتد و بکوشد تا طلبهٔ حوزه را از غرق شدن در قواعد و اندیشه و روش گذشته، نجات بخشد. این البته به معنای ترمز بر کل گذشته نیست، بلکه مقصود این است که گذشته‌ای را که محصول تجربه رجالی است که تحت تأثیر محیط و فرهنگ خاص خود بوده‌اند و دستاوردهای فکری‌شان پژواک محیط‌شان بوده است، جاودانه فرض نکنیم. حال و آینده ما می‌تواند پذیرای آفاق و افکار جدید و متفاوت از گذشته باشد.^{۲۸}

است. اگر چنین است، ما نمی‌توانیم متون عصرهای دیگر را تابع شیوه معینی از تفاهم قرار دهیم.

اما درباره تفسیر آیه یاد شده، باید بگوییم این تفسیر تابع هیچ قاعده بیانی‌ای در زمینه فهم نیست، بلکه تلاشی اجتهادی برای درک مبنای رویکرد آیه است: از این حیث که به لحاظ مبدئی به این نتیجه رسیده که آیه می‌کوشد حق زن را در شرایطی که از همه حقوقش محروم بوده، اعاده کند و حق غضب شده زن به تدریج در مسیر زمان و به تناسب تطور حقوق انسان، احیا شود. این، یعنی آنکه ما با روشی مواجه هستیم که اندیشه را در ذات می‌جوید و به متن اتکایی ندارد و بلکه می‌کوشد از روی متن بپرد.

اگر دکتر نصر حامد ابوزید معتقد است قوانین شرعی مربوط به زن، متغیر و متحول است، چه دلیلی بر این ادعا دارد؟ کجای قرآن بر چنین چیزی دلالت دارد؟ اگر معتقد است این روش قرآن را معجزه ابدی قرار می‌دهد، معنایش این است که قرآن تابع تحولات حقوقی‌ای است که بشر پدید می‌آورد تا در معرض تأثیر پذیری از هر فکر و قانون جدیدی باشد. در این صورت دیگر برای مفاهیم و اندیشه‌های قرآن هیچ اصالتی باقی نخواهد ماند.^{۳۰}

در مقاله «روش اجتهادی امام خمینی»، فضل‌الله ابتدا شرایط اجتهاد از نگاه امام خمینی را بازخوانی می‌کند و تأکید امام بر عناصر ضروری و ترک پاره‌ای عناصر غیر ضروری که موجب تلف شدن وقت و عمر می‌شود و کارایی‌ای در فرایند اجتهاد ندارد را قابل توجه می‌داند. از جمله تأکیدی که امام بر اکتفا به حد لازم و ضروری منطبق و حتی علم اصول و پرهیز از توغل در آنها می‌کند، برای فضل‌الله اهمیت ویژه‌ای دارد و او اساساً منطق زدگی و فلسفه زدگی و تعمق بیش از حد در اصول را از آفات اجتهاد فقهی و دوری آن از مجال حقیقی‌اش می‌شمرد. طبعاً چالش امام با مخالفان نیز جاذبه ویژه‌ای برای فضل‌الله داشته است. وی می‌گوید: «امام علیه السلام مقدس مآبان و معمم‌های بی‌سواد را مورد هجوم قرار می‌دهد که خود را به رغم جهل به شریعت، نگاهبان شریعت می‌خوانند و فتاوا را بر اساس منابع اجتهادی شان نمی‌سنجند و فتاوا را مألوف و رایج را به مثابه حقایق شرعی پذیرفته‌اند، در حالی که خود صاحبان آن فتاوا، چنین ادعایی نداشته‌اند... شاید ارزش هجوم امام به این گروه، از آن روست که اینان در همه مجامع حوزوی، به عنوان گروهی جاهل و خشک مقدس نشان دار هستند و همین مقدس مآبی‌شان موجب اعتماد عوام به آنان شده است و با این پشتوانه، آنان اقدام به محاصره جریان نواندیشی اجتهادی می‌کنند؛ در حالی که مبانی اصولی و فقهی این آرا و فتاوا را اصلاً نمی‌فهمند

و با سرو صدا به راه انداختن بر ضد این مجتهد و آن مجتهد، می‌کوشند فتوای او را بایکوت و یا او را ناچار به بازگشت کنند و او هم به ویژه اگر در مظان مرجعیت باشد، برای حفظ موقعیتش از فتوایش برگردد.

از این رو امام خمینی علیه السلام قیام به انقلاب علمی حوزوی را ضد این گروه، برای کنار زدن آنان از عرصه تأثیرگذاری ضروری می‌دید.^{۳۱}

وی در ادامه به نمونه‌هایی از برخوردهای نامناسب با مصلحان اشاره می‌کند تا نشان دهد برخورد تکفیری‌ای که با فرزند امام (سید مصطفی) شد، نخستین رفتار از این دست نبوده است: «در حوزه‌های علمیه، رفتارهای نامناسبی با برخی مجتهدان بزرگ که فتاوایی مخالف با جریان عام صادر کرده‌اند، انجام شده است؛ مانند سید محسن امین که فتوا به حرمت قمه زنی و زنجیر زنی شدید در عزای امام حسین علیه السلام داد و خواهان اصلاح منبر حسینی و پرهیز از روایات و احادیث غیر صحیح شد و برای اینها ادله شرعی هم داشت، اما هوچی‌گران در نجف و لبنان و دیگر مناطق جهان شیعه، او را هو کردند؛ زیرا فتاوا را با سنت مألوف و معمول مردم در زمینه تعظیم شعائر الهی که همه شیوه‌های رایج را توجیه می‌کند، مخالف بود.

امام خمینی علیه السلام می‌خواهد بر این حقیقت اسلامی اجتهادی که مجتهد، مکلف به رعایت آن است، تأکید کند که فتوا باید با قواعد اجتهادی‌ای که می‌تواند در پیشگاه الهی برای او حجت به شمار آید، هماهنگ باشد. وقتی چنین چیزی برای او احراز شد، او باید بدون بیم از خشم و خشنودی مردم، فتوایش را صادر کند.

این چیزی است که مجتهدان باید در حرکت فقهی خود که درک اسلام بر اساس آگاهی اجتهادی است، رعایت کنند. در این آگاهی اجتهادی، پنجره‌های فراوانی به روی احکام و راه حل‌های جدیدی گشوده می‌شود که گاه افکار عمومی حوزوی - که گاه تحت تأثیر برخی صالحان مقدس فاقد عمق علمی است - از آن خشنود نمی‌شوند؛ از این رو تقدس آنان با هجوم غیر عالمانه و تأیید غیر فقیهانه خدشه دار می‌شود.^{۳۲}

پایان بخش این کتاب، گفت‌وگویی درباره مسائل زنان است. از نکات جالب توجهی که شاید برای نخستین بار در این کتاب گفت‌وگو مطرح شده، پاسخی است که علامه فضل‌الله درباره مشروعیت تعدد زوجات ارائه می‌دهد. با اینکه برخی روشنفکران و مصلحان دینی مانند شیخ محمد عبده از یکصد سال پیش کوشیده‌اند چند همسری را مسئله‌ای مربوط به دوران قدیم و تاریخ آن را منقضی بشمارند، اما فضل‌الله نگاهی متفاوت دارد: «درباره مسئله تعدد

۳۱. ص ۳۲۷.

۳۲. ص ۳۲۷-۳۲۸.

۳۰. ص ۳۱۴.

این نظر تا حدی از نظری که فضل‌الله در کتاب «تأملات اسلامیة حول المرأة» دربارهٔ تعدد زوجات ارائه داده است، فاصله دارد و نشان از نوعی تغییر زاویه دید دارد. مهم‌ترین گروه‌هایی که جذب اندیشهٔ وی شدند و یا به تقلید وی روی آوردند، دو گروه جوانان و زنان بوده‌اند. وی تا حد ممکن کوشید اندیشهٔ برابری زن و مرد را به لحاظ ارزش‌های انسانی و جایگاه اجتماعی تقویت کند و همواره کوشید با دلمشغولی‌های زنان و جوانان همراه و همدل شود. او هیچ مناسبتی را برای توجه کردن و توجه دادن به این دو گروه ضایع نمی‌کرد. چرخش نگاه وی به مسئله تعدد زوجات نیز نه خروج از این قاعده، بلکه درست نتیجهٔ تماس نزدیک وی با مسائل اجتماعی بوده است؛ از این روست که وی با مشاهدهٔ پاره‌ای مشکلات اخلاقی و اجتماعی، موضع فکری‌اش را تغییر می‌دهد و زمینهٔ فرهنگی و فکری و ذهنی حل یکی از پیچیده‌ترین این مشکلات را فراهم می‌کند؛ هرچند غالب روشنفکرانی که با اندیشهٔ وی دمخور و هم‌اوا هستند، روی خوشی به چنین نظری نشان ندهند و رگ غیرت روشنفکری‌شان بجنبند! که «این حرف‌ها نسبتی با عصر جدید ندارد».

زوجات باید گفت که این مسأله تابع بسیاری از نیازهای انسانی است که گاه زن نیازمند آن است و گاه مرد. در صورتی که شمار زنان فراوان باشد و زنانی، بی‌شوهر بمانند، زن نیازمند ازدواج با مردی است که همسر دیگری دارد. برخی اوضاع و شرایط حاد هم وجود دارد که واقعیت، چند همسری را ایجاب می‌کند و چند همسری راه دور کردن مرد از انحراف می‌تواند باشد. ما معتقدیم که تمام جهان امروزه نه با تک همسری که با چند همسری مواجه است. در خود غرب که چند همسری ممنوع است، حد معینی برای تعداد دوست دختر و معشوقه وجود ندارد و از این حیث هرج و مرج بی‌حد و مرزی در آن حکمفرماست. حتی قوانین غربی اکنون ناچار شده که حقوقی مشابه همسریه معشوقه بدهد و او را در اموال مرد شریک گرداند.

عوامل دیگری هم وجود دارد که تعدد زوجات را قانونی واقع بینانه قرار داده است. از سویی هم می‌بینیم تعدد زوجات اگرچه برای همسر اول ناخوشایند است، اما مشکل همسر دوم را حل می‌کند و از این جهت برای زنی دیگر خوشایند است؛ اگرچه به زیان زن اول تمام می‌شود. نکتهٔ دیگری که باید ملاحظه شود، این است که جهان ما جهان محدودی است و نمی‌توان امر مثبتی را تحقق بخشید؛ مگر آنکه در کنارش امر منفی‌ای متولد می‌شود و از این حیث امر مطلق وجود ندارد. مسئله در این جا ممکن است نسبت به زن اول منفی باشد، ولی نسبت به زن دوم مثبت است.

بنابراین تعدد زوجات هم، ستمی در حق زن نیست، بلکه حل مشکل معینی است که خود سبب مشکل دیگری می‌شود و این در اصل زندگی زناشویی هم وجود دارد. وقتی زندگی زناشویی را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم در عین حال که مشکل زن یا مرد را از این حیث حل می‌کند، اما از حیث آزادی شخصی و پاره‌ای محدودیت‌ها، مشکلات دیگری ایجاد می‌کند.^{۳۳}