

نقد گفتمان دینی پس از ۱۰ سال

مقدمه نویسنده برای ترجمه و انتشار کتاب "نقدگفتمان دینی" به زبان فارسی

نصر حامد ابوزید

(ترجمه: حسن یوسفی اشکوری)

از چاپ اول این کتاب ده سال، و از انتشار بعضی قسمت‌های آن در مجلات عربی یا طرح آن‌ها به شکل سخنرانی آکادمیک، بیش از ده سال می‌گذرد. در این مدت، کتاب و نویسنده‌اش آماج حمله‌ای قرار گرفتند که تا حد تکفیر رسید و سرسرای دادگاه‌ها و میز قضات را از خود آکنده ساخت، با وجود این، کتاب بارها و بارها، گاه به صورت قانونی و گاه به صورت غیرقانونی چاپ شد. مهم‌تر از همه آنکه به زبان‌های دیگر، از جمله به زبان آلمانی (۱۹۶۶) و ترکی (در دست چاپ) ترجمه گردید، و اینک ترجمه فارسی آن در دست شماسست. تا آنجا که می‌دانم، این ترجمه به دست یکی دیگر از قربانیان تندروی و تعصب تحت لوای نام اسلام، صورت پذیرفته است. همان پدیده‌ای که این کتاب کمر به تحلیل و نقد آن بسته است.

این مقدمه شاید ما را به دو نتیجه برساند: اول این که عطش هراس‌افکنی قرائت دینی خشونت‌آمیزی که برای کشتن مخالفان و اندیشه، هنوز همچنان ادامه دارد، و در ده سال گذشته با آن همه تغییرات ملموس در حوزه اندیشه، فرهنگ و سیاست در سطح منطقه‌ای و بین‌المللی، نتوانسته است، این پدیده ناگوار را که این جا و آن جا نقاب اسلام بر چهره زده، کاملاً بی‌اثر سازد. با اینکه در گفتمان سیاسی ایران تغییرات مثبتی پدید آمده، تا آنجا که سال ۲۰۰۱ را سال گفتگوی تمدن‌ها نامیده‌اند، شعاری که دست کم تمام نهادهای سیاسی در جهان اسلام به‌ظاهر آن را پذیرفته‌اند، اما این جوامع آماده پذیرش گفتگوی درونی میان نیروهای سیاسی و فرهنگی و گروه‌های مختلف فکری داخلی منظومه اندیشه اسلامی نیست، و **همچنان منطق سوءاستفاده از قدرت و انحصار حقیقت، منطق حاکم بر ساختار گفتمان سیاسی - دینی حاکم بر کشورهای اسلامی است.**

این نتیجه ما را به نتیجه دوم رهنمون می‌سازد که از سطور نخست این مقدمه دریافت می‌شود، و آن اینکه کتاب نقد گفتمان دینی به رغم گذشت بیش از ده سال از انتشارش، همچنان حرفی برای گفتن دارد. مهم‌تر از آن اینکه نقد گفتمان دینی باید به صورت طرحی مداوم بماند، هر چند که لازم است مانند همه طرح‌های معرفت‌شناسی درخور این توصیف، معیارهای روش‌شناختی آن، دوره به دوره تحول یابد. گذشت این چند سال همچنان از شدت بحران توسل به سلاح تکفیر نکاسته است، سلاحی که نشان از عجز کامل صاحبان آن از مواجهه دلیل با دلیل، منطق با منطق و نقد در نقد است. طرح «نقد گفتمان دینی» مشروعیت خود را تنها در واقعیت نامطلوب جامعه اسلامی نمی‌بیند، بلکه صرفنظر از شرایط منحنی و یا حتی پیشرفته و مترقی، در تمامی دوران‌ها، همچنان مشروعیت دارد. **نقد گفتمان دینی یکی از شرط‌های اساسی و جوهری تداوم برنامه‌های توسعه و رشد و ترقی است، و در واقع یکی از شرط‌های مهم بالندگی اسلامی است.**

۱) بحران نقد در ساختار فرهنگ معاصر

سؤال این است: چرا هرگاه پدیده‌های دینی در هر شکل و تعبیر تاریخی، مورد نقد قرار می‌گیرد، در فرهنگ اسلامی جدید و معاصر گناهی بزرگ شمرده می‌شود؟ آن هم فرهنگی که به خاطر جدید و معاصر بودنش می‌بایست بیشتر از فرهنگ اسلامی روزگاران پیشین قدرت پذیرش نقد و پاسخگویی به آن را داشته باشد. آیا ممکن است دلیل آن این باشد که ما میان تشابه صوتی موجود در زبان عربی میان دو کلمه نقد (با دال) و نقض (با ضاد) به لحاظ معنایی اشتباه کرده باشیم؟! و می‌دانیم که تشابه صوتی میان «دال» و «ضاد» تنها ناشی از این است که زبان را به کام می‌چسبانیم، و به این حالت اطلاق می‌گویند. گمان نمی‌کنم تشابه صوتی در تلفظ، دلیل قانع‌کننده‌ای باشد تا معنی تفکیک و تمیز، در کلمه نقد با معنی نابودی و نفی، در واژه‌ی نقض را یکی بگیریم. زبان در نهایت چون سکه‌ای دست به دست می‌گردد، و معانی کلمات آن از طریق قراردادهای زبانی موجود در اجتماع مشخص می‌شود، نه از طریق معانی قاموسی و فرهنگنامه‌ای. بنابراین اشتباه مورد اشاره

بین دو واژه نقد و نقض از مقوله اشتباه صوتی خارج است. این از يك جهت و از جهت دیگر، این علتیابی قادر نیست دلبنستگی جوامع اسلامی غیر عرب را به نقد توضیح دهد.

فی‌المثل این نوع تحلیل و تفسیر نمی‌تواند این مدعا را روشن کند که می‌گویند بحران اساساً در درون ساختار «اندیشه اسلامی» وجود دارد. زیرا سخن گفتن از اندیشه اسلامی، خارج از محدوده تاریخ و جغرافیا از يك سو، و بر کنار از شرایط اجتماعی - فرهنگی از سوی دیگر سخنی متافیزیکی است و بر بنیادهای واقعیت استوار نیست. شاید واقعی‌تر آن باشد که علت این واهمه عمومی از شیوه «نقد» را به ویژه آن‌زمان که متعرض یکی از پدیده‌های دینی در تاریخ معاصر شود، در بحران «مدرنیسم» و «نوسازی» و اشکالات ناشی از نوع رابطه در هم تنیده میان جهان اسلام از يك سو، و از سوی دیگر میان اروپا به طور اخص، و غرب به طور اعم، جستجو کنیم. احتمالاً در این نوع رابطه می‌توانیم نشانه‌هایی مبنی بر پاسخ به برخی از پرسش‌های مطرح بیاوریم.

مثلاً چگونه ممکن است که در قرن نهم هجری دانشوری چون جلال‌الدین سیوطی (وفات ۹۰۹ هـ) بگوید معانی قرآن کریم بر پیامبر وحی شده و الفاظ عربی را شخص او برای بیان آن معانی برگزیده است، اما امروز امکان نداشته باشد، کسی حتی در این باب مناقشه کند و یا از آن سخن بگوید؟

چرا وقتی يك مورخ، روایت تاریخی معروفی را نقل می‌کند که حضرت محمد(ص) در مکه به دلیل آزار و درگیری‌های غیرقابل پیش‌بینی قریش با وی، ناتوان و ضعیف شد و از این رو ناگزیر شد به یثرب هجرت کند، دنیا به هم می‌ریزد و عده‌ای فریاد اعتراض سر می‌دهند و مورخ را به دادگاه می‌کشاند و محاکمه و زندانی می‌کنند؟

چرا و به چه دلیل به محض انتشار يك رمان ادبی و یا يك شعر یا عرضه يك تابلوی نقاشی و یا يك داستان یا يك فیلم سینمایی، خطیبان مردم را به تظاهرات دعوت می‌کنند تا بر ضد چیزی شعار بدهند که نخوانده و ندیده‌اند؟ راستی راز این دشمنی شگفت با هنر و ادب، به ویژه هنر موسیقی و آواز چیست؟ گویی ترتیل قرآن برآمده از هنر و فن آواز نمی‌باشد و گویی قرآن خود يك متن ادبی و هنری ممتاز نیست؟! و اخیراً چرا فرهنگمان را از هنر بازیگری و نمایش، با وضع محذوراتی در مورد ظهور برخی شخصیت‌های تاریخی محروم کرده‌ایم؟ در آغاز فقط ظهور پیامبران را حرام می‌شمردیم و پس از آن به تدریج تحریم را به ظهور اصحاب و اهل بیت تسری دادیم، و اکنون محدودیت‌هایی برای کسانی که می‌خواهند در نقش تابعان مهم و برجسته، بازی کنند ایجاد کرده‌ایم. گویی فی‌المثل بر ضد فلان شخصیت تاریخی و مقدس است که کسانی در نقش آن‌ها بازی کنند.

آیا این به آن معنا نیست که تمایز میان «شخصیت» اصلی و «بازیگر نقش» او کاملاً به طور کلی از دید عموم پنهان است؟ به نظر آنان بین شخص و بازیگر نقش او، اعم از این که در زبان بین الفاظ و معانی و یا دال و مدلول یا در واقع بین «اندیشه» و «شخص»، یا در ابزارهای هنری و ادبی و یا بین چهره‌های «خیالی» و «واقعی» یگانگی تام و تمام برقرار است. گویی فرهنگ اسلامی هنوز در مرحله اندیشه بدوی سحر و جادو است که در آن میان زبان به مثابه يك نظام اشاره‌ای و میان پدیده‌هایی که با دلالت‌های [زبانی] به آن‌ها اشاره می‌شود، و نیز میان يك شخصیت واقعی و بازیگر نقش او و نیز میان اثر هنری یا ادبی، و «جهان»ی که از آن نقش می‌پذیرد و یا هنرمندی که آن را می‌آفریند، تفاوتی نیست.

این همه، در پرتو فرهنگی دینی برخاسته از افق‌های مرجع سنتی گرانبها، و مخصوصاً از قرآن، شگفت می‌نماید. قرآنی که دعوتش را بر بنیاد عقل، مقابل جهل (که تعصب و تنگ‌نظری از عناصر آن است) و عدالت در مقابل ظلمی مبتنی بر جهل (در تمام عرصه‌های زندگی) و آزادی در مقابل عبودیت (در همه ابعاد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی) آن نهاده است. این مرجعیت اساسی، از طریق تعامل تفکر با مسایل واقعی تاریخی اسلام، ساختارهای فرهنگی، فکری، فلسفی و عقلانی چندی پدید آورد که پایه‌های گذار از اسارت فرهنگ اسطوره‌ای بدوی را فراهم آورد. ولی فرهنگ فلسفی - عقلی تصورات فرهنگی جامعه بدوی مبتنی بر سحر و جادو را کاملاً از بین نمی‌برد، بلکه آن‌ها را به حاشیه می‌راند و دغدغه عوام می‌سازد. و این در چارچوب فرهنگی خاصی که در آن میان «خواص» و «عوام» و میان «عالمان» و «جاهلان» و میان «اهل

حل و عقد» و «عوام» جدایی کامل وجود داشته باشد، یا به عبارت دیگر در فرهنگی که بر بنیاد دموکراسی معرفت و علم استوار نباشد، شدیدتر است.

به همین دلیل می‌بایست علت انتشار «جهل» و گسترش «ظلم» و پراکنده شدن پایه‌های بندگی و بردگی را در تاریخ اجتماعی اسلام (و نه در متون مربوط به دین) جست. ما باید تاریخ مسلمانان را نه به مثابه یک تاریخ مقدس و غیر قابل نقد بلکه به عنوان تاریخی ساخته‌ی دست خود انسان‌ها، که مثل هر تاریخ انسانی دیگری، عوامل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی با تمامی کشاکش‌ها آن را به حرکت در آورده‌اند، مطالعه کنیم. ما باید در تحلیل فرهنگی و نقد اندیشه به تاریخ فرهنگ اسلامی در تمام دیدگاه‌های آن توجه کنیم، یعنی نباید در تحلیل به روشی التقاطی، غیرتحلیلی و غیرانتقادی تکیه شود، چراکه در واقع ممکن است در دل عقلانیت هم عناصر «اسطوره‌ای» پیدا کنیم و در این مورد نباید خود را به نادانی بزنیم. برعکس ممکن است در قلب فرهنگ اسطوره‌ای عناصر عقلانی با ارزشی نیز پیدا کنیم. جدایی کامل بین ساختارهای فرهنگی در تاریخ تفکر ما به معنی آن است که این ساختارها فاقد عناصر جوهری اعتباری برای توضیح جهان هستند.

خطرناک‌تر از جداسازی یاد شده در ساختار فرهنگ - یا فرهنگ‌ها - شاید آن جداسازی غیرروشنمندی باشد که «اسلام» را از «مسلمانان» جدا می‌کند - کاری که برخی از ما هم می‌کنیم - این جداسازی به آنجا منجر می‌شود که از اسلامی آرمانی، ذهنی، تخیلی و برکنار از خطاهای بشری، و پاک از هرگونه خاک جغرافیایی و برکنار از غبار و یا چیزی جدا از شاکله تاریخ سخن بگوییم، این چنین اسلام آرمانی و تخیلی‌ای هرگز وجود نداشته است.

۲) بحران مدرنیسم و طرح «اصلاح دینی»

راست است که جدا کردن اسلام و مسلمانان، ابزار مهمی برای بازخوانی نصوص نهادینه شده و تفسیر و تأویل مجدد آن‌ها با توجه به چالش‌های مطرح شده توسط مدرنیسم اروپایی بود، اما از سویی در سنگواره کردن سنت گذشته و ثابت نگاه داشتن تصویر کهن و ستایش آن، بیش از جرح و تعدیل و نقادی آن در عصر جدید تأثیر داشت. نقد گذشته نیازمند نسل دیگری بود، اما این نقد در مسیر پیچیده‌تری رخ داد، و آن هنگامی بود که جوامع اسلامی با این رویکرد انتقادی وارد مرحله تجزیه و پراکندگی فکری و فرهنگی خود می‌شدند. در روند نهادینه کردن تفسیری عقلانی و در برگزیده پاره‌ای از عناصر فرآیند مدرن مغرب زمین (به ویژه در حوزه علم و تکنولوژی و نهادهای مدنی نوین در سیاست و آموزش و مسایل مدیریت جامعه) آداب و رسوم دینی عوام مانند زیارت ضریح‌ها و زادگاه‌ها و توسل به اولیا به قصد شفای بیماری‌ها و حل مشکلات و... محکوم نشد که به نوبه خود به جدایی بین دو فرهنگ رسمی؛ فرهنگ عالمان و درس خواندگان، و فرهنگ عوام انجامید.

با تأسیس نظام آموزش مدنی جدید و جدا شدن کامل آن از نهادهای آموزشی سنتی، شکاف میان دو فرهنگ افزایش یافت. و با گسترش نهضت آموزش و افزایش تعداد درس‌خواندگان، طبقه میانه‌ای میان دو طبقه علما و عوام پدید آمد، و این طبقه‌ای بود که دانش خود را از تولید فکری طبقه اول می‌گرفت و همچنین به طبقه دوم (عوام) با دید تحقیرآمیز و مشکوک می‌نگریست.

اما برای جریان جداسازی میان «مقدس» و «نامقدس»، و یا درست‌تر میان «دینی» و «دنوی»، عوامل فراوان دیگری می‌توان برشمرد. نزدیک‌ترین عامل به زمان ما، شاید هجوم وحشیانه استعمار علیه جهان اسلام در اواخر سده هجدهم و اوایل سده نوزدهم باشد، هجومی که هنوز ادامه آن را در حضور صهیونیست‌ها در فلسطین می‌بینیم. هم‌زمان با اشغال نظامی و سلطه سیاسی و اقتصادی، نوعی گفتمان آکادمیک - سیاسی غربی، با نام شرقشناسی نیز سر برداشت که «اسلام» را مانع عمده نوسازی جوامع اسلامی به شکل اروپا می‌دانست. طبیعی بود که گفتمان اسلامی در برابر سلطه استعمار یک گفتمان دفاعی و عذرخواهانه باشد. در متن چنین گفتمانی - که به عنوان مثال می‌توان به گفتمان سید جمال الدین افغانی [اسدآبادی] و شاگردش شیخ محمد عبده مصری اشاره کرد، گرایش شدیدی مبنی بر جداسازی «اسلام» از وضع «مسلمانان» به لحاظ عقب ماندگی و

شکست وجود داشت. در چنین گفتمانی نه فقط اسلام از گناه عقب ماندگی مسلمانان مبرا شد، بلکه در عین حال تاریخ اسلام مقوله‌ای آرمانی و نمادین قلمداد شد که می‌بایست سرمشق قرار گیرد.

نیاز به گفتن ندارد که جریان «اصلاح دینی»، با عقلانیت و کوشش برای تأسیس یک نظام معرفت شناختی خاص خویش، در مواضع سیاسی میان «نقد» نظام‌های سیاسی دیکتاتوری و آمادگی برای همکاری با آن‌ها (در صورت نشان دادن تمایل به طرح فکری این جریان) ولو به صورت مرحله‌ای، نوسان داشته است. همچنین نیاز به گفتن ندارد که نظام‌های سیاسی اغلب سعی می‌کردند که روشنفکران را وارد طرح‌های سیاسی خود کنند؛ و از این رو گاهی نیاز به عقلانیت پیدا می‌کردند که نمونه‌اش را می‌توان در مأمون خلیفه عباسی و علاقه‌اش به معتزله و هم پیمانی وی با آنان بر ضد حنبلیان جست. و گاه نیز از عقلانیت بیزار می‌شدند مانند شورش «متوکل» خلیفه دیگر عباسی علیه معتزله و هم پیمانی‌اش با حنبلیان. تردید نیست که این نوسان در رابطه میان سیاست و اندیشه، بازتابی منفی داشت که در تحلیل ساختار فکری طرح «اصلاح دین» نمی‌توان از کنار آن گذشت.

۳) دینی و دنیوی؛ پیوست نه گسست

دین، هر دینی که باشد، پدیده‌ای است انسانی و بشری، و اسلام نیز از این قاعده مستثنی نمی‌باشد. و البته منظور از بشری بودن دین آن نیست که بعد متافیزیکی [ی دین] را از افق ایمان دین دور بداریم، زیرا قلمرو فیزیک، به معنای اجتماعی و تاریخی آن، تعیین‌کننده درونی تاریخی است که آئینه تمام نمای متافیزیک می‌باشد. به عبارت دیگر الله از خلال انسان آشکار می‌شود. و نیز کلام او [پیام وحی] در زبان متجلی می‌گردد. افراد بشر وجود خداوند را از انسانی مانند خودشان شناختند، انسانی که توانایی اتصال با مطلق را یافت؛ و از لبان چنین انسانی بود که سخنان خدا را به زبانی شنیدند که می‌شناختند و قبل از آن که کلمات وحی در آن متجلی شود، با آن سخن می‌گفتند.

بنابراین نباید پنداشت که اگر تاریخ بشر را، با همه آکندگی‌اش از معصیت و جرم و جنایت، در مقوله غیرمقدس جای بدهیم و امر مقدس را از خطاها و جنایات بشری حفظ نماییم، رسالت امانت فکری خود را به جا آورده‌ایم. رابطه «مقدس» با «نامقدس» از این جداسازی‌های ساده‌انگار و مبتنی بر حسن نیت بسا پیچیده‌تر است، و با همه فریبندگی‌اش مبنای یک معیار معرفت شناختی نمی‌تواند باشد. اینکه جدایی کامل میان مقدس و نامقدس - یا به عبارت بهتر - میان انسانی و الهی، یا فیزیکی و متافیزیکی، قابل شویم چندان کمکی به فهم پدیده دینی نمی‌کند؛ درست است که به نفس سهل و ممتنع می‌رسد اما در اصل آن را تحریف می‌کنند.

به عنوان مثال اجازه بدهید در **داستان شیطان یا ابلیس** در قرآن از چشم انسانی فلسفی تأمل کنیم. آیا برنامه خداوند از آغاز، و چنان که آن را به فرشتگان آشکار کرد، این نبود که «در زمین جانشین و خلیفه‌ای» قرار دهد؟ آیا فرشتگان، سوالات خود را مطرح نکردند و در پاسخ (همچنان که در آیه ائی اعلم مالاتعلمون - من می دانم آنچه را شما نمی دانید - آمده است) مشیت امر خداوند بر این قرار نگرفت که پاسخی به آنان نگوید؟ مگر چنین نبود که خداوند تمامی اسماء را به آدم آموخت، سپس آن‌ها را بر فرشتگان عرضه نمود و فرمود: «اگر راست می‌گویید، مرا به این اسماء آگاه سازید * فرشتگان گفتند: پروردگارا منزه می‌تو ما را جز آنچه خود به ما آموخته‌ای، هیچ دانشی نیست، تویی دانای حکیم * خداوند فرمود: ای آدم، ایشان را از اسماء آنان خبر ده. و چون آدم ایشان را از اسماءشان خبر داد، فرمود: آیا به شما نگفتم که من هر آنچه را که در آسمان‌ها و زمین است می‌دانم، و آنچه را آشکار می‌کنید، و آنچه را پنهان می‌داشتید می‌دانم؟» آیا این کفایت نمی‌کرد که فرشتگان به حکمت الهی پی ببرند و بدانند که آدم همان جانشین موعود است که بنا است در زمین ساکن شود؟

طرح الهی می‌بایست در مسیر خاص خود سیر کند، و لازم بود که خداوند به فرشتگان فرمان دهد تا به آدم سجده کنند، چنانکه مقرر بود که «عصیان» از **دل «طاعت» برآید**، و از درون فرشتگانی که «خداوند را هرگز عصیان نمی‌کنند و به آنچه فرمان داده شده گردن می‌نهند»، کسی بیرون آید که امر الهی را اطاعت نکند. ولی با اینکه طرح آن بود که آدم در زمین ساکن شود، اراده خداوند بر این قرار گرفت که اولاً آدم در

بهشت باشد، و ثانیاً به او فرمان دهد که از میوه درختی که برایش مشخص کرده بود و ضمن آن نسبت به شیطان بدو هشدار داده بود، نخورد. آیا این به آن معنی نیست که **برنامه الهی از همان آغاز چیزی اعلام نشده داشت**، و این امر اعلام نشده بر این قرار گرفت که شر را از خیر برآورد، و این هر دو را با رشته محکمی به آدم پیوند دهد؟ مقدس و نامقدس در برنامه الهی کدام است؟ **با هیبوط انسان به زمین، شر نیز با وی فرود آمد**، اوج نامقدس و همزمان با آن وعده نزول هدایت (مقدس مطلق) نیز داده شد، تا دست در دست یکدیگر در راه آدمی قرار گیرند. فرض می‌کنیم تمام فرشتگان سجده می‌کردند (یعنی غیاب نامقدس / شر) در این صورت برنامه الهی در مسیر نهایی خود محقق می‌شد؟ اگر تصور کنیم شری در کار نبود، در آن صورت، چگونه خیر را درک می‌کردیم؟ به عبارتی در غیاب نامقدس، امر مقدس بی معنی بود، و از ترکیب این دو، وجود انسان برآمده است، این ترکیبی پیچیده از امور مقدس و نامقدس است، الهی و انسانی، فیزیکی و متافیزیکی و... **دین و تاریخ دو پدیده جدا نشدنی اند، و اسلام نیز از این قاعده مستثنی نیست.**

آنچه در این میان جلب نظر می‌کند اینکه در فرهنگ دینی مردم، که رنگ شرک و بت پرستی ناچیز و خوار داشته شد، این شکاف عظیم میان مقدس و نامقدس، یا میان دینی و بشری را نمی‌توان دید. **فی المثل** پیرامون ضریح و آرامگاه ولی (نشانه‌ی امر مقدس) جشن‌هایی بر پا می‌شود که در آن‌ها جنبه تجاری و دنیوی خالص غلبه دارد، و در کنار دعا و نذر و نیاز و قربانی به قصد تبرک از ولی، کارهای آلوده‌ای هم صورت می‌گیرد. آنچه در این میان (البته با در نظر گرفتن تفاوت‌ها) جالب است، این که آمیختگی امر دینی و دنیوی در اعمال دینی توده مردم، به ویژه در جشن‌های میلاد اولیاء دین که به عنوان مرجعیت دینی در مراسم حج و زیارت اماکن مقدس در مکه و مدینه برگزار می‌شود، اجتناب‌ناپذیر است.

اساساً خود قرآن، فلسفه حج را به امور دینی منحصر نمی‌کند که «فقط در روزهای معین در آن از خداوند یاد شود»، بلکه در آن مراسم تا حدودی غایت دنیوی هم مورد نظر بوده «تا مردم در آن، منافع خودشان را ببینند» این تصادفی نیست که در آیه ۲۸ سوره حج منافع دنیوی بر یاد و ذکر خدا مقدم شده است.

۴) آیا وحی و تاریخ جدایی پذیرند؟

از لحاظ نظری، و نه عملی، می‌توان میان **مرحله تأسیس و مراحل تحول تاریخی** فرق نهاد، آن هم نه به قصد جدا کردن مرحله تأسیس از ابعاد انسانی و تاریخی آن، بلکه با هدف بررسی تحول آن پدیده. در مرحله تأسیس می‌توان بعد انسانی وحی را کشف کرد، یا بهتر بگوییم، می‌توان پدیده وحی را در بافت تاریخی، فرهنگی و زبانی آن باز شناخت. و این مسأله مهمی است که من سعی کردم در کتاب معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن به آن نزدیک شوم. و آن اینکه آیا تحلیل اجتماعی-تاریخی مرحله تأسیس دین، به خاطر اینکه پدیده وحی را به مثابه پدیده تاریخی، اجتماعی و فرهنگی معرفی می‌کند، آن گونه که مخالفان اندیشه علمی رواج می‌دهند، معنی‌اش ویرانی اسلام است یا به ویرانی تفکر علمی منجر می‌شود؟ و آیا میان روش تفکر علمی و منطق ایمان، تناقض جوهری وجود دارد؟ به این معنی که ایمان جز با نفی نقش عقل و تفکر علمی بنیاد نهاد نمی‌شود؟

تردید نیست که دو گونه ایمان داریم: ایمانی که بر تصدیق و تسلیم استوار است، و ایمانی که بر **حجت** و دلیل متکی است. ایمان نوع نخست خیلی آسان به یقین قلبی بسنده می‌کند، ولی ایمان نوع دوم، تنها با یقین برآمده از دلایل عقلی و ادله منطقی و حجت‌های علمی بدست می‌آید. این دو شیوه (یا این دو نوع ایمان) را ضرورتاً نباید به عنوان دو شیوه متعارض تلقی کرد. تاریخ اندیشه اسلامی همواره شاهد سنت‌هایی بوده که هدف آنان کشف عدم تعارض «صریح منقول و صریح معقول» (ابن تیمیه)، «شریعت و حقیقت» (تصوف) و «حکمت و شریعت» (ابن رشد) است. **پس چگونه است که امروزه مردم از تفکر علمی - فلسفی بیم دارند، غیر از این است که علت در بحرانی نهفته که تاریخ مشترک ما مسلمانان آن را در روزگار جدید بوجود آورده است؟**

اگر روش تحلیل تاریخی- اجتماعی، که مهم‌ترین ابزار آن نقد می‌باشد، برای فهم مرحله‌ی تأسیس و پدیده وحی کارساز باشد، بنابراین نشان از ضرورت بی‌چون و چرا در شناخت معرفت دینی در ادوار مختلف است،

زیرا اندیشه دینی در نهایت گفتمانی انسانی از دین است که سعی دارد عقاید، اخلاق و قوانینی را که وحی حامل آن است، در چارچوبی عام، منسجم و عقلانی ارائه دهد. اما آیا این همان کاری نبود که متکلمان، فقیهان و صوفیان در تاریخ اندیشه اسلامی کمر به آن بستند؟ آیا نباید در این امر بیشتر تأمل کنیم که کوشش دو علم کلام و فقه جهت تأسیس اصول مشترک مرجع دینی بوده است، از این رو علم کلام را علم اصول دین خوانده‌اند و فقیهان مؤسس، علم فقه را اصول فقه نامیده‌اند و صوفیان نیز معرفت خود را علم حقایق خواندند، در حالی که فلاسفه دانش خود را علوم برهانی نام نهادند. ما نیز در برابر تلاش انسانی برای پرداخت داده‌های وحی، آن را در یک قالب فکری قرار دادیم، و این خیانتی فکری به اصول علمی است که تصور کنیم، این پویش فکری انسانی جدا از شرایط تاریخی- اجتماعی جوامع یا گروه‌ها و اشخاص آفریننده این پویش، پدید آمده است.

۵) عقاید و اندیشه‌ها: انسانی کردن وحی

کسانی که به شیوه‌ای دفاعی و انفعالی، و به دلایلی که ذکر شد، بین اسلام و مسلمانان فرق می‌گذارند، به این مسأله پی نبرده‌اند که اسلامی که از آن سخن می‌گویند تا چه اندازه ساخته دست خود مسلمانان است. عقاید- و منظور آن‌ها دستاوردهای وحی در الفاظ و مفهوم بافتی آن، یعنی چیزی که معاصران در مرحله تأسیس از آن فهمیده‌اند - در مرحله تأسیس از جهتی در داده‌های عامی تجلی می‌یابد که از آن، به حکم ساختار مجازی و آمیختگی آن به زبان ابهام (لااقل در مرحله مکه) و از جهتی دیگر، به خاطر تأثیرپذیری آن از منبع فرهنگ عربی در ترکیب تاریخی خود (اعم از زبانی و متافیزیکی پیچیده) سخن گفته می‌شود. بنابراین تفکر دینی همواره باید این داده‌ها را از طریق رمزگشایی زبان مجازی و شناسایی منابع فرهنگی مبتنی بر آن، در قالب یک منطق منسجم بازسازی نماید.

بگذارید به یکی از مهم‌ترین داده‌های وحی در مرحله تأسیس، یعنی گزاره توحیدی نگاهی بیفکنیم، و بکوشیم که به اختصار بنیان‌های آن را از زبان «وحی» بررسی نماییم، و ببینیم چگونه این داده در تفکر دینی تغییر کرد و ابعاد و دلالت‌های مختلف به خود گرفت. توحید که در ساختار وحی اسلامی مفهومی مرکزی است، دلالت‌های دقیق و محکمی دارد. مثلاً در سوره اخلاص آمده است: «قل هو الله احد * الله الصمد * لم یلد و لم یولد * و لم یکن له کفواً احد». چنانکه در آیه‌های دیگر نیز چنین است: «لیس کمثله شیء» و «لا تدركه الابصار و هو یدرك الابصار و هو اللطیف الخبیر». اما این عقیده مانع از آن نمی‌شود که زبان وحی گزاره الله را با دادن بعضی ویژگی‌ها و نشانه‌های خارجی و صفاتی شبیه صفات انسانی، و اعضایی مانند صورت، چشم و پهلو، و صفات و عواطفی مانند کلام، مکر، حب، بغض، رضا، خشم و... عینی قلمداد نکند. قرآن برای تثبیت عقیده «توحید» با نمایندگان ادیان پیشین، به ویژه بر ضد عقیده تثلیث مسیحی، وارد مجادله شد، همان گونه که با عقاید یهودی، به ویژه در مورد حمله آن‌ها به عیسی و عدم تأییدشان از او، و اتهامات زشت آن‌ها به حضرت مریم، درگیر شد. فراتر از همه آن که، قرآن این مدعای یهودیان را که آنان «احباء الله» (دوستان و خالصان خدا) هستند انکار می‌کند، هرچند در مقام منت گذاری بر یهودیان، همواره تکرار می‌کند که «خداوند آنان را بر جهانیان برتری داده است».

آیا می‌توان گزاره توحید را در چارچوب قرآنی‌اش جدا از کوشش‌های فکری مسلمانان (از متکلم، فقیه، فیلسوف و عارف) برای فهم آن، یا به عبارت صحیح‌تر بازسازی آن، بر اساس شیوه‌ای منطقی و برطرف‌کننده ابهام و ابهام، نگاه کرد؟ آیا در سایه این تلاش انسانی اجتهادها و نظریات تبیین‌کننده توحید، بین معتزلیان، اشعریان، ماتریدیان، صوفیان و حنبلیان، نه فقط پیرامون صفات الهی از حیث ارتباط آن‌ها به ذات الهی، بلکه پیرامون ارتباط این صفات به انسان، معروف به مسأله جبر و اختیار و یا مسأله خلق افعال، دگرگون نشده است؟ آیا می‌توان از آن تمایز دلالتی، فرقه‌های اسلامی در مورد تفاوت میان محکم و متشابه در ساختار قرآن (بنابر آیه هفتم سوره آل عمران) دست برداریم و تعدد معانی و کثرت دلالت‌هایی که برای پردازش آن تلاش کردند، و از عدم اتفاق آن‌ها در مورد تعیین آیات محکمت و متشابهات چشم ببوشیم؟ تا کجا می‌توان میان این

اجتهادها و متن قرآنی، یعنی میان الفاظ و معنای آن فرق قایل شد؟ در این صورت تفاوت میان اصول اعتقادی در ساختار مجازی قرآن و میان اعتقادات فرقه‌های اسلامی در چیست؟

عمل تفسیر و تأویل متون در حقیقت فعالیتی مستقل از ساختار آن‌می‌باشد، زیرا با متن تعامل و تقاطعی انسانی دارد، به گونه‌ای که گفتگو از متن خام [متن بدون تأویل]، که در تصور برخی وجود دارد، کوششی برای نفی جنبه انسانی متن و جدا کردن آن از جنبه الهی جلوه می‌کند. در نهایت اصول اعتقادی قرآنی که در مرحله تأسیس با معاصران خود سخن گفته‌اند، پیوسته به پردازش فکری انسانی نیاز دارند، زیرا آنچه نسلی را در بافت فرهنگی خاصی مخاطب قرار داده، نمی‌تواند نسل دیگری را در بافت دیگری مخاطب سازد. بنابراین جایگاه الهی و انسانی در اسلام پویای تاریخی، که بتوان از رهگذر ساختار سنت با آن رابطه برقرار کرد، کجاست؟

۶) ساختار سیاسی دین

تحلیل پیشین از تفکر و دین، یا بحث انسانی و الهی، معنی‌اش غیاب سیاست به معنی عمل سیاسی، یا مکانیسم‌های کنش اجتماعی در مدیریت امور جمعی (در هر سطحی) نیست. در قرآن مواضع سیاسی- اخلاقی آشکاری بر ضد ظلم اجتماعی و اقتصادی هست، که سخت می‌توان آن‌ها را از ساختار جامعه‌ی تجاری در مکه جدا کرد. رفتار با یتیم، و نکوهش خوردن مال یتیمان، به اضافه‌ی ساختار اجتماعی [جامعه‌ی عرب]، وضعیت زندگانی محمد(ص) و تجربه یتیمی او در جامعه‌ی با ساختار نیرومند پدرسالاری و داستان‌هایی که درباره‌ی پیامبران در قرآن، به عنوان داستان‌های درگیری میان مستضعفان و مستکبران عرضه شده است، به این معنی که پیامبران رهبری جهاد مستضعفان را بر عهده داشته، و کافران نیز همیشه نقش مستکبران را بازی می‌کنند.

آیا آیات قرآن، محمد(ص) را به دلیل رویگردانی‌اش از نابینا، و توجه‌اش به سران قریش به امید کسب حمایت آن‌ها از دینش، شدیداً سرزنش نمی‌کند؟ دلیل این‌گونه موضع‌گیری محکم علیه ربا و سوء استفاده از نیاز مستمندان و فقیران چیست؟ - تا آنجا که رباخواران را به مثابه محاربین با خدا و رسول او می‌داند - جز آنکه پاي حمایت از حقوق مستضعفان در برابر قوانین اقتصادی ظالمانه‌ی حاکم در میان بود؟

و آیا تصمیم هجرت به یثرب(مدینه) در حمایت از مسلمانان در برابر فشارهای قریش، و تلاش برای گسترش این پایگاه بشری کوچک، از حیث نحوه‌ی عمل هم که نگاه شود، آیا تصمیمی سیاسی نبود که در آخر قرار بر مذاکره با قبایل را در موسم حج می‌گذاشت؟ و آیا اقدامات قریش برای بازگرداندن مسلمانان به حبشه، و تلاش برای ایجاد ارتباط بین مسلمانان و مسیحیان در حبشه، بخشی از نقشه سیاسی برای از بین بردن این پایگاه بشری دین جدید نبود؟ بررسی دقیق صحیفه مدینه، که امروزه به عنوان قانون اساسی مدینه شناخته می‌شود، نشان می‌دهد که سند مذکور يك قرارداد سیاسی برای همزیستی و همکاری، به معنی دقیق کلمه و برابر با قواعد سیاسی آن زمان، میان گروه‌های اجتماعی- سیاسی- دینی در یثرب از عرب و مسلمان و یهود، بوده است. این سند آغاز به رسمیت شناختن مسلمانان به عنوان يك گروه مستقل، و آغاز اقرار به رهبری سیاسی محمد (ص) بر این جماعت بود. این اقرار به طور رسمی در ماجرای صلح حدیبیه (در سال هفتم هجرت) به وسیله قریش انجام شد، هر چند قریش، چنانکه معروف است، همچنان بر سر انکار نبوت محمد(ص) بود.

این تحول سیاسی در موقعیت گروه مسلمانان (در ساختار وحی) به لحاظ زبانی، سبک و محتوا تأثیر گذاشت. چنانکه گفتمان قرآنی از مسالمت و شکیبایی به برانگیختن از مشرکان و اعلان حق مسلمانان در پیکار با آنان تحول یافت (سوره توبه). کشف تبانی یهودیان با مشرکان مکه بر ضد متحدان مسلمان، به مسلمانان این اجازه را داد که شرایط سند را عوض کنند و به یهودیان اعلان جنگ دهند. در اینجا وحی، در تمامی ابعاد و کلیت آن، نه فقط پاسخی به واقعیت است، بلکه به همان اندازه براساس داده‌های متغیر [واقعیت] برای تغییر آن می‌کوشد. پدیده تقابل و تعامل بین امر دینی و سیاسی در مرحله پس از تأسیس واقعیتی است که نیاز به بیان آن نیست. آیا اجتماع سقیفه، و اختلافاتی که در آن روی داد، اجتماعی سیاسی بود یا دینی؟ آیا انتخاب

ابوبکر خلیفه مسلمانان گزینشی دینی بود یا بر اساس توازن سیاسی آن روز انجام شد؟ معنای این سخن عمر از واقعه سقیفه چیست که «فتنه‌ای بود و خداوند ما را از شر آن در امان داشت.» آیا انتخاب عمر برای خلافت از طریق معرفی ابوبکر و مشورت‌های متداول در آن روزگار، تصمیمی دینی بود یا سیاسی؟ آیا شرایط و قواعدی که عمر برای انتخاب، از میان «سنت» وضع کرد، قواعدی دینی بود یا سیاسی؟ مسلمانان در آن روزگار کاملاً آگاه بودند که اقدام سیاسی انجام می‌دهند. زیرا قتل خلیفه دوم (عمر) و سوم (عثمان) و چهارم (علی) به علل مختلف، همه سیاسی بود. فریاد خوارج در طلب حکمیت تمایل عمیق آنان را به آزاد شدن از فرمانروایی قبیله «مضر» نشان می‌داد. چنانکه یکی از آنان گفته بود: «برای اینکه تا روز قیامت یک مضر بر ما حکومت نکند.» و این مطلب را نصر بن مزاحم در کتاب پیکار صفین خود آورده است. من هم ابعاد سیاسی مشکل خلافت را به تفصیل در مقدمه چاپ دوم ترجمه عربی کتاب الخلافة و سلطة الامة، بررسی کرده‌ام.

۷) کارکرد سیاسی دین

انشعاب سیاسی اساسی اسلام در جریان «فتنه» (به گفته عمر) پدید آمد و در آن نشانه‌های تشیع ظاهر شد، که با شهادت حسین بن علی (ع) در کربلا از نظر احساسی و ایدئولوژیک ابعاد گسترده‌ای یافت. خوارج نیز شاخه شاخه شدند و فرقه‌ها و طوایف سیاسی و دینی پدید آوردند. امویان که با شیوه‌های سیاسی صرفاً دنیوی به قدرت رسیدند، ناگزیر بودند ایدئولوژی سیاسی-دینی‌ای برای خود پی بریزند که پایه‌های مشروعیت دینی حکومت آن‌ها را تحکیم کند. بدین ترتیب دین در خدمت سیاست در آمد، یعنی محملی شد که همه بر سر تعیین حدود آن تا آنجا که مقاصد سیاسی و منفعت‌طلبانه مستقیم را محقق نماید، نزاع داشتند. اندیشه نیز در این میان برای خود راه باز کرد و دیگر دشوار بود که آن رابطه پیچیده درون‌دینی را از یک سو، و فکری-سیاسی یا سیاسی-فکری را از سوی دیگر، نادیده گرفت.

اما می‌بایست میان ارتباط طبیعی و پیوندهای تعاملی محتوم، و میان کارکردهای ابزاری دین برای تحقق منافع موقت و زودگذر فرق گذاشت. یک نمونه از این استفاده از دین، علاوه بر موضع امویان که عنوان شد، موضع خلفای عباسی در قضیه معروف به محنت خلق قرآن است. آیا نظر مامون و اصرار او بر تحمیل کردن عقیده مخلوق بودن قرآن بر مردم، نشان دهنده موضعی عقلانی، یا نمودار قدرتی خشن و سلطه‌جو جهت تحمیل حاکمیت خود در تمامی زمینه‌ها، و از جمله در عرصه اندیشه است؟ و هدف اعلام نشده مامون، که همانا ادب کردن حنبلیانی بود که هنگام جنگ او با برادرش امین در مرو، در برابر سپاهیان او در بغداد، مقاومت می‌کردند، تا کجا ادامه داشت (در آن سال‌ها بغداد به طور کامل در سیطره‌ی سپاهیان مامون درآمد که با استفاده از نیاز مردم به امنیت، و به بهانه حفظ کردن اموال ثروتمندان بغداد از گزند راهزنان (که در واقع خودشان بودند) بر آن‌ها مالیات کلان بستند).

آیا میان این کارکرد سیاسی دین در تاریخ قدیم و میان کارکرد آن در عصر جدید تفاوتی هست؟ وقتی خلافت عثمانی در عصر فروپاشی امپراتوری‌ها، فروریخت، هم‌هی زمامداران عرب سعی کردند که بر تختی که دیگر شکسته شده بود، تکیه زنند. و در این روند قدرت‌های سیاسی اندیشمندان را که با اندیشه‌شان در برابر دینی بودن خلافت ایستادند، تحت فشار قرار دادند. این قدرت‌ها توانستند از نهادهای دینی برای جنگ با متفکران استفاده کنند، چنان که با علی عبدالرزاق مؤلف کتاب «الاسلام و اصول الحکم» در سال ۱۹۲۵ کردند. این امر، چنانکه گفته شد، نشان دهنده نوعی حالت گسست و نابهنجاری در تاریخ جدید ما بود، و طی آن نهاد سیاست و نهاد دین به کمک یکدیگر توانستند، کوشش‌های اصلاح‌طلبانه و نوگرایانه را خفه کنند.

در همین زمان بود که جنبش سلفی‌گری [سنت‌گرایی] از دل نهضت اصلاح برآمد، همان گونه که در مورد محمد عبده و رشید رضا دیدیم. این پرسش که چگونه از جنبش «اصلاح»، جریانی سلفی تقلیدی پدید می‌آید، ما را به بحث‌های قبلی برمی‌گرداند: ناتوانی نهضت اصلاح / نوزایش دینی به دلیل شرایط تولد و رشد و تحول آن در زهدان استعمار و چالش‌های او در برابر شکوفایی نوعی بینش انتقادی و حقیقی، اکتفا به

گفتارهای انفعالی، و... از همین رو تا حد زیادی امکان پدید آمدن يك جنبش اصلاحی راستین را به حداقل رساندند.

۸) نقد گفتمان دینی

آگاهی از کارکرد سیاسی دین در تاریخ قدیم و جدید ما، نقد گفتمان دینی را برای محققان به صورت مقوله معرفتی مبرمی در می آورد که آغازش با بررسی انتقادی تاریخ در حوزه های دینی، فرهنگی و سیاسی مختلف صورت می گیرد. این اندیشه در شکل ابتدایی خود را به تدریج در آثار و نوشته های طه حسین در عرصه تاریخ ادبیات عربی نشان داد، بعدها در نوشته های تاریخی وی مانند **الفتنة الكبرى** (که حاشیه ای است بر سیره) و **الشیخان و علی و بنوه** دنبال شد، همان گونه که در نوشته های احمد امین و آثار وی در تاریخ اسلامی مانند: فجر الاسلام و ظهر الاسلام، همچنین عبدالحمید العبادی نیز در حوزه نقد تاریخ سیاسی نقش ایفا کرده است. اما طرح اصلاح دینی به وسیله شیخ امین الخولی و شاگردانش، خصوصاً محمد احمد خلف الله مؤلف کتاب الفن القصصي في القرآن الكريم و خانم بنت الشاطی نویسنده کتاب التفسیر البیانی للقرآن الکریم پی گیری شد. علاوه بر آنها برخی از علمای آگاه ازهر مانند شیخ مصطفی عبدالرزاق و محمد محمود شلتوت و دیگران نیز گام هایی در این راه برداشتند.

اما این تحول با عوامل بازدارنده داخلی و خارجی فراوانی مواجه شد. عوامل داخلی در قدرت گرفتن جریان سنتی نمودار شد که توانست مردم را بسیج کند و بر اجتماعات و عظمی و ارشاد در مساجد و نهادهای آموزشی دینی چیره شود. قدرت این جریان در بسیج توده های مردم و طرح شعارهای مقاومت در برابر غرب و اشغال بیگانگان موجب شد که قدرت های سیاسی به سمت آن، دست دوستی دراز کنند، تا از این رهگذر به خود صبغهای دینی ببخشند. اینجا نمی توان از جایگاه عامل مهم دیگری یاد نکرد که موجب شد طرح تأسیس دولت دینی نزد توده های مردم **نیروی سحرانگیز** بیابد، و این عامل همانا تشکیل دولت صهیونیستی «اسرائیل» در سال ۱۹۴۸ بر پایه ای دینی است، صرف نظر از اشکال فریبکارانه ایدئولوژیک آن که آیا دولتی یهودی است یا دولت یهودیان، آنچه در این میان معنای خود را نیز دارد، جدایی مسلمانان از جامعه هند و تأسیس دولت مستقل پاکستان بر بنیاد دین است. مسأله قابل تأمل این است که این دو دولت دینی را اروپای استعمارگر - و در این جا بریتانیا - به وجود آورد. انگیزه اش در مورد اول (دولت اسرائیل) تقسیم جهان عرب از طریق ایجاد نظامی بیگانه در قلب پیکره جغرافیایی و تاریخی جهان اسلام بود. و هدف از تأسیس پاکستان نیز تجزیه شبه قاره هند و تقسیم آن به دولت های کوچک و ادامه نزاع فیما بین است. پس از آن، شکست فراگیر جهان عرب در برابر قوای اشغالگر صهیونیستی در سال ۱۹۶۷ پیش آمد و خود به خود این فکر تقویت شد که راه رهایی در تشکیل دولتی اسلامی، مبتنی بر حاکمیت شریعت نهفته است، و این دولت می تواند دوران طلایی عصر امپراتوری اسلامی در روزگار خلافت را احیا کند. با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل جمهوری اسلامی بر ویرانه های تخت طاووس، که مظهر دیکتاتوری فاشیستی در تاریخ جهان اسلام بود، این اندیشه نیروی بیشتری گرفت و اسلام سیاسی صحنه را تسخیر کرد، و این به نوبه خود بر قدرت و فعالیت آن در بسیج مردم افزود.

در ادواری که قدرت های سیاسی به نمایندگان این جریان اجازه مشارکت سیاسی را می دادند، این جریان با شعارهایی که می داد، ماهیت خود را هرچه بیشتر آشکار ساخت و اهداف پر زرق و برق و آکنده از مطامع سیاسی و اقتصادی خود را به نمایش گذاشت. این جریان وقتی توانست عده ای از اعضای خود را به مجلس مصر بفرستد و نیروهای اپوزسیون را سازماندهی کند، همه هم و غم خود را در صدور قوانینی علیه منافع شهروندان عادی مصر و فقرای این کشور به کار گرفت. مثلاً ناگهان اعلام کرد که قانون اصلاح زراعی، که مالکیت اراضی زراعی را دستخوش تغییراتی می کرد، مخالف شرع است. به همین ترتیب گفته شد که قانون مالیات بر ارث، که هدف آن تحقق عدالت اجتماعی، به عنوان یکی از مقاصد کلی اسلام است، قانونی برخلاف شریعت اسلام است، چرا که به گمان آنان، این قانون برای کسی ارث قابل می شود که خداوند برای او ارثی مقرر نکرده است. افزون بر این، طبق فتوای آقایان، تجارت ارز حلال است، اما معاملات بانکی

حرامند، زیرا بانک‌ها از سود سپرده‌ها استفاده می‌کنند، و این همان ربا است که خداوند آن را حرام کرده، و سخن خداوند را شاهد گرفتند که: «واحل الله البيع و حرم الربا».

در تمام این اکتشافات درخشان، این مطلب مهم نبود که رباخواری به اقتصاد ملی لطمه بزرگی می‌زند و تأثیر اقتصادی آن خردکننده است، به ویژه برای صاحبان درآمد محدود که اکثریت شهروندان را تشکیل می‌دهند. مهم نبود که مالیات‌ها و از جمله مالیات بر ارث راهی به سوی عدم تمرکز ثروت از طریق توزیع مال است و در عمل به این اصل قرآنی که: «حتی لایکون دولة بین الاغنیاء منکم» استناد می‌نمودند و گذشته از این، مالیات بر ارث به طور اخص در قوانین کشورهای اجرا می‌شود که در زمره کهن‌ترین نظام‌های سرمایه‌داری در جهان قرار دارند. و غافل از این نکته مهم بودند که ربایی که خداوند آن را حرام کرده و معامله‌کنندگان آن را به محاربه با خدا و رسول خدا مانند ساخته، از آن جمله معاملاتی نیست که در بانک‌های امروزی انجام می‌شود، و در آن‌ها تجار از سپرده‌های بانکی تهیدستان استفاده می‌کنند؛ بلکه ضد قانونی است که از نیاز مستمند برای گرفتن وام به قصد رفع رجوع سوء استفاده می‌کند. و همه این‌ها البته برای گفتمانی که همه کوشش‌اش هموار کردن راه برای شرکت‌های «بهربرداری، از اموال اسلامی» بود تا از پول سپردمگاران آن استفاده کنند، ارزش و اعتباری نداشت.

پیش از اینکه پرده از این شعارها برافتد، و منظور منافع سیاسی و اقتصادی دنیوی عاجل گروه‌هایی که تولیدکنندگان و نمایندگان این گفتمان هستند، کتاب نقد گفتمان دینی به شیوه‌ای تحلیلی، علمی و انتقادی درصدد برآمد پرده از چهره این گفتمان بردارد، گفتمانی که ادعا می‌کرد تمام حقیقت را در اختیار دارد، تا آن‌جا که از جانب خدا سخن می‌گوید. در این تحلیل نقادانه آشکار شد که تفاوت میان گفتمان رسمی دینی (گفتمان حاکم دینی) و گفتمان دینی مخالف (که در رسانه‌های دولتی به آن «میان‌رو»، معتدل / محافظه‌کار می‌گویند) از یک سو و گفتمان جماعت اسلامی موسوم به افراطیون از سوی دیگر، تفاوتی سطحی وجود دارد که از حد لفظی فراتر نمی‌رود. این گفتمان‌ها از حیث مبانی فکری که پایه معرفتی آن‌ها را تشکیل می‌دهد، و از حیث مکانیسم‌های تولید گفتمان، تفاوتی با هم ندارند. آنچه در این میان عجیب‌تر است، شباهتی است که میان دیدگاه‌های گفتمان دینی و دیدگاه‌های گفتمان سیاسی قدرت حاکم، به ویژه در تکیه بر مفهومی سیاسی برای «حاکمیت» وجود داشت؛ مفهومی که معنایش انحصار حقیقتی است که زمینه انحصار قدرت را نیز فراهم می‌کند.

طبیعی بود که در غیاب یک بینش انتقادی فراگیر، و نیز در راستای آمادگی برای کشتن (با الهام از یک سری آموزه‌های فکری) به منظور حفظ منافع که کتاب نقد گفتمان دینی از آن‌ها پرده برداشته است، شمشیرهای بسیاری علیه آن کشیده شود. این مجازات کافی نبود که نویسنده کتاب را از حق علمی و دانشگاهی‌اش در راه بهبود وضع موجود محروم کنند، آن هم به استناد حکمی که در دوران «انگلیزیسیون قرون وسطی» و به وسیله یکی از سردمداران رسوای شرکت‌های بهره‌برداري از توزیع اموال اسلامی مورد بحث صادر شده بود. آری این مجازات کافی نبود؛ چرا که روش کتاب نقد در حد انجام رسالتش متوقف نماند و نیز به تحلیل گفتمان تکفیر که آماج آن قرار گرفته بود، در کتاب جدیدی به‌نام تفکر در مقابل تکفیر همت گماشت، تا روشن شود که حوادث بعدی، درستی تمام تحلیل‌های گذشته‌اش را ثابت می‌کند. سرانجام آشکارا معلوم شد که مجازات اداری یا جازدن آن در همه جا برای ساکت نمودن مؤلف نقد گفتمان دینی کفایت نمی‌کند، پس برخی از نمایندگان گفتمان «تکفیر»، قدرت دولت را که در قوانین حکومتی و محاکم قضایی‌اش تجلی می‌کرد، به یاری خواندند و از طریق احیای مفهوم «حسبه» موفق شدند جواز حکم تکفیر مؤلف را بگیرند که نتیجه مترتب بر آن **جدایی نویسنده از همسر مسلمانش بود**. تمام قدرت‌های قانونی نویسنده و همسرش برای زدودن این ننگ نیز به جایی نرسید. وقتی میان ایدئولوژی نظام سیاسی، که قوانین و سازمان‌های دولتی بر آن‌ها منکب است، و گفتمان موضوع تحلیل در نقد گفتمان دینی اختلاف عمیقی وجود نداشت، این نتیجه چندان غیرمتصور نبود.

کلام آخر

از انتشار چاپ نخست کتاب، و عکس‌العمل بیمارگونه‌ای که نمایندگان گفتمان دینی - سیاسی نسبت به آن نشان دادند، و کامیابی آن‌ها در اخذ حکم تکفیر، اشتهایشان برای ادامه حملات تکفیر، نه تنها در مصر بلکه در تمام نقاط جهان عرب به طور اخص تحریک و برانگیخته شد. قهرمان حمله به نویسنده نقد گفتمان دینی (استادی دانشگاهی که مبلغ و مشاور دینی معروف یکی از مهمترین شرکت‌های بهربرداری اموال می‌باشد) خود به تکفیر برخی از همپیمانان سابقش در تهاجم بر علیه نویسنده کتاب، گرفتار گردید. از عجایب این بود که قهرمان تکفیر سعی می‌کرد از طریق کتابی که برای نوشتن آن مورد تکفیر بعضی از متحدان خود قرار گرفته بود، ننگ دشمنی با تفکر عقلی و آزاد فکری را از خود بزدايد. ولی از آن جا که او فطرتاً عقلانی نبود، در کتاب خود ابوالادم مرتکب اشتباهاتی درباره تفسیر قرآن شده بود که اگر دانشجویی در ترم اول دانشکده‌ای که آن استاد در آن تدریس می‌کرد مرتکب آن می‌گردید، حتماً رد می‌شد. از آنجا که مسأله‌ای که کتاب در آن بحث می‌کرد، دوره‌اش به سرآمده بود (آیا آدم نخستین بشری بود که در زمین ساکن شد یا او نماد مرحله انسان عاقل است؟) نهاد دینی رسمی بیانیه‌ای صادر کرد و مباحث کتاب را در زمره اجتهاد مقبول شرعی جا داد!

نیاز به گفتن نیست که کتاب چیز تازه‌ای ندارد، و گذشته از آنکه بر هیچ روش علمی - انتقادی مبتنی نیست، از نظر سیاسی نیز اهمیت ندارد، بدین معنی که هیچ نهاد دینی را به چالش نمی‌خواند و هیچ يك از مقولات ثابت زندگی عامه را نیز بررسی نمی‌کند. کوتاه سخن آنکه کتابی است که بیش از آنچه بیان می‌کند ادعا دارد، بیش از آنچه وعده می‌دهد و انمود می‌کند. فرق است بین آن که عقلانی باشی، و این که ادعا کنی عقلانی هستی، زیرا مؤلف سعی می‌کند گفتارش پاکیزه باشد، در حالی که در حمله‌ای که بر کتاب نقد گفتمان دینی می‌کند، زشتی گفتارش بیش از پیش نمایان می‌شود.

مهمتر از همه این‌ها، آن رنجی است که نه فقط رهبر حمله علیه «نقد گفتمان دینی» با آن دست و پنجه نرم می‌کند، بلکه تمامی مخالفان کتاب از آن رنج می‌برند، بدین معنی که خوانندگان کتاب (در سراسر جهان اسلام) هیچگاه از ستایش نقد گفتمان دینی و عنایت و احترام به مؤلف آن باز نایستادند، به گونه‌ای که آزارهای رسیده به مؤلف در کنار توجه و عنایتی که صورت پذیرفته، کوچک می‌نماید.

آدمیان می‌میرند: این قانون طبیعت است، اما اندیشه‌ها نمی‌میرند. همانگونه که استادمان امین الخولي همواره می‌گفت: «اندیشه‌ای کافرانه و ملحدانه می‌نماید، اما زمان می‌گردد و باز همان اندیشه پیروزمندانه سر بر می‌دارد».

و بالاخره شما خواننده گرامی ایرانی! این مقدمه‌ای بود بر ترجمه فارسی نقد گفتمان دینی، شاید خواننده‌ی مسلمان، که در آرزوی پیروزی جنبش «اصلاح و تجدد» می‌سوزد، در آن انگیزه‌ای برای فهم و ارزیابی نقادانه بیابد. **اسلام آن است که ما آن را می‌سازیم، نه آن که دشمنان حق و آزادی و عدالت برای ما ساخته‌اند.**

نصر حامد ابوزید

هلند

۲۹ مه ۲۰۰۱