

مدار

سال دوم / شماره چهارم / ۱۳۳ صفحه مهر ۱۳۸۵ / ۱۲۰۰ تومان

عبدالکریم سروش: رساله در مدارا
بابک احمدی: حرمت فکر فلسفی
ترجمه‌ای از عزت‌الله فولادوند: بازآفرینی نیچه

بخش‌های ویژه:

زندگی و آثار فضل الرحمان

تجدید خاطره ای با «دکتر»

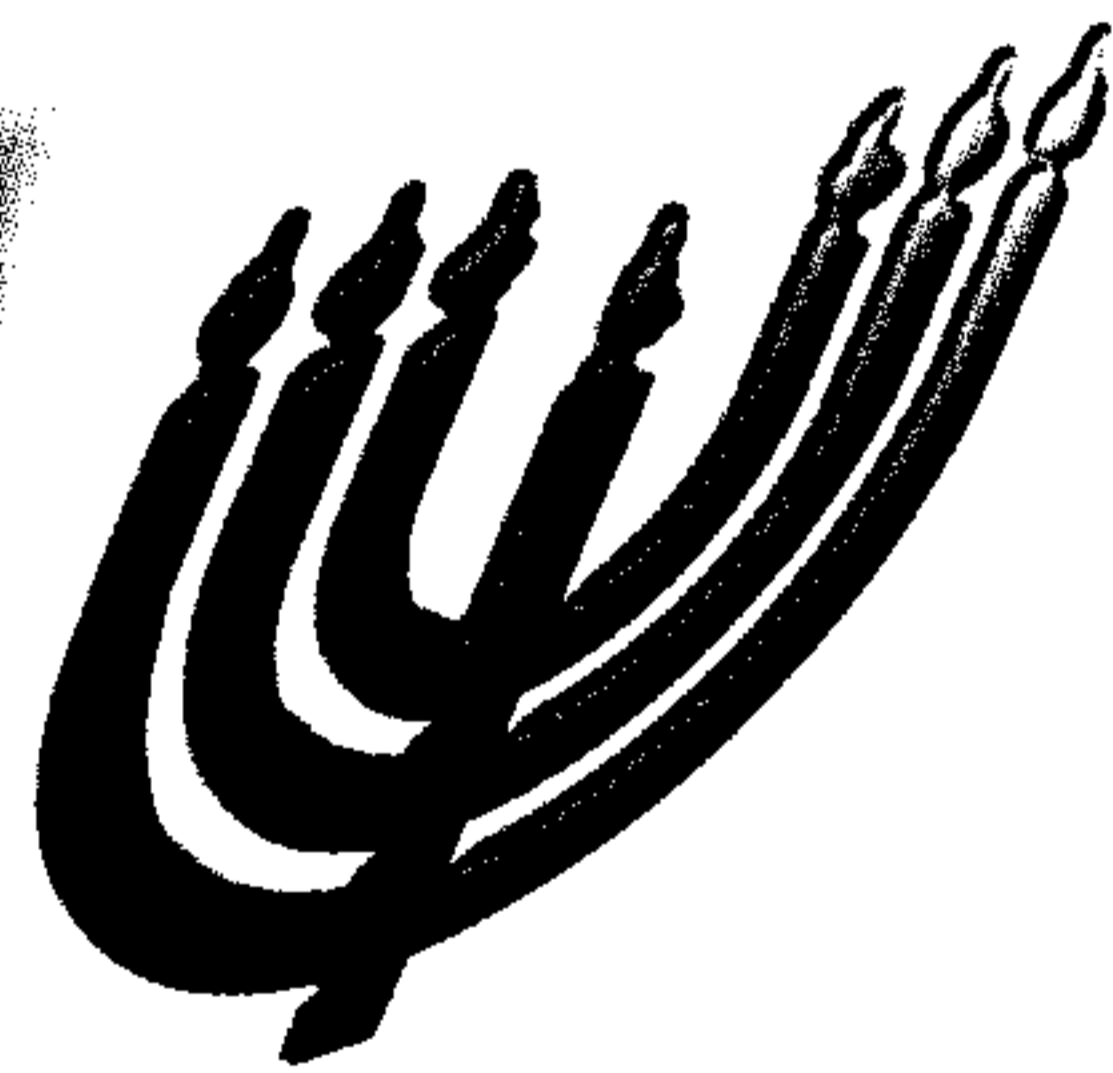
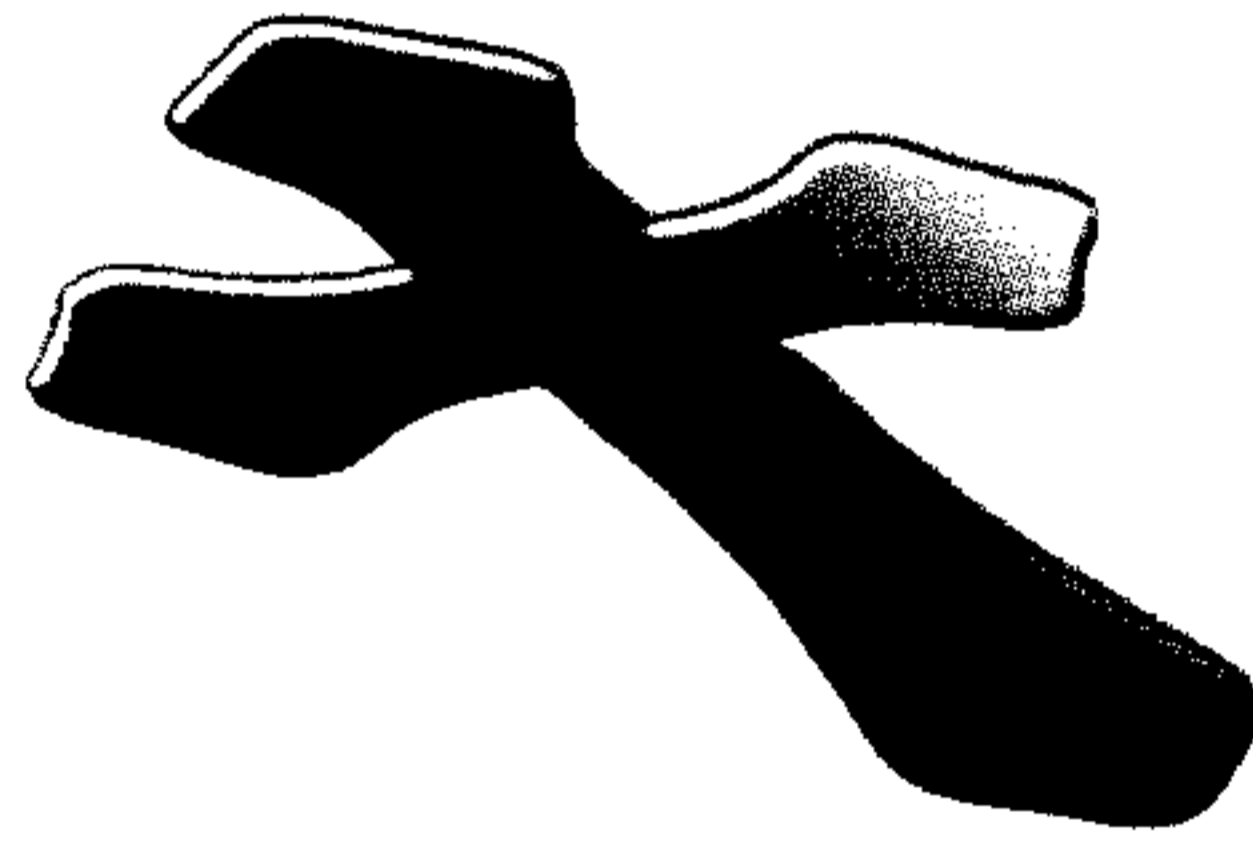
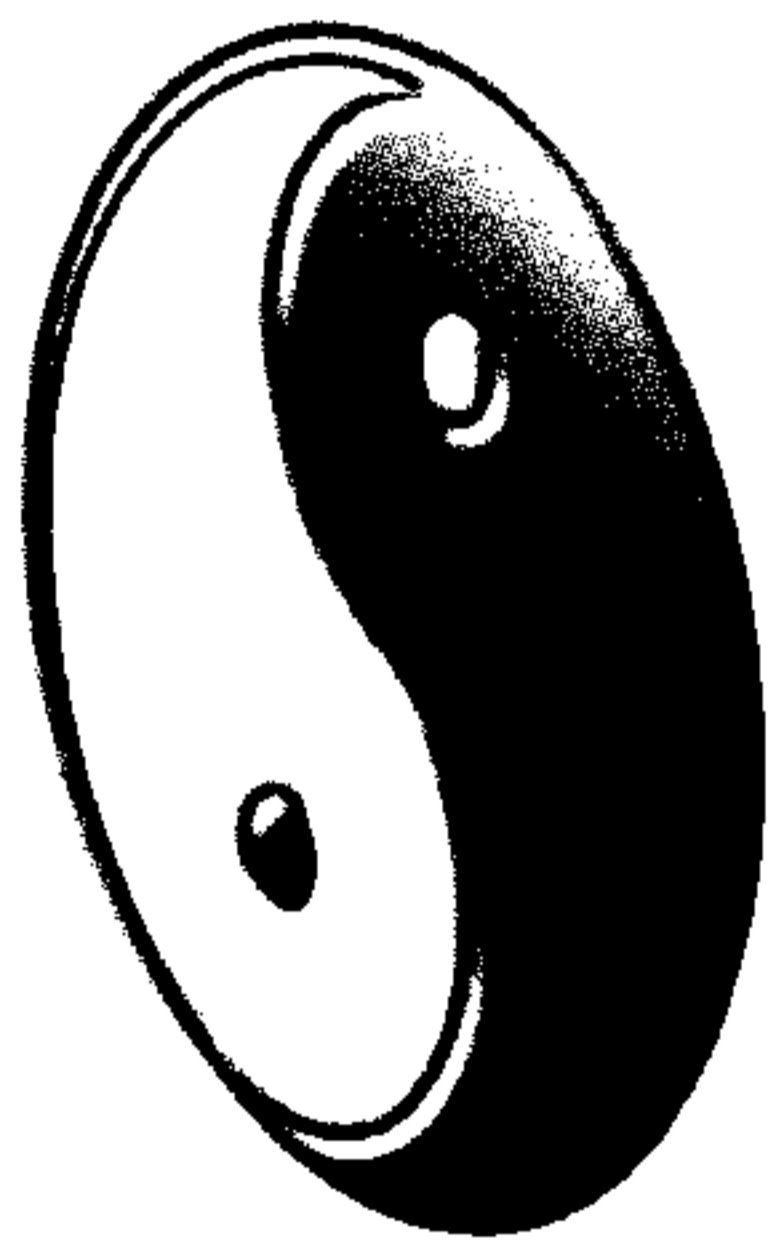
گفت و گو با لیندا آکوف: معرفت شناسی و فمینیسم

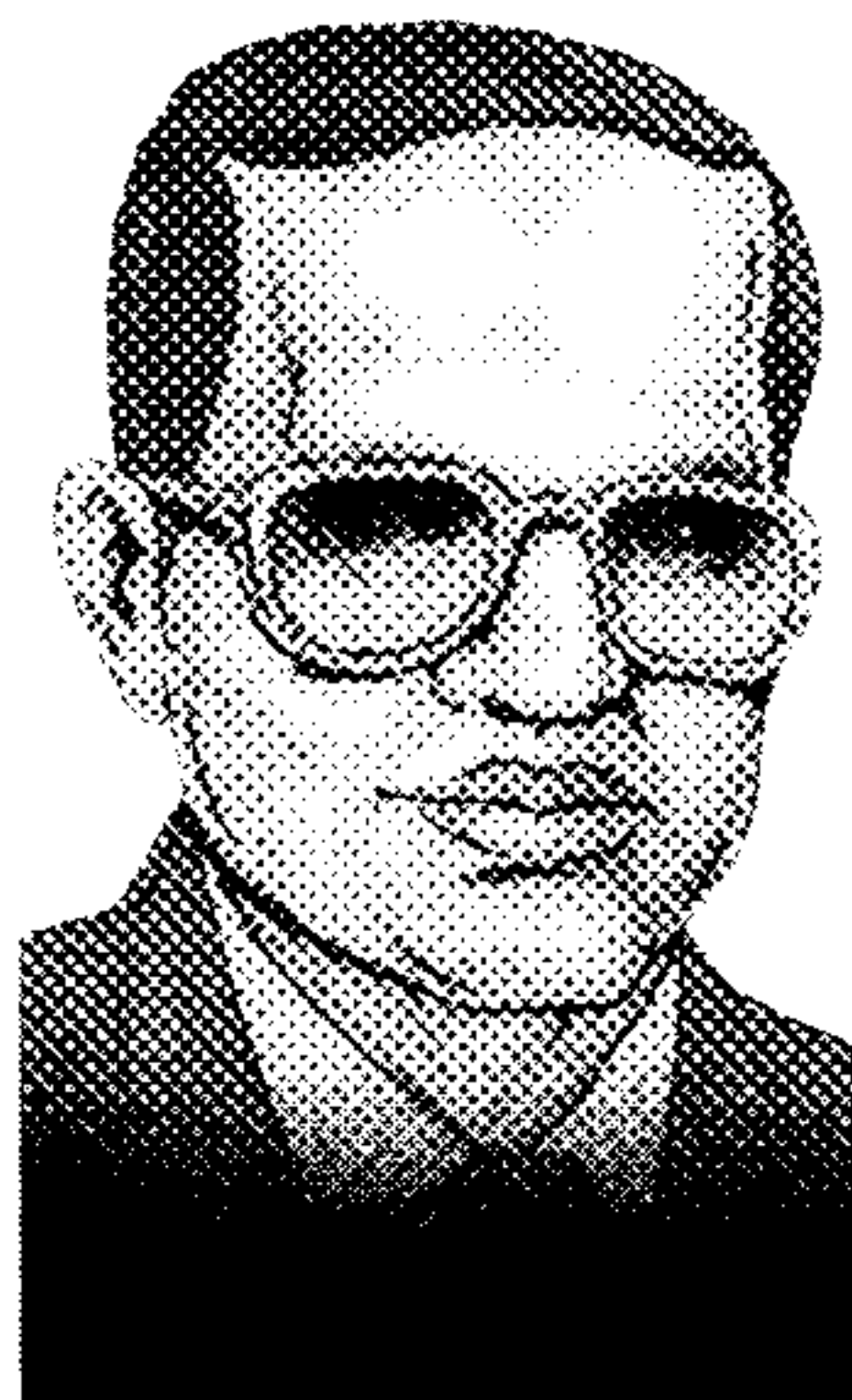
با آثار و مقالاتی از: فروغ جهانبخش، سعید حجاریان،

محمود سریع القلم، محمد علی همایون کاتوزیان،

مهرداد عباسی، حسین کمالی، آرش نراقی، محمدرضا نیکفر

و ...





فضل الرحمان

شکاکیت شدیدی را تجربه کرد و اعتقادات سنتی اش در هم شکست. از آن پس وی رویکردی انتقادی به تاریخ اندیشه اسلامی اتخاذ کرد و در این میان بیش از همه به قرآن و فهم و تفسیر آن توجه نشان داد. فضل الرحمان به این نتیجه رسید که قرآن تا به امروز در هیچ یک از حوزه‌های سنتی به تنهایی آموخته نشده و آموزش آن همواره از طریق تفاسیر و از رهگذر فهم مفسران بوده است. بدین ترتیب وی با مطالعه قرآن در کنار سیره پیامبر گامی اساسی به سوی درکی جدید از معنا و مراد قرآن برداشت. او نه بنیادگراها، نه سکولارها و نه محافظه کاران اسلامی را در فهم و اجرای اسلام موفق

نمی دانست و روش های جملگی آنان را تخطئه می کرد. سال های پایانی حیات فضل الرحمان در دانشگاه شیکاگو وقف پاسخ به این مسأله بنیادین شد که پیام جاودانه قرآن در عین انطباق با شرایط تاریخی دوران نزول، چگونه می تواند برای مسلمانان امروز معنادار باشد. به اعتقاد او با جزم اندیشی قرون وسطایی نمی توان به مسائل دنیای جدید پاسخی موثر داد هر چند به گفته او فراتر رفتن از وضعیت فعلی جهان اسلام به گذر زمان و تلاش فراوان نیازمند است. آثار فضل الرحمان در باب احیا و اصلاح اندیشه دینی پنج کتاب و حدود هفتاد مقاله و همگی به زبان انگلیسی است. بیشتر کتاب های او به زبان های مختلف جهان اسلام از جمله عربی، ترکی و اندونزیایی ترجمه شده و همچنین مقالات متعددی در معرفی و نقد آثار و اندیشه های وی در نشریات بین المللی به چاپ رسیده است. با این همه، این اندیشمند تاثیرگذار جهان اسلام، در مقایسه با همقطاران خود، در میان پژوهشگران حوزه دین و فلسفه در ایران چندان شناخته شده نیست، چنانکه جز یک مقاله فلسفی و بخش اندکی از یکی از کتاب های وی و همچنین شرح حالی به قلم خودش، نوشته دیگری از او به فارسی ترجمه نشده و نوشته ای جدی درباره آرا و اندیشه های وی به فارسی انتشار نیافته است. (مشخصات آثار ترجمه شده از فضل الرحمان به فارسی در مقاله «کتابشناسی فضل الرحمان»، در همین شماره آمده است). باری پیش از این، در شماره های گذشته مدرسه به معرفی و بررسی آثار و آرای سیدحسین نصر و جان هیک پرداخته بودیم. امیدواریم این سومین «گزارش مؤلف» مدرسه، مورد توجه خوانندگان عزیز قرار گیرد.

در میان اندیشمندان مسلمان معاصر، متفکران برخاسته از شبه قاره هند جایگاهی ویژه دارند. معمولاً، سیدجمال الدین اسدآبادی را آغازگر روشنفکری دینی در جهان اسلام می دانند. اما حقیقت این است که مطلع این داستان را می توان کمی قدیمی تر دید و کسانی چون شاه ولی الله دهلوی، سیدامیرعلی و سرسید احمدخان را از مبدعان آن قصه دانست که همگی از شبه قاره بودند. در میان این هندیان، از حیث شناخته شدن در کشور ما، اقبال لاهوری از اقبال بیشتری بهره مند بود و چنان که می دانیم بیشتر کتاب های او به فارسی درآمده اند. در این شماره مدرسه به معرفی متفکر مسلمان دیگری از شبه قاره می پردازیم که در ایران کمتر شناخته شده است: فضل الرحمان (۱۹۱۹-۱۹۸۸) محقق و اندیشمند مسلمان پاکستانی، که او را می توان از اصیل ترین متفکرانی دانست که در قرن بیستم به بحث درباره اندیشه دینی در اسلام پرداخته اند. نام کامل او فضل الرحمان ملک (Malik) است. اما وی در غرب به نام کوچک خود یعنی فضل الرحمان (Fazlur Rahman) مشهور است و در نوشته های به زبان انگلیسی Fazlur نام کوچک او و Rahman نام خانوادگی او به حساب می آید. وی با آنکه متخصص فلسفه اسلامی به ویژه فلسفه ابن سینا و فلاصدرا بود و آثار متعددی در این زمینه منتشر ساخت، آوازه اش در جهان اسلام و اعتبارش در میان اسلام شناسان غربی بیشتر به سبب دیدگاه هایش درباره چالش بین آموزه های اسلام سنتی و مفاهیم مدرن و دستاوردهای دنیای جدید است. فضل الرحمان که از کودکی با علوم سنتی اسلامی آشنا بود و به تدریج در دوره نوجوانی و جوانی در حوزه های مختلف کلام، فقه، حدیث، اخلاق و تفسیر اسلامی تبحر یافته بود، به سبب اقامت طولانی در غرب و مطالعه آثار فلسفی، در حدود سی سالگی

فضل الرحمان و اندیشه های وی در باب

فهم و تفسیر قرآن*

عبدالله سعید

ترجمه مهرداد عباسی

اولیه او در دوران دانشگاه فلسفه اسلامی بود، اما وی در زمینه فقه، تاریخ اسلام، اخلاق، تفسیر، و حدیث نیز مطالعات گسترده ای داشت. فضل الرحمان پس از اتمام تحصیل در آکسفورد به دانشگاه دارم انگلستان رفت و از ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۸ به تدریس فلسفه اسلامی پرداخت. پس از آن به مدت سه سال در موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا حضور پیدا کرد و به رتبه دانشیاری ارتقا یافت. در آن

یادداشت مترجم: نوشتار حاضر برگرفته از کتابی با عنوان روشنفکران مسلمان معاصر و قرآن است که در سال ۲۰۰۴ از سوی موسسه مطالعات اسماعیلی لندن و به ویراستاری خانم سنها تاجی فاروقی منتشر شده است. این کتاب حاوی ده مقاله در معرفی و بررسی آرا و افکار ده تن از روشنفکران دینی معاصر به ویژه اندیشه های قرآنی آنهاست و هدف از انتشار آن شناساندن توانمندیهای سراسر جهان اسلام با ملیت ها و زبان های گوناگون و تأکید بر این نکته است که روشنفکران مسلمان در بیشتر کشورهای اسلامی هر یک به نوعی با مسأله چالش اسلام و مدرنیته درگیر شده و در مقام ارائه راه حل برای این معضل عموماً با انتقاد از رویکردهای سنتی نسل های گذشته مسلمانان، به اصلاح و تجدید نظر در فهم و تفسیر قرآن روی کرده اند. در این کتاب مقالاتی درباره زندگی و اندیشه های کسانی چون نصر حامد ابوزید از مصر، محمد ارکون از الجزایر، نورخالص مجید از اندونزی، آمنه ودود از مالزی و محمد مجتهد شبستری از ایران به قلم صاحب نظران این حوزه گرد آمده است. اولین مقاله این مجموعه به فضل الرحمان و اندیشه های اصلاحی وی در باب فهم و تفسیر قرآن به ویژه مضامین اخلاقی و فقهی آن اختصاص دارد. مؤلف مقاله عبدالله سعید دانشیار دانشگاه ملبورن استرالیا و صاحب چند تألیف در حوزه اسلام معاصر از جمله بانکداری اسلامی و ربا (۱۹۹۹) و اسلام در استرالیا (۲۰۰۳) است.

فضل الرحمان در ۲۱ سپتامبر ۱۹۱۹ در منطقه ای از پاکستان به نام هزاره که ارتباط نزدیکی با مدارس علمیه دینی داشت به دنیا آمد. پدرش مولانا شهاب الدین از علمای حوزه علمیه دثوبند در هند بود. فضل الرحمان علوم اسلامی نظیر تفسیر، حدیث، فقه، کلام، و فلسفه را تحت تعلیم خصوصی پدرش - نه در حوزه علمیه - فرا گرفت. پس از آن به دانشگاه پنجاب در لاهور رفت و مدرک لیسانس و فوق

زمان، ژنرال ایوب خان رئیس جمهور وقت پاکستان به دنبال روشنفکری مسلمان، اصلاح طلب و آزاداندیش می گشت تا وی را به ریاست موسسه تحقیقات اسلامی.

لیسانس خود را در رشته ادبیات عرب دریافت کرد. سپس به آکسفورد سفر کرد و در آن دانشگاه، رساله دکترایش را درباره فلسفه ابن سینا نوشت. اگرچه گرایش

که خود آن را تأسیس کرده بود. بگمارد. فضل‌الرحمان در جایی نوشته است: «این موسسه قرار بود دولت را در امر تطبیق سیاست‌های دینی اش با اصول اسلام - آنگونه که ما تفسیر می‌کردیم - برای اعمال در اوضاع متغیر دنیای جدید راهنمایی کند.»^۲ بدین ترتیب این موسسه پشتوانه‌ای فکری برای برنامه مدرنیزاسیون ایوب خان فراهم می‌کرد. از زمان استقلال پاکستان - به عنوان «کشوری اسلامی» - وجود دو گونه اسلام موجب به هم ریختگی اوضاع شده بود: اسلام سنتی، که عموم مردم از آن پیروی می‌کردند؛ و اسلام متجدد که عمدتاً نخبگان فکری سکولار طرفدار آن بودند. ایوب خان به دلایل سیاسی باید مسیری را برای مدرنیزاسیون دنبال می‌کرد که با سنت مخالفتی نداشته باشد. فضل‌الرحمان به سبب تحصیلات فراگیرش در علوم سنتی اسلامی و حضور چندین ساله‌اش در غرب، یکی از معدود روشنفکران پاکستانی در آن زمان بود که دانشی کافی و اندیشه‌ای مناسب برای انجام این کار داشت. فضل‌الرحمان به دعوت ایوب خان به پاکستان بازگشت و در فاصله سال‌های ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۸ ابتدا استاد میهمان و سپس مدیر موسسه تحقیقات اسلامی شد.

فضل‌الرحمان در دوران تصدی این سمت فرصتی برای کمک به اصلاح تشکیلات دینی پاکستان و به‌ویژه نظام آموزشی آن به دست آورد. وی در این موسسه تربیت محققان جوانی را آغاز کرد که با دیدگاهی انتقادی به سنت اسلامی بنگرند. در همین زمان او به طرح پیشنهادها و توصیه‌هایی درباره مسائل اسلامی - از اصلاح حقوق خانواده گرفته تا سود بانکی و زکات - پرداخت. دیدگاه‌های او در این موارد، آزاداندیشانه و اغلب مخالف با نظرات نهادهای دینی سنتی بود. به نوشته خود او شدیدترین مقاومت‌ها در برابر وی «از جانب محافظه‌کاران دینی بود و بیشترین مخالفت‌ها بر سر مسأله حقوق زنان و اصلاح حقوق خانواده.»^۳ نارضایی مخالفان سیاسی

ایوب خان که از سوی شخصیت‌های متنفذ سیاسی و دینی هدایت می‌شدند در نهایت به آنجا رسید که شخصیت فضل‌الرحمان از نگاه آنان به نماد بدترین جنبه‌های برنامه مدرنیزاسیون - اعم از اصلاحات دینی و اجتماعی - بدل شد. بدین ترتیب اندیشه‌های فضل‌الرحمان که تا حدی با آرمان‌گرایی و سادگی سیاسی همراه بود، نه تنها وی را با نهادهای قدرتمند دینی پاکستان درگیر کرد، بلکه او را در نزاع نهادهای دینی و ایوب خان بر سر قدرت قربانی ساخت. سنت‌گرایی ریشه‌دار در کشور و بی‌سوادی عموم مردم نیز بر وخامت اوضاع می‌افزود. در چنین فضای متشنجی فضل‌الرحمان با هشدارهایی مواجه شد که زندگی وی را تهدید می‌کرد و در نهایت مجبور به استعفا و ترک پاکستان شد. او به زندگی دانشگاهی خود در غرب در ایالات متحده بازگشت. در ۱۹۶۸ استاد اندیشه اسلامی در دانشگاه شیکاگو شد و سال‌های عمرش را تا زمان مرگ در ۱۹۸۸ همانجا سپری کرد. فضل‌الرحمان در شیکاگو در تربیت شماری از دانشجویان دوره‌های تحصیلات تکمیلی از کشورهایی چون اندونزی و ترکیه نقش مهمی ایفا کرد. اندیشه‌های وی با آنکه عموماً در جهان عرب یا محافل دینی سنتی مناطق دیگر ناشناخته مانده، در اندونزی و ترکیه بسیار تأثیر گذار بوده است. بسیاری از شاگردان او در کشورهای خودشان دارای رتبه‌های ارشد دانشگاهی در رشته مطالعات اسلامی اند. برای مثال در اندونزی نورخالص مجید (Nurcholish Madjid) یکی از اثرگذارترین روشنفکران مردمی است که در شیکاگو شاگرد فضل‌الرحمان بود. در ایالات متحده - که فضل‌الرحمان بیست سال آخر عمر خود را در آنجا گذراند - چند تن از دانشجویان وی با پیگیری اندیشه‌های او کوشیدند زمینه‌های خاصی از مضامین اخلاقی - فقهی قرآن را دوباره تفسیر کنند. آمنه ودود (Amina Wadud) مثالی گویا در این باب است که کتابش به نام قرآن و زن^۵ نمونه‌ای عالی از به‌کارگیری اندیشه‌های فضل‌الرحمان در تفسیر قرآن است. اگر چه بیشتر فعالیت‌های دانشگاهی فضل‌الرحمان در غرب صورت گرفت، اما او بیش از هر چیز خود را در قبال سنت اسلامی متعهد می‌دید و رسالت اصلی اش را تبیین این سنت برای مخاطبان گسترده مسلمان می‌دانست.^۶ آثار فضل‌الرحمان متعدد و بسیار گسترده‌تر از حوزه پژوهشی اولیه او یعنی فلسفه اسلامی است. نوشته‌های او



۴ «آمنه ودود» شاگرد فضل‌الرحمان در آمریکا است که کتابش به نام قرآن و زن نمونه‌ای عالی از به‌کارگیری اندیشه‌های رحمان در تفسیر قرآن است.



۵ «نورخالص مجید» یکی از اثرگذارترین روشنفکران مردمی در اندونزی است که در شیکاگو شاگرد فضل‌الرحمان بود.

موضوعات متنوعی چون اصلاح آموزش اسلامی، روش فهم قرآن، نقد حدیث، تحولات نخستین سنت‌های فکری اسلامی، اصلاح فقه اسلامی و اخلاق اسلامی را دربرمی‌گیرد. بنابراین جمع‌بندی اندیشه‌های وی در نوشته کوتاهی همچون مقاله حاضر تقریباً غیرممکن است. مشهورترین آثار او عبارتند از: اسلام (۱۹۶۶)، اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری (۱۹۸۲)، موضوعات اصلی قرآن (۱۹۸۰) و فلسفه ملاصدرا (۱۹۷۵). آخرین کتاب وی، احیاء و اصلاح در اسلام (۱۹۹۹)، پس از مرگش به کوشش ابراهیم موسی منتشر شده است. همچنین انبوه مقالات به‌جامانده از او از عمق و گستره فعالیت‌های علمی وی حکایت دارد. موضوع مشترک و قابل توجه در همه آثار وی اصلاح و نوسازی و اهمیت روش در این اصلاح است. فضل‌الرحمان به خلاف بسیاری از مصلحان دوره جدید، در نهضت‌های مردمی دخالت نداشت و به دنبال نزاع‌های سیاسی نبود. او که از رویکرد تبلیغی و عمل‌گرایی پرهیز داشت، در فضای تحقیق و تدریس دانشگاه بیشتر احساس راحتی می‌کرد.

انتقاد فضل‌الرحمان از اسلام سنتی

به اعتقاد فضل‌الرحمان علت اصلی انحطاط جوامع اسلامی ریشه در میراث فکری اسلامی دارد. از نگاه او این انحطاط نه از زمان تجاوز غریبان به جوامع اسلامی در قرن هجدهم - چنانچه بسیاری از مصلحان مسلمان ادعا می‌کردند - بلکه بسیار زودتر از این آغاز شده بود. وی معتقد است انجماد فکری و جایگزینی دانش مبتنی بر اندیشه اصیل با فرهنگ و علوم مبتنی بر شروح و تفاسیر، بسته شدن باب اجتهاد، و بنا شدن روش اسلامی بر تقلید صرف منجر به این انحطاط شده است. بنابراین از دیدگاه وی برای امیدوار شدن به اصلاح و احیاء باید به این معضل فکری توجه کرد و آن را در اولویت قرار داد. به نظر فضل‌الرحمان گام نخست در نوسازی اندیشه اسلامی نقد تاریخی تحولات فقهی، کلامی و عرفانی است. در پروژه او نشان دادن عدم تطابق میان جهان بینی قرآن و حوزه‌هایی چون کلام و تفسیر و فقه امری اساسی است: نقد تاریخی تحولات کلامی در اسلام، نخستین گام به سوی احیاء کلام اسلامی است. این نقد باید میزان ناسازگاری جهان بینی قرآن و مکاتب کلامی اسلامی را روشن سازد و راهی را به سوی کلامی جدید نشان دهد.^۷ فضل‌الرحمان سرسختانه استدلال می‌کند که اسلام نخستین - آنگونه که در قرآن انعکاس یافته است - با شکل‌گیری اسلام رسمی که بعدها اسلام سنی نام گرفت به دست فراموشی سپرده شد. اگرچه اسلام سنی ادعا داشت که معرف اسلام «اصیل» است، فضل‌الرحمان آن را نوعی انحراف از اعتقادات اولیه اسلامی قلمداد می‌کند. این اسلام «عمدتاً وامدار تحولات فرقه‌ای قرون نخستین است و به نحوی در معرض تغییرات همه‌جانبه و استحاله‌ای جدی نسبت به وضعیت «اصیل» خود و آموزه‌های قرآن قرار گرفته است.»^۸ بنابراین وی زمان «انحراف آسیب‌زا از قرآن» را دوره پیدایش «سنی‌گری» می‌داند یعنی روی کار آمدن امویان. او معتقد است که ظهور «سلسله اموی» اثری بسیار منفی را بر پیشرفت اسلام داشت. به اعتقاد فضل‌الرحمان اسلام سنی گسستی را میان سیاست و فقه در جامعه نوپای اسلامی و اخلاق قرآن پدید آورد. در دوره‌های بعدی صرفاً گفتمان تصوف بود که این گسست را زیر سؤال برد. فضل‌الرحمان زهد و حتی شخصیت‌های بزرگ آن نظیر حسن بصری را به سبب داشتن نگاه منفی به دنیا محکوم می‌کند. وی همچنین «تصوف معرفتی» را به خاطر مذمت عقل و جایگاه بخشیدن به کشف به عنوان ابزار معرفت حقیقی به نقد می‌کشد. فضل‌الرحمان نظریات معتزله را در باب نبوت و ماهیت وحی - که پس از تاریخ مهم‌ترین عنصر در روش فهم وی از قرآن است - می‌ستاید. او همچنین در اعتقاد به حسن و قبح عقلی و خلق قرآن با معتزله هم‌رأی است، اما این امر مانع از آن نیست که او از مواضع عقل‌گرایانه افراطی معتزله انتقاد کند. شاید تندترین انتقادات فضل‌الرحمان در تاریخ اندیشه اسلامی از اشاعره باشد. به نظر او اشاعره در کلام گرفتار اعتقاد به جبر و در اخلاق دچار عقیده به رجاء بودند. به علاوه آنان دیدگاهی ضدعقلانی داشتند که بر اساس آن انسان‌ها فقط مجازاً فاعل افعالشان اند و داشتن چنین اندیشه‌ای

به معنای سلب مسئولیت از خود در قبال اعمال است. از نگاه فضل الرحمان «این نوع نگرش لطمه ای جدی به تصور انسان از خود به عنوان موجودی خلاق و اصیل وارد می سازد و به این فرض نهفته در احکام فقهی که انسان موجودی مختار و مسئول است آسیب می رساند.»^۹

چارچوب تفسیری فضل الرحمان

فضل الرحمان به رغم اینکه مصلحانی چون محمد عبده و احمدخان را به سبب ترویج اندیشه های اصلاحی و شخصیت های مهمی نظیر حسن بنّا و ابوالاعلی مودودی را به جهت مقابله با تندروی در تجددگرایی اسلامی و دفاع از اسلام در برابر سکولاریسم می ستاید، از جمله گی آنان به علت نداشتن «روش» و موقتی و ارتجالی بودن راه حل های پیشنهادی شان انتقاد می کند. در مقابل، فضل الرحمان بیشتر توان فکری خود را به تدارک روش شناسی جدید اسلامی اختصاص می دهد، زیرا به اعتقاد او با روش های سنتی نمی توان اندیشه مسلمانان را با چارچوب فکری عصر جدید منطبق ساخت.^{۱۰} به نظر او مطالعه ای دوباره در روش شناسی اسلامی در پرتو قرآن، شرط لازم برای هر اصلاحی در اندیشه اسلامی است. بنابراین قرآن در کانون اندیشه فضل الرحمان جای دارد. او از هر رویکرد ارتجالی که بدون توجه به سیاق متن، قرآن را مجموعه ای از آیات مجزا می بیند و نمی تواند نگاهی منسجم به جهان و زندگی داشته باشد انتقاد می کند و معتقد است در صورت یکپارچه شدن تلاش های فکری در حوزه های مختلف اسلامی، یکی از مهمترین برنامه های تدوین مابعدالطبیعه ای اسلامی است که اساساً مبتنی بر قرآن باشد.^{۱۱} تنها در صورتی که این مابعدالطبیعه به خوبی فهمیده شود، بازاندیشی در مفاهیم اخلاقی، اجتماعی و فقهی قرآن ممکن خواهد شد. بدین ترتیب فضل الرحمان هم و غم خود را به «روش صحیح تفسیر قرآن» معطوف کرد. به نظر او به رغم اهمیت روش در تفسیر، مسلمانان به درستی به مسائل اساسی روش شناسی و هرمنوتیک نپرداخته اند و در «فهم انسجام و یکپارچگی قرآن» کوتاهی کرده اند. همچنین وی معتقد است رهیافت جزءنگرانه به قرآن در دوره جدید شدت بیشتری یافته و امروزه تدوین «روش هرمنوتیکی مناسب» ضروری به نظر می رسد. از آنجاکه این کار تنها با جنبه معرفتی وحی مرتبط است، هم مسلمانان و هم برخی از غیر مسلمانان می توانند در انجام آن سهیم باشند.^{۱۲} رسالت فضل الرحمان را می توان در این عبارت خلاصه کرد: تلاش برای بازیابی نشاط اخلاقی قرآن به منظور پی ریزی یک نظام اخلاقی قرآن محور. وی می خواست «منظومه ای اخلاقی» را بر مبنای قرآن تدوین کند، زیرا معتقد بود بدون داشتن نظام اخلاقی مدون نمی توان فقه اسلامی را به درستی اجرا کرد. وی می نویسد:

علمای اسلامی هیچگاه نکوشیده اند بر پایه قرآن نظام اخلاقی بنا کنند. این در حالی است که هر فردی با مطالعه دقیق قرآن تحت تأثیر نشاط اخلاقی آن قرار خواهد گرفت. به علاوه، اخلاق عصاره قرآن و نیز رشته پیوند میان کلام و فقه است. درست است که قرآن اخلاق را به صورت دستوراتی فقهی و شبه فقهی در می آورد؛ اما این دقیقاً نشانه ای از نشاط اخلاقی قرآن است. آیات قرآن همواره در حال توضیح اهداف یا اصولی است که عصاره دستورات فقهی آن اند.^{۱۳}

یکی از مهمترین علایق فضل الرحمان عرضه چارچوبی برای تفسیر مضامین اخلاقی - فقهی قرآن است. او بر ارتباط نزدیک میان شئون مسلمانان امروز و مسلمانان صدر اسلام تأکید دارد و به ویژه مصرّ است که قرآن را برای هدایت مسلمانان در زمان ها و مکان های مختلف به کار گیرد و معتقد است که برای این کار باید از نحوه استفاده پیامبر و صحابه از قرآن الگو گرفت. به نظر فضل الرحمان روش فقها در طول تاریخ فقه بر نظریه اخلاقی - اجتماعی جامع و نظام مندی که به اعتقاد او باید زیربنای فقه باشد، مبتنی نبوده است. اگر چه گرایش

فضل الرحمان به قرآن در مضامین اخلاقی - فقهی آن خلاصه نمی شود، این جنبه در نوشته های وی جایگاهی مهم یافته است. از نگاه وی تصلب فقها در تفسیر و تن ندادن آنها به مطالعه شرایط تاریخی وحی، به صدور احکام کهنه و منسوخی منجر شده که نه تنها مانع مسلمانان از پرداختن به مسائل جدید است، بلکه سرزندگی و نشاط خود اسلام را زیر سؤال می برد. رویکرد فضل الرحمان شامل شش عنصر اصلی است که عبارتند از: وحی و بافت اجتماعی - تاریخی آن؛ مطلوب و مشروط، عدالت اجتماعی، اصول اخلاقی، استفاده محتاطانه از حدیث، و ارتباط بین گذشته و حال. در ادامه این شش عنصر بررسی خواهد شد.

وحی و بافت اجتماعی - تاریخی آن

فضل الرحمان کار خود را با نقد «نظریه املاء وحی» که نزد بیشتر مسلمانان مقبول است آغاز کرد. طبق این نظریه پیامبر در فرآیند وحی صرفاً نقش دریافت کننده پیام خدا را دارد، چیزی شبیه دستگاه ضبط صوت که پیام را دقیقاً به همان صورت در قالب صداها و کلمات و جملاتی که به او داده شده ضبط می کند و سپس «متن» را همانگونه که دریافت کرده انتقال می دهد. فضل الرحمان وحی را پیچیده تر از این می داند. به اعتقاد او پیامبر دریافت کننده آخرین مرحله وحی الاهی به صورت لفظ به لفظ است:

بدون اعتقاد به این امر هیچ فردی - حتی در نام - مسلمان نیست.^{۱۴}

به رغم این تعبیر، هنگامی که آرای فضل الرحمان برای نخستین بار در کتابش اسلام (۱۹۶۶) منتشر شد، سر و صدایی به پا کرد که تا به امروز نیز ادامه یافته است. فضل الرحمان همچنین می کوشد تا روانشناسی فرآیند خلاق ذهن پیامبر را ترسیم کند و نشان دهد که منشأ و خاستگاه این فرآیند خلاق فراتر از دسترس بشر عادی است و در نهایت به این نتیجه می رسد که:

اگر تمام این فرآیند در ذهن پیامبر اتفاق بیفتد، تا آنجا که به مسائل

روانشناختی مربوط می شود، این کلام اوست، اما از جایی که منشأ آن

فراتر باشد، کلام وحیانی است.^{۱۵}

او تأکید دارد که ارتباطی ارگانیک میان احساس، اندیشه و کلام برقرار است. این ارتباط در الهام، حتی در الهام شعری، چنان است که ترکیب احساس - اندیشه - کلام ترکیبی پیچیده و تمام عیاری خاص خود را پدید می آورد.^{۱۶} فضل الرحمان در این عبارات که به زعم خودش بیانی ملموس در باب موضوع است، در پی جدا کردن ماهیت وحی الاهی از صورت های دیگر الهام نظیر الهام شعری، عرفانی، هنری یا غیره است، زیرا وی با آنکه اذعان می کند که وحی الاهی از لحاظ روانشناختی مشابه درجات برتر همان پدیده الهام خلاق است، تأکید دارد که «قرآن بر اساس اهمیت و ارزشگذاری دینی و اخلاقی چیزی کاملاً منحصر به فرد و متفاوت از هر صورت دیگر اندیشه یا هنر خلاق است.»^{۱۷} وحی در نظر فضل الرحمان نتیجه تقابل بین دو عرصه است: جهان غیرمخلوق و جهان مخلوق. در این تقابل، خدا به پیامبر «الهام» کرد اما باید پذیرفت که جهان مخلوق یعنی جهان پیامبر و جامعه همعصر او به نحو بارزی در این محصول زبانی که نتیجه «وحی» است نقش ایفا می کند. توقعات، نگرانی ها، چالش ها و علایق پیامبر و جامعه او در قرآن انعکاس یافته و این جنبه ای است که به اعتقاد فضل الرحمان در کلام اسلامی نیازمند توجهی ویژه است و در اصول فقه اسلامی نیز باید لحاظ گردد، تا آنجاکه

غفلت از آن خطایی جبران ناپذیر و ویرانگر است.^{۱۸} وحی «کتاب»ی حاضر در یک زمان نبوده، بلکه فرآیندی پیچیده است که همراه با رسالت نبوی طی دوره ای بیست و دو ساله ادامه داشته و در تمامی فراز و نشیب های رسالت، حالات پیامبر و جامعه را منعکس کرده است. بنابراین مسلم است که قرآن بدون در نظر داشتن شرایط جهان واقع از جهان غیر مخلوق به جهان مخلوق فرستاده نشده است.

فضل الرحمان مصلحانی چون سر سید احمدخان را به سبب ترویج اندیشه های اصلاحی و شخصیت های مهمی نظیر حسن بنّا و ابوالاعلی مودودی را به جهت مقابله با تندروی در تجددگرایی اسلامی و دفاع از اسلام در برابر سکولاریسم می ستاید.



ابوالاعلی مودودی



حسن بنّا



سر سید احمدخان

رسالت و هدایت قرآن و گرایش‌ها و تأکیدهای آن به گونه‌ای مستقیم و ارگانیک با حیات زبانی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و دینی مردم حجاز در درجه نخست و مردم جزیره‌العرب در درجه بعد مرتبط است. بدون این ارتباط، وحی نمی‌توانست هیچ معنایی حتی برای جامعه معاصر پیامبر داشته باشد، چه رسد به اینکه راهنمایی سودمند برای بشریت تلقی شود. به نظر فضل‌الرحمان ارتباط بین وحی و بافت آن بعدها در فرآیند تدوین کلام و فقه اسلامی مختل گردید و شکاف ایجادشده میان این دو رفته‌رفته عمیق‌تر شد. پیامد طبیعی مفهوم سنتی وحی در فقه، بدون لحاظ کردن بافت اجتماعی - تاریخی آن است که قرآن در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل اجرا و عملی است. خدا علم مطلق به گذشته، حال و آینده دارد و چون قرآن از جانب خداست، هر آنچه در آن است نیز باید با همه زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط سازگار باشد. بنابراین وحی را باید رویدادی دانست که خداوند علیم مسبب آن بوده و لزوماً با شئون مردمی که مخاطب آن قرار گرفته‌اند، ارتباطی ندارد. از این منظر، بیان اینکه وحی امری مافوق معرفت بشر است نسبتاً آسان به نظر می‌رسد. «دیگر بودن» قرآن به عنوان اصلی اساسی در کلام اسلامی پس از معتزله تثبیت شد. فقه اسلامی با این نظریه سازگاری داشت و از آن پس این دو رشته بر رشته‌های دیگر علوم اسلامی نظیر تفسیر تأثیر گذاشت تا اینکه در آنها نیز این رأی پدید آمد که مضامین اجتماعی - فقهی متن قرآن هیچ یک از محدودیت‌های تاریخی یا ناسوتی را ندارد. گرایش نسبتاً حداقلی فقیهان به منابع اسباب نزول - که تا حدی نشان‌دهنده ارتباط وحی و بافت تاریخی و اجتماعی آن است - در یک اصل عمومی از اصول فقه قابل مشاهده است. طبق این اصل چنانچه در قرآن امر یا نهی ای ذکر شود و لفظ آن عام باشد، نباید به شرایط ویژه‌ای که آیه در آن وحی شده است محدود گردد، بلکه کاربرد آن باید عام باشد. این اصل اسباب و شرایط ویژه وحی را کنار گذاشته و کاربرد عام متن را در نظر می‌گیرد. فقها برای تأسیس یک نظام جامع فقهی تحت تأثیر این اندیشه بودند که احکام قرآنی باید تا حد امکان در موقعیت‌های گوناگون گسترش یابد و این احکام نباید با شرایط عینی خاصی محدود گردد. بدین ترتیب آیات با حداقل ارجاع به بافتشان مطالعه می‌شوند، کاری که فضل‌الرحمان از آن انتقاد می‌کند و معتقد است در دوره جدید شایع‌تر نیز شده است.

مطلوب و مشروط

فضل‌الرحمان از این نظریه رایج میان مسلمانان که قرآن کتاب احکام است به شدت انتقاد می‌کند. قرآن خود را راهنمای بشر معرفی کرده و از مومنان خواسته بر اساس دستورات آن که بخش اعظمش نه فقهی که اخلاقی یا شبه فقهی است، زندگی کنند. فضل‌الرحمان خاطر نشان می‌کند که خود پیامبر یک «مصلح اخلاقی برای بشر» بود که «به ندرت به وضع قوانین کلی برای پیشبرد اهداف و آرمان‌های اسلام توسل می‌جست». ^{۱۹} به نظر فضل‌الرحمان حتی بخش‌های فقهی یا شبه فقهی قرآن نظیر آیات مربوط به جنگ و صلح کاملاً وابسته به شرایط است. فضل‌الرحمان معتقد است احکام اخلاقی - فقهی قرآن دارای دو سطح کارکردی است: «مطلوب» و «مشروط». سطح مطلوب ممکن است در زمان وحی حاصل گردد یا نگردد. اما مشروط آن چیزی است که در زمان وحی - با در نظر گرفتن محدودیت‌های ساختاری جامعه پیامبر و شرایط آن زمانه - قابل دستیابی باشد. بستگی شدید قرآن با شرایط موجود در زمان وحی ایجاب می‌کند که تعالیم آن ناظر به مسائل آن زمانه و شرایط ویژه مردمان آن باشد، در عین حال که متضمن وضعیت «مطلوب»ی است که مسلمانان باید در شرایط و زمان‌های دیگر در پی آن باشند. فضل‌الرحمان استدلال می‌کند که بهترین ابزار قابل دسترسی برای فهم مطلوب و مشروط در بیانات قرآنی «نقد تاریخی» است. وی برای تبیین این نکته مثال تعدد زوجات را طرح می‌کند. قرآن بی‌شک وضع حقوق زنان و جایگاه آنان را در مقایسه با شرایط پیش از اسلام بهبود بخشید.

بر اساس آیات قرآن مردان چنانچه نتوانند عدالت را در حق همه همسران شان رعایت کنند، نباید بیش از یک همسر اختیار نمایند، و با صراحت اضافه می‌کند که هر اندازه که آنان تلاش کنند باز هم رفتار عادلانه غیرممکن خواهد بود. اما از سوی دیگر قرآن به مردان اجازه داده است که چهار همسر داشته باشند. پس چگونه می‌توان این دو مجموعه از تعالیم را در کنار هم فهمید؟ پاسخ آن است که قرآن می‌خواسته خوشبختی زندگی خانوادگی را به حداکثر برساند و برای این هدف ازدواج با یک همسر را مطلوب می‌داند اما از سویی باید این هدف اخلاقی را با واقعیت جامعه عربستان آن روزگار سازگار می‌کرده است، جامعه‌ای که چندهمسری چنان در آن ریشه دوانده بود که از بین بردن آن بدون نفی خود هدف اخلاقی هرگز میسر نمی‌شد. بنابراین قرآن تعدد زوجات را در سطح فقهی پذیرفت اما با گنجاندن شرایطی آن را محدود کرد و در عین حال تصریح نمود که برای رفتن به سوی هدف اصیل پیامبر جامعه تک همسری مطلوب است. ^{۲۰} افضل‌الرحمان نشان می‌دهد که در ساختار فقه اسلامی و تفسیر قرآن به تمایز بین مطلوب و مشروط اهمیت اندکی داده شده است. اگر بحث از مطلوب و مشروط و مطالعه بافت تاریخی متن جای خود را باز کند، می‌توان احکام نشأت گرفته از مضامین فقهی یا شبه فقهی قرآن را که به طور واقعی و مستقیم با جامعه زمان پیامبر مرتبط است مورد بازاندیشی یا اصلاح قرار داد.

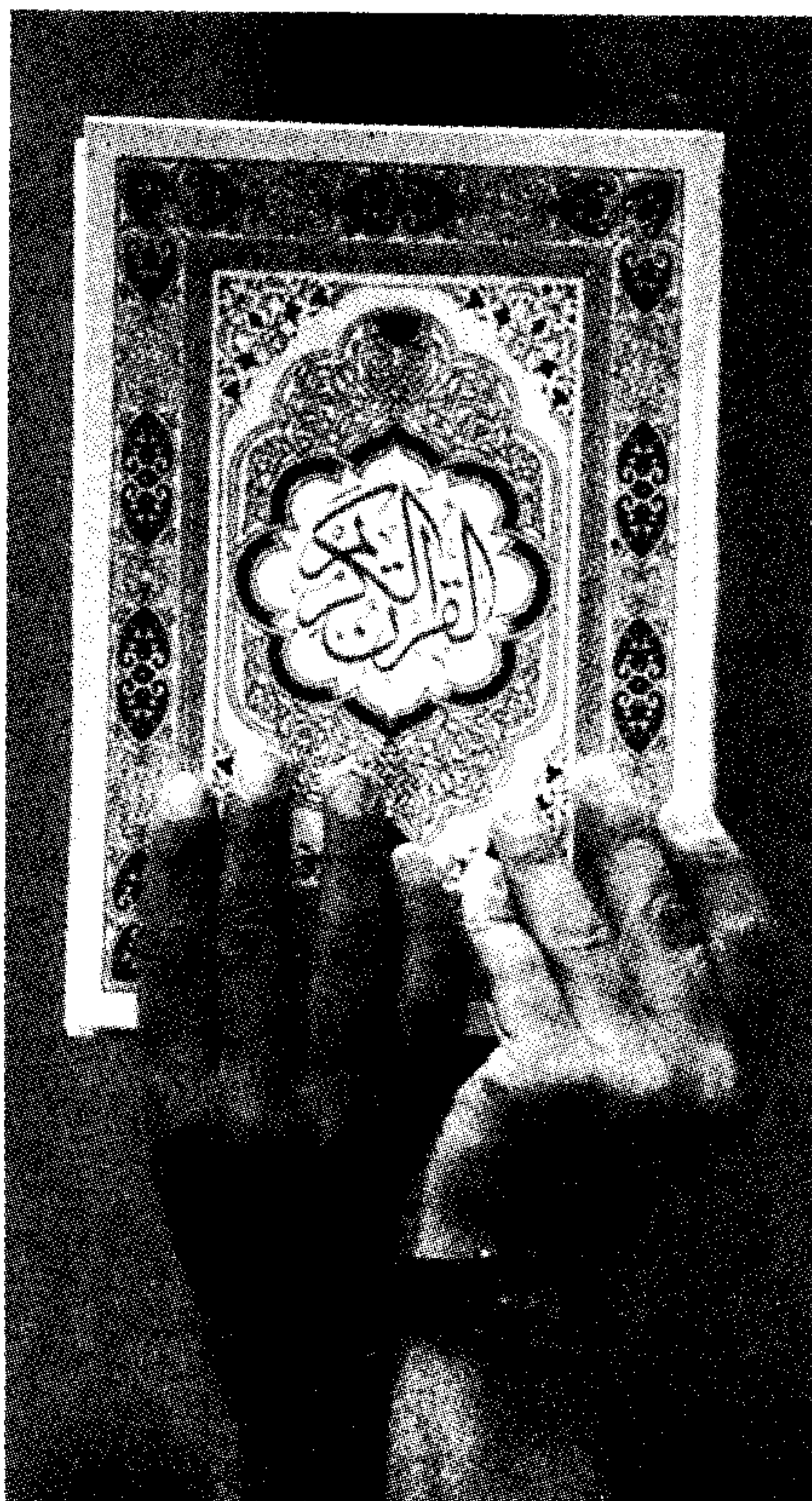
عدالت اجتماعی، هدف اولیه

فضل‌الرحمان معتقد است که مضامین اخلاقی - فقهی قرآن باید در پرتو اهداف قرآن در زمینه «عدالت اجتماعی» مطالعه شود. به نظر او آرمان اسلام ایجاد برابری مطلق و جدی میان افراد بشر است. به عبارت دقیق‌تر هدف اسلام از زمانی می‌توان دریافت که آزادی اصیل به افراد بشر بازگردانده شود و آزادی از صور گوناگون استثمار اعم از اجتماعی، معنوی، سیاسی و اقتصادی تضمین گردد که این آزادی امری اساسی در انتخاب‌های مهم اخلاقی است. به نظر فضل‌الرحمان وظیفه اصلی پیامبر اصلاح اجتماعی و تحکیم موقعیت افرادی چون یتیمان، زنان و سالخورده‌گان بود که در جامعه بازرگانی و ثروتمند مکه از نظر اجتماعی و اقتصادی ضعیف و آسیب پذیر بودند. برای مثال وی اهداف عدالت اجتماعی قرآن را در آیات مرتبط با مسائل زنان اینگونه توضیح می‌دهد:

قرآن قاطعانه مردان را از اینکه با اتکا به جایگاه برترشان در جامعه زنان را استثمار کنند نهی می‌کند و مجموعه معیارهای حقوقی و اخلاقی را که موجب ریشه کنی کامل استثمار جنسی می‌گردد به جریان می‌اندازد. قرآن با در نظر گرفتن وضعیت نامطلوب زن در جامعه آن دوره، توسل به تعدد زوجات را تحت شرایط طبیعی ممنوع دانسته است، به زنان اجازه داده که دارای کسب کنند و مالکیت داشته باشند، و تصریح کرده که زن همپا و شریک مرد در جامعه است. همچنین مقرر کرده که مبنای زندگی زناشویی باید عشق و علاقه متقابل باشد و طرفین باید همانند لباس یکدیگر باشند و نیز قوانین طلاق را سختگیرانه تنظیم کرده است. ^{۲۱}

شناسایی اصول اخلاقی

فضل‌الرحمان از اینکه علم اخلاق به عنوان یکی از علوم اسلامی تقریباً به طور کامل مورد غفلت واقع شده است، اظهار تأسف می‌کند. همه آثار اخلاقی بدون توجه به علوم شرعی تدوین یافته و آشکارا مبتنی بر منابع یونانی و ایرانی بوده است. عجیب است که اخلاق - که در سراسر قرآن کاملاً جریان دارد - مستقل از قرآن و علوم شرعی تدوین شده باشد. فضل‌الرحمان فاصله موجود بین اخلاق از یک سو و فقه و کلام از سوی دیگر را بسیار مسأله ساز می‌داند. ^{۲۲} به نظر فضل‌الرحمان شخصیت‌های فعال در حوزه اخلاق برای تدوین نظام حقوقی و فقهی صلاحیت بیشتری دارند. فضل‌الرحمان معتقد است مسلمانان برای مطالعه قرآن از چشم اندازی اخلاقی نباید آن را به مثابه کتاب راهنمای احکام بدانند که آنچه را باید یا نباید انجام



دهند جزء به جزء بیان کند. قرآن را باید اصولاً متنی دانست که با مسائل مطرح در علم اخلاق مرتبط است و تبدیل آن به متنی فقهی و تخصصی بسیار خطرناک است. رویکرد صحیح در تدوین نظام حقوقی مبتنی بر قرآن آن است که نخست اصول اخلاقی قرآن یافته شود و سپس احکام از آنها استخراج گردد. فضل الرحمان نشان می دهد که قرآن اغلب، دلایل روشنی را برای بیانات فقهی یا شبه فقهی اش عرضه کرده است و در جاهایی که دلایل واضح نیست می توان آنها را از طریق مطالعه مواد راجع به شرایط محیط دریافت. آنچه مورد نیاز است شناسایی نظام مند منطبق با اهداف قرآن است بر اساس اصول و ارزش هایی که اخلاق قرآنی را تعیین می کند. از نگاه فضل الرحمان رویکرد جزءنگرانه عمدتاً به آشفتگی در تفسیر مضامین اخلاقی - فقهی قرآن منجر شده است، چنانکه نتایج آن به صورت احکام در متون فقه اسلامی رخ می نماید. فقه اسلامی به جای تأسیس یک نظام حقوقی مبتنی بر «اصول عالی غیر فقهی و به ویژه اخلاقی»، توصیه های اخلاقی قرآن و بخش های فقهی آن را در کنار هم قرار داده و با این کار حق اصول اخلاقی قرآن را به جا نیاورده است. این اصول باید نظام مند گردد و احکام حقوقی به گونه ای منسجم از آن استخراج شود.^{۲۳} به اعتقاد فضل الرحمان، بر اساس مطالعه تاریخی انتقادی می توان یک سلسله از ارزش های اخلاقی یا به گفته او «اصول عمومی» تفسیر قرآن را تدوین کرد. اما او چارچوبی تفصیلی برای تدوین این ارزش ها عرضه نمی کند و صرفاً یادآور می شود که در درجه نخست باید با توجه کامل به بافت اجتماعی - تاریخی احکام قرآن، اصول عمومی را از این سلسله ارزش ها استنباط کرد. پس از آن مسلمانان باید بر مبنای این اصول عمومی، «نظریه یکپارچه و جامع اجتماعی - اخلاقی» را تدوین کنند. فضل الرحمان هشدار می دهد که این کار هرگز در گذشته انجام نشده و به همین سبب چالش هایی پدید آمده است.^{۲۴} نظریه مورد نظر او مفهومی اساساً متفاوت با قیاس در اصول فقه است که فقها برای تعمیم محتوای فقهی قرآن به شرایط یا مسائل دیگر از طریق علت به وفور از آن استفاده کرده اند. گرایش وی بیشتر آن است که برای بسط یا تحدید کاربرد یک متن خاص از «نظریه اجتماعی - اخلاقی» بهره بگیرد نه از علت.

استفاده محتاطانه از حدیث

یکی از عناصر اساسی در رویکرد فضل الرحمان تأکید بر الگوهای کلی در اعمال پیامبر و جامعه معاصر اوست که در عین اسطوره زدایی از جنبه های اصلی سنت و حدیث، با هدایت همه جانبه قرآن سازگار است. فضل الرحمان سنت را به «سنت نبوی» و «سنت زنده» تقسیم می کند. سنت نبوی عبارت است از: «میراث مطلوب اعمال و رفتار نبوی». اما سنت زنده سنت نبوی است که به نحوی خلاقانه بسط یافته و تفسیر شده تا با چالش های جدید پدید آمده در جامعه اسلامی مواجه شود.^{۲۵} به نظر او در سده های نخستین اسلامی سنت مفهوم مشخصی نداشت و لزوماً به مجموعه ای از متون اطلاق نمی شد، بلکه شامل رفتارهای تجویزی پیامبر و جامعه معاصر او بود و هر دو نوع سنت را دربر می گرفت. فضل الرحمان از کسانی که بدون مراجعه به سنت به تفسیر قرآن می پردازند انتقاد می کند و معتقد است قرآن و سنت به یکدیگر نیاز دارند:

تصور اینکه قرآن بدون توجه به اعمال و رفتار پیامبر فهمیده می شود کاملاً غیر معقول است. چیزی جز حیات روزمره پیامبر و اوضاع و احوال او به آموزه های قرآنی انسجام نمی بخشد و اینکه در قرن بیستم چنین بینگاریم که مردمان اطراف پیامبر میان قرآن و تمثیل آن در پیامبر تمایزی اساسی قائل بودند تصور کودکانه ای است.^{۲۶}

فضل الرحمان نشان می دهد که سنت به جای مانده از پیامبر تمامی ابعاد زندگی مردم را دربر نمی گرفت. پس از وفات پیامبر مسلمانان از طریق «سنت زنده» مطالب بسیاری را به مجموعه محدود سنت که به آنها رسیده بود افزودند و اجماع امت به این سنت زنده مشروعیت بخشید. بدین ترتیب اجماع، حدیث را از محدوده سنت جدا کرد و سنت زنده را تا حدی منسجم و نظام مند ساخت. اما در پی حرکت سیل آسای حدیث، ارتباط ارگانیک میان سنت و اجماع از بین رفت و تمایز میان «سنت نبوی» و «سنت زنده» آشفته و مبهم گردید. همه اینها ذیل عنوان گسترده حدیث گنجانده شد و حدیث مترادف با سنت پیامبر گردید و بدین ترتیب انحرافی آشکار در مفاهیم پدید آمد. بخش اعظم این انحراف در قرون دوم و سوم هجری به وقوع

پیوست. فضل الرحمان در عین اینکه رابطه ای نزدیک بین قرآن و سنت نبوی می بیند، توجه می دهد که حدیث را باید سنجیده و با دقت به کار برد، به ویژه اینکه احادیث در دوره پس از پیامبر با خرافات آمیخته شد. با این همه، از نگاه فضل الرحمان، متون حدیثی چنانچه بر اساس معیارهای نقد تاریخی و با در نظر گرفتن پس زمینه های تاریخی و اجتماعی مطالعه شود، حتی یک حدیث هم به تنهایی می تواند برای امروز مهم و معنادار باشد.^{۲۷} فضل الرحمان در تعارض میان قرآن و حدیث، بی شک اولی را ترجیح می دهد، زیرا به اعتقاد وی میراث واقعی پیامبر قرآن است. به اعتقاد او در بازاندیشی تفسیر قرآن به منظور مرتبط ساختن آن با نیازهای امروز دو مشکل اساسی پیش روی مسلمانان قرار دارد: نخست این عقیده که حدیث مساوی با سنت پیامبر است و دوم

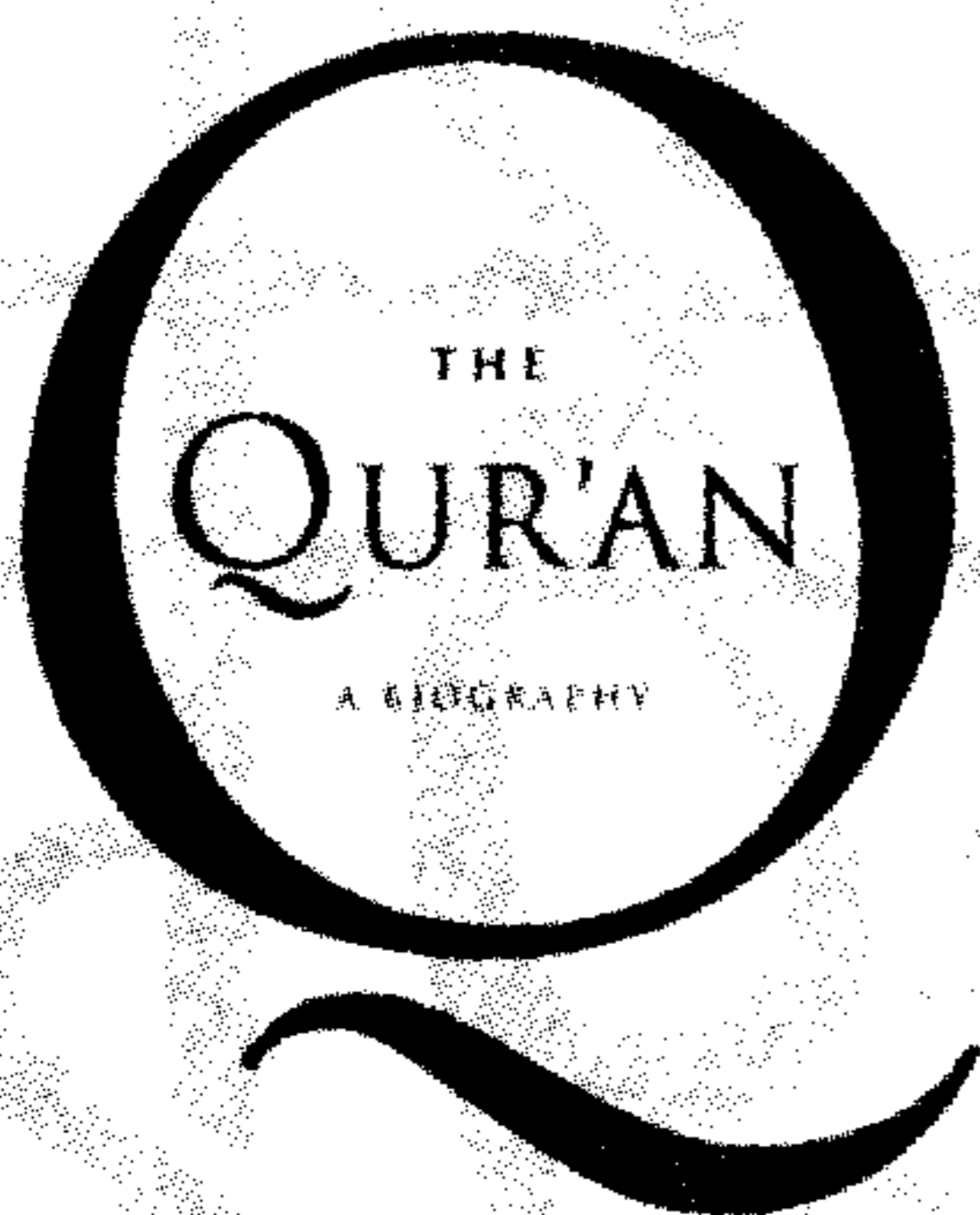
اعتقاد به اینکه احکام قرآن درباره رفتارهای اجتماعی باید عیناً و جزء به جزء در همه زمان ها اجرا شود: «این اعتقاد همانند سنگی بر سر راه هر گونه بازاندیشی بنیادین در مفاهیم اجتماعی اسلام قرار گرفته است.»^{۲۸} هر دو این اعتقادات باید به چالش کشیده و بازاندیشی شود.

مرتبط ساختن گذشته و حال: «نظریه دوحركتی»

فضل الرحمان عناصر تشکیل دهنده رویکرد خود به تفسیر مضامین اخلاقی - فقهی قرآن را به منظور مرتبط ساختن آنها با نیازهای مسلمانان امروز در نظریه ای مدون کرد که به نظریه دوحركتی (double movement theory) مشهور است. خلاصه نظریه وی از این قرار است: برای بنا کردن مجموعه ای اصیل و قابل اجرا از قوانین اسلامی، باید دو حرکت انجام داد. نخست باید از برخوردهای عینی قرآن - که شرایط اجتماعی مرتبط با آن دوره در آن لحاظ شده است - به سوی اصولی عمومی که پیونددهنده تمامی آموزه های قرآن است حرکت کرد. در حرکت دوم باید از این سطح عمومی به سوی قوانینی ویژه - که شرایط متناسب با عصر حاضر در آن منظور شده است - بازگشت.^{۲۹} به نظر فضل الرحمان، این امر شامل دو حرکت در اندیشه فقهی است: اول از جزء به کل و دوم از کل به جزء. اولی مبتنی بر فهمی از اصول قرآنی است که با سنت ارتباطی ارگانیک داشته باشد. در حرکت نخست، به منظور دستیابی به اصولی عمومی نظیر عدالت، برابری و آزادی درباره بافت اجتماعی - تاریخی قرآن و اوضاع و شرایط نزول وحی تحقیق می شود. متون اسباب نزول - به رغم اشکالات تاریخی و بافتی شان - برای روشن شدن مضامین اخلاقی - فقهی قرآن باید به دقت مطالعه شوند. این اسباب (یا به گفته او حکمت ها) که همان اهداف تعالیم قرآنی در جامعه است، مبنای اصول عمومی را تشکیل می دهد.^{۳۰} در حرکت دوم اصول عمومی به دست آمده از حرکت اول به مثابه مبنایی برای طرح ریزی قوانین متناسب با دوره جدید به کار می روند. باید توجه داشت که فردی که چنین قوانینی را طرح ریزی می کند باید با شرایط دوره جدید کاملاً آشنا باشد، زیرا درست همانطور که زمینه تعالیم قرآنی برای دستیابی به اصول عمومی باید مطالعه شود، به همان گونه شرایط معاصر نیز به هدف تدوین و اجرای قوانین باید بررسی شود.^{۳۱} اهمیت نظریه «دوحركتی» فضل الرحمان در آن است که او هم شرایط زمان وحی و هم مقتضیات دوره جدید را در مرتبط ساختن متن با جامعه لحاظ می کند. در به کارگیری نظریه دوحركتی نه تنها پای علمای سنتی به میان کشیده می شود، بلکه متخصصان زمینه های مرتبط دیگر از جمله تاریخ، فلسفه، حقوق، اخلاق، جامعه شناسی و مردم شناسی نیز درگیر می شوند تا در فرآیند استخراج قوانین اسلامی معنادار و مناسب یاری دهند.

ارزیابی عملکرد فضل الرحمان

فضل الرحمان با وجود گرایش به رویکردی نظام مند به مضامین اخلاقی - فقهی قرآن معتقد نیست که صرفاً یک روش معتبر برای تفسیر متن وجود دارد. از نظر او تفاسیر متعدد برای بقای دین و نیز برای انسجام بخشی قرآن امری اساسی به شمار می رود. این امر پدیده ای طبیعی و چه بسا ضروری است. تکثر و تنوع برداشت ها به هیچ وجه از «تقدس» متنی که پدید آورنده اش خداست نمی کاهد. وانگهی متن قرآن به مثابه پدیده ای زبانی و پیامی به همه افراد بشر - اگر بنا باشد -





معتبر بماند - نیازمند تفاسیر متنوع است. تقدس و تغییرناپذیری مربوط به خود متن است نه به تفاسیر آن که صرفاً فهم های بشری است. فضل الرحمان تأکید دارد که استنباط معانی از متن قرآن باید با اصولی معین و مجموعه ای از ارزش های طبقه بندی شده اجتماعی - اخلاقی هدایت شود تا از برداشت های غیر ضروری و دلخواهی، یا غیر اصولی و تحمیلی از متن جلوگیری شود. فضل الرحمان برای فراهم آوردن چارچوبی جایگزین برای تفسیر مضامین اخلاقی - فقهی قرآن چیز های مهمی نوشت و رهنمودهای روشنی را درباره نحوه دستیابی به آن عرضه کرد. از آنجاکه اصول طرح شده از سوی او بعضاً فاقد مثال های ویژه کاربردی است، مکتوبات او را نمی توان جامع دانست. اما فضل الرحمان به توانایی بالقوه این اصول برای پاسخگویی به مسائل و پرسش های جدید اعتقاد دارد. وی بر آن است که چنانچه میان اصول تجویزی اسلام و شرایط جدید ناسازگاری پدید آید، مشکل در رویکرد تفسیری است. آرای فضل الرحمان از اواخر دهه ۱۹۶۰ تا به امروز همچنان مطرح است و چکیده ای از رهیافت او به تفسیر قرآن به حساب می آید:

امروزه نمی توان قرآن را عیناً و جزء به جزء عملی ساخت و در جامعه اجرا کرد، زیرا این امر ممکن است مانع از تحقق بسیاری از اهداف قرآن گردد. چنانچه یافته های فقها و علمای اسلام در طی بیش از سیزده قرن گذشته به طور جدی مطالعه شود، به خوبی می توان فهمید که یافته های آنان در بسیاری از موارد یا اشتباه بوده یا صرفاً برای نیاز های جامعه آن روز مناسب بوده است نه امروز. این رویکرد به نحوی بنیادین و اساسی با رویکردهای رایج تا به امروز متفاوت است، به گونه ای که نه تنها فقه و سنت نبوی بلکه قرآن را نیز به پژوهش جدی تاریخی می طلبد، تا آنجاکه نه تنها سنت گرایان بلکه حتی بیشتر نوگرایان از پذیرش آن اکیداً آکراه دارند. به هر حال ظاهراً این تنها روش صادقانه برای ارزیابی عملکرد تاریخی مسلمانان و تحقق اهداف اصیل قرآن و پیامبر است. طبیعی است که با این نوع رویکرد و نتایج برآمده از آن به شدت مخالفت شود. اما می توان پیش بینی کرد که در طول یک دهه یا بیشتر در آینده عده بیشتری از آزاداندیشان به چنین دیدگاهی متمایل خواهند شد. در غیر این صورت اسلام در آینده به مجموعه ای از مناسک که صرفاً دل بستگی عاطفی پیروانش را به همراه دارد، تقلیل می یابد.^{۳۲}

رویکرد فضل الرحمان به قرآن و تفسیر انتقادهایی را از جانب چندین گروه متوجه وی کرده است. علاوه بر انتقاد سنت گرایان از فضل الرحمان به سبب نظراتش در باب نبوت و وحی و همچنین به دلیل «اسطوره زدایی» از جنبه های اصلی مفاهیمی نظیر سنت، داوری های جدیدی نیز از روش او صورت گرفته است. برای مثال فرید ایساک مدعی است که فضل الرحمان از درک پیچیدگی مباحث هرمنوتیکی و تکثرگرایی فکری ذاتی آن ناتوان است و مطلق انگاری و فقدان منطقه خاکستری در نظریات وی جدی ترین ضعف در رویکرد او است.^{۳۳} اگرچه فضل الرحمان به ماهیت فلسفی فهم، تفسیر یا معنا به تفصیل نمی پردازد، در تمام نوشته هایش بر نابسندگی رویکردهای کلاسیک به قرآن که تفسیر را به بُعد زبانی تقلیل می دهد، تأکید می کند. درست است که فضل الرحمان همسو با امیلیو بتی^{۳۴} و در مخالفت با رویکرد «انفسی» گادامر، از رویکرد «آفاقی» تر به قرآن دفاع می کند، اما نمی توان گفت که وی از پیچیدگی دیدگاه هرمنوتیکی - آنگونه که ایساک ادعا کرده - غافل است. اگرچه وی مطمئناً با مباحث جدید هرمنوتیکی آشناست (چنانکه مثلاً در نقدش به گادامر پیداست)^{۳۵}، مسئولیت اصلی اش را پرداختن به مسائلی می داند که از نگاه مسلمان حاضر در جهان به سرعت متغیر امروز مهم تلقی می شود. فضل الرحمان می کوشد ارتباط نزدیک میان قرآن و محیط اجتماعی - تاریخی آن را و اینکه چگونه این محیط مبنایی را برای فهم کتاب آسمانی فراهم کرده است نشان دهد. او بر نیاز به فهم قرآن با توجه به زمینه وحی آن تأکید دارد و نیز تنوع دیدگاه ها را مجاز می شمارد که هرگز رویکردی «سیاه و سفید» نیست. به علاوه، نظریه دوحرکتی وی که پیشتر طرح شد، نگاه سیاه و سفید به تاریخ را نمی پذیرد. نظریه دوحرکتی فضل الرحمان و اندیشه های دیگر او درباره تفسیر مضامین اخلاقی - فقهی مجموعه قوانینی کلیشه ای و تکراری نیست. این قوانین به منظور راهنمایی مفسر قرآن طراحی شده اند. فضل الرحمان در عین آگاهی از ذهنی بودن کار تفسیر، می کوشد مسلمانان را از رویکردهای کلاسیک و بی توجه به بافت متن جدا

کند تا در عوض از طریق درک بافت محیطی و زبانی گسترده قرآن، مبنایی تفسیری جامع تری برای آنان فراهم آید. دیدگاه وی درباره وحی نیز با تأکید بر نقش پیامبر در فرآیند وحی و تأکید بر شرایط روانشناختی و بافتی خود پیامبر در قبال نیازها و دلمشغولی ها و آرمان های جامعه اش متضمن همین نکته است. روی هم رفته رویکرد فضل الرحمان به قرآن یکی از اصیل ترین، جسورانه ترین و نظام مندترین رویکردها در اواسط نیمه دوم قرن بیستم است. تأکید او بر بافت وحی بر بحث های میان مسلمانان درباره مسائلی چون حقوق بشر، حقوق زنان و عدالت اجتماعی تأثیری پر دامنه داشته است. رویکرد فضل الرحمان را شمار روزافزونی از مسلمانان به منظور مرتبط ساختن قرآن با نیازهای معاصر به کار گرفته اند. این رویکرد احتمالاً در میان نسل جوان روشنفکران مسلمان در آینده نیز اثرگذار خواهد بود ■

یادداشت ها: *نوشته حاضر ترجمه و تلخیصی است از:

Abdullah Saeed, "Fazlur Rahman: a framework for interpreting the ethico-legal content of the Quran" in Modern Muslim intellectuals and the Quran, (ed.) Suha Taji-Farouki, Oxford 2004, pp. 37-66.

1- Fazlur Rahman, Revival and Reform in Islam, p.1.

بخش مربوط به شرح حال فضل الرحمان عمدتاً از کتاب فوق و نوشته های خود او درباره حیات و آثارش اقتباس شده است. برای نمونه نگاه کنید به: Fazlur Rahman, "My Belief in Action", The Courage of Conviction, New York 1985, pp. 153-9.

2- Rahman, Revival and Reform in Islam, pp.1-2.

3- Rahman, my belief in Action, p. 157.

4- Ibid, p. 158.

۵- مشخصات کتابشناسی این اثر عبارتست از: Qur'an and Woman, Oxford 1999

۶- نگاه کنید به: Earle H. Waugh, "The Legacies of Fazlur Rahman for Islam in America", The American Journal of Islamic Social Sciences, 16 iii (1999), p. 31.

7- Rahman, Islam and Modernity, Chicago 1982, p.151-2.

8- Rahman, Revival and Reform in Islam, p.30.

9- Ibid, pp.67-8.

10- Rahman, Islam and Modernity, p.86.

11- Ibid, p.133.

12- Ibid, p.1-4.

13- Ibid, p.154.

14- Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", Hamdard Islamicus, 1 ii (1978), p.72.

15- Ibid, p.111.

16 - Rahman, Islam, Chicago 1979, p.33.

17- Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", p.114.

18- Rahman, "Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma' in the Early Period", Islamic Studies, 1 i (1962), p.10.

19- Ibid, p.10-11.

20- Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", Islamic Studies, 5ii (1966), pp.121-2.

21- Ibid, p.111.

22- Rahman, "Islamic Studies and the Future of Islam", Malcolm Kerr (ed.), Islamic Studies: Tradition and its Problems, Malibu 1980, pp.126-7.

23- Rahman, Revival and Reform in Islam, pp.98-9.

24 - Rahman, "Towards Reformulating the Methodology of Islamic Law" New York University Journal of International Law and Politics, 12ii (1979), p.221.

25- Rahman, "Social Change and Early Sunnah", Islamic Studies, 2 ii (1963), p.206.

26- Rahman, "Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma'", p.10.

27- Ibid, pp.5-21.

28- Rahman, "Revival and Reform in Islam: The Tradition", Cambridge History of Islam, Cambridge 1970, vol.2, p.640.

29- Rahman, Islam and Modernity, p.20.

30- Rahman, "Towards Reformulating", p.221.

31- Ibid, pp.222-3.

32- Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", p.127.

33- Farid Esack, Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression, Oxford 1997, p.67.

۳۴- برای استناد فضل الرحمان به دیدگاه بتی نگاه کنید به: Islam and Modernity, pp.8-9. همچنین برای تفصیل بیشتر درباره رویکرد بتی نگاه کنید به: Hans-Georg Gadamer, Truth and Method, London 1975, pp.276,290-5.

۳۵- برای نقد فضل الرحمان بر گادامر نگاه کنید به: Islam and Modernity, pp.8-11.