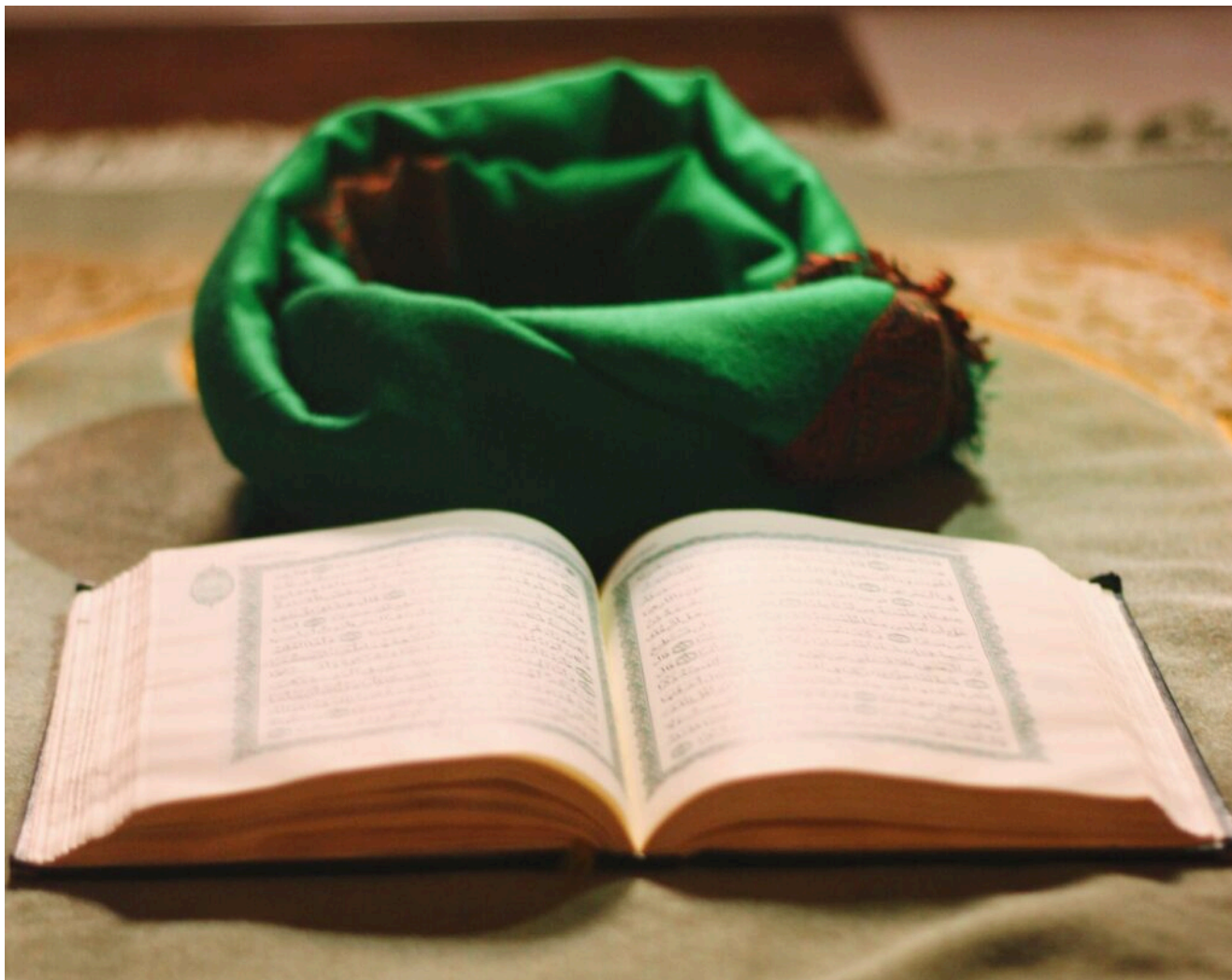


امکان اصلاح در دین اسلام



نویسنده: حسن یوسفی اشکوری

نشریه آزادی اندیشه، شماره ۶، تیر ۹۷، صفحه ۱۱۸ تا ۱۵۱

درآمد

حول موضوع اصلاح (رفرم) و یا امتناع اصلاح در دین اسلام و یا در چگونگی و چرایی اصلاح دینی در ذهن و ادب اسلامی معاصر، موضوعات و مسائل مهم و فراوانی وجود دارد که پیرامون آنها می توان (و می باید) سخن گفت ولی در این نوشتار می کوشم به اهم آنها پردازم و دیدگاه ام را به عنوان یک مؤمن به اسلام و نیز به مثابه یک باورمند به نواندیشی دینی مطرح و با شما خوانندگان صاحب نظر (با هر گرایش فکری) به اشتراک بگذارم.

این نوشتار پس از یک مقدمه به موضوع اصلی می پردازد.

مقدمه؛ زمینه ها

اگر اصلاح را در معنای مثبت آن یعنی تحولات بهبودساز به کار ببریم، از لحظه درگذشت نبی اسلام، حتی یک روز روند و فرایند تغییر و تحول در عرصه های مختلف زندگی مسلمانان تعطیل و حتی متوقف نبوده است. اگر پسینی به تاریخ بنگریم، می توان گفت همین تطورات، به زایش و گسترش تمدن اسلامی در قرون نخستین منتهی شده و حداقل به چنان زایشی کمک کرده است.

با این حال، موضوع اصلاح به مثابه یک «مسئله» در همین دو بیست سال اخیر و در مواجهه مسلمانان با تمدن و فرهنگ مغرب زمین مطرح و در جوامع اسلامی به وسیله شماری از متفکران مسلمان جدی گرفته شده و به عمل در آمده است. البته درک چنین ضرورتی پس از آن پیدا شد که مسلمانان (مانند دیگر جوامع شرقی و به طور کلی جهان غیر غربی) با دو سویه تمدن و فرهنگ مدرن غربی، یعنی علوم و فنون از یک سو و استعمار و سلطه اقتصادی و سیاسی و نظامی از سوی دیگر، آشنا شده و غربیان را پیشرفته و خود را عقب مانده یافتند. به ویژه پس از آشنایی برخی از افراد متمایل به نوگرایی در دین، با جریان اصلاح دینی در مسیحیت (موسوم به پروتستانیسم)، در مجموع پیامدها و دستاوردهای آن در قرون جدید اروپا و غرب را مثبت و مفید ارزیابی کرده و در نهایت در انداختن جنبشی دینی و اجتماعی مشابهی در اسلام و در جهان مسلمانی را مفید و ضروری دانستند.

در هرحال نهضت اصلاح دینی در این دو بیست سال اخیر (و بیشتر اندکی پیش از مشروطیت تا بعد در ایران) واقعیتی تاریخی و انکارناپذیر است و نشانه تاریخیت و عینیت آن نیز تثبیت این عنوان در منابع پژوهشی غربی و البته شرقی و اسلامی و از جمله استفاده از مدخل «اصلاح» در دایره المعارف های غربی (از جمله دایره المعارف اسلام) و در آثار مشابهی در جهان اسلام و در ایران است. [۱] در این میان، کتاب هایی نیز با همین عنوان منتشر شده که نشانه ای است از جاافتادگی این عنوان. از جمله یکی از مشهورترین آنها کتاب «زعماء الاصلاح فی العصرالحديث» به قلم ادیب و تاریخ نگار مصری احمد امین (درگذشته ۱۹۵۴) است که در حدود هفتاد سال قبل در مصر چاپ و در ایران نیز به پارسی [برگردانده شده است. ۲]

امکان اصلاح در اسلام

در پرسش از امکان یا امتناع از اصلاح در دین اسلام، پاسخ من مثبت است و در ذیل برای مدلل کردن مدعای خود به مهم ترین ادله اشاره می کنم. البته مدافعان نظریه اصلاح ناپذیری دین اسلام خود ادله ای برای مدلل کردن مدعیات خود دارند و در جای محتاج نقد و بررسی است ولی بررسی آنها از موضوع این نوشتار خارج است.

اما پیش از آن لازم است به دو نکته ضروری اشاره کنم. نخست این که، فعلا موضوع اصلاح طلبی در دین یعنی اصلاح فهم ها و تفاسیر متون و منابع و مفاهیم سنتی و جاافتاده اسلامی است. یعنی امکان پرسش و یا عدم پرسش از اصول موضوعه و یا اصول و فروع دین است و نه بیشتر. به دیگر سخن، بحث ما پس از قبول اسلام به صورت و سیرت موجود است و نه کندکاو در اصول و مبانی اعتقادی

اسلام. فعلا می خواهیم بدانیم که آیا می توان در «اسلام واقعا موجود»، فهم و تفسیرهای متفاوت و احیانا مثبتی به سود زیست مؤمنانه و در واقع برای بهسازی حال و احوال ناخوش مسلمان معاصر ارائه داد یا نه؛ امکان و یا امتناع اصلاح طلبی دینی؛ مسئله این است! دوم این که، به لحاظ روشن شناختی، [گزینه مفروض من، اصلاحات با معیارهای درون دینی و بیرون دینی در یک تعامل دیالکتیکی است. ۳]

الف. نفی ذاتگرایی

بحث مقدماتی و در عین حال استدلال بنیادی برای اثبات اصلاح پذیری، نفی ذاتگرایی در دین اسلام است. این موضوع چندان مهم است که اگر در این مورد توافق حاصل شود، اقامه دلیل و یا دلایل بعدی برای اثبات اصلاح پذیری اسلام، موضوعاتی اضافی اند که برای تقویت و تحکیم همان استدلال بنیادین مفید تواند بود.

می دانیم که بر اساس کلیات خمس در منطق کهن ارسطو، پدیده ها با پنج معیار از هم تفکیک و در واقع طبقه بندی می شوند: نوع، جنس، فصل، عرض عام و عرض خاص. فعلا ما را با نوع و دو قسم عرض کاری نیست اما در تعریف جنس و فصل گفته اند: «جنس آن کلی ذاتی است که بر افراد مختلف الحقیقه حمل می شود؛ مانند حیوان که بر انسان، اسب و . . . حمل می شود». و «فصل، کلی ذاتی است که موجب امتیاز یک نوع از انواع مشارکت شود، مانند ناطق که فصل انسان است و او را از حیوانات [دیگر ممتاز می سازد]. ۴»

در این دیدگاه، پدیده های طبیعی و انسانی، دارای ذات ثابتی اند که خلل ناپذیراند و به همین دلیل همواره و در هر حال می توان با فصل هایی جنس ها را از هم تفکیک و جدا کرد. در علم و فلسفه کنونی، چنین دیدگاه ذات گرایانه و «طبیعی» پنداری متصلب و جزمی (حد تام) بی اعتبار و حداقل مخدوش و محل مناقشه شدید است. حال گفته می شود طبایع (حداقل به گونه ای که در گذشته تصور می شد) در خلقت امری ثابت و خلل ناپذیر نیست بلکه طبایع برساخته می شوند. از جمله جنبش فمینیسم ذاتگرایی ارسطویی را در قلمرو جنسیت به چالش کشیده است. در این تفکر، هرچند جنس مذکر و مؤنث وجود دارد ولی «زنانگی» و «مردانگی» مفاهیمی جدا و متفاوت بوده و محصول تحولات تاریخی اند و از این «رو به تعبیری «زن، زن می شود» و بر همین قیاس «مرد، مرد می شود».

حال اگر بتوان با تسامح طبایع را در طبیعت پذیرفت، در امور اجتماعی و تاریخی، این ذاتگرایی هرگز پذیرفتنی نخواهد بود. تفاوت هایی تاریخی و یا مختصات قومی و یا فرهنگی اقوام و ملل واقعیت دارد ولی، هرچه هست، محصول تعاملات تاریخی و تمدنی است و همواره می تواند در پویش و تغییر باشد و صد البته در عالم واقع چنین است. مثلا نمی توان از ذات ثابت انسان شرقی و یا غربی و یا ذات جامعه شرقی و یا غربی سخن گفت. دین نیز به مثابه یک پدیده انسانی کاملا تاریخی است و محصول فعل و انفعالات ذهن و ضمیر بشری در تعاملات اجتماعی و از این رو فهم و تفسیر اصول و فروع و آموزه های آن در بستر تحولات اجتماعی و تمدنی ممکن می شود. البته وحیانی بودن دعوت دینی (آن گونه که در دین های ابراهیمی از جمله اسلام گفته می شود) نیز مغایرتی با تاریخت دین و یا امکان فهم تاریخی آموزه های آن ندارد. زیرا، دعوت وحیانی، تا آنجا که به اراده و پیام الهی و عالم ماورا و مقام اولوهی باز می گردد، قدسی و ماورایی است و در خارج از عالم و آدم و طبعا تاریخ قرار دارد ولی از زمانی که این

اراده به پیام تبدیل می شود و پیام به کلام (البته پیام ملفوظ در اسلام) در می آید، دیگر جامه تاریخت می پوشد. بدین ترتیب، پیام الهی نیز خارج از انسان و تاریخ رخ نمی دهد و در نتیجه، اصول و فروع و ارکان دین و آموزه ها و به ویژه فهم و تفسیرها یکسره در متن تاریخ و جامعه شکل می گیرد و در طول تاریخ نیز به دست مؤمنان این ارکان تعریف شده و در نهایت به صورت دین نهادینه شده در آمده است. [یهودیت و مسیحیت و اسلام مصداق چنین روندی است. ۵]

از این کلیات که بگذریم، می توان پرسید که دین اسلام و تاریخ و معارف دینی اسلام چگونه شکل گرفته و به صورت کنونی در آمده است؟ به نحو پسینی ثابت است که هر نوع تعریف و تفسیری که از اصول و فروع و احکام و آموزه ها و سنن و آداب و شعائر اسلامی داشته باشیم، یک امر مسلم است و آن این که تمام اینها به وسیله مؤمنان (از شخص نبی اسلام به عنوان مؤسس گرفته تا اصحاب و خلفا و عالمان دینی در طول این هزار و چهارصد سال) برساخته و تعریف و تفسیر شده اند. البته مواد خام اندکی در دعوت دینی آغازین و یا پیام الهی و یا سنت و سیره موجود بوده است ولی آنها نیز، به دلیل تعیین در زبان و فرهنگی خاص و خطاب به قومی خاص، جامه تاریخت و لاجرم نسبیت پوشیده و در سیالیت فهم ها و تفسیرهای بی پایان و بی سقف شناوراند.

می توان دقیق تر تقریر کرد و گفت: در روند شکل گیری دین اسلام با تمام اجزاء و ارکان و معارفش، مقتضیات انسانی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی و سیاسی و حتی جغرافیای حجاز در مرحله آغازین و بعد در گستره های خلافت اسلامی عصر اموی و بعدتر عباسی و ممالیک و عثمانی و صفوی و خاور دور و نزدیک و اخیرا اروپا و غرب مستقیم و غیر مستقیم نقش داشته است. در هر حال اسلام تاریخی، محصول اندیشه و نیاز جوامع مختلف و متنوع مسلمان در ادوار مختلف بوده و هست و «عقل زمانه» هر شخص مؤمن و تجارب نو به نوبه طوایف مختلف اسلامی، در برساختن بنای اسلام به صورت متأخر سهم داشته است. به همین دلیل از عناوینی چون «اسلام عربی» (که عابدجایی از مترادف آن «عقل عربی» یاد می کند)، «اسلام ایرانی» و اخیرا «اسلام اروپایی» استفاده شده و می شود.

حال باید پرسید واقعا «ذات اسلام» کدام است؟ اسلام خلافت سنی و یا امامت شیعی؟ اسلام فقیهان و محدثان و یا اسلام متکلمان و فیلسوفان و صوفیان؟ اسلام ایرانی و یا اسلام عربی و احیانا اسلام اروپایی؟ و چه کسی تعیین کرده و یا می تواند تعیین کند که ذات اسلام چیست و مهم تر این که کدامین تفسیر و تبیین کاملا حق و منطبق با پیام نخستین است؟ گفتن ندارد که از آغاز تا کنون بارها و بارها، از اصول و فروع و یا ثابت و متغیر و یا محکم و متشابه در آیات قرآن و ذاتی و عرضی در اسلام یاد شده است؛ اما و هزار اما، چنین طبقه بندی هایی یکسره بشری است و تابع عقل و تجربه زمانه و گاه برآمده از ذوق و سلیقه واضعان چنین نظریه هایی اند. درست به همین دلیل است که این طبقه بندی ها اگر کفی دارد، سقف ندارد و نمی تواند داشته باشد.

اما اگر به تاریخ چنین نظریه پردازی ها و زمانه و انگیزه این نظریه پردازان بنگریم، به عیان می بینیم که دو عامل موجب شده تا چنین روندی شکل بگیرد و حتی همچنان ادامه داشته باشد. این دو عامل را به کوتاهی توضیح می دهم.

عامل نخست، الزام منطقی و فلسفی وجود و تعامل دیالکتیکی ثبات و تغییر است. با توجه به این اصل

فلسفی و عقلی، هر مؤمنی (مانند هر فرد دیگری در موضوعات دیگر) ناگزیر باید دیانت خود را بر بنیادها و حداقل یک بنیاد استوار و مفروض استوار کند تا در بعد حکمت نظری ساختمانی استوار بنا شود و در بعد حکمت عملی، دینی قابل فهم و تفسیر و درخور عمل و اجرا پی افکنده گردد. اما نباید از یاد برد که تعیین ثابت و متغیر و یا ذاتی و عرضی به دست دینداران به تدریج مطرح شده و در گذر ایام به صورت هندسه معرفت ویژه سامان یافته است. هیچ یک از این نظریه ها و تعریف ها، آسمانی و الهی و ذاتی نبوده و نیستند و به همین دلیل این روند تا بی نهایت ادامه دارد و هیچ کس نمی تواند بگوید تعریف و نظریه من کامل است و حق و دیگر راه بسته است و بن بست و تمام.

عامل دوم، ضرورت عقلی و عملی طبقه بندی مفاهیم است برای امکان فهم ها و تفسیرها. طبقه بندی اشیاء و پدیده ها و مفاهیم، همواره وجود داشته و تا بی نهایت نیز ادامه خواهد داشت. هرچند ارسطو برای مقابله با سفسطه گرایان پیشاسقراطی، منطق را وضع کرد و می خواست اندیشه و فکر را از سقوط در ورطه سفسطه و اشتباه و انواع مغالطه برهاند ولی چنین منطقی ویژه به تناسب در هر حوزه ای ضرورت عملی دارد. مسلمانان نیز به مقتضای نیازشان در طول چند قرن در حوزه های مختلف طبقه بندی هایی انجام داده و یا دست به مفهوم سازی هایی زده اند. معارفی چون حدیث و علم الحدیث، فقه و اصول فقه، علم کلام، علم تفسیر و حتی نوعی منطق و فلسفه و علم نیز پدید آورده و یا بدانها به دیده قبول نگریسته و آنها را برای فهم های عصری خود از دین به کار گرفته ند. به ویژه در جهان مدرن، طبقه بندی ها و در واقع تفکیک حوزه ها، بسیار رایج و از اصول موضوعه جهان علم و فلسفه و اندیشه است.

با این مقدمات، به این نتیجه می توان رسید که گزاره «اصلاح ناپذیری دین اسلام» به مثابه یک پدیده تاریخی و انسانی، منطقاً گزاره ای کاذب است و غیر قابل قبول. زیرا وقتی باور داشته باشیم که اسلام نیز (مانند دیگر دین ها و مکتب ها و امور اجتماعی) دارای ذات ثابت و لایتغیری نیست، منطقاً به امکان تغییر و تفسیرهای نو و تازه از اصول و فروع این دین، فتوا داده و بدان ملتزم شده ایم. حتی اگر کسی به واقع ملاحظه کند که تا کنون هیچ تغییری در تفسیرها و عملکردهای مسلمانان ممکن نشده (البته دعوی نادرستی است)، باز نمی توان مدعی شد که در آینده نیز چنین تغییری به وجود نخواهد آمد. از این واقعیت که تا کنون چنان نشده، نمی توان نتیجه گرفت که پس از این نیز، چنین نخواهد شد. غیبگویی و حتی پیش گویی در امور آینده کار کاهنان است و نه کار عالمان و عقل گرایان و اهل اندیشه و تعقل و استدلال.

با این حال شاید بتوان از یک نوع ذات گرایی نسبی و حداقلی دفاع کرد ولی مراد همان اصل و یا اصول ثابت و اولیه در تعریف جنس و فصل هر پدیده است. چنان که قبلاً گفته شد، به هر حال به حکم عقل، هر مفهومی دارای ماهیت ثابتی است به گونه ای که در صورت نفی آن، مفهوم نیز بی معنا و در نتیجه ویران خواهد شد. از باب نمونه، می توان از حقوق بشر تعاریف فراوان داشت اما بی تردید در این مفهوم برساخته بشری، حداقل یک عنصر ثابت وجود دارد که برای همه و در زبانها و فرهنگ های مختلف قابل را می شنویم و یا می خوانیم، تقریباً مفهوم آن را یکسان «human right» فهم است. مثلاً وقتی کلمه می فهمیم. ترجمه آثار کهن و جدید به زبان های مختلف از همین طریق ممکن می شود. اگر به واقع الفاظ و مفاهیم دارای معانی حداقلی ثابت (هرچند قراردادی) نبودند ممکن نبود که امروز کتیبه های عصر هخامنشی و یا ساسانی و یا الواح بابلی و یا کتابهای ارسطو و افلاطون را بفهمیم و ترجمه کنیم. با [توجه به این ملاحظات است که معتمد معانی الفاظ کف دارند ولی سقف ندارند.] ۶

برای تکمیل این مبحث، ناگزیر نظر شخصی ام را به عنوان یک مؤمن به اسلام می گویم و آن این است که به گمانم یک اصل متمایز در ایمان مسلمانان در بین ادیان توحیدی وجود دارد و آن هم ایمان به نبوت محمد است یعنی باورمندی به پدیده نزول وحی بر محمد و در نتیجه نبوت وی. این دعوی بدان معناست که اگر مؤمنی به هر دلیل به نفی و انکار وحی و نبوت برسد، منطقاً بنیاد خود را ویران کرده و عملاً از شمول ایمان اسلامی خارج شده است. همان گونه که اگر یک دموکرات اصل زمینی بودن قدرت سیاسی (دولت و حکومت) را نقض و انکار کند، منطقاً از شمول مفهوم دموکراسی بیرون شده و دیگر نمی تواند خود را دموکرات بداند (البته اگر دموکراسی را در برابر تئوکراسی بدانیم). البته با یادآوری دو نکته ضروری. اول این که، این یک نظر است و دیگران می توانند نظر دیگری داشته باشند؛ و دوم، از اصل وحی و نبوت می توان تفاسیر مختلف داشت؛ چنان که در عالم واقع نیز چنین است. راه برای هیچ [نوع دگراندیشی هرگز بسته نبوده و نیست. ۷]

در هر حال از مجموعه این ملاحظات به این نتیجه مهم می رسم که همین یک اصل نفی ذاتگرایی مطلق سنتی کفایت می کند که دعوی اصلاح ناپذیری هر دینی و از جمله اسلام را نامعقول بدانیم و در مقابل اصلاح پذیری و یا همان پروژه اصلاح دینی را معقول و مقبول و ممکن بشماریم. بندهای بعدی فصل ب، این مدعا را تکمیل و تقویت خواهد کرد.

ب. ظرفیت های درونی اسلام به مثابه یک ساختار و تعیین تاریخی برای اصلاح

جدای از اصل نفی ذاتگرایی ارسطویی، که عام است و شامل تمام ادیان و فلسفه ها و مکتب ها می شود، در متن و بطن دین نهادینه شده اسلام، ظرفیت ها و امکانات بالفعل و بالقوه ای وجود دارد که انواع بازخوانی ها و بازسازی ها را برای مسلمانان (و البته غیر مسلمانان نیز) ممکن می کند. در این فصل به مواردی از این امکانات اشاره می شود:

مفهوم اصلاح به مثابه یکی از اهداف بعثت پیامبران ۱.

از قضا یکی از واژه هایی که در قرآن به کار رفته همین واژه «اصلاح» است. البته روشن است که اصلاح و اصلاحات در ذهن و زبان دینی کهن و یا در زبان عرب حجاز در سده هفتم میلادی، همان نیست که اکنون در قلمرو جامعه و سیاست از آن سخن می گوئیم و یا در قلمرو اصلاح دینی از آن بحث می کنیم. با این حال، کاربرد اصطلاح اصلاح در قرآن و آن هم به عنوان یک هدف و برنامه پیامبرانه، مدخل مهم و مفیدی است برای ورود به مفهوم اصلاح دینی و رفرماسیون اسلامی و گشودن باب امکان آن در اندیشه و عمل مسلمانان.

ماده «صَلَحَ» با مشتقات آن در قالب «اصلاح»، «مصلح»، «مصلحین» و «مصلحون» بارها و در ارتباط با موضوعات گوناگون در قرآن به کار رفته است (بنگرید به بقره، آیات: ۲۲۰ و ۲۲۸؛ نساء، آیات: ۳۵ و ۱۱۴؛ اعراف، آیات: ۵۶، ۸۵ و ۱۷۰؛ هود، آیات: ۸۸ و ۱۱۷ و سوره قصص، آیه ۱۹). در این آیات عمدتاً «اصلاح» در برابر «فساد» و «مصلح» در مقابل «مفسد» به کار رفته است. طبعاً مفهوم اصلاح و فساد و به ویژه مصادیق آن اولاً در حوزه های مختلف متفاوت اند و ثانیاً با توجه به این واقعیت که در گذر ایام و با تحولاتی که در مفاهیم رخ داده و می دهد، مصادیق و یا اهداف اصلاحات و اصلاح

طلبی و اصلاح گری دچار تحول و قبض و بسط شده و چه بسا دارای مصادیق متضاد بشود. همان گونه که مفاهیم دیگر از جمله دوگانه عدل و ظلم نیز چنین است.

اما آنچه اصلاح دینی مورد نظر متأخر را با اصلاحات پیامبرانه و قرآنی پیوند می دهد و مسلمانان را مستعد پذیرش اصلاح گری و اصلاح خواهی مداوم می کند، عنصر کانونی «فساد» و «صلاح» است. فرض قضیه این است که آدمیان به صفت فردی و یا جمعی و در ذیل دین و یا مکاتب و فلسفه های بشری، مستمرا در معرض فسادهای فردی و جمعی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و . . . قرار دارند و از این رو همواره ناگزیر به اصلاح و اصلاحات در عرصه های مختلف محتاج است؛ تا آنجا که هیچ جامعه ای در هیچ زمان و مکانی نیست که از انواع اصلاح گری بی نیاز باشد.

اصلاح پیامبرانه بدان معناست که هر پیامبری در سلسله پیامبران ابراهیمی (آن گونه در تورات و قرآن و حتی در انجیل گزارش شده) در زمانه خود تشخیص می داده است که دین پیشین و رایج از یک و یا چند جهت دچار انحراف و فساد و تباهی شده و لاجرم پیروانش را به تباهی دچار کرده و او مأموریت یافته است تا این کجی ها را راست و انحرافات را اصلاح کند و فسادها را به صلاح آورد. به همین دلیل است که حتی پیامبران اولوالعزم (ابراهیم و موسی و عیسی و محمد) نیز مدعی بودند که دین تازه ای نیاورده بلکه می خواهند انحرافات موجود در ادیان پیشین را اصلاح و کاستی ها را ترمیم کنند. البته گفتنی است که در آن روزگاران، صلاح و فساد و نقش پیامبران در این میانه، حول محور اصلاح عقاید و اخلاق و برخی احکام و آداب دینی و سنن و شعائر بوده، ولی در عمل غالبا به درگیری های اجتماعی و سیاسی و مبارزات طبقاتی نیز کشیده می شده است. این که هود پیامبر می گوید: «. . . ان ارید الا الاصلاح ما استطعت» (هود، ۸۸) یعنی در حد توانم جز اصلاح کاری ندارم، به همین معانی است. نبی اسلام نیز جز این نمی گفت. هرچند پیامبر در عمل، البته به دلایل اجتماعی و نه دینی، به جدال های اجتماعی و سیاسی و حتی نظامی سخت و تشکیل نوعی حکومت نیز کشیده شد. [۸] و همین رخداد امروز منشاء بدفهمی های بسیار در میان مسلمانان شده است.

تاریخ اسلام گواهی می دهد که پس از درگذشت نبی اسلام، مفهوم کلیدی و کانونی روش و منش مصلحانه پیامبرانه، الهام بخش سنت و روش اصلاح طلبی و اصلاح گری به وسیله شماری از مسلمانان بوده است. امام علی خود را مصلح امت می شمرد که می خواهد کجی را راست کند و فرزندش حسن نیز به انگیزه اصلاح و جلوگیری از خشونت و فساد در امت تن به صلح با رقیب (معاویه) داد و از خلافتی که حق خود می دانست گذشت. سپس فرزند دیگر علی، امام حسین، نیز دقیقا از همین سنت پیروی کرد و انگیزه مخالفتش با رقیب یعنی یزیدبن معاویه را «اصلاح در دین جد» ش خواند. [۹] در دوران اخیر، که ایده ضرورت اصلاحاتی در میان مسلمانان مطرح شد، همین عنوان قرآنی و اسلامی و نیز مستندات و نمونه های تاریخی و از جمله ماجرای قیام امام حسین مورد توجه قرار گرفته و به ویژه سه عنصر آزادگی، آزادی خواهی و عدالت طلبی حسین، در مصلحان مسلمان (اعم از شیعه و سنی) [جلب نظر کرد و الهام بخش جنبش های اصلاحی و اجتماعی اخیر مصلحان شد. [۱۰]

با این حال (چنان که گفته شد)، اصلاح طلبی دینی معاصر در جوامع اسلامی، با انواع اصلاح طلبی ها پیشین به لحاظ کمی و کیفی و شکل و ماهیت و اهداف و غایات تفاوت های ماهوی دارد.

۲. اصل امر به معروف و نهی از منکر

اصل مشهور «امر به معروف و نهی از منکر» در قرآن و سنت اصیل اسلامی، خود یکی از ظرفیت های قابل توجه برای انواع اصلاحات و البته بیشتر اصلاح ساختاری و عملی شمرده می شود.

در قرآن بارها و در ارتباط با مصادیق و موضوعات متنوع از این دوگانه یاد شده است (از جمله بنگرید به آیات ۱۸۰ و ۲۲۹-۲۴۰ بقره؛ آیات ۱۰، ۱۱۰ و ۱۲۴ آل عمران؛ ۹۹ اعراف و آیات ۶، ۸ و ۱۶ نساء). این دو اصطلاح البته در فقه و عرف دارای معانی مختلف اند [۱۱] ولی کاربرد آیات و نیز فهم و تفسیر آنها در آغاز نشان می دهد که اولاً معروف ها و منکرها به معنای نیکی ها و نیکویی های زمانه و متعارف فرهنگی مردمان بوده و نه قواعد شرعی (هرچند قواعد شرعی نیز در یک جامعه اسلامی می تواند خود عرف و سنت تلقی شده و از مصادیق معروف ها و یا منکرات شمرده شود) و ثانیاً امر به نیکویی ها و نهی از بدی ها و زشتی ها اصالتاً در عرصه عمومی متعین می شود و نه در قلمرو وظایف و اختیار حکومت ها و دولت ها. به عبارت دیگر، امر به معروف، برای اصلاح تمام امور و ممانعت از هر نوع فساد و تباهی اجتماعی است و از آنجا که ارباب قدرت بیشتر در معرض فسادند، ناگزیر انجام این فریضه، معطوف به طبقات حاکم و نخبگان سیاسی و اجتماعی خواهد بود و نه طبقات فرودست و بدون امکانات.

با چنین رویکردی به مفهوم امر به معروف و نهی از منکر بود که عالمان مدافع مشروطیت، آزادی عقیده و بیان و مطبوعات را ذیل این عنوان اسلامی و فقهی تفسیر کرده و از آن دفاع کردند. البته گفتن ندارد که آزادی عقیده و بیان عقیده و به ویژه آزادی مطبوعات، به معنای غربی و کنونی آن از جهاتی با مفهوم امر به معروف و نهی از منکر متفاوت بوده ولی به هر تقدیر این فریضه سنتی اسلامی ظرفیت و استعداد لازم برای انواع اصلاحات عملی در قلمرو جامعه و سیاست را دارد. هرچند دیری است که از این فریضه چندان سوء تفسیر و سوء استفاده شده که عملاً به ابزار سرکوبی تبدیل شده و در واقع به عنوان [عامل ضد اصلاح مورد بهره برداری قرار گرفته و می گیرد]. [۱۲]

۳. اصل اجتهاد

یکی از ظرفیت هایی که مسلمانان متأخر را در انواع رفرم مذهبی، فکری، فقهی، آئینی و اجتماعی یاری می کند و به آنان توان لازم برای اصلاحات نظری و عملی می دهد، اصل «اجتهاد» است. اجتهاد در نزد عموم مسلمانان از آغاز تا کنون پذیرفته شده و تقریباً نظر اجماعی اغلب مسلمانان است. هرچند در تعریف و محدوده و کاربرد آن اختلاف نظر است.

شاید نخستین تدبیری که پس از پیامبر اسلام برای سازگار کردن شریعت اسلام با تحولات نو اندیشیده شد، اصل اجتهاد بود. در منابع آمده است که وقتی معاذبن جبل صحابی از سوی پیامبر برای تصدی امور دینی و قضاوت به یمن می رفت، پیامبر از او پرسید چگونه داوری خواهی کرد؟ پاسخ داد: به کتاب خدا و سنت رسول. نبی فرمود: اگر در این دو دلیل و حجتی نیافتی چه خواهی کرد؟ معاذ گفت: به تشخیص و اجتهاد خودم عمل می کنم. پیامبر پس از حمد خداوند آن را تأیید کرد. [۱۳] عموم مسلمانان این سخن نبوی را دلیلی بر جواز اجتهاد دانسته اند. حتی گفته شده است که شخص پیامبر نیز اجتهاد

[می کرده است. ۱۴]

اما اهمیت اجتهاد و ضرورت آن پس از پیامبر و تأسیس خلافت آشکار شد. خلفا چاره ای نداشتند که در صورت بروز مشکلاتی در قلمرو مدیریت اجتماعی اجتهاد کنند. از جمله می توان به اجتهاد ابوبکر در باب ماجرای رده اشاره کرد که در همان روزهای نخست خلافتش رخ داد. او برای حل مشکل شورش هایی که رخ داده بود، گریزی ندید که از ابزار اجتهاد استفاده کرده و دست به اقداماتی بزند که نه تنها دلیل موجهی در قرآن و سنت نداشت بلکه خلاف آن نیز موجود بود. استفاده از این ابزار در دوران خلافت عمر بیشتر و بیشتر شد. چرا که مسلمانان هرچه از اسلام آغازین بیشتر فاصله می گرفتند و مشکلات نو پدید می آمد و راه حل های نو می طلبید، ناچار دایره اجتهاد فراخ تر و ضروری تر می شد.

با این حال، اجتهاد در روزگار خلفا، بسیار ساده بوده و صرفاً به تشخیص و نظر شخص خلیفه به عنوان بالاترین مقام سیاسی و مدیریتی و در عین حال مقام دینی (مقامی که دانایی و صلاحیتش را از صحابی بودن خود گرفته بود) بستگی داشت. هرچند در همان زمان نیز بر اساس اصل شورا (که در دو آیه قرآن - آیه ۳۸ شورا و ۱۵۹ آل عمران - تصریح و تشریح شده و شخص پیامبر نیز بدان وفادار بود)، خلفا نیز غالباً با دیگر اصحاب و بزرگان مشورت می کردند.

اما اجتهاد به مثابه یک علم با متدولوژی و قواعد خاص و به عنوان یک دستگاه استدلالی و پیامدهای عملی معین و مشخص از نیمه اول قرن دوم آغاز شد و در سده های سوم و چهارم به کمال ساختاری و علمی خود رسید و فقه و اجتهاد را بنیان نهاد. این سیر با فراز و فرودهایی ادامه یافت و هنوز هم حداقل رسماً ادامه دارد؛ هرچند عملاً تقریباً تعطیل است و متوقف. البته این سیر در تشیع تا حدود زیادی متفاوت است. در تشیع به طور رسمی باب اجتهاد همیشه گشوده بوده ولی در عمل (حتی در دوران پسااخباریگری) چندان فعال و به روز نیست و در عمل چندان گرهی نمی گشاید. در هر حال همین اجتهاد بود که به خلفا و امیران و قاضیان کمک می کرد تا به تدبیر امور بپردازند و به نحوی مؤثر به رتق و فتق امور جاری اهتمام کنند. گسترش شگفت انگیز فقه و اجتهاد در قرون طلایی تمدن اسلامی، دلیلی جز این نداشته و ندارد. فقه و اجتهاد چندان اهمیت دارد که تمدن اسلامی را «تمدن فقه محور» گفته اند.

گفتنی است که طرح مبحث اجتهاد، به معنای دفاع از اجتهادهای خلفا و یا فقه و اجتهاد تاریخی رایج نیست، بلکه می خواهم به این واقعیت اشاره کنم که در اصل اجتهاد این استعداد و ظرفیت هست که با بازسازی علمی و معقول، اصل اجتهاد ابزاری درون دینی و مشروعیت بخش برای مؤمنان باشد تا در پرتو آن به مقتضیات عصر توجه کرده و برای پاسخگویی به نیازها و الزامات روزمره اقدام و اهتمام کنند. به ویژه عنصر «عقل» به مثابه یکی از ادله مشروع اجتهاد و نیز عنوان «مسائل مستحدثه» قابلیت نوسازی و بهسازی را دارند. در باب عقل جداگانه سخن خواهیم گفت.

اجتهاد در معنای فقهی و مصطلح آن عبارت است از: علم به استنباط احکام شرعی بر اساس ادله تفصیلیه [۱۵] اما مراد ما از اصل اجتهاد، همان ایده عموم نواندیشان معاصر است که اول اجتهاد در اصول و بعد اجتهاد در فروع را مطرح کرده اند. یعنی این اجتهاد در صورتی مفید و اصلاح طلبانه و کارآمد خواهد بود که تعبیر اقبال لاهوری پذیرفته و عملی شود: «تجدید نظر در کل دستگاه [مسلمانی]». [۱۶]

در پایان این فصل ناگزیر به این نکته اشاره می‌کنم که من با نظر برخی از نواندیشان کنونی (و به طور مشخص جناب مجتهد شبستری) موافق نیستم که می‌توان و یا باید فقه و اجتهاد معمول را به طور مطلق از ذهن و زندگی مؤمنان حذف کرد. البته من نیز معتقدم لازم است حوزه دین و جامعه و سیاست تفکیک شود و به تدریج قواعد عرفی و برآمده از عقل و عدل زمانه جای تشریح و تفقه سنتی را بگیرد و در نهایت از فقه و فقیهان تمامیت گرا خلع ید شود ولی این روند یک باره و حتی در کوتاه مدت شدنی و ممکن نبوده و نخواهد شد. با این حال (به گونه ای که توضیح داده شد)، مراد من از ظرفیت اجتهاد، فراخ تر و گسترده تر از فقه و اجتهاد معمول و متعارف است. مراد از ظرفیت اجتهاد همان واقعیتی است که پیشگامانی چون اقبال مطرح کرده و پیشنهاد کرده اند. اقبال در فصلی از کتابش (بازسازی اندیشه اسلامی)، از عنوان «اجتهاد موتور حرکت اسلام» استفاده می‌کند.

لازم است در ذیل عنوان اجتهاد، به یک ظرفیت مهم و مؤثر نیز اشاره کنم و آن اصل حرمت تقلید و وجوب اجتهاد در اصل دین است. اصلی که مورد توافق و اجماع عموم عالمان و فقیهان شیعی است.

هرچند عمدتاً بیشتر در دوران اخیر مبحث «تقلید» و نوع خاص رابطه «مقلد» و «مقلد» ذیل عنوان عام «مرجعیت» مطرح شده و رواج یافته است ولی با این حال اجماع فقیهان تقلید را صرفاً در فروع فروع احکام شرعی جایز و یا در شرایطی واجب می‌دانند و فتوا به حرمت تقلید در اصول و مبانی دینی می‌دهند. نکته آن است که این اصل از یک سو دینداری را در پرتو عقل و استدلال و اجتهاد قرار می‌دهد و از سوی دیگر لاجرم با ورود عنصر عقل و تعقل، راه برای هر نوع اجتهاد و بازسازی در تمام مبانی و ارکان دین را فراهم می‌کند.

۴. عقل و تعقل

داستان عقل و تعقل در کلام و فقه و فلسفه مسلمانان داستان درازدانی است و در اینجا مجال حتی اشارتی نیز بدان نیست. به ویژه در باب معنای عقل و جایگاه آن در دستگاه دینی محض و بیشتر در باب نسبت عقل و نقل (عقل و وحی و یا علم و دین و یا عقل و شرع) بسیار بحث و مناقشه شده و هنوز هم حکایت همچنان باقی است. اما آنچه در این مقام برآیم بگویم این است که، جدای از معانی چون اندیشه و تفکر و خردمندی برای عقل و تعقل، اگر «تعقل» را مدلل کردن مدعیات از طریق تناسب مدعا و دلیل بدانیم، چنین عقلانیتی در دستگاه دینی اسلام جایگاه و نقش مهمی دارد؛ به گونه ای که گفته شده «من لاعقل له لا دین له» [۱۷] و این سخن دقیقی است. زیرا، به الزام عقلی، خطابات و دعوت دینی معطوف به عقلا و خردمندان است و نه حیوانات و سفیهان و به همین دلیل، عقل یک اصل ماتقدم دینی است. به عبارت دیگر، هر نوع قبول دعوت و یا دعاوی دینی، مشروط به عقلانیت و تعقل است. شاید تعبیر مشهور «اول ما خلق الله العقل» در روایات دینی، به همین دلیل بوده است. [۱۸] البته این بدان معنا نیست که هر گزاره دینی با عقل برهانی قابل اثبات است ولی مجموعه دستگاه ایمانی و دینی الزاما باید معقول باشد. گفتن ندارد که بین «عقل» و «معقولیت» فرق فارق است. ارتباط علی «تعقل» و «مسئولیت» نیز دلیل عقلی معتبر دیگری است برای نشان دادن نقش عقل و اهمیت معقولیت در دستگاه دین اسلام. هیچ مسئولیتی بدون قبول عقلانیت به مثابه اصلی پیشینی معقول نخواهد بود.

حال مدعا این است که مستندات نقلی و عقلی در متون و منابع اسلامی، چنان ظرفیتی دارد که فضای

مناسبتی برای طراحی هر نوع نواندیشی در منابع و مدعیات دینی در این زمان و یا در هر زمانی دیگر ایجاد کند. البته تحقق این ایده مستلزم بازسازی عقل و عقلانیت سنتی در چهارچوب تجارب و علم و عقلانیت زمانه است. زیرا بالمره می دانیم که عقل قرآنی و یا لغت و مفهوم عقل (مانند تفکر و تعلم و تفقه) در ادبیات اسلامی قرون اولیه، با عقل آزاد و خودبنیاد مدرن تفاوت ماهوی و کارکردی دارد. امروز برخی قواعد جاافتاده در کلام و فقه سنتی، ظرفیت نسبی و لازم برای بازسازی مدرن از تعقل را دارند. از جمله آنها می توان به این موارد اشاره کرد: مستقلات عقلیه، قاعده ملازمه، حجیت سیره عقلاء [و اصل ارشاد به حکم عقل]. ۱۹]

در این میان، دو نکته بسیار مهم اند. یکی قبول عقل به مثابه یکی از ادله اجتهاد بدان معناست که عقل در سلسله علل اجتهاد است و نه در سلسله معلول ها. و دیگر این که شیعه (مانند معتزله) «عقلیه و عدلیه» است و این دو اصل، بسیار مستعد بازسازی در چهارچوب پروژه نواندیشی و رفرم مذهبی هستند. به همین دلیل است که نواندیشان دینی معاصر، عملاً نواعتزالی گری را پیشه کرده و بدان تکیه کرده اند.

۵. اصل عدالت

از مفاهیم کلیدی در اسلام و از جمله در فقه و اجتهاد شیعی، واژه و مفهوم عدل و عدالت است برای نواندیشی و بازاندیشی و اصلاح دینی در اسلام.

می دانیم که واژه عدل و عدالت و تا حدودی مرادف آن قسط در قرآن کاربرد گسترده ای دارد. در دستگاه فکری و ایمان قرآنی و اسلامی، اصل عدالت چنان اهمیت یافته که خداوند با صفت عدالت شناخته شده و افعال و اوامر و نواهی او، با همین میزان و معیار سنجیده می شود. بارها هر نوع ظلم و ستمی از ساحت خداوند به صراحت نفی شده است (از جمله آیات: ۱۶۱ آل عمران، ۴۹ و ۱۲۴ نساء و ۱۶۰ انعام). این وصف از خداوند به جهان و انسان و جامعه و تمام وجوه اجتماع انسانی گسترده شده و در نهایت همه چیز با این معیار مورد ارزیابی قرار می گیرد. اگر بخواهیم به متن قرآن به عنوان معتبرترین مرجع دینی مسلمانان استناد کنیم، در جایی وفاداری به عدالت نزدیک ترین عنصر تقوا و پارسایی دانسته شده (سوره مائده، آیه ۸) و در جایی محور قضاوت و حکومت اجرای عدالت شمرده شده (سوره نساء، آیه ۵۸) و در آیاتی به پیامبر و به مؤمنان فرمان داده شده تا به عدالت بکوشند (سوره نساء، آیه ۱۳۸ و سوره اعراف، آیه ۲۹) و در نهایت از مجموعه ای از این شمار آیات (از جمله آیه ۲۵ سوره حدید) روشن می شود که یکی از اهداف بعثت پیامبران تشویق مردمان به عدالت و تحقق آن در تمام وجوه زندگی و زیست آدمیان بوده است. در عصر نبوی و در روزگار خلفای نخستین نیز عنصر عدالت و وفاداری به آن، تا حدود زیادی مهم و مورد توجه بوده و مؤمنان و کارگزاران دستگاه خلافت حداقل متظاهر به این عنصر بوده اند. بعدها در عصر طلایی تمدن اسلامی، بسیاری از عالمان و فقیهان، در سیاست نامه ها و اندرزنامه هایشان، به پادشاهان و امیران عنصر عدالت و پرهیز از هر نوع ستم به بندگان خدا را یادآوری کرده و در واقع آموزش داده اند.

بعدها در اندیشه اسلامی و در نحله های مختلف و حتی متضاد فکری و عقیدتی و سیاسی مسلمانان نیز، عنصر عدالت برجسته شده و در این باب تفسیرها و نظریه پردازی های گسترده ای انجام شده است. نحله های کلامی و فرقه ای متنوع البته از مفهوم عدالت و قسط تعاریف مختلف و متنوعی و چه بسا

متضادی ارائه داده و می دهند ولی جملگی در اصل اعتقادی عدالت و دوری از هر نوع ظلمی به خود و یا دیگران (ظلم به نفس و ظلم به غیر) اشتراک نظر دارند. از جمله دو جریان فکری بزرگ در جهان اسلام یعنی اشاعره و معتزله در این باب آرای مختلفی ارائه داده اند. معتزلیان و شیعیان در برابر اشعریان به دو صفت «عدلیه» و «عقلیه» شناخته شده اند.

حال مدعا این است با بازسازی مفهومی قسط و عدالت به مقتضای جهان مدرن، می توان برای شرایط و مقتضیات زیست انسانی و مدنی مسلمانان نظریه پردازی کرد و برای بهسازی امور زیستی مؤمنان راه حل هایی بر بنیاد عدالت ارائه داد؛ به گونه ای که هم مؤمنان به حجیت های دینی تئوری های نوین عدالت اطمینان داشته باشند و هم به کار شرایط کاملا متفاوت زیست در جهان مدرن بیاید و به تحقق عدالت و دوری از ظلم کمک کند. این برجستگی عدالت و تقبیح هر نوع ظلمی، افزون بر منابع قرآنی و سنت و سیره نبوی، ریشه در افکار و آموزه های اولیای دین و از جمله سیره عملی امام علی بن ابی طالب (به عنوان امام اول شیعیان و نیز در مقام خلیفه مسلمانان) دارد. جملات بسیاری در این باب از وی به یادگار مانده است. از جمله این دو جمله: «العدل اساس الاحکام» و «العدل اساس الامر» [۲۰] یعنی معیار احکام (می توان آن را به بیان امروزیین حقوق و قانون دانست) و نیز معیار عمل و سیاست (حکمرانان عدالت است و در واقع باید باشد).

البته می دانیم که هم مفهوم عدالت در طول تاریخ همواره در حال پویایی و تغییر بوده و هم مصادیق عدالت پیوسته تغییر کرده و می کند. در قلمرو مفهوم سازی، در گذشته عدالت در سیاق تعریف ارسطویی بر ذهن و زبان و در عمل جوامع بشری و از جمله در جوامع اسلامی چیره بوده و اکنون عدالت به معنای متفاوتی مطرح بوده و هست. در تعریف ارسطویی «عدالت استحقاقی» معیار عدل و ظلم است ولی چندی است که «عدالت مساواتی» جای آن را گرفته است. عدالت استحقاقی بر بنیاد فلسفی ذاتگرایی جنس و فصل ارسطویی استوار شده و برابری خواهی نوین برآمده از انسان شناختی فلسفی واومانیستی اخیر است و پیامدهای این دو تفسیر از عدالت از زمین تا آسمان است. در تعریف ارسطویی، دعوی این است که انواع انسان دارای ذاتی متمایزند و لاینغیر و خروج از آن ذاتیات ممتنع است و از این رو عدالت یعنی تحقق همان ذاتیات و خروج از آن یعنی ظلم. دو جمله مشهور «وضع شیئی فی محله» و «اعطای کلّ ذیحق حقه» (که در منابع اسلامی نیز بازتاب یافته) دقیقا محصول چنین تفکری در باب عدل و ظلم است. در مثال ارسطویی، آقا چنان آفریده شده و برده و بنده نیز چنین و در نتیجه هر نوع نافرمانی بردگان بر ضد برده داران ظلم شمرده می شده و اطاعت عین عدل. در جهان امروز که برده داری، حداقل در شکل کهنش، دیگر وجود ندارد، شاید مثال برده داری چندان ملموس نباشد اما چنین رویکردی به دو گانه عدل و ظلم در موضوع جنسیت و حقوق زن و مرد در جهان مدرن بسیار مهم و برجسته است. در هر حال در اندیشه مدرن برابری ذاتی آدمی پذیرفته شده (ماده اول و دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر) و از این رو بنیاد عدالت برابری است و نه تبعیض ذاتی بین آدمیان و یا جوامع. تمام روابط انسانی باید بر بنیاد عنصر «برابری» تنظیم و برقرار گردد.

در هر حال در جریان اصلاح دینی معاصر، نظریه عدالت مورد توجه و مهم بوده و تقریبا تمام مصلحان بدان پرداخته و برای ایجاد تغییرات مثبت به سود مسلمانان بدان تکیه ویژه کرده و می کنند. در این رویکرد، از یک سو به متون و منابع اسلامی و تجارب عمل محقق در تاریخ و تمدن اسلامی استناد شده و از سوی دیگر، به مفهوم عدالت مدرن کم و بیش عنایت شده و می شود.

البته در این میان جریان چپ اسلامی معاصر یعنی عدالت گرایان نامدار بیشترین تأکید را روی عدل و قسط قرآنی داشته اند. این رویکرد را در مصر و در شماری از آزادیخواهان و مبارزان ضد استبداد و ضد استثمار می بینیم. شخصیت و آموزه های صحابی نامدار ابوذر غفاری برای این گروه از مصلحان مسلمان الهام بخش بوده است. ابوذر به عنوان پرچمدار جنبش فرودستان و گرسنگان و ستمدیدگان و مخالف اشرافیت و نظام طبقاتی و ستمپسند با هر نوع تبعیض در روابط اجتماعی در تاریخ اسلام معرفی شده است. او نماد جنبش عدالت خواهانه و برابری طلبانه دانسته شده و از او به عنوان «سوسیالیست خدایپرست» یاد شده است. [۲۱] برخی، هرچند در مقام نقد و نفی دیدگاههای مساوات گرایانه ابوذر، او را متأثر از آموزه های مزدکی شمرده اند که از طریق شخصی به نام عبدالله بن سبا اخذ کرده است. [۲۲] این گرایش در سده اخیر چنان جدی و عمومی شد که حتی جریان «اخوان المسلمین» اولیه با پیشگامی حسن البنا در مصر و بعدتر مصطفی السباعی در سوریه نیز از نوعی سوسیالیسم اخلاقی و اجتماعی دینی [تبلیغ می کردند. حتی سید قطب کتاب «العدالة الاجتماعية في الاسلام» را نوشت. ۲۳]

از این گروه اقبال لاهوری در شبه قاره هند و «نهضت خدایپرستان سوسیالیست» در ایران (که در اوایل دهه بیست شمسی تأسیس شد) از نمونه های مشهورند. علی شریعتی، که خود در جوانی عضو این جمعیت بود، از چهره های نظریه پرداز و شاخص و اثرگذار این جریان شمرده می شود. اینان آزادی به معنای مدرن کلمه (دموکراسی با تمام لوازم آن) را در ذیل عدالت تفسیر می کرده اند. تکیه فراوان شریعتی بر «سوسیالیسم اسلامی» به مثابه نماد و نمودی از اصل ایمانی «توحید» و در نهایت ارائه تز «عرفان، آزادی و برابری» به عنوان بدیل مدل های راست و چپ حاکم بر جهان آن روز، برآمده از همین رویکرد بوده است. نیز می توان به محمد حنیف نژاد (بنیانگذار اصلی و اولیه سازمان مجاهدین) و حبیب الله پیمان و کاظم سامی و ابوذر ورداسبی در این جریان اشاره کرد.

گرچه این مصلحان عموماً کوشش می کردند که اصول عدالت سوسیالیستی را از متون و منابع اسلامی استخراج کنند ولی مراد من مهر تأییدی بر چنین استخراجی نیست بلکه نشان دادن ظرفیت های واقعا موجود در سنت دینی برای بازسازی عنصر عدالت است. مدعا این است که با خوانش درست و روشمند و رهایی بخش از منابع و قواعد و اسناد اسلامی و نیز با استفاده از آخرین و کارآمدترین نظریه ها در باب عدالت (از جمله نظریه جان راولز و حتی نظریات مارکسیستی)، می توان نظریات بدیل و در عین حال سازگار با آموزه های دینی برای نظام سرمایه داری امپریالیستی و به طور کلی هر نوع نظام مبتنی بر تبعیض و ستم، ارائه داد.

در هر حال، همان گونه که اصل عقلانیت و تعقل در دین شناخت مهم است و به ویژه در سلسله علی ادله اجتهاد قرار دارد، اصل بنیادین عدالت نیز در سلسله علل است و ناگزیر هر نوع فهمی از دین و یا اخلاق و یا احکام عملی و شرعی و فقهی، باید بر وفق عدالت به مثابه برابری ذاتی و حقوقی آدمیان باشد و در این قلمرو هیچ گونه نابرابری و تمایزی بین ابنای بشر با هر نوع جنسیت و یا فکر و عقیده و نژادی شدیداً محکوم است و غیر قابل قبول. رفرماسیون اسلامی معاصر باید بتواند زمینه های برابری خواهی در تمام سطوح زندگی آدمی را فراهم کند و گرنه در عمل محکوم به شکست است.

گزیده سخن آن که برآمد طبیعی و منطقی این اصول، تقدم سه اصل عقلانیت، عدالت و اخلاق بر دیانت است. دینی مقبول است که معقول باشد، عادلانه باشد و در نهایت زیست اخلاقی را ممکن کند و حداقل

در تعارض با این سه قرار نگیرد و صد البته در عمل کارآمدی و برتری خود را بر رقیبان مدعی (که فراوان اند) ثابت کرده باشد.

۶. تناقضات در منابع دینی

یکی از مهم ترین ظرفیت ها برای انواع بازانندیشی و نواندیشی در اندیشه و لاجرم عمل مصلحانه در میان مسلمانان، وجود تعارضات گسترده در متون و منابع نقلی موجود اسلامی است.

چنان که می دانیم در اسلام (مانند دیگر دین های نهادینه شده)، منابع دین شناخت در مرحله نخست منابع نقلی اند که از روزگاران کهن باقی مانده اند. عمده ترین این منابع، قرآن است و بعد حدیث که در قالب سنت و سیره تعریف شده است. مسلمانان، حداقل در نظر و به لحاظ عقیدتی، قرآن را منبع اولیه و اصلی و در واقع یگانه برای شناخت دین خود می دانند. چنین نگرشی البته طبیعی و معقول می نماید. زیرا، قرآن از یک سو به مثابه منبع وحیانی (کلام الهی) شناخته می شود و این بدان مشروعیت و قدسیت ویژه می بخشد و از سوی دیگر، تنها سند بازمانده از عصر نبوی همین کتاب است و این بر اعتبار و سندیت تاریخی قرآن می افزاید. [۲۴] حدیث و سنت و سیره به عنوان قول و فعل نبی بعدها تدوین شد و به صورت منابع حدیثی در آمد. به رغم اهمیت نظری یگانه برای قرآن، اما در عمل مسلمانان از قرون اولیه، با شتاب زیاد به حدیث گرایش پیدا کرده و در عرصه های مختلف شناخت دینی (فقه و تفسیر و کلام و سیره)، حدیث نقش فائده ای پیدا کرد.

حال سخن این است که این منابع نقلی به لحاظ معرفتی و مضمونی، پیام های مختلف و متکثر و حتی گاه متضاد به مخاطبان منتقل می کنند و این تنوع تفهیمی و تفسیری، به رغم ایجاد مشکلاتی برای مسلمانان از گذشته تا کنون، این امکان را می دهد که مفسران از این متون و نصوص، فهم های مختلف و متنوع ارائه دهند؛ و این در نهایت یعنی امکان بازانندیشی و تحقق ایده رفرم و اصلاح مداوم در نظر و عمل مسلمانان.

البته نقطه عزیمت این مدعا همان عدم ذات انگاری در اسلام و در واقع متون نقلی این دین است ولی دو صدایی و یا گاه چند صدایی بودن آیات مختلف قرآن و یا روایات و احادیث مذهبی، خود هم مؤید عدم ذاتگرایی ارسطویی (ذاتگرایی تام و حداکثری) در دین شناخت است و هم خود دلیل و ظرفیت مستقل برای امکان بازتفسیرهای مختلف و گاه متضاد از آیات و روایات و تاریخ و سنت با پسوند اسلامی است.

نگاهی به تاریخ شکل گیری و بررسی تغییرات در زمینه نزول وحی و به ویژه تحلیل چگونگی و چرایی حدیث و روایت و زمینه های تفسیری و گاه تأویلی این نقلیات، چرایی این تناقضات و چند صدایی بودن پیام های این منابع نقلی را تا حدودی آشکار می کند. اولاً وحی به لحاظ زبانی ماهیت شفاهی و گفتاری دارد و نه کتبی و نوشتاری؛ ثانیاً، نزول آیات قرآن تدریجی بوده و در طول بیست و سه سال و تحت شرایط خاص و برای حل مشکل ویژه نازل شده اند (اسباب النزول)؛ و ثالثاً، به لحاظ متنی به رغم رعایت نوعی نظم (مانند کوتاه و بلند بودن سوره ها، ترتب خاص سوره ها با عناوین مشخص و کم و بیش متناسب و مفید و . . .)، در موارد زیادی هم نظم پریشان است و هم ترتب آیات (به ویژه در سوره

های بلند و مدنی) موضوعی نیست و یا گاه گسست‌هایی در الفاظ و نظام متن نویسی به چشم می‌خورد و به همین دلیل مفسران و مترجمان و مفسران این گسست‌ها را با افزوده‌های تکمیلی در داخل پرانتز پر کرده‌اند. این مجموعه علل و عوامل (و البته عوامل ناگفته دیگر) موجب بروز و ظهور تناقضاتی در ظواهر آیات و در برخی مفاهیم موضوعی شده است. [۲۵] همین‌طور بی‌اطلاع و یا کم‌اطلاعی از اسباب النزول شماری از این آیات، خود نیز به بروز چنین مشکلاتی در فهم و تفسیر دقیق این شمار آیات شده است. بررسی تاریخ حدیث (به ویژه که پس از حدود دو قرن تدوین شده است) نیز نشان می‌دهد که این منبع مهم نقلی، هم گرفتار ضعف اسنادی اطمینان‌بخشی است و هم به مراتب بیشتر گرفتار تناقضات پرچالش است.

بدین ترتیب روشن می‌شود که چرا و چگونه پس از درگذشت نبی اسلام (و حتی به طور محدود در زمان حیات خود او نیز) مسلمانان، با حسن نظر و یا سوء نظر، دست به تفاسیر مختلف و گاه متضاد از مبانی و یا گزاره‌های عقلی و نقلی منسوب به دین زده و در پاره‌ای موارد بر سر صحت و سقم و حق و باطل تفاسیر خود با هم به منازعه و یا جنگ و قتال پرداخته‌اند. این که چنین مجادلاتی گریزناپذیر بوده یا نه و این که امروز ما کدام یک را معتبر می‌دانیم، از حوزه مدعای کنونی ما در این نوشتار خارج است؛ آنچه می‌خواهم بگویم طرح این مدعاست که اولاً، جنگ روایت‌ها و نزاع بر سر فهم و تفسیرهای حول مدعیات دینی از همان آغاز بوده و ثانیاً، این جدال‌ها در مرحله نخست برآمده از چند صدایی بودن متن قرآن و بیشتر احادیث و روایات در سنت و سیره است (البته انگیزه‌های سیاسی و اغراض سوء نیز در این تفسیرها و یا جدال‌های مذهبی نقش داشته که فعلاً از موضوع بحث خارج است).

نتیجه منطقی چنین واقعیتی این است که امکان اصلاح فهم دینی در هر زمینه‌ای و به ویژه در زمینه‌های متناقض وجود دارد و مصلحان این زمان و هر زمان از این امکان برخوردارند که با فهم‌های روشمند از درون متون سنتی پر تنش و پر تناقض تفاسیر نو به نو عرضه کرده و با معیارهای معرفت‌شناختی معقول و مقبول در هر زمان و نیز با معیار فلسفه احکام (مقاصد الشریعه و یا علل الشرایع) به سود بهسازی امور زیستی مسلمانان کمک کنند. در واقع وجود این تناقضات، به رغم این که راه را برای تفاسیر بنیادگرایانه و چه بسا ظالمانه و ضد رفرم باز می‌کند (که کرده است)، امکان مفیدی نیز برای تفاسیر معقول و مصلحانه فراهم می‌کند.

شاید دو نمونه برای مدلل کردن مراد نویسنده مفید باشد.

یکی از معضلات جهان امروز ایده حکومت شرعی و امارت با منشاء الهی است. مسلمانان عموماً امارت ده ساله محمد در مدینه را دارای مشروعیت آسمانی و الهی می‌دانند و به اصطلاح «شأن حکومت» وی را همتای «شأن نبوت» او می‌شمارند. بر این مبنا، خلافت اسلامی در نزد عموم مسلمان (مسلمانانی که بعدها اهل سنت و جماعت خوانده شدند) بنیاد نهاده شد و به تدریج نزد مؤمنان به صورت نوعی خاص از حکومت شرعی تثبیت شد و در نزد اقلیت شیعی نظام الهی امامت منصوب و منصوص تعریف و به تدریج رسمیت یافت. در تداوم چنین برداشتی از برخی آیات قرآن و به ویژه روایات، در زمان ما شعار «الاسلام دین و دوله» و «الاسلام هو الحل» در سازمان اخوان المسلمین و در شکل افراطی ترش در داعش و داعشیسم و ضرورت حکومت شرعی حول ایده نیابت عامه فقیهان از جانب امام معصوم غایب و اخیراً مدل ولایت مطلقه فقیه در تشیع تحقق یافته در قالب جمهوری اسلامی

ایران مطرح شده و تحقق یافته است.

اما اگر امروز یک پژوهشگر منصف و جامع نگر و با رویکرد انتقادی به منابع نقلی اسلام نظر کند و خوانشی روشمند از منابع داشته باشد، به آسانی قادر است نشان دهد که از منابع دینی نه تنها مأموریت پیامبر برای تشکیل حکومت از قرآن و نیز از احادیث قابل اثبات نیست، بلکه عرفی و زمینی بودن امارت ده ساله محمد در مدینه با دلایل عقلی و نقلی پر شمار قابل اثبات است. گفتن ندارد که اگر چنین ایده ای اثبات و مدلل شود، دیگر ماهیت شرعی خلافت و یا امامت خاص شیعی و آن هم با تعیین امام در دوازده فرد خاص از نسل و تباری خاص، نظرا و عملا منتفی و در واقع بلاموضوع خواهد بود. [۲۶] بدین ترتیب، یکی از چند مشکل بنیادین جوامع اسلامی معاصر گشوده شده و راه برای انواع اصلاحات نظری و عملی در میان مسلمانان هموار خواهد شد. دیگر شعار «الاسلام دین و دوله» در تمام اشکالش فرو خواهد ریخت. گفتن ندارد این بازاندیشی، از درون متون پر چالش و پر تنش حاصل می شود. اگر همه چیز روشن و سر راست و بی ابهام بود، این نوع بازاندیشی ممتنع بود. تمام کسانی که در دوران معاصر با حکومت تئوکراتیک اسلامی در ایران و دیگر کشورهای اسلامی مخالفت کرده و از حکومت عرفی دفاع کرده اند، در قلمرو درون دینی، از اسناد مختلف و متضاد سنتی استفاده کرده و مواضع کهن [بنیادگرایان به ظاهر انقلابی و رادیکال را به چالش کشیده اند. ۲۷]

اما شاید مهم ترین نمونه از این نوع چالش ها ماجرای اسلام و خشونت است. می دانیم که از یک سو به دلیل اهمیت یافتن موضوع خشونت در روزگار ما و از سوی دیگر گسترش انواع خشونت های غالباً لگام گسیخته در میان مسلمانان در قالب ترور و اعلام جهاد علیه غرب و یا بر ضد گروهی از مسلمانان و به ویژه جنگ ها و کشتارهای فرقه ای ذیل عناوینی چون طالبان، القاعده، بوکوحرام و داعش و دهها گروه ریز و درشت دیگر در خاورمیانه و حتی در غرب، مسئله خشونت را در متن و بطن دین اسلام و در آموزه های نقلی و میراثی این دین، به شدت مهم و برجسته کرده است.

با توجه به اهمیت موضوع، طبعا این پرسش مطرح شده و می شود که: این نوع خشونت ها چه نوع رابطه ای با دین اسلام و متون و منابع اصلی آن دارد؟ و آیا اصولاً چنین ربط و پیوندی ارگانیک وجود داشته و قابل اثبات است؟

در پاسخ به این نوع پرسش ها، در یک سطح کلی، دو نگاه متعارض قابل مشاهده است. گروهی از مخالفان و منتقدان رادیکال اسلام، با رویکرد ذات گرایانه سنتی، چنین خشونت هایی را برآمده از ذات و ماهیت اسلام و سنت نبوی و میراث مسلمانان صدر می دانند و از این رو عمدتاً از تعابیری چون «تروریسم اسلامی» استفاده می کنند؛ و گروهی دیگر (احتمالاً در واکنش به گروه نخست)، کاملاً معکوس، نه تنها چنین خشونت هایی را بی ارتباط با حقیقت دین اسلام می دانند بلکه مدعی اند که اصولاً اسلام مخالف هر نوع اعمال خشونتی است و در نهایت خشونت گرایان را به تصریح و به تلویح تکفیر کرده و به خارج از قلمرو دین پرتاب می کنند. صد البته هر دو گروه متخاصم به انواع مستندات نقلی و نمونه های تاریخی موجود استناد می کنند.

اما در چهارچوب مبحث کنونی، برای انکشاف حقیقت، روش نقد تاریخی و نگاه پسینی کارآمد و معقول می نماید. با این توضیح

واقعیت این است که اگر صرفاً به منابع نقلی اسلام (کتاب و سنت و تاریخ) مراجعه کنیم و به اصطلاح ظاهریه و نص گرا باشیم، اسلام بی تردید مولد انواع سختگیری و اعمال خشونت بر ضد دگرااندیشان و مخالفان و به اصطلاح دشمنان دین و آئین است و در این صورت عنوان «اسلام دین شمشیر» دور از واقعیت نیست. اسلامی که پیامبرش ده سال حکومت داشته و دهها جنگ کرده و مجازت‌هایی را اعمال کرده و در نهایت در این دین مسئله «جهاد» و آن هم جهاد دایمی برای مسلمانان کردن نامسلمانان (جهاد ابتدایی) تشریح و فریضه دانسته شده و در طول تاریخ اسلام نیز پیوسته از این فریضه استفاده شده است، به طور طبیعی و اعتقادی جهادگرایی و مقابله با دشمنان واقعی و یا فرضی، مشروعیت می‌یابد و مؤمنان در شرایطی به خود حق می‌دهند که به هر نحو ممکن با مخالفان و منکران و یا دشمنان سیاسی و نظامی بالفعل و حتی بالقوه مقابله و مقاتله کنند. از این رو، حتی برخی از مصلحان مسلمان در دو قرن اخیر، برای مقابله با اشغالگری‌های استعمارگران غربی در جای‌جای جهان اسلام و گاه برای مبارزه با استبداد داخلی از مفهوم و ابزار تا حدودی از یاد رفته مذهبی جهاد استفاده کرده و حتی به عنوان یک عمل مصلحانه و نواندیشانه برای احیای آن کوشیده‌اند. چنین رویکردی را در شخصیت‌هایی چون سید جمال اسدآبادی، اقبال لاهوری و شریعتی می‌بینیم. به ویژه در ارتباط با اقدامات صهیونیست‌ها در خاورمیانه و در جریان تأسیس دولت غاصب اسرائیل، جهادگرایی قوت گرفت و شماری از عالمان مسلمان اعم از شیعه و سنی فتوای جهاد دادند. همان گونه که در دوران جنگ‌های ایران و روس علمای شیعه ایران و عراق فتوای جهاد دادند.

اما چگونه می‌توان این دیدگاه را به چالش کشید؟ آیا امکان خوانشی متفاوت در این باب هست؟ پاسخ نویسنده مثبت است.

بررسی منابع و داده‌های نقلی در متون کهن و نقد و تحلیل سندی و محتوایی آنها با رویکردهای نقد تاریخی متعارف (از جمله تعادل و تراجیح)، خوانشی متوازن پدید می‌آورد که فرآورده آن خروج از تناقضات ظاهری از این داده‌هاست. این خوانش را نویسنده در جاهای مختلف (و از جمله در جستار سیزدهم در کتاب جستارها . . .) ارائه کرده است ولی در اینجا به اشاره می‌گویم که: اولاً، جنگ‌های عصر نبوی دفاعی بوده و نه ابتدایی به معنایی که بعدها فقیهان فهمیده و تبلیغ کردند (جهاد برای عقیده) و مسلمان کردن نامسلمانان به زور شمشیر؛ ثانیاً، در قرآن حتی اشارتی به فریضه جاودانه بودن جنگ و جهاد (ابتدایی و یا دفاعی) نشده است. بدین ترتیب، جهاد، هرچه بود و هر ماهیتی که داشت، اختصاص به همان زمان آغازین داشت و هرگز به عنوان یک فریضه (در کنار نماز و روزه و حج و زکات) پیشنهاد نشده است. اگر تاریخی یعنی پسینی هم به ماجرا نگاه کنیم، به روشنی در می‌یابیم که عنصر جهاد و آن همه تأکید بر آن، برآمده از پیوند نهاد اجتهاد و فقاہت با نهاد خلافت و سلطنت است و فقیهان برای فتوحات و کشورگشایی‌های آنان، دست به چنین نظریات فقهی زده‌اند. اینان در واقع می‌خواستند از عنصر جهاد و وجود جهاد ابتدایی و تقسیم جوامع به «دارالاسلام» و «دارالکفر» و مانند آنها، توجیهی شرعی برای مشروعیت بخشیدن به جنگ‌های سرزمینی و غارتگرانه خلفای مسلمان و امیران محلی، بتراشند؛ در حالی که بررسی زمینه‌های جنگ‌های مدینه، نشان می‌دهد که آن جنگ‌ها، هیچ ربطی به عصر فتوحات و انگیزه‌های غالباً فاسد و تجاوزکارانه امویان و عباسیان و عثمانیان و صفویان نداشت.

با این حال گفتنی است که، هرچند با حذف عنصر جهاد به عنوان یک فریضه دینی دایمی، بخش مهمی

از زمینه های دینی و شرعی اعمال خشونت در قلمرو اسلام و مسلمانی حذف می شود، اما بخش های دیگری از نقلیات دینی در قرآن و سنت و سیره برای بازتولید انواع خشونت (از جمله مهم ترین آنها تقسیم مردمان یک جامعه به دو گروه متمایز مؤمن / کافر) مستعد هستند؛ ولی با روش خوانش متوازن و هرمنوتیکی و دیالکتیکی اسناد و داده های کهن و بازخوانی درست و معقول تاریخ اسلام، می توان از خشونت های جاری رهایی یافت و یا آن را به حداقل رسانید. مشکل این است که شماری از منتقدان رادیکال اسلام و سنت مسلمانی، با تکیه یک سویه بر شماری از آیات و روایات مذهبی و یا رخدادهای تاریخی، اسلام را ذاتا و ماهیتا خشونت ورز معرفی می کنند و چاره را در نفی و انکار مسلمانی می دانند و طایفه ای نیز در مقابل (اعم از سنتی ها و سنتگرایان و بنیادگرایان و حتی برخی نواندیشان)، با دعوی «اسلام به ذات خود ندارد عیبی / هر عیب که هست از مسلمانی ماست» متمسک شده و چنان سخن می گویند که گویا در منابع نقلی خبری از جهاد و آن هم به عنوان یک فریضه نشده و یا هیچ جنگی اعتقادی و فرقه ای در تاریخ رخ نداده و نمی دهد. اشکال معرفتی این هر دو گروه، نوعی ذاتگرایی ناب و تام برای اسلام است؛ با این تفاوت که یک طرف این ذات را یکسره مولد خشونت و تبعیض می داند و در سوی دیگر، این ذات را کاملا منزله و مبرا از هر نوع تبعیض و خشونت می بیند. اما و هزار اما، هیچ ذات تام و لایتغیری در مجموعه دستگاه اعتقادی و ایمانی دینی به نام اسلام تعبیه نشده است. دلیل این مدعا نیز آن است که هیچ گزاره ای (مطلقا هیچ گزاره ای) غیر قابل تفسیری در اسلام وجود ندارد. وقتی چنین است، ناگزیر متون دو صدایی و چند صدایی می شوند و در روند فهم و تفاسیر صداها و احیانا تناقضات، خوانش های نو به نو ممکن می شود.

این نیز گفتنی است که، در عین ارجاع پژوهشگرانه به متون، نباید در دام متن محوری سنتی گرفتار آمد. حداقل یکی از مؤلفه های نواندیشی دینی، تکتک در منابع شناختی و تحلیلی است.

ج. وقوع اصلاحات در تاریخ اسلام

تا اینجا کوشیدیم از یک سو با نفی ذاتگرایی رادیکال از امکان خوانش های نو به نو از متون و منابع اسلامی دفاع کنیم و از سوی دیگر ظرفیت ها و استعداد های فکری و علمی و معرفتی دینی به نام اسلام را برای امکان هر نوع خوانش و بازخوانی در چهارچوب اصلاح دینی امروز و فرداها نشان دهم اما اکنون به عنوان تکمله این مبحث به واپسین استدلال اشارتی می کنم و آن وجود بازخوانی های مصلحانه در کل تاریخ اسلام است.

می گویند «بهترین دلیل وجود شیئی وقوع شیئی است» و این سخن درستی است. اگر هیچ یک از ادله عقلی و نقلی یاد شده مقنع نباشند، سیری مختصر در تاریخ پر فراز و نشیب اسلام در این چهارده قرن، گواه آن است که از همان عصر آغازین تا کنون، همواره کسانی در نحله های مختلف مذهبی، با رویکردهای متفاوت نسبت به متون و اسناد گاه متناقض موجود، برای خوانش های متفاوت کوشیده و در عرصه عمل نیز منشاء تغییرات و تحولات مفید و مثبت به سود زیست مؤمنانه و در عین حال متمدنانه انبوه مؤمنان بوده اند. ظهور فرقه ها و جریان های مختلف فکری و سیاسی و اجتماعی متفاوت و گاه متعارض از همان قرن نخست تا بعد، ریشه در نیازها و مقتضیات عملی و اجتماعی مسلمانان در تمام قلمرو گسترده امپراتوری اسلامی داشت. از مکه و مدینه و حجاز گرفته تا ایران و مصر و هند و خاور دور و خاورمیانه و شمال آفریقا. هرچند انگیزه های سیاسی و مغرضانه و عامدانه نیز در چنین

تحولاتی نقشی اثرگذار داشته است. به ویژه دو نحله کلامی بزرگ اشاعره و معتزله در اوج اعتلای تمدن اسلامی، برآمده از چنان نیازها و مقتضیاتی بوده است. عدلیه بودن شیعه و معتزله در همین کنتکس قابل تفسیر است. بخشی از نحله های فلسفی و یا عرفانی نیز با اصلاح طلبی های نظری و عملی جوامع اسلامی در قرون میانه (دوم تا هشتم هجری) ربطی مستقیم و غیر مستقیم داشته اند.

یکی از نمونه های شاخص این نوع تحول خواهی مصلحانه، ظهور و بروز جریان «اخوان الصفا» و افکار و و آثار و آموزه های آنان در سده سوم و چهارم هجری است. این جریان که به وسیله شمار قابل زکری از متفکران مسلمان (و غالباً ناشناخته) با گرایش های متنوع و مختلف فلسفی و عرفانی و اخلاقی و حتی سیاسی، جریانی که از بصره آغاز شد و بعدتر بیشتر در مغرب جهان اسلام گسترش یافت، پدید آمد، تلفیقی بود از اندیشه های فلسفی یونانی، افکار ایرانی و هندی و بر آن بود تا سنتزی از تزه های مطرح در قلمرو تمدنی و معرفتی مسلمانان پدید آورد. چنان گفته شده است این نحله بیشتر تحت تأثیر نگرش باطنی گری رایج آن روزگار بودند و از این رو غایت القصوای اینان رستگاری و تعالی روح بود. اینان بیش از پنجاه رساله (۵۲ مقاله) در این قلمرو نوشته که به «رسائل اخوان الصفاء» شهرت دارد. در این رسائل از تمام علوم و دانش ها و هنرهای رایج روزگار استفاده شده است. از ریاضیات و نجوم و هندسه و طبیعیات گرفته تا موسیقی و اخلاق و فلسفه و عرفان و تصوف نظری و عملی. بی گمان این جریان نمونه ای برجسته از رویکر اصلاحی در قلمرو معرفت و اخلاق در تمدن اسلامی قرون اولیه و [میانه اسلامی به شمار می آیند. ۲۸]

در دو قرن اخیر و بیشتر در سده بیستم میلادی، جریان اصلاح دینی و رویکردهای مصلحانه شماری از نوگرایان مسلمان، دقیقاً با خوانش های متفاوت و متعارض با خوانش های سنتی ها و سنتگرایان، به انگیزه بهسازی زیست مسلمانان بوده و در این راه موفقیت هایی نیز به دست آورده اند. هرچند این جریان از رفرماسیون مسیحی غربی الهام گرفته ولی در مقام اندیشه مسیحی غربی الهام گرفته ولی در مقام اندیشه مسیحی غربی الهام گرفته ولی در مقام اندیشه مسیحی غربی الهام گرفته ولی در مقام اندیشه مسیحی غربی الهام گرفته است. اینان کم و بیش توجه داشته اند که از یک سو بین اسلام و مسیحیت تفاوت بنیادنی هست و از سوی دیگر اصولاً هر رخداد تاریخی یگانه است و نه تکرارشدنی است و نه در نهایت مطلوب خواهد بود.

اصلاح دینی معاصر (که گاهی تحت عنوان پروتستانتیسم اسلامی و یا رنسانس اسلامی معرفی شده اند) سه هدف اساسی را مد نظر داشته اند: ۱- ایجاد نوعی بیدارگری و خودآگاهی دینی و انسانی و تاریخی در جوامع مسلمان؛ ۲- اصلاحات معقول در مفاهیم اخلاقی و معنوی دینی به انگیزه بهسازی زیست مؤمنانه مسلمانان (که سید جمال از بند اول و دوم تحت عنوان «تنویر عقول» و «تطهیر نفوس» یاد می کرد) و ۳- اصلاحات اجتماعی به قصد بهسازی تمدنی و اجتماعی و دنیوی مسلمانان. در این سه نوع بهسازی رفرم، در وجه سلبی اموری نقد و نفی می شوند (مانند خرافه زدایی از ساحت اندیشه و دین) و در وجه ایجابی نیز اموری بازتفسیر شده و در واقع به عنوان جایگزین تفاسیر سنتی و به طور مفروض غلط رایج پیشنهاد می شوند.

بدین ترتیب، اصل تغییر و تحول اصلاحی مثبت در تاریخ معاصر وجود واقعی دارد و توهم نیست و فکر نمی کنم کسی هم آن را انکار کند. در این صورت، مدعا در تاریخ اسلام و بیشتر در روزگار ما، به نحو

عینی و تجربی تحقق یافته است و دیگر چگونه می توان مدعی شد که اساسا اسلام و دین مسلمانان اصلاح ناپذیر است؟! آیا جز این است که تمام جریان های فکری و یا سیاسی مصلحانه گذشته و حال، در پی اصلاح افکار و عقاید دینی از یک سو و بهبود اوضاع دین و دنیای مؤمنان از سوی دیگر بوده اند؟ آیا جز این است که بسیاری از مدعیان اصلاحات در میان مسلمانان (در قالب آرام و یا شورشگری)، از همان آغاز، مدعی اجرای عدالت و تحقق برابری و ستیز با ظلم و تعدی به حقوق مردم بوده اند؟ مگر حداقل در نیم قرن اخیر عموم مصلحان مسلمان (به ویژه در ایران) به مؤلفه های مهم جهان مدرن مانند برابری و دموکراسی و آزادی و حقوق بشر اعتقاد داشته و از آن ذیل تفاسیر دینی دفاع کرده و می کنند؟

حال این که این نوع اصلاح گری ها چه اندازه کامیاب بوده و بررسی چرایی آنها، از موضوع این نوشتار خارج است. البته اجمالا می پذیریم که جنبش های اصلاحی در اشکال مختلفش (از آغاز تا کنون) چندان موفق نبوده و به ویژه در زمان ما به تغییرات عمده به سود بهسازی مسلمانان راه نبرده و همچنان اندیشه ها و رفتارهای سنتی و حتی بنیادگرایانه ضد رفرم در تمام اقطار اسلامی چیره است و حتی باید گفت سوگمدانه ظهور و بروز داعشیسم بر ابهامات افزوده و در عمل بروز و نفوذ نواندیشان اصلاح طلب مسلمان را کم کرده و اثرگذاری شان را دشوارتر کرده است.

پانوشتها

در «دایره المعارف اسلام» (چاپ لیدن، ۱۹۷۳) سالیانی پیش تحت عنوان «islah» مدخل [۱]. «نهضت بیدارگری در جهان اسلام» به وسیله سید محمدمهدی جعفری ترجمه و در سال ۱۳۶۲ در تهران به وسیله شرکت سهامی انتشار و نشر فرهنگ منتشر شده است. البته مترجم حواشی و ملحقات زیادی بر آن افزوده است.

در همین مورد نیز بنگرید به مدخل «اصلاح طلبی» در جلد نهم «دایره المعارف بزرگ اسلامی» که به قلم جمعی از نویسندگان (از جمله راقم این سطور) نگاشته و منتشر شده است. نیز بنگرید به مدخل «اصلاح و اصلاحگران» به قلم محمدمهدی جعفری در جلد دوم «دایره المعارف تشیع» چاپ تهران.

این کتاب به دست اینجانب با عنوان «تجددگرایان مسلمان در عصر جدید» ترجمه و در سال [۲]. ۱۳۷۳ به وسیله «انتشارات علمی فرهنگی» در تهران منتشر شده است. در این کتاب شرح حال و افکار و آثار ده تن از نوگرایان اصلاح طلب و اصلاح گر در سراسر جهان اسلام بررسی و تحلیل شده است. البته شماری از اینان عمدتا به قلمرو اصلاح فکری همت کرده اند و شماری نیز از رجال سیاست و مردان دولت و اجرا بوده اند که از طریق اقدامات عملی و اجرایی در اصلاح گری و برای توسعه و زیست مدنی مسلمانان کوشیده اند. این ده تن عبارت اند از: محمدبن عبدالوهاب، مدحت پاشا، سید جمال الدین افغانی (اسدآبادی)، سید احمدخان هندی، سید امیرعلی هندی، خیرالدین پاشا تونسلی، علی پاشا مبارک، عبدالله ندیم، سید عبدالرحمان کواکبی و محمد عبده.

این دو تذکر بدان جهت است که گاه از اصلاح دینی، اصلاح دین یعنی تغییر و جابجایی در اصول [۳]. موضوعه دین مراد می شود (مانند تغییر توحید به چند خدایی و یا بت پرستی) و یا در تفاسیر متون دینی برخی صرفا به معیارهای بیرون دینی تکیه دارند و شماری نیز صرفا به معیارهای درون دینی. اما به

گمانم در قلمرو تفسیر و هرمنوتیک فهم متون و گزاره ها، این دو نگاه به تعبیری لازم و ملزوم هم اند و یکی بدون دیگری ثبوتاً و اثباتاً ممکن نیست.

مبحث کلیات خمس و تعاریف آنها از جمله جنس و فصل در اغلب منابع منطق و فلسفه اسلامی . [۴] با تعبیر قریب به مضمون آمده است. از جمله می توان به منبع اندکی قدیمی تر «الحاشیه علی تهذیب المنطق» (مشهور به «حاشیه ملا عبدالله») و به اثر معاصر «منطق مظفر» مراجعه کرد.

بنگرید به مقاله « ذاتی و عرضی در دین اسلام» من که در آغاز در سایت رادیو زمانه منتشر شد و . [۵] بعد در وب سایت شخصی ام بازنشر شد و اکنون در این وب سایت قابل دسترسی است.

بنگرید به دیدگاه راقم این سطور در کتاب «تأملات تنهایی - دیباچه ای بر هرمنوتیک -» که در . [۶] سال ۱۳۸۲ توسط نشر تفکر در تهران منتشر شده است.

چنان که دیری است که مسلمانان مجموعه دستگاه دینی را به دو گروه «اصول» و «فروع» تقسیم [۷] کرده و هنوز نیز عملاً معتبر است و عموماً بدان ملتزم اند. در اصلاح طلبی نوع سلفیه دو قرن اخیر «توحید» محور بنیادین اسلام معرفی شده و بقیه یا در طول آن تعریف شده و یا از عرضیات قابل تغییر دانسته شده است. چنان که در نحله هایی از تصوف و عرفان اسلامی (به ویژه با تقسیم بندی رستگاری در سه مرحله طولی شریعت، طریقت و فناء فی الله، حداقل در یک روند استعلایی شریعت بلاموضوع شمرده شده و کارکرد خود را از دست خواهد داد. در اندیشه وحدت وجودی رادیکال این اندیشه به نهایت خود می رسد. همین توحیدمحوری در نحله نواندیشان غیر سلفی نیز از اهمیت یگانه ای برخوردار بوده و هست. از جمله شریعتی، در «طرح هندسی مکتب» خود (و تکرارش در همه جا) تقسیم بندی اصول و فروع سنتی را نادیده گرفته و به توحید به عنوان یگانه و اصلی ترین پایه دین اسلام تکیه کرده و بقیه را در طول توحید شمرده و نه در عرض آن. با این حال، پیشنهاد من با توحید محوری مانع الجمع نیست. زیرا، بی گمان توحید مهم ترین و اصلی ترین بنیاد اسلام است ولی از آنجا که توحید وجه مشترک سه دین ابراهیمی (و حتی در دین حضرت زرتشت) است، از آن چشم پوشیده و در واقع آن را مفروض گرفته ام. در واقع، آنچه اسلام و مسلمانی را از یهودیت و مسیحیت جدا می کند، ایمان به نبوت محمد است و نه خداآوری و توحید.

این یک پرسش اساسی است که آیا پیامبران و از جمله حضرت محمد، واقعا در اندیشه تأسیس [۸] دینی جدید بوده اند به گونه ای که دین و یا ادیان پیشین و رایج را نسخ بکنند؟ چنین می نماید که پاسخ منفی باشد. به گواهی منابع دینی از جمله اناجیل کنونی، مسیح خود تا آخرین لحظه یهودی بود و یهودی از درگذشت. او همواره سفارش می کرد که به سنت برادرش موسی عمل کنید. به ویژه این مدعا بیشتر در باب دعوت دینی نبی اسلام صادق است. البته گفتن ندارد که عملاً دین اسلام دینی تعیین یافته و مستقل است ولی به نظر می رسد در آغاز و در متن دعوت دینی نخستین چنین نبوده است. آنچه پیامبر اسلام بر آن تأکید داشته و تا پایان بر آن اصرار می ورزیده اصلاح در دین های رایج ابراهیمی بوده است. البته تعارض بنیادین توحید و انواع شرک بت پرستانه خارج از این مدعاست.

أتی لم اخرج اشراً و لا مفسداً و لا ظالماً، و انما خرجت لطلب النجاح و الصلاح فی امه جدی . [۹] محمد . . .». این خبر (که بخشی از نامه حسین بن علی به برادرش محمد بن حنفیه است) در عموم منابع

مربوط به گزارش داستان کربلا (از جمله در جلد پنجم الفتوح ابن اعثم، ص ۲۱) آمده است. البته متن در همه جا یک دست نیست.

الهام بخشی داستان امام حسین در جریان اصلاح دینی اهل سنت معاصر نمونه‌ها فراوان است. [۱۰] از جمله می‌توان به مثنوی مشهور اقبال لاهوری در باب سر داستان کربلا در کلیات فارسی اقبال لاهوری، «سرالشهادة» اثر عبدالعزیز بن شاه ولی دهلوی، «الحسین ثائرا الحسین شهیدا» اثر عبدالرحمان الشرقاوی، «الشهید الخالد» اثر حسن لطفی مصری، «ابوالشهداء الحسین بن علی» اثر عباس محمودالعقاد، «سمو الذات فی سمو المعنی او اشعه من حیات الحسین» اثر عبدالله العلالی، «علی و بنوه» اثر طه حسین اشاره کرد.

بنگرید به تعاریف اصطلاحی و شرعی امر به معروف و نهی از منکر به «معجم الفاظ الفقه . [۱۱] .» - الجعفری - مصطلحات

در این مورد مقاله «تأملی در مفهوم امر به معروف و نهی از منکر» از اینجانب می‌تواند مفید . [۱۲] باشد. در وب سایت شخصی ام قابل دسترسی است.

شهرستانی، الملل والنحل، جلد ۱، ص ۲۰۱/ در همین زمینه در همان جا روایت مشابهی از علی . [۱۳] بن ابی طالب نیز نقل شده است و از قضا آن نیز مربوط می‌شود به اعزام علی به یمن برای تصدی امر قضاوت. همین طور قابل ذکر است برای اطلاع دقیق از چگونگی و چرایی مبحث اجتهاد در اسلام در همان منبع بحث مفیدی آمده است.

موسوعه الفقهیه، جلد ۱، ص ۸-۹. [۱۴]

معالم الاصول، ص ۲۲. [۱۵]

اکنون وقت آن رسیده است که در کل دستگاه مسلمانی مان تجدید نظر کنیم. گفتنی است که» . [۱۶] ایده ضرورت اجتهاد در اصول را نخستین بار اقبال مطرح کرده است.

هرچند روزگاری ابوالعلاء معری به صورت معکوس گفته بود کسی که دین دارد عقل ندارد و . [۱۷] عکس آن نیز صادق است.

در مورد این حدیث و نقد و بررسی آن بنگرید به جلد نخست «مجموع الفتاوی» ابن تیمیه (کتاب . [۱۸] .) (التوسل والوسیله).

مستقلات عقلیه به معنای استنباط حکم شرعی از طریق عقل آزاد و منفک از شرع و ادله نقلی . [۱۹] است. فقیهان این نوع استقلال را به رسمیت شناخته‌اند هرچند در محدوده آنها و به ویژه در میزان استقلال شان اختلاف نظر وجود دارد.

قاعده ملازمه به استناد قاعده «کلما حکم به الشرع حکم بالعقل و کلما حکم به العقل حکم به الشرع» ساخته شده است. در این قاعده گفته می‌شود هر چیزی که به حکم شرع روا و مجاز باشد شرع و شارع

نیز به جواز آن حکم می کند و بر عکس

حجیت سیره عقلاء (یا بنای عقلا) بدان معناست که سیره و تجربه و تجویز عاقلان و خردمندان (لاجرم در هر زمانی و مکانی) خود یکی از راههای انکشاف نظر شارع و یکی از ادله استنباط حکم است.

ارشاد به حکم عقل یعنی اصالت و اعتبار احکام و مقررات به ادله عقلی و انکشاف خردمندانه است ولی دین نیز بر همان ها مهر تأیید می زند.

گفتنی است که اعتبار حجیت داده های عقلی محض تا زمانی است که یقینی باشد

آمدی، غررالکلم و دررالکلم، ص ۱۷۷ (به نقل از جلد ششم «الهیات» محمدرضا حکیمی، ص [۲۰]. ۳۲۸).

اشارتی است به کتاب «ابوذر الغفاری» اثر نویسنده مصری عبدالحمید جودت السحار (درگذشته [۲۱]. ۱۹۷۴) که علی شریعتی آن را با عنوان «ابوذر غفاری، سوسیالیست خداپرست» از عربی به پارسی ترجمه و منتشر کرده است.

ابن شبه، تاریخ المدینه المنوره، جلد ۳، ص ۱۰۳۴-۱۰۴۰؛ طبری، جلد ۴، ص ۲۸۳/ [۲۲].

این کتاب تحت عنوان «عدالت اجتماعی در اسلام» به دست محمدعلی گرامی و سید هادی [۲۳]. خسروشاهی به پارسی ترجمه و منتشر شده است.

البته در زمان دقیق تنظیم و تدوین قرآن اختلاف نظر وجود دارد و در این باب پژوهشگران غربی [۲۴]. (حداقل از زمان تئودور نولدکه آلمانی تا کنون) و نیز تاریخ نگاران مسلمان قرآن بسیار سخن گفته اند. اجمالا شهرت دارد که قرآن به صورت پراکنده در زمان پیامبر اسلام کتابت شده و پراکنده بوده و در زمان خلیفه عثمان به صورت کتابی مدون و منظم در آمده است.

در مورد تاریخ تدوین قرآن بنگرید به مقاله «گزارشی از جمع و تدوین قرآن در زمان عثمان» در جلد اول «جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام» به قلم اینجانب. این کتاب در ۲۰۱۷ به وسیله انتشاراتی «اچ.اند.اس» در لندن منتشر شده و در آمازون عرضه شده است.

البته خود قرآن مدعی است که در کلام الهی اختلافی (و به طریق اولی تناقضی) راه ندارد (سوره [۲۵]. نساء، آیه ۸۲) و به همین دلیل عموم مفسران و مؤمنان تلاش کرده و می کنند که اختلافات و احیانا تناقضات را ظاهری بدانند و برای اثبات یگانگی و وحدت مضمونی متن قرآن کنونی بکوشند. از جمله مهندس مهدی بازرگان در آثار قرآنی خود (از جمله سیر تحول قرآن و نیز پا به پای وحی) براین نظر اصرار می ورزد و به ویژه در سیر تحول قرآن تلاش کرده با استفاده از منحنی های ریاضی و نیز داده های آماری از این دیدگاه خود دفاع می کند. پس از او فرزندش مهندس عبدالعلی بازرگان نیز بر همین نظر است. از جمله وی در کتاب چهار جلدی اش «نظم قرآن» برای مدلل کردن نظم ریاضی و محتوایی قرآن کوشیده است. گفتنی است که پیش از آن کسانی چون عبدالرزاق نوفل مصری در کتاب کم برگ «الاعجاز العددی للقرآن» و رشاد خلیفه مصری در کتاب «معجزه القرآن الکریم» (منتشر شده به سال

۱۹۸۲ در بیروت) از این نوع نظم علمی و ریاضی سخن گفته اند. رساله نوفل دو بار به پارسی ترجمه و منتشر شده است. گفتنی است که نوفل تحت تأثیر خلیفه بوده است. روشن است چنین نظریه ای، درست و یا نادرست، عمدتاً تحت تأثیر علم گرایی نوین غربی در مصلحان مسلمان است.

البته اخیراً دکتر عبدالکریم سروش با توسل به «رؤیایی بودن» وحی و قرآن، تلاش کرده است تا تناقضات مورد اشاره در قرآن را به گونه ای کاملاً متفاوت حل و فصل کند. هرچند به زعم عموم متفکران مسلمان ایرانی، چنین نظریه ای نیز ناکام است و حداقل از قوت لازم برخوردار نیست.

بیفزایم در اینجا امامت به معنای امارت و خلافت است از این رو امام و امامت به معنای رهبری. [۲۶] معنوی و یا اخلاقی و دینی خاص می تواند مقلوه دیگری است و می تواند در جای خود معتبر باشد.

یکی از این نمونه ها کتاب مشهور «الاسلام و اصول الحکم» اثر علی عبدالرازق است که در سال [۲۷] ۱۹۲۵ در مصر انتشار یافته است. نویسنده، که خود دانش آموخته الازهر است، در کتاب خود با استفاده از اسناد مختلف و گاه متضاد قرآنی و روایی تلاش کرده است نشان دهد که نوعی خاص از نظام سیاسی و مدل ویژه ای از حکومت در اسلام تشریح نشده و خلافت نیز مدلی برساخته مسلمانان در آغاز و در ادوار بعد بوده و هیچ ماهیت شرعی نداشته است. هرچند کتاب و نظر عبدالرازق جنجالی آفرید و نویسنده تکفیر و در دادگاه تفتیش عقاید الازهر محاکمه و در نهایت از الازهر اخراج شد ولی این اندیشه ماندگار شد و به تدریج راه خود را باز کرد. لازم به یادآوری است که این نظریه خلاف آمد عادت، ریشه در اندیشه محمد عبده داشت که چند دهه قبل اعلام کرده بود حکومت ماهیت عرفی دارد و نه شرعی. گفتنی است که این کتاب یک سال پس از الغای خلافت عثمانی نوشته شده و از این رو چنین رخدادی بی گمان در شجاعت بخشیدن به نویسنده بی تأثیر نبوده است. این اثر با عنوان «اسلام و مبانی قدرت» به همت امیر رضایی (البته از متن فرانسه) به پارسی ترجمه شده و در سال ۱۳۹۱ به وسیله نشر قصیده سرا منتشر شده است.

در مورد دیدگاه نویسنده در باب امارت نبی اسلام بنگرید به مقاله «بررسی دلایل قرآنی مشروعیت حاکمیت پیامبر در اندیشه آیت الله منتظری» که در وب سایت اینجانب قابل مطالعه است. و در باب نقد دیدگاه خاص شیعی در این باب بنگرید به چهار مقاله از من با عناوینی چون: انحصار قدرت در قریش، بررسی یک حدیث، خلافت از دیدگاه امام علی؛ انتصابی یا انتخابی؟، تأملی در رخداد غدیر و تشیع در پویه تاریخ. این مقالات در جلد اول «جستارهایی در تاریخ هفتاد سال نخست اسلام» منتشر شده اند. ضمناً این جستارها در وب سایت «زیتون» و نیز در وب سایت شخصی ام نیز قابل دسترسی است.

رسائل «اخوان الصفا و خُلاَّن الوفاء» در مجلدات مختلف و در اشکال مختلف (کامل یا ناقص). [۲۸] به زبان عربی و پارسی و غربی انتشار یافته و از طرق مجازی و واقعی قابل دسترسی است.