

تاریخ و تمدن اسلامی، سال دوازدهم، شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۵۱-۱۸۳

رویکرد تاریخی فضل‌الرحمان به قرآن بررسی توصیفی - تحلیلی^۱

مهرداد عباسی^۲

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

فضل‌الرحمان (د ۱۹۸۸) را می‌توان یکی از اصیل‌ترین و تأثیرگذارترین نواندیشان دینی مسلمان در قرن بیستم دانست. سنگ بنای اندیشه اصلاح‌گرایانه فضل‌الرحمان رویکرد نوگرایانه او به قرآن است و تاریخ در قرآن‌شناسی او جایگاهی ویژه دارد. رویکرد تاریخی فضل‌الرحمان به قرآن هم در دریافت او از ماهیت وحی قرآنی، هم در نگرش او به فرایند فهم و تفسیر قرآن، و هم در نگاه او به روش‌شناسی مطالعه قرآن بازتاب یافته است. در مقاله حاضر اهمیت نگاه تاریخی در این سه حوزه از نگاه فضل‌الرحمان و نتایج آن نشان داده شده است. فضل‌الرحمان در بحث از ماهیت وحی بر اوضاع و احوال زمانه پیامبر(ص) تأکید کرده که برای تفسیر قرآن در دوره جدید «نظریه دوحرکتی» را مطرح ساخته و در مطالعات قرآنی از رویکرد نقد تاریخی در برابر تحلیل ادبی دفاع کرده است.

کلیدواژه‌ها: فضل‌الرحمان، رویکرد تاریخی به قرآن، ماهیت وحی، روش تفسیر قرآن، مطالعات قرآنی در غرب.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۲/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۵/۱۰

۲. رایانامه: abbasimehrdad@yahoo.com

طرح موضوع

فضل الرحمان (۱۹۱۹-۱۹۸۸)، محقق و اندیشمند مسلمان پاکستانی، یکی از محققان سرشناس فلسفه اسلامی و یکی از نواندیشان اصیل دینی در قرن بیستم بود. اگرچه تخصص اصلی و زمینه پژوهشی فضل الرحمان در چهارچوب فعالیت‌های دانشگاهی‌اش فلسفه اسلامی بود، آوازه او در جهان اسلام و شهرتش در میان اسلام‌شناسان غربی بیشتر به سبب کوشش‌های پی‌گیرانه و نوشته‌های محققانه‌اش در باب حل و رفع مسأله پیچیده و چندوجهی تقابل اسلام و مدرنیته است. فضل الرحمان پس از حضور در دنیای غرب و آشنایی با فکر و فلسفه غربی رویکردی انتقادی به تاریخ اندیشه اسلامی اتخاذ کرد و به جرگه نواندیشان دینی و احیای اسلام در دوره جدید پیوست. اگرچه در طی سال‌های متمادی تغییرات و تحولاتی بنیادین در بینش و نگرش فضل الرحمان به اسلام پدید آمد، محور اندیشه او همیشه و همه‌جا قرآن بوده و نحوه دستیابی به معنا و مراد آیات قرآن در دنیای امروز دغدغه اصلی او به حساب می‌آمده است. فضل الرحمان از یک سو به عنوان یک مسلمان متعهد اعتقاد داشت که قرآن کتابی جاودانه برای همه زمان‌ها و مکان‌هاست، اما در عین حال به سبب آشنایی با هرمنوتیک و نقد تاریخی متون دینی، «تاریخ» را عنصری تعیین‌کننده در رویکرد به قرآن می‌دانست. بدین ترتیب، مهم‌ترین دغدغه فضل الرحمان در رویکرد به قرآن از این قرار بود: عرضه راه‌حلی برای این معضل هرمنوتیکی که جاودانگی پیام قرآن با وجود پذیرش انطباق آن با شرایط تاریخی دوران نزول چگونه ممکن است و این پیام برای مسلمانان امروز چه معنایی دارد.

بسیاری از اصلاح‌گرایان مسلمان در قرن بیستم کوشیده‌اند تا راه و روشی برای دیندار ماندن مسلمانان در دنیای جدید به دست دهند. فضل الرحمان نیز مانند آنان کوشیده است تا با بازاندیشی درباره قرآن، منظومه فکری خویش را درباره اندیشه و عمل مسلمانان در عصر جدید عرضه کند. تلقی ویژه فضل الرحمان از قرآن و نگاه تاریخ‌محور او به مفاهیم مهمی

چون وحی و تفسیر قرآن، عنصر زیربنایی اندیشه اصلاحی او را تشکیل می‌دهد و بدون آنها فهم طرح فکری فضل‌الرحمان میسر نخواهد بود.

در مقاله حاضر، از رویکرد فضل‌الرحمان به دو مقوله اساسی وحی قرآنی و تفسیر قرآن و نیز روش مطالعه قرآن در پژوهش‌های جدید خواهیم گفت و نشان خواهیم داد که تأکید بر عنصر تاریخ در اندیشه فضل‌الرحمان چگونه بر فهم او از این مقوله‌ها تأثیر گذاشته است. هدف اصلی مقاله توصیف و تحلیل اندیشه‌های قرآنی فضل‌الرحمان و شناساندن شخصیت و آرای او به محققان و علاقه‌مندان مطالعات قرآنی و اسلامی است. بنابراین، در نوشتار حاضر در صدد بررسی انتقادی رویکرد فضل‌الرحمان به قرآن نبوده‌ام، اگرچه گاه به برخی انتقادات از روش و آرای او اشاره‌ای کرده‌ام.

دو بحث مقدماتی

پیش از پرداختن به تبیین رویکرد فضل‌الرحمان به قرآن و توضیح دیدگاه‌های او به نظر می‌رسد که ذکر دو بحث مقدماتی به‌جا باشد.

۱. پیشینه معرفی فضل‌الرحمان در ایران

یکی از نکات جالب توجه در بررسی آرا و آثار فضل‌الرحمان این است که با وجود تقدم او در بازاندیشی برخی مفاهیم و آموزه‌های اسلامی و اهمیت نوشته‌های او در عرصه نواندیشی دینی، این محقق تأثیرگذار جهان اسلام، در مقایسه با هم‌قطاران خود، در ایران چندان شناخته نیست. یکی از دلایل این ناشناختگی شاید کم‌اطلاعی محققان حوزه مطالعات اسلامی از تحقیقات به زبان انگلیسی باشد. به عبارت دیگر، از آنجاکه همه نوشته‌های فضل‌الرحمان به زبان انگلیسی است، دیدگاه‌ها و نتایج پژوهش‌های او در میان پژوهش‌گران و علاقه‌مندان این عرصه، به‌ویژه در قیاس با آثار نواندیشان عرب، کمتر معرفی شده است.

طی سه دهه اخیر، بخشی ناچیز از نوشته‌های او به زبان فارسی ترجمه شده^۳ و مقالاتی چند به بررسی زندگی علمی و اندیشه‌های او اختصاص یافته است.^۴ در میانه دهه هشتاد شمسی، کاری نسبتاً جدی به هدف معرفی و تبیین دیدگاه‌های فضل‌الرحمان انجام شد و پرونده‌ای ویژه او در یکی از نشریات به چاپ رسید.^۵ پس از انتشار این مجموعه، در چند سال اخیر، دو مقاله دیگر، یکی درباره تأثیر فضل‌الرحمان بر برخی روشنفکران دینی در ایران و دیگری تبیین اندیشه هرمنوتیکی فضل‌الرحمان، انتشار یافته است که تا حد زیادی مبتنی بر مطالب مجموعه پیش‌گفته است.^۶ هم‌چنین یک مقاله در نقد دیدگاه‌های فضل‌الرحمان درباره اجتهاد در دین منتشر شده است.^۷

۳. نخستین بار کامران فانی مقاله‌ای فلسفی از او را به فارسی برگرداند: «حدوث دهری میرداماد»، ترجمه کامران فانی، در شیعه در حدیث دیگران، زیر نظر مهدی محقق، تهران ۱۳۶۲ ش، ۱۸۳-۲۰۵. پانزده سال بعد، مقدمه و بخش کوتاهی از کتاب مضامین اصلی قرآن او به فارسی ترجمه شد: «محورهای اساسی قرآن»، ترجمه فرهاد بهبهانی، فراراه، پیش‌شماره اول، زمستان ۱۳۷۷، ۵۰-۵۴؛ «خدا در قرآن»، ترجمه فرهاد بهبهانی، فراراه، شماره ۲، بهار ۱۳۸۰، ۶۹-۷۲. معرفی مفصلی از همین کتاب نیز به چاپ رسیده است: صدرا ساده و دیگران، «مضامین اصلی قرآن»، خردنامه همشهری، شماره ۲۱، آذر ۱۳۸۶، ۵۲-۵۴. هم‌چنین مقاله‌ای از او در باب احیای اسلامی به فارسی برگردانده شده است: «احیا و اصلاح در اسلام»، در: تاریخ اسلام کمبریج، جلد دوم، ترجمه تیمور قادری، تهران: انتشارات مهتاب، ۱۳۸۷ ش، ۱۷۵۱-۱۷۸۰. کتاب مشهور فضل‌الرحمان درباره فلسفه ملاصدرا نیز چند سالی است به فارسی ترجمه شده است: فلسفه ملاصدرا؛ با نگاهی نو در ترازوی نقد، ترجمه، نقد و تحلیل از مهدی دهباشی، تهران، نشر ریسمان، ۱۳۹۰.

۴. نک. فضل‌الرحمان، «شجاعت...»، ۹۰-۹۳.

۵. این مجموعه حدوداً سی صفحه‌ای که شامل چند مقاله تألیفی و ترجمه‌ای و یک مصاحبه است مرجعی مقدماتی برای آشنایی با اندیشه‌های فضل‌الرحمان در زبان فارسی به شمار می‌آید که در قالب «گزارش مؤلف» در شماره چهارم نشریه مدرسه در مهر ماه ۱۳۸۵ انتشار یافت. برخی مقالات این مجموعه از جمله منابع اصلی نگارنده در تألیف مقاله حاضر بوده‌اند.

۶. مقاله نخست: سیدهادی طباطبایی، «روشنفکران ایران زیر عبای فضل‌الرحمان»، منتشرشده در وبلاگ شخصی مؤلف با نام «نگارستان» در اسفند ۱۳۸۷ (به گفته مؤلف، این مقاله برای چاپ در نشریه چشم‌انداز ویژه دانشگاه علامه طباطبایی و امام صادق نوشته شده است)؛ این مقاله، چنان‌که از عنوان آن مشهود است، سبک و سیاقی

۲. زمینه فکری و فضای سیاسی - اجتماعی زندگی فضل‌الرحمان

برای فهم اندیشه دینی فضل‌الرحمان و درک دغدغه‌های او، بررسی سیر زندگی فکری و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی او ضروری به نظر می‌رسد. زندگی شخصی و اجتماعی فضل‌الرحمان، در اثر تحولات فکری او، با فراز و نشیب‌های فراوانی همراه بود. او نزدیک به سه دهه آغازین عمرش را در فضای اسلامی و جو راست‌گیشانه دینی پاکستان گذراند و دوران پختگی فکری‌اش را در فضای علمی و جو آکادمیک چند کشور غربی سپری کرد؛ حضور در دو فضای کاملاً متفاوت و رفت‌وآمد میان آنها که گاه از سر اجبار و گاه به اختیار خودش بود زندگی دراماتیکی را برای او رقم زد.

ژورنالیستی دارد و نویسنده آن به‌نحوی شتاب‌زده و غیرروشمند از طریق نقل اقوال فضل‌الرحمان در کتاب‌ها و مقالات مختلف او و قرار دادن آنها در کنار عباراتی از عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری کوشیده است نشان دهد که فضل‌الرحمان «مقتدای فکری» این دو نواندیش دینی ایرانی بوده است و «آنها صرفاً به ترجمه آرای او می‌پردازند». گذشته از این که تأثیرگذاری فضل‌الرحمان بر اندیشه بسیاری از روشنفکران دینی پس از او را نمی‌توان انکار کرد و این موضوع خود شایسته پژوهشی مستقل است، باید گفت که لحن مقاله خطابی و ایدئولوژیک است، علاوه بر اینکه آداب و قواعد پژوهش نیز در آن رعایت نشده است، چنان‌که نویسنده در نقل اقوال فضل‌الرحمان عیناً ترجمه من از آن عبارات (منتشر شده در نشریه مدرسه؛ برای مشخصات آن بنگرید به: یادداشت ۴) را آورده است، بی‌آنکه اشاره‌ای به نام مترجم کرده باشد. اما مقاله دوم: علی‌رضا آزاد، «نگاهی به رویکرد هرمنوتیکی فضل‌الرحمان در تفسیر قرآن»، منتشر شده در وبلاگ شخصی مؤلف با نام «هرمنوتیک» در آبان ۱۳۸۸ (این مقاله در شماره ۱۹ نشریه علمی-پژوهشی پژوهش دینی منتشر شده، اما به گفته مؤلف، بخش‌های مهمی از آن به دلایلی حذف شده است)؛ نویسنده این مقاله، اگرچه در مقایسه با مقاله پیشین مقاله‌ای به‌ظاهر خوب و منسجم عرضه کرده، هم‌چون نویسنده پیشین دچار بداخلاقی در عرصه پژوهش شده که البته این روزها متأسفانه این آفت گریبان‌گیر بسیاری از دست‌اندرکاران به‌ویژه جوان این عرصه شده است. این محقق عزیز ما نیز قریب به اتفاق نقل‌ها از فضل‌الرحمان و درباره او را ظاهراً از ترجمه من و دیگران (منتشر شده در نشریه مدرسه) برگرفته، اما هیچ اشاره‌ای به نام مترجم نکرده (!) و در پانویس‌های مربوط هم نام منبع انگلیسی را آورده! و دست‌آخر این‌که مقاله‌اش را در نشریه‌ای «علمی-پژوهشی» به چاپ رسانده است.

فضل‌الرحمان در خانواده‌ای عمیقاً مذهبی زاده شد؛ اما پدرش با این‌که از علمای حوزه علمیه دثوبند بود، بر خلاف اغلب علمای دینی آن دوران، با آموختن علوم جدید و تعامل اسلام با تجدد مخالفتی نداشت. فضل‌الرحمان در دهسالگی حافظ کل قرآن شد و از چهاردهسالگی به بعد علوم سنتی اسلامی از جمله تفسیر، حدیث، فقه، کلام و فلسفه را نزد پدرش - نه در قالب رسمی حوزه‌های علمیه - فرا گرفت. در ۱۹۴۲ مدرک فوق لیسانس خود را در رشته ادبیات عرب از دانشگاه پنجاب در لاهور دریافت کرد و سپس راهی انگلستان شد و در ۱۹۵۰ با تصحیح و شرح و ترجمه بخشی از کتاب النجاة ابن‌سینا از دانشگاه آکسفورد دکتری فلسفه گرفت. پس از آن، به مدت هشت سال در دانشگاه دورهام انگلستان به تدریس فلسفه اسلامی و ایرانی پرداخت. در ۱۹۵۸ در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل حضور پیدا کرد و در آنجا به رتبه دانشیاری ارتقا یافت. سه سال پس از حضور او در دانشگاه مک‌گیل، ژنرال ایوب‌خان، رئیس‌جمهور وقت پاکستان، تصمیم گرفت تا با انجام برنامه‌های تجدیدنظرطلبانه و از طریق اصلاحات سیاسی و حقوقی، حکومتی مطابق با آرمان‌ها و عقاید اسلامی تشکیل دهد. او برای سمت ریاست «مؤسسه تحقیقات اسلامی» - که خودش برای این هدف تأسیس کرده بود - در پی روشنفکری مسلمان، اصلاح‌طلب و آزاداندیش بود. بدین ترتیب، فضل‌الرحمان به دعوت رسمی رئیس‌جمهور به زادگاهش بازگشت و یک سال به عنوان استاد میهمان در این مؤسسه به تدریس پرداخت و در ۱۹۶۲ ریاست آن را بر عهده گرفت. او در دوران شش‌ساله تصدی این سمت به طرح پیشنهادها و توصیه‌هایی درباره مسائل اسلامی - از اصلاح حقوق خانواده گرفته تا سود بانکی و زکات - پرداخت و کوشید تا از طریق سخنرانی، نوشتن مقاله‌ها و اظهارنظرهای مشورتی آراء خویش را در باب اصلاح دینی در اسلام و تشکیل حکومتی دینی بر مبنای آن عرضه کند. دیدگاه‌های او از جمله درباره مسأله حقوق زنان که ماهیتی آزاداندیشانه داشت اغلب در تقابل با آراء نهادهای دینی سنتی قرار داشت. فضل‌الرحمان در ۱۹۶۸ در پی آشوب و اغتشاشی عظیم که بر ضد او به راه افتاد، ناگزیر از ریاست مؤسسه تحقیقات

اسلامی استعفا و در نهایت پاکستان را ترک کرد. فضل‌الرحمان این بار رهسپار آمریکا شد و زندگی آکادمیک خود را در آنجا پی گرفت. او مدت کوتاهی استاد میهمان دانشگاه کالیفرنیا در لس‌آنجلس بود و سرانجام در ۱۹۶۹ استاد اندیشه اسلامی در دانشگاه شیکاگو شد و سال‌های عمرش را تا زمان مرگ در ۱۹۸۸ همان‌جا سپری کرد.

در یک کلام، به نظر می‌رسد که فضل‌الرحمان اندیشه‌هایش را زیسته و زندگی او در پیوند مستقیم با تکاپوهای فکری‌اش بوده است. عمده آثار فضل‌الرحمان از یک سو کوششی است برای حل مسأله‌ای وجودی در ذهن و جان خودش که در پی تردید در آموخته‌های پیشینش پدید آمده بود، و از سوی دیگر، کوششی است برای رفع مسأله تقابل آموزه‌های سنتی اسلام و دستاوردهای دنیای جدید که از مسائل بغرنج اجتماعی و فرهنگی مسلمانان هم‌عصرش به شمار می‌آمد. در سوانح زندگی فضل‌الرحمان دست‌کم دو نقطه عطف تعیین‌کننده را می‌توان تشخیص داد که، چنان‌که پیش‌تر گفته شد، به فهم منظومه فکری او کمک خواهد کرد:

نخستین نقطه عطف در حیات فکری فضل‌الرحمان در حدود سی‌سالگی او اتفاق افتاد. او که در خانواده‌ای عمیقاً مذهبی به دنیا آمده و از نوجوانی علوم سنتی اسلامی را فراگرفته بود، به سبب اقامت در غرب و مطالعه آثار فلسفی، در دوره زمان اقامت در انگلستان، شک‌گرایی شدیدی را تجربه کرد و اعتقادات سنتی‌اش در هم شکست. از آن پس بود که فضل‌الرحمان با رویکردی انتقادی به تاریخ اندیشه اسلامی نگریست و به اصلاح و احیای اسلام با محوریت قرآن روی آورد.

دومین نقطه تعیین‌کننده در زندگی فضل‌الرحمان تجربه دوران ریاست بر مؤسسه تحقیقات اسلامی بود. این مؤسسه پشتوانه فکری برنامه مدرنیزاسیون ایوب‌خان بود. در پاکستان آن زمان حامیان اسلام سنت‌گرا (عامه مردم) و اسلام تجددگرا (نخبگان فکری سکولار) در تقابل با یکدیگر قرار داشتند و این تقابل موجب به هم ریختگی اوضاع شده بود. ایوب‌خان به دلایل مختلف سیاسی و اجتماعی بایست برنامه مدرنیزاسیون را به نحوی پیش

می‌برد تا با سنت مخالفی نداشته باشد و با باورهای عالمان سنتی و احساسات عموم مردم تعارض آشکاری پیدا نکند. این دوره که می‌توانست تجربه‌آشنایی با ظرایف سیاست و مناسبات قدرت را در اختیار فضل‌الرحمان قرار دهد، در نهایت به جنجالی‌ترین دوره زندگی او تبدیل شد. طرح فکری فضل‌الرحمان در این مؤسسه گرفتار واقعیت‌های سخت و پیچیده سیاسی و اجتماعی و رقابت‌های سیاسی آن روزهای پاکستان شد. نارضایی مخالفان سیاسی ایوب‌خان که شخصیت‌های متنفذ سیاسی و دینی آن را هدایت می‌کردند در نهایت به آنجا انجامید که شخصیت فضل‌الرحمان و برنامه فکری او، که با نوعی آرمان‌گرایی و ساده‌انگاری سیاسی همراه بود، در نزاع نهادهای دینی و ایوب‌خان بر سر قدرت قربانی شد. فضل‌الرحمان در چنین فضای متشنج و پرتنش که حتی بر سلامتش تأثیر جدی گذاشت مجبور شد پاکستان را به مقصد غرب ترک کند.^۸

نگاهی اجمالی به زندگی فضل‌الرحمان نشان می‌دهد که او از رویکرد تبلیغی و عمل‌گرایی سیاسی پرهیز داشت و در فضای تحقیق و تدریس دانشگاه احساس آرامش بیشتری می‌کرد. وی برخلاف بسیاری از اصلاح‌طلبان و اصلاح‌گران اسلامی در دوره جدید، در نهضت‌های مردمی دخالت نداشت و در پی نزاع‌های سیاسی نبود. بدون شک تجربه تلخ ریاست بر مؤسسه تحقیقات اسلامی در اتخاذ چنین رویکردی تأثیر ژرفی داشت. فضل‌الرحمان مرد سیاست نبود، بلکه دانشمندی اصیل و جسور بود که در امر تحقیق و تدریس و نظریه‌پردازی توفیق بسیار داشت. آثار فراوان برجای مانده از او گواه این مدعاست. گستره و سیر نوشته‌های او تا حد زیادی بازتاب‌دهنده زندگی شخصی و اجتماعی اوست، چنان‌که مقاله‌ها و کتاب‌های متعدد او موضوعات متنوعی، از فلسفه ابن‌سینا و ملاصدرا^۹ گرفته تا روش فهم قرآن و نقد حدیث و تحولات علم کلام و هم‌چنین اصلاح

۸. برای اطلاع بیشتر درباره زندگی و زمانه فضل‌الرحمان بنگرید به: فضل‌الرحمان، «شجاعت...»، ۳۷-۳۹؛

سعید، ۷۱-۷۶؛ Rahman, 1999, 1-3.

9. *The Philosophy of Mullā 'adrā ('adr al-DĒn al-ShĒrazĒ)*, Albany 1975.

نظام آموزشی مسلمانان و بازنگری در فقه و اخلاق اسلامی، را دربر می‌گیرد. موضوع مشترک و قابل توجه در همه آثار وی نواندیشی و اصلاح و تأکید بر روشمندی در امر اصلاح دین است. وی در دوره‌ای حدوداً سی و پنج‌ساله بیش از ده کتاب و ده‌ها مقاله به زبان انگلیسی نوشت.^{۱۰}

رویکرد فضل‌الرحمان به قرآن

از میانه قرن بیستم به این سو، عده‌ای از نواندیشان مسلمان، با تأثیرپذیری از دستاوردهای نوین علمی و فلسفی دنیای جدید، به این باور رسیدند که ارتباط متن قرآن با تاریخ بسیار گسترده است و نگاه امروزی به قرآن مستلزم توجه عمیق به اوضاع و احوال تاریخی زمانه نزول آن است. بی‌شک پذیرش این واقعیت به معنای راهیابی تغییراتی بنیادین در فهم قرآن و مقولات مرتبط با آن از جمله تبیین وحی قرآنی، روش تفسیر قرآن، نظریه اخلاقی و حقوقی قرآن و نظایر اینها خواهد بود. فضل‌الرحمان یکی از پیش‌گامان اتخاذ این رویکرد در میان نواندیشان مسلمان است.^{۱۱} در این قسمت از مقاله، به این مبنای بنیادین در اندیشه فضل‌الرحمان و آراء او درباره برخی از مفاهیم محوری در اندیشه اسلامی، به‌ویژه وحی و تفسیر قرآن، خواهم پرداخت و هم‌چنین ارزیابی او را از روش‌شناسی مطالعات قرآنی در غرب و رهیافت‌های برخی محققان غیرمسلمان به اسلام بررسی خواهم کرد.

۱. وحی قرآنی

توجه خاص فضل‌الرحمان به اوضاع و احوال تاریخی دوره نزول قرآن و مطالعه سیره پیامبر(ص) تأثیر فراوانی بر تبیین او از وحی قرآنی گذاشت، چنان‌که شاید بتوان حتی

۱۰. برای کتابشناسی جامعی از تألیفات فضل‌الرحمان و پژوهش‌های راجع به او، نک. 'Bibliography of

'...؛ آقایی، ۹۴-۱۰۱.

۱۱. نک. ویلانت، ۱۰-۱۲.

دریافتِ او از مفهوم وحی را زمینه‌ای برای نظریه مشهور او در تفسیر قرآن - که در قسمت بعدی مقاله خواهد آمد - نیز دانست. او یکی از نخستین محققان مسلمان در دوره جدید است که به پدیده پیچیده و حساس وحی و نبوت توجه کرد و به تبیین ماهیت آن پرداخت. در چند سال اخیر، دیدگاه‌های متفاوت با تصور رایج مسلمانان از وحی بیشتر شنیده شده است که برخی از آنها شباهت‌های آشکاری با دیدگاه فضل‌الرحمان دارد. از این رو ممکن است بخشی از سخنان او امروزه چندین بار به نظر نیاید، اما باید به خاطر آورد که فضل‌الرحمان نظراتش را در این باب نزدیک به نیم قرن پیش عرضه کرده است که مسلماً در آن روزگار دگراندیشانه و جالب توجه تلقی می‌شده است، اگرچه بخشی از سخنان او هنوز هم بدیع و قابل تأمل است.

نخستین گام فضل‌الرحمان در این راه پرنشیب و فراز، تألیف وحی در اسلام در ۱۹۵۶ بود. او در این کتاب دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان از جمله فارابی و ابن‌سینا را با آراء متکلمان سنتی نظیر غزالی و ابن‌تیمیه مقایسه کرد و به این نتیجه رسید که عناصر اصلی تبیین فیلسوفان مسلمان از ماهیت وحی یک‌سر متأثر از فلسفه یونانی است و نخستین بار در تاریخ اندیشه اسلامی این واقعیت رخ داده است که گروهی از عالمان مسلمان به کمک اندیشه‌ای از فرهنگی دیگر کوشیده‌اند تا تبیینی متناسب با تصور مسلمانان از پیامبر(ص) عرضه کنند. به عبارت دیگر، فیلسوفان برای این‌که تصویری سنتی و قابل فهم از وحی بسازند، آن را با افزودن عناصر کمال‌گرایانه از فلسفه یونان شاخ و برگ داده و تقویت کرده‌اند که در مقابل، متکلمان سنتی به این تصویر واکنش نشان دادند و بخش‌های عمده‌ای از آن را نپذیرفتند.^{۱۲}

یک دهه بعد، فضل‌الرحمان به نحوی جدی‌تر به مسأله مهم تبیین ماهیت وحی پرداخت و نخست دیدگاه سنتی مسلمانان درباره وحی یا همان «نظریه املاء وحی» را به نقد کشید. مطابق این نظریه، پیامبر(ص) در فرایند وحی هم‌چون دستگاه ضبط صوت صرفاً

دریافت‌کننده پیام خداست و پیام را دقیقاً در قالب همان کلمات و جملات القاشده ضبط می‌کند و متن قرآن را به همان صورتی که دریافت کرده است انتقال می‌دهد. فضل‌الرحمان که فرایند وحی را بسیار پیچیده‌تر می‌دانست، نخستین بار انتقادات خود بر این دیدگاه راست‌کیشان مسلمان را در کتاب اسلام (۱۹۶۶) منتشر کرد. به باور فضل‌الرحمان، زمانی که در سده‌های نخستین، اختلاف نظر درباره وحی در میان مسلمانان پدید آمد، راست‌کیشی که در دوره شکل‌دهی عقایدش بود بر «دیگر بودن» وحی پیامبر (ص) اصرار ورزید و این طرز تلقی را از سده سوم هجری در تاریخ اندیشه اسلامی بنا نهاد. فضل‌الرحمان معتقد بود این تلقی از وحی نه با واقعیت‌های پیام قرآن همخوانی دارد و نه با پیچیدگی‌های فکری قابل فهم وحی سازگار است. بر این اساس، او راست‌کیشان را از عرضه تبیینی کارا و دقیق از وحی ناتوان می‌داند:

راست‌کیشی در صورت‌بندی نظریه وحی، ابزار فکری لازم را برای ترکیب «دیگر بودن» و «لفظ‌به‌لفظ بودن» وحی از یک‌سو، و ارتباط عمیق آن با زندگی و شخصیت دینی پیامبر (ص) از دیگرسو، در اختیار ندارد؛ به عبارت دیگر، راست‌کیشی از این ظرفیت فکری برخوردار نیست که بگوید کل قرآن کلام خداست و به یک معنا، کلام محمد (ص) هم هست.^{۱۳}

این عبارات صریح فضل‌الرحمان که می‌توانست معنایی کنایه‌آمیز خطاب به راست‌کیشان داشته باشد عالمان سنتی شبه‌قاره و به‌ویژه پاکستان را برآشفته و سر و صداهای زیادی را بر ضد او برانگیخت.^{۱۴} حدود یک دهه بعد، فضل‌الرحمان مقاله‌ای نوشت تا در آن به ابهامات و انتقادات پدیدآمده درباره دیدگاهش راجع به وحی پاسخ دهد. در این مقاله او تصریح کرد که سخنانش چیزی نیست جز ادامه آراء و اندیشه‌های دو تن از بزرگ‌ترین اندیشمندان و مصلحان شبه‌قاره، یعنی شاه ولی‌الله دهلوی (د. ۱۱۷۶هـ) و محمد

۱۳. نک. Rahman, 1966, 31.

14. Rahman, 1999, 14-15; Denny, 98-99.

اقبال لاهوری (د. ۱۹۳۸). فضل الرحمان در مقدمه این مقاله با اشاره به نخستین بحث‌ها درباره ماهیت کلام خدا در میان معتزله و حنبله و اشاعره، ریشه مباحثات جدید در این باب را در همان نزاع‌های نخستین دانسته و از نظریه «خلق قرآن»^{۱۵} که معتزلیان معتقد به آن بودند حمایت کرد.^{۱۶}

در تصویری که فضل الرحمان از وحی قرآنی به دست می‌دهد دو عنصر اساسی بسیار پررنگ و برجسته می‌نماید: یکی بُعد روان‌شناختی شخصیت پیامبر(ص) در فرایند دریافت وحی و دیگری اوضاع و احوال فرهنگی و اجتماعی جامعه آن روز عربستان. او می‌کوشد با ترسیم روان‌شناختی فرایند خلاق ذهن پیامبر(ص) نشان دهد که منشأ و خاستگاه این فرایند خلاق فراتر از دسترس بشر عادی است. تأکید او بر این نکته مهم است که ارتباطی نظام‌وار میان احساس، اندیشه و کلام برقرار است و این ارتباط در همه انواع الهام از جمله الهام شاعرانه ترکیبی پیچیده و تمام‌عیار و مخصوص به خود را تشکیل می‌دهد و بدین ترتیب در پی آن است که ماهیت وحی قرآنی را از صورت‌های دیگر الهام نظیر الهام شعری، عرفانی و هنری متمایز جلوه دهد. به باور او، اگرچه وحی الهی از لحاظ روان‌شناختی مشابه درجات عالی همان پدیده الهام خلاق است، قرآن بر اساس معیارهای دینی و اخلاقی چیزی کاملاً منحصر به فرد و متفاوت با هر یک از صورت‌های اندیشه یا هنر خلاق است.

از سوی دیگر، فضل الرحمان بر این نکته اساسی اصرار می‌ورزد که جامعه روزگار نزول قرآن به نحو بارزی در الهام خدا به پیامبر(ص) و در این محصول زبانی که نتیجه «وحی» است نقش ایفا کرده و به عبارتی روشن‌تر، توقعات، نگرانی‌ها، مسأله‌ها و علایق پیامبر(ص) و جامعه او در قرآن بازتاب یافته است. از نگاه او، وحی کتابی حاضر در یک زمان نیست، بلکه فرایندی پیچیده است که در دوره‌ای قریب به بیست و سه سال ادامه داشته

۱۵. برای نخستین بحث‌ها درباره ماهیت کلام خدا و نظریه خلق قرآن، نک. مدلونگ، ۱۲۳-۱۵۰؛ عباسی، ۳۵-۴۲.

16. Rahman, 1978, 66, 71.

و در تمامی فراز و نشیب‌های رسالت، حالات پیامبر(ص) و جامعه را منعکس کرده است. بنابراین، مسلم است که قرآن بدون در نظر داشتن وضع جهان واقع، از عالم بالا به این جهان فرستاده نشده است. هدایت قرآن و تأکیدها و تمایلات آن به‌گونه‌ای مستقیم و نظام‌مند با حیات زبانی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و دینی مردم حجاز و جزیره‌العرب مرتبط بوده است. اگر چنین ارتباطی وجود نمی‌داشت، وحی نمی‌توانست هیچ معنایی حتی برای جامعه معاصر پیامبر(ص) داشته باشد. فرض جدایی میان وحی و بافت تاریخی و اجتماعی آن بعدها در فرایند تدوین کلام و فقه اسلامی اثر گذاشت و شکاف ایجادشده میان این دو به تدریج عمیق‌تر شد.

به نظر فضل‌الرحمان، پیامد طبیعی تصور سنتی از وحی و لحاظ‌نکردن بافت اجتماعی و تاریخی آن موجب رواج این فکر در میان فقیهان شد که قرآن در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل اجرا و عملی است. خدا علم مطلق به گذشته، حال و آینده دارد و هر آنچه در قرآن است، باید با همه زمان‌ها و مکان‌ها سازگار باشد؛ بر این اساس، وحی رویدادی از جانب خدای عالم و حکیم است و لزوماً با شئون مردمی که مخاطب آن قرار گرفته‌اند ارتباطی ندارد. از این نقطه‌نظر، بیان این‌که وحی امری مافوق معرفت بشر است نسبتاً آسان به نظر می‌رسد. این نظریه در کلام اسلامی پس از معتزله قوت گرفت و فقه اسلامی نیز با این نظریه سازگاری یافت. از آن پس، این دو رشته بر دیگر رشته‌های علوم اسلامی نظیر تفسیر تأثیر گذاشت تا سرانجام این رأی غالب شد که مضامین اجتماعی - حقوقی قرآن هیچ گونه محدودیت تاریخی ندارد.^{۱۷}

روشن است که دیدگاه متفاوت فضل‌الرحمان درباره وحی، آن‌طورکه در این بخش از مقاله بیان شد، به وی اجازه می‌دهد تا نگاهی متفاوت به مقوله فهم قرآن داشته باشد و یکی دیگر از جنبه‌های مسأله‌ساز اندیشه فضل‌الرحمان نظریه او درباره روش صحیح تفسیر قرآن

۱۷. برای اطلاعات تفصیلی راجع به دیدگاه فضل‌الرحمان درباره وحی، نک. Rahman, 1978, 66-72; Saeed, 45-49.

است که در بخش بعدی به آن خواهیم پرداخت.

۲. فهم و تفسیر قرآن

فضل‌الرحمان در مقطعی از حیات فکری خود به این نتیجه رسید که خدای فیلسوفان، بر خلاف خدای قرآن، بی‌روح و رنگ‌باخته است و دخالتی در تاریخ و هدایت بشر ندارد و بر این اساس، معتقد شد که فیلسوفان مسلمان _ که مقدمات نظری آموزه‌هایشان عمدتاً مبتنی بر فلسفه یونانی است _ به بیراهه رفته‌اند. این اعتقاد در عین حال که نوعی شکاکیت در فضل‌الرحمان پدید آورد، شوقی دوباره در او ایجاد کرد تا به فهمی نو از اسلام بر مبنای قرآن روی آورد. او این فهم جدید خود را با بذل توجه به این واقعیت آغاز کرد که قرآن در هیچ‌یک از رشته‌های سنتی در تاریخ اندیشه اسلامی به‌تنهایی آموخته نشده و آموزش آن همواره از طریق تفاسیر و از رهگذر فهم مفسران بوده است. وی سپس با مطالعه قرآن در کنار سیره پیامبر(ص) گامی اساسی به سوی درکی جدید از معنا و مراد قرآن برداشت.^{۱۸} بدین ترتیب، فضل‌الرحمان که علت انحطاط مسلمانان و افول تمدن اسلامی را فاصله گرفتن از قرآن و راز اصلاح و احیای اسلام و جوامع اسلامی را بازگشت به قرآن می‌دانست، از فلسفه و آرا و نظریات فیلسوفان فاصله گرفت و کوشید تا بر محور قرآن نظامی اخلاقی و حقوقی متناسب با دنیای جدید بنا کند. می‌توان گفت برنامه فضل‌الرحمان به طور خلاصه تلاش برای پی‌ریزی یک نظام اخلاقی قرآن‌محور بود. او می‌خواست «منظومه‌ای اخلاقی» بر مبنای قرآن تدوین کند تا بر اساس آن فقه و حقوق اسلامی نیز صورتی نو بیابد.

فضل‌الرحمان کار خود را با نقد جدی سنت فقهی و کلامی در اسلام آغاز کرد. به اعتقاد او، اسلام اصیل _ که در قرآن بازتاب یافته است _ با شکل‌گیری اسلام رسمی که بعدها اهل سنت نام گرفت به دست فراموشی سپرده شد. این قرائت از اسلام به تدریج در جامعه اسلامی میان سیاست و فقه و اخلاق قرآن گسستی پدید آورد. برخی از تندترین

۱۸. فضل‌الرحمان، «شجاعت...»، ۳۸.

انتقادات فضل‌الرحمان در تاریخ اندیشه اسلامی متوجه اشاعره است که به مفاهیمی چون جبر در برابر اختیار و به حسن و قبح شرعی در برابر حسن و قبح عقلی اعتقاد داشتند؛ زیرا به گفته او، این نوع نگرش لطمه‌ای جدی به جایگاه انسان به عنوان موجودی خلاق و اصیل وارد می‌ساخت و به این فرض نهفته در احکام حقوقی که انسان موجودی مختار و مسؤول است آسیب می‌رساند. فضل‌الرحمان اشکال اساسی وارد بر اصلاحگران دوره جدید را بهره‌گیری آنان از راه‌حل‌های موقت و ارتجالی در مواجهه با مسائل دنیای جدید می‌داند. او به‌رغم این‌که مصلحانی چون محمد عبده و سیداحمدخان را به‌سبب ترویج اندیشه‌های اصلاحی، و شخصیت‌های مهمی نظیر حسن بنا و ابوالاعلی مودودی را به‌جهت مقابله با تندروی در تجددگرایی اسلامی و دفاع از اسلام در برابر سکولاریسم می‌ستود، از همه اینان به علت نداشتن «روش» انتقاد می‌کرد. او که معتقد بود با روش‌های سنتی نمی‌توان اندیشه مسلمانان را با چارچوب فکری عصر جدید منطبق ساخت، بیشتر توان فکری خود را در عرضه روشی جدید به کار گرفت.^{۱۹}

این دغدغه اساسی فضل‌الرحمان در کتاب اسلام و مدرنیته رخ نموده است. موضوع اصلی این کتاب آسیب‌شناسی «نظام آموزش اسلامی» در جوامع سنتی مسلمانان و عرضه راهی برای نوسازی آن است، اما او در مقدمه، نظام آموزش اسلامی را با «عقلگرایی اسلامی» گره می‌زند و بحث محوری درباره عقلگرایی اسلامی را روش صحیح تفسیر قرآن برمی‌شمارد. به باور او، مسلمانان در ادوار گذشته به قدر کافی به این مسأله پرداخته‌اند و همین خلأ موجب شده است تا قرآن کارایی لازم را در روزگار جدید نداشته باشد. در سده‌های گذشته، از یک‌سو، فقیهان و متکلمان، با رویکرد جزءنگرانه، احکام و عقایدی از قرآن استنباط می‌کردند که به هیچ‌رو مراد قرآن نبوده، و از دیگرسو، فیلسوفان و صوفیان، اگرچه انسجام قرآن را درک می‌کردند، از منابعی غیرقرآنی و غیراسلامی بهره می‌جستند و

صرفاً می‌کوشیدند تا دیدگاه‌هایشان را تا اندازه‌ای با ذهنیت اسلامی سازگار کنند. به همین سان، در دوران جدید نیز فشار ارزش‌ها و عقاید مدرن و تأثیر آنها بر تحولات اجتماعی موجب شده است تا گروهی از مسلمانان عمده ارزش‌ها و دیدگاه‌های دنیای مدرن را بپذیرند و گروهی نیز مدرنیته را یکسره انکار کنند.

در چنین فضایی و برای مقابله با این وضع، فضل‌الرحمان از ضرورت روشی مناسب برای تفسیر قرآن سخن می‌گوید. او ادعا می‌کند که در روش پیشنهادی‌اش تمرکز بر جنبه معرفت‌بخشی وحی است و جنبه‌های حسی و هنری و انگیزشی آن مطرح نیست:

روش تفسیری من مبتنی بر فهمی از پیام قرآن است که مؤمنان را قادر می‌سازد به نحوی منسجم و هدفدار در ابعاد فردی و اجتماعی در سایه قرآن زندگی کنند. در این تلاش صرفاً معرفتی غیرمسلمانان نیز به شرط داشتن همدلی و صداقت می‌توانند در برخی حوزه‌ها با مسلمانان سهیم باشند؛ اما ایمان که انگیزه لازم را برای زیستن در سایه قرآن فراهم می‌آورد، ویژه مسلمانان واقعی است.^{۲۰}

فضل‌الرحمان در توجیه مدعای خود از اصطلاح «ارزش‌های تاریخی» مدد می‌گیرد و در توضیح آن می‌گوید که این ارزش‌ها را با درکی درست و بلکه بدون نیاز به ایمان نیز می‌توان شناخت. این ارزش‌ها هم‌چنین «فراتاریخی» و «فراطبیعی» اند و پدیدآمدن آنها در برهه‌ای خاص موجب محدودیت تأثیر و پیام آنها نخواهد شد. ارزش‌های دیگر، نظیر ارزش‌های اقتصادی، در جامعه معینی تعریف شده‌اند و تنها در همان اوضاع و احوال زمانی و مکانی می‌گنجد، درحالی‌که ارزش‌های اخلاقی چنین نیستند. فضل‌الرحمان پس از بیان این مقدمات به تبیین نظریه روشمند خود می‌پردازد تا به نوعی گره از معضل هرمنوتیکی جاودانگی پیام قرآن در عین انطباق با شرایط تاریخی دوران نبوت پیامبر(ص) بگشاید و معنای قرآن را برای مسلمانان امروز تبیین کند. عبارات فضل‌الرحمان در مقدمه

۲۰. فضل‌الرحمان، «اسلام و مدرنیته»، ۹۱.

اسلام و مدرنیته در بیان روش پیشنهادی‌اش که پس از او به نظریه «دو حرکتی»^{۲۱} شهرت یافت از این قرار است:

فرآیند تفسیر امروزه نیازمند حرکتی دوسویه از دوره حاضر به زمان نزول قرآن و سپس بازگشت به دوره حاضر است. ... [این فرآیند شامل سه مرحله است: نخست باید معنا یا پیام گزاره قرآنی مورد نظر را از طریق مطالعه اوضاع تاریخی یا بررسی مسأله‌ای که این گزاره پاسخ یا واکنشی به آن بوده است دریافت ... دوم باید آن پاسخ‌های خاص را تعمیم داد و آنها را به عنوان گزاره‌هایی با مقاصد کلی اخلاقی و اجتماعی - که در پرتو زمینه اجتماعی و تاریخی و دلایل اغلب بیان‌شده آنها از نصوص خاص قرآنی قابل استنباط است - بیان کرد ... سوم باید این برداشت کلی را در اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی امروز محقق کرد.^{۲۲}

فضل‌الرحمان در جایی دیگر از همین کتاب این دو حرکت را به نحوی روشن‌تر بیان می‌کند:

برای بنا کردن مجموعه‌ای اصیل و قابل اجرا از قوانین اسلامی باید دو حرکت انجام داد: نخست باید از برخوردهای عینی و قطعی قرآن - که شرایط لازم و مرتبط اجتماعی آن دوره در آن لحاظ شده است - به سوی اصولی عمومی که پیونددهنده تمامی آموزه‌های 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.^{۲۳}

طرح پیشنهادی فضل‌الرحمان، در این عباراتی که از او نقل شد، شامل دو حرکت است: در حرکت نخست، در پرتو مطالعه بافت اجتماعی و تاریخی قرآن و اوضاع و احوال

۲۱. در متون انگلیسی، با توجه به عبارت خود فضل‌الرحمان، از این نظریه با تعبیر *double movement theory* یاد می‌شود که مترجمان فارسی برای آن معادل‌های مختلفی چون «نظریه دو حرکتی»، «نظریه حرکت دوسویه» و «نظریه حرکت دومرحله‌ای» گذاشته‌اند.

22. Rahman, 1982, 5-7.

23. Id, 20.

زمانه نزول وحی، اصولی عمومی نظیر عدالت، برابری و آزادی به دست می‌آید. مطالعه متون اسباب نزول و سیره پیامبر(ص) - به رغم همه معضلات تاریخیشان - در این مرحله بسیار واجد اهمیت است تا از طریق آنها علل واقع در پس مضامین اخلاقی - فقهی قرآن معلوم شود. این علل (یا به گفته او حکمت‌ها) همان اهداف تعالیم قرآنی در جامعه است. در حرکت دوم، این اصول عمومی به دست آمده از حرکت اول مبنای طرح‌ریزی قوانین متناسب با دوره جدید خواهد بود. البته متولیان پی‌ریزی چنین قوانینی باید با مقتضیات دوره جدید کاملاً آشنا باشند؛ زیرا چنان‌که زمینه تعالیم قرآنی برای دستیابی به اصول عمومی باید مطالعه شود، مقتضیات دوره معاصر نیز برای تدوین و اجرای قوانین باید لحاظ گردد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که فضل‌الرحمان در این نظریه در پی مرتبط ساختن متن با جامعه است و در انجام این کار هم اوضاع و احوال زمان وحی و هم مقتضیات دوره جدید را لحاظ می‌کند. از این رو، برای تحقق کامل این نظریه هم پای علمای سنتی به میان کشیده می‌شود و هم متخصصان علوم جدید از جمله تاریخ، فلسفه، حقوق، اخلاق، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی.^{۲۴}

دغدغه اصلی فضل‌الرحمان، چنان‌که پیش‌تر آمد، پی‌ریزی نظامی اخلاقی بر پایه قرآن بوده است. قرآن از نگاه او متنی است که اصولاً با مسائل مطرح در علم اخلاق مرتبط است و تبدیل آن به متنی فقهی بسیار خطرناک است. به یک معنا، او قرآن را کتاب راهنمای اخلاق می‌داند و می‌خواست، نه راهنمای فقه و احکام. از این رو، وی از این واقعیت اظهار تعجب می‌کند که علم اخلاق در میان علوم اسلامی تقریباً مغفول مانده و همه تألیفات اخلاقی آشکارا مبتنی بر منابع یونانی و ایرانی تدوین شده است، در حالی که اخلاق در سراسر قرآن به وضوح جریان دارد.

از نگاه فضل‌الرحمان، وجود رویکرد جزءنگرانه در فقه اسلامی به آشفتگی در تفسیر مضامین اخلاقی - فقهی قرآن انجامیده که نتایج این نگرش به وضوح در صدور احکام فقهی

رخ نموده است. فقیهان به جای این‌که نظامی حقوقی مبتنی بر اصول عمومی و به‌ویژه اخلاقی قرآن ایجاد کنند، توصیه‌های اخلاقی قرآن و بخش‌های فقهی آن را در کنار یکدیگر قرار داده‌اند و از این طریق حق اصول اخلاقی قرآن را به‌جا نیاورده‌اند. او تأکید می‌کند که این اصول باید نظام‌مند شود و احکام حقوقی به‌گونه‌ای منسجم از آن استخراج شود.

منظور فضل‌الرحمان از اصول عمومی در نظریه دوحركتی نیز کمابیش همان دسته از اصول اخلاقی قرآن است که علت صدور اوامر و نواهی الهی یا حکمت نهفته در پس آنها بوده است. به اعتقاد او، در تدوین نظام حقوقی مبتنی بر قرآن، نخست باید اصول اخلاقی قرآن را یافت و سپس احکام را از آنها استخراج کرد. آنچه در این میان اهمیت اساسی دارد شناسایی نظام‌مند منطق یا اهداف آیات قرآن بر اساس اصول و ارزش‌های نظام اخلاقی قرآن است. این اصول عمومی از طریق مطالعه دقیق بافت اجتماعی - تاریخی احکام قرآن قابل استنباط است و آن‌گاه بر مبنای این اصول می‌توان «منظومه یک‌پارچه و جامع اجتماعی - اخلاقی» را برای جوامع اسلامی تدوین کرد. بر همین مبناست که او شخصیت‌های فعال در عرصه اخلاق را برای تدوین نظام حقوقی و فقهی اسلامی در دوره جدید شایسته‌تر و مفیدتر می‌داند. فضل‌الرحمان مدعی است که این کار هرگز در گذشته انجام نشده و فقدان چنین نظامی موجب پدید آمدن معضلاتی در تاریخ اندیشه و عمل مسلمانان شده است، هرچند که خود او نیز چهارچوبی دقیق و تفصیلی برای این منظور عرضه نمی‌کند.^{۲۵}

با وجود تلاش فضل‌الرحمان در عرضه نظریه‌ای منسجم و پی‌ریزی روشی جدید، نقدهایی بر نظریه دوحركتی او وارد شده است. از آنجاکه فضل‌الرحمان معتقد است که اوضاع و احوال دوره معاصر «در برخی جنبه‌های مهم» از عصر پیامبر متمایز است و بنابراین در به‌کارگیری اصول کلی قرآن در شرایط حاضر ناگزیر باید احکامی را کنار

۲۵. برای تفصیل بیشتر درباره «اصول اخلاقی» در اندیشه فضل‌الرحمان، نک. سعید، ۷۴-۷۵.

گذاشت، این اشکال روش شناختی را منتقدان او مطرح کرده‌اند که فضل‌الرحمان باید به این پرسش اساسی پاسخی روشن و قطعی می‌داد که با کدام معیار جنبه‌ای را نگه می‌دارد و جنبه‌ای را کنار می‌گذارد. اگر برخی از این جنبه‌ها مهم‌اند و با این حال، می‌شود کنارشان گذاشت، چه تضمینی هست که دیگر عناصر یا اصول اساسی قرآن و سنت هم کنار گذاشته نشوند. علاوه بر این، روش پیشنهادی او را دارای دو ضعف دانسته‌اند: نخست این‌که سازوکار عملی حرکت دوم، یعنی کاربست اصول روش‌مند برگرفته از متون وحیانی و بافت آنها در شرایط امروز، در مجموع روشن نیست؛ دوم این‌که فضل‌الرحمان در آثارش فقط به چند موضوع و مسأله خاص فقهی پرداخته و طیف جامعی از این مسأله‌ها را بررسی نکرده است و در نتیجه، روش او برای حل مسأله‌های متفاوت راه معینی در اختیار نمی‌نهد. آنجا که اطلاعاتی درباره بافت نزول آیه نبود، چه باید کرد؟ اگر درباره مسأله‌ای اساسی آیه یا حدیث معتبری وجود نداشت، چگونه باید به حل آن مسأله در جوامع اسلامی پرداخت؟ اگرچه باید پذیرفت که چنین اشکال‌هایی بر این روش پیشنهادی فضل‌الرحمان وارد است، این واقعیت را هم باید در نظر گرفت که فضل‌الرحمان بیش از هر چیز در پی ایجاد نوعی روش‌شناسی برای فهم و تفسیر قرآن (و سنت) بوده است و شاید دغدغه‌ای برای پیشبرد فقه اسلامی، به معنای دقیق و تخصصی کلمه، و تبیین نظریه‌ای جدید در اصول فقه نداشته است.^{۲۶}

۳. مطالعات قرآنی در غرب

فضل‌الرحمان، در کنار نقد تاریخ اندیشه اسلامی و عرضه دیدگاه‌های نواندیشانه و اصلاح‌گرانه، به موضوع روش‌شناسی مطالعات اسلامی به‌طور عام و مطالعات قرآنی به‌طور خاص نیز پرداخته است. او که مدت دو دهه و در دوره کمال فکری‌اش (۱۹۶۸-۱۹۸۸) استاد اندیشه اسلامی در آمریکا بود، صاحب‌نظری مشهور در عرصه روش‌شناسی مطالعات

۲۶. نک. حلاق، «فقه و قرآن».

اسلامی به‌ویژه مطالعات قرآنی به شمار می‌آمد و در میان اسلام‌شناسان پرآوازه غربی شخصیتی شناخته‌شده بود. فضل‌الرحمان که خود یکی از جدی‌ترین منتقدان دیدگاه‌های سنتی و راست‌گیشانه اسلامی به حساب می‌آمد، در جایگاه استادی مسلمان و معتقد به مبانی اسلام، در برخی نوشته‌های خود به ارزیابی تألیفات غربیان درباره اسلام پرداخت و به‌ویژه از رویکردهای عده‌ای از آنان به قرآن و خاستگاه‌های آن انتقاد کرد. در این قسمت از مقاله دیدگاه‌های او در این باره را بررسی خواهیم کرد.

فضل‌الرحمان در ۱۹۸۰ کتاب مهم خود، مضامین اصلی قرآن، را منتشر کرد. او در ابتدای مقدمه کتاب هدف از انتشار آن را این‌گونه توضیح می‌دهد:

مسلمانان و غیرمسلمانان درباره قرآن بسیار نوشته‌اند. در تفاسیر بی‌شمار مسلمانان اغلب متن قرآن به صورت آیه به آیه تفسیر می‌شود ... بسیاری از اینها عاری از نگرشی منسجم و یک‌پارچه به جهان و زندگی است که قرآن بی‌شک از آن برخوردار است. اخیراً غیرمسلمانان و نیز مسلمانان فهرست‌ها و تنظیم‌هایی موضوعی از آیات قرآن به دست داده‌اند که ... به دانشجویی که می‌خواهد بداند قرآن درباره خدا و انسان و جامعه چه می‌گوید هیچ کمکی نمی‌کند. امیدوارم کتاب حاضر پاسخی به نیاز ضروری به آشنایی با مضامین اصلی قرآن باشد.^{۲۷}

این کتاب فضل‌الرحمان را نیز باید در شمار دیگر تلاش‌ها و تألیف‌های اصلاح‌گرایانه او به حساب آورد. او که در پی جبران خلأ موجود در آثار قرآن‌پژوهی است، روش‌های مختلف ترتیبی، موضوعی و حتی تاریخی را که پیش‌تر از جانب محققان مسلمان و غیرمسلمان پیشنهاد یا انجام شده بود دارای کاستی‌هایی می‌داند و روشی را که خود به کار برده است - یعنی رویکرد «منطقی» در ترکیب و تلفیق مضامین قرآنی - تنها راه چشاندن طعم ناب قرآن به خواننده آن برمی‌شمارد. در جهت همین هدف است که او در بخش دوم

مقدمه کتاب به نقد و بررسی برخی از آثار شناخته‌شده غربیان در زمینه قرآن‌پژوهی می‌پردازد.

فضل‌الرحمان ادبیات قرآن‌پژوهی در غرب را به سه گروه کلی تقسیم می‌کند: ۱. آثاری که در پی اثبات تأثیر عقاید یهودی یا مسیحی بر قرآن است؛ ۲. آثاری که در آنها سعی شده ترتیب تاریخی نزول قرآن بازسازی شود؛ ۳. آثاری که با هدف توضیح همه یا بخشی از محتوای قرآن تألیف شده است. از نگاه او، موضوع اصلی و هدف نهایی گروه سوم است و دو گروه نخست در حکم مقدمه آن. به گفته فضل‌الرحمان، درک پیش‌زمینه آیات قرآن و آگاهی از ترتیب تاریخی آنها برای فهم صحیح مقاصد قرآن ضروری است، اما به نظر او، محققان غربی در پژوهش‌های خود در این مقوله‌ها عموماً از مسیر انصاف خارج شده و به خطا رفته‌اند. فضل‌الرحمان غالب پژوهش‌های راجع به پیشینه یهودی-مسیحی قرآن را با هدف اثبات این نکته می‌داند که قرآن چیزی جز بازتاب یهودیت و مسیحیت نیست و محمد(ص) کسی جز یکی از شاگردان و حواریون عیسی نبوده است. با وجود این، او دو اثر از نخستین کتاب‌های منتشرشده در این باره از آبراهام گایگر^{۲۸} و هارتویگ هیرشفلد^{۲۹} را تلویحاً می‌ستاید. او کارهای محققان مسیحی را معتدل‌تر از محققان یهودی می‌داند و از این میان، کتابی از ریچارد بل^{۳۰} را، به‌رغم برخی اشکالات، اثری محققانه ارزیابی می‌کند. انتقادات اصلی فضل‌الرحمان در این کتابش از جان ونزبرو^{۳۱} و دیدگاه‌های اوست و به یک معنا این کتاب را در پاسخ به ادعاهای او تألیف کرده است - در ادامه مقاله به این مطلب بازخواهم گشت.

28. Abraham Geiger, *Was hat Mohammad aus dem Judenthume Aufgenommen*, Bonn 1833.

29. Hartwig Hirschfeld, *Judische Elemente im Koran*, Berlin 1878.

30. Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London, n.d.

31. John Wansbrough

از گروه دوم آثار قرآنی غربیان، فضل‌الرحمان نخست از تاریخ قرآن نُلدکه^{۳۲} به بزرگی یاد می‌کند و سپس آثار کسانی چون رژیس بلاشر^{۳۳}، ریچارد بل و مونتگمری وات^{۳۴}، آرتور جفری^{۳۵}، جان برتن^{۳۶}، پاتریشیا کرون و مایکل کوک^{۳۷} را نام می‌برد. او درباره این کتاب‌ها عموماً اظهارنظرهایی انتقادی و کوتاه عرضه می‌کند و در مجموع، بیشتر آنها را کتاب‌هایی مفید اما دارای اشکالاتی می‌داند.

فضل‌الرحمان اثری را که شامل توضیح تمام محتوای قرآن باشد در میان آثار قرآن‌پژوهی نمی‌شناسد و تنها اندکی از تألیفات را که به برخی جنبه‌های محتوای قرآن پرداخته‌اند معرفی می‌کند. توشیهیکو ایزوتسو، محقق ژاپنی، مؤلفی است که فضل‌الرحمان دو اثر مشهور او را درباره مفاهیم اخلاقی و آموزه‌های دینی در قرآن^{۳۸} تحسین می‌کند.^{۳۹} گذشته از این اظهارنظرها، نگاهی دقیق‌تر به نوشته‌های فضل‌الرحمان در حدود زمان انتشار کتاب مضامین اصلی قرآن نشان می‌دهد که یکی از دغدغه‌های فکری او در آن سال‌ها عرضه پاسخی جامع از جانب محققان مسلمان به نظریه جان ونزبرو در دو کتاب مشهورش و نوشتن نقدی بر روش او بوده است، تا جایی که به نظر می‌رسد او از تألیف کتابی با این عنوان، بیش از هر چیز، ردّ و نقض ادعاهای ونزبرو را در نظر داشته است.

32. Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*, 1st edn, Göttingen 1860.

33. R. Blachere, *Introduction au Coran*, Paris 1947.

34. *Bell's Introduction to the Qur'an*, completely revised and enlarged by W. Montgomery watt, Edinburgh 1970.

35. Arthur Jeffery, *Materials for the history of the text of the Qur'ān. The Kitāb al-Maṣāhif of Ibn Abī Dāwūd together with a collection of the variant readings from the codices of Ibn Mas'ūd, etc.*, Leiden 1937.

36. John Burton, *The collection of the Qur'ān*, Cambridge 1977.

37. Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977.

38. Toshihiko Izutsu, *God and man in the Koran*, New York 1964; Id., *Ethico-religious concepts in the Qur'ān*, Montreal 1966.

۳۹. Rahman, 1980, xi-xvi.

ماجرای نقدهای فضل‌الرحمان بر نظریه ونزبرو و پاسخ‌های مدافعان آن تا چند سال پس از تألیف کتابش نیز ادامه یافت. در اینجا لازم است درباره آراء ونزبرو اندکی سخن بگوییم. جان ونزبرو (د ۲۰۰۲)، استاد مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن، دو کتاب مطالعات قرآنی و محیط فرقه‌ای را به ترتیب در سال‌های ۱۹۷۷ و ۱۹۷۸ منتشر کرد.^{۴۰} او در این دو کتاب کوشید تا بر مبنای تحلیل ادبی منابع اسلامی (قرآن، تفسیر، سیره) راه‌حلی نظام‌مند برای شناخت تاریخ صدر اسلام عرضه کند. به اعتقاد او، مجموعه متون و منابع اسلامی در دو قرن نخستین هجری در صدد بیان «تاریخ نجات» است، نه آنچه واقعا روی داده؛ تاریخ نجات همان فهم و شناختی از تاریخ است که نقش خداوند را در هدایت امور بشر نشان می‌دهد و نباید آن را با روایت تاریخی حوادث ثبت‌شده برای بررسی مورخان اشتباه گرفت. تاریخ نجات بسته به بافت تاریخی‌اش با قالب و صورتی ادبی به دست ما می‌رسد و باید آن را با ابزار مناسب تحلیل ادبی، نه تحلیل تاریخی، بررسی کرد. ونزبرو که تعبیر «تاریخ نجات» را از گفتمان یهودی و مسیحی وام گرفته در پی تثبیت مفهوم «تاریخ نجات اسلامی» است و البته می‌کوشد تا نشان دهد که این تعبیر ضرورتاً بار معنایی مسیحی ندارد. به گفته او، تاریخ نجات اسلامی نوعی «تاریخ منتخب» است که با گزینش از مجموعه‌ای کهن از موضوعات یهودی-مسیحی، دین عربی خاصی را به‌گونه‌ای صورت‌بندی کرده است که آغاز آن در عربستان قرن هفتم قرار بگیرد. ونزبرو در کتاب مطالعات قرآنی ویژگی اساسی قرآن را سبک «رجوعی» آن می‌داند، به این معنا که در قرآن فرض بر این است که مخاطب زمینه یهودی-مسیحی قرآن را می‌شناسد و قادر است جزئیات و حلقه‌های مفقود قصه‌ها و ماجراها را خود پر کند. به نظر او، قرآن در کل سندی متشکل از فقراتی رجوعی است که در چارچوب مجادلات فرقه‌ای یهودی - مسیحی شکل

40. John Wansbrough, *Qur'anic Studies. Sources and Methods of scriptural Interpretation*, Oxford 1977; id., *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford 1978.

گرفته و به کمک قواعدی ادبی گرد هم آمده است. به موازات همین تلقی است که ونزبرو چهار درون‌مایه اصلی برای قرآن برمی‌شمارد که به اعتقاد او پی‌درپی در قرآن به آنها اشاره می‌شود، هرچند به‌طور صریح بیان نمی‌شوند: پاداش و کیفر الهی، آیات و نشانه‌های الهی، آوارگی و هجرت الهی، عهد و میثاق الهی.^{۴۱}

نخستین واکنش فضل‌الرحمان به نوشته‌های ونزبرو در مقدمه کتاب مضامین اصلی قرآن نمایان شد. او در این مقدمه که بخش عمده آن به ارزیابی تألیفات غربیان در عرصه مطالعات قرآنی اختصاص دارد تألیفات ونزبرو را پیامد منطقی مسیر محققان یهودی دانسته و گفته است که ونزبرو می‌خواهد نشان دهد که قرآن اثری در سنت یهودی و شکل‌گرفته در بافت مجادلات فرقه‌ای یهودی - مسیحی است؛ ضمن این‌که ترکیبی از روایت‌های مختلف و حاصل دوره پس از محمد (ص) است. او که می‌کوشد برخی دیدگاه‌های ونزبرو را رد کند، در نهایت می‌نویسد: «مخالفت‌های من با ونزبرو به حدی زیاد است که شاید بهترین راه برای فهمیدن آنها این باشد که هم این کتاب و هم کتاب او [مطالعات قرآنی] خوانده شود».^{۴۲}

از همین جمله پیداست که این کتاب فضل‌الرحمان واکنشی به کتاب مطالعات قرآنی ونزبرو است؛ ضمن این‌که عنوان کتاب فضل‌الرحمان نیز نشان می‌دهد که او در صدد رد دیدگاه ونزبرو دایر بر معرفی مضامین اصلی قرآن بر اساس مبانی روش‌شناختی خویش است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که فضل‌الرحمان هنگام نوشتن مقدمه این کتابش هنوز نقدی منسجم بر نظریات ونزبرو فراهم نیاورده بوده، اما به هر رو، مخالفت مبنایی خود را با روش و دیدگاه‌های او اعلام کرده است.

مدتی بعد بحثی جدی‌تر درباره این دیدگاه‌ها در جایی دیگر رخ نمود. در سال ۱۹۸۰ دانشگاه آریزونا همایشی با موضوع «اسلام و تاریخ ادیان» برگزار کرد که مجموعه مقالات

۴۱. نک. ریپین، ۱۹۰-۲۱۷.

42. Rahman, 1980, xiv.

آن در قالب کتابی با نام رهیافت‌ها به اسلام در مطالعات ادیان^{۴۳} منتشر شد. اندرو ریپین، یکی از شاگردان ونزبرو، در یکی از مقالات این مجموعه به نحوی همدلانه و مدافعانه به روش‌شناسی و تبیین دیدگاه‌های ونزبرو در تحلیل منابع متقدم اسلامی پرداخت و نتایج پژوهش او را ارائه مسیری جدید دانست که مطالعات اسلامی می‌تواند برای تجدید حیات خود در پیش گیرد. ریپین در پایان مقاله در بررسی نقدهای متعدد وارد شده بر روش ونزبرو و نتایج برآمده از آن به‌ویژه به انتقادات فضل‌الرحمان اشاره کرد و تلویحا آنها را وارد ندانست. به نوشته او، مطالعات اسلامی برای اینکه تلاشی علمی و تحقیقی باشد، نخست باید به مسأله روش‌شناسی بپردازد و سپس برای پذیرش و به رسمیت شناختن دیگر روش‌های پژوهش آماده شود؛ روش‌های سنتی کسانی چون فضل‌الرحمان که در پی اسلام «حقیقی» اند و همواره از تقدم تاریخ در مطالعات اسلامی سخن می‌گویند مانع از ایجاد شور و نشاط در فعالیت فکری بشر خواهد بود.^{۴۴} اما نکته جالب توجه در اینجاست که فضل‌الرحمان، مؤلف مقاله پایانی و مروری این مجموعه که باید درباره مقالات همه نویسندگان مجموعه اظهار نظر کند و به ارزیابی وضع مطالعات اسلامی در آن دوره بپردازد، عمده صفحات مقاله خود را به سخنان ریپین و در واقع نقد و رد نظرات ونزبرو اختصاص داده است.^{۴۵}

فضل‌الرحمان در این مقاله، پیش از آن‌که به‌طور مستقیم به ونزبرو و روش او بپردازد، بحثی مقدماتی و نسبتاً تفصیلی درباره میزان اعتبار و ارزش پژوهش‌های غیرمسلمانان و به‌طور خاص محققان غربی درباره دین اسلام پیش می‌کشد و در پایان به این نتیجه می‌رسد که «فهم عقلانی اسلام» به همان اندازه که برای هر مسلمان امکان دارد، برای هر نامسلمان منصف، دلسوز و آگاه نیز امکان‌پذیر است. به اعتقاد او، گرایش برخی محققان غربی به

43. Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: University of Arizona Press, 1985.

۴۴. نک. ریپین، ۲۰۸-۲۰۹.

۴۵. نک. Rahman, 1985, 189-202.

تقلیل‌گرایی تاریخی در مطالعات اسلامی حاصل عدم برخورداری آنها از این ویژگی‌هاست.^{۴۶} منظور فضل‌الرحمان از این عبارت به‌وضوح ونزبرو و مدافعان دیدگاه اوست و با این مقدمه به نقد تفصیلی دیدگاه‌های آنان می‌پردازد.

تأکید فضل‌الرحمان در اینجا بر آن است که ونزبرو و مدافعان روش او با به‌کارگیری روش به‌اصطلاح ادبی عملاً تاریخ را انکار کرده و روش نقد تاریخی را کنار گذاشته‌اند. از نگاه او، این روش با اشکالات فراوانی روبروست از جمله این‌که: ۱. در این روش میان دو مسأله نگاه تاریخی به دین و نگاه دینی به تاریخ خلط شده و از این رو، تحقیق تاریخی درباره این‌که «واقعا چه چیزی اتفاق افتاده» انکار شده است؛ ۲. مدافعان این روش معتقدند که در رویکرد تاریخی به مطالعه خاستگاه‌های اسلام، بر خلاف روش ادبی، نمی‌توان از مسائل دینی و الهیاتی خلاص یافت، درحالی‌که چنین نیست؛ ۳. پیشگامان این عرصه، یعنی ایگناتس گلدتسیهر و یوزف ساخت، نیز در پژوهش‌هایشان درباره منابع کهن حدیثی در وهله نخست کارشان را بر روش تاریخی مبتنی ساخته‌اند و معلوم نیست ریپین چرا و چگونه برای دفاع از روش ونزبرو به روش اینان در نقد حدیث استناد می‌کند؛ ۴. کار اصلی ونزبرو و ریپین جداکردن قرآن از تکیه‌گاه‌های تاریخی آن در زندگی پیامبر(ص) و متکی ساختن آن به جاهای دیگر از حیث تاریخی است، درحالی‌که نمونه‌های متعددی از آیات قرآن نشان‌دهنده ارتباط عمیق این متن با اوضاع و احوال زندگی پیامبر(ص) در مکه و مدینه است و نادیده انگاشتن این ارتباط موجب می‌شود که قرآن معنای خود را از دست بدهد.

یکی از نقدهای جدی فضل‌الرحمان بر روش تحلیل ادبی ناظر به همان چهار مضمونی است که ونزبرو آنها را مضامین اصلی قرآن - چنان‌که از آن یاد کرده‌ام -^{۴۷} دانسته است و آشکارا خاستگاهی یهودی دارند. فضل‌الرحمان این پرسش را پیش می‌کشد که ونزبرو بر چه مبنایی این چهار موضوع را عناصر اصلی قرآن معرفی کرده است و چرا مثلا

46. Rahman, 1985, 191-198.

عدالت اجتماعی یا جهاد را نباید مضامین اصلی قرآن دانست؟ و حال آن‌که نه مسلمانان و نه محققان غربی این چهار موضوع را برجسته‌ترین مضامین قرآنی نمی‌دانند. این انتقاد از ونزبرو برای فضل‌الرحمان به اندازه‌ای اهمیت داشت که کتابش، مضامین اصلی قرآن، را یکسره به تبیین این مسأله اختصاص داد.

در مجموع، فضل‌الرحمان پس از بیان انتقاداتش، در مقایسه روش خود با روش ونزبرو (روش تاریخی در برابر روش ادبی) و هم‌چنین در پاسخ به نقد ریپین بر نقد او بر ونزبرو می‌نویسد:

بر اساس برخی از این مبانی روش‌شناختی بود که من از کتاب مطالعات قرآنی ونزبرو در مقدمه مضامین اصلی قرآن انتقاد کردم و ریپین در پایان مقاله‌اش [در کتاب حاضر] به آنها پاسخ داد. او می‌گوید که نقد من بر ونزبرو در این واقعیت خلاصه می‌شود که من روش خود را بهتر از روش او می‌دانم. اما واقعیت آن است که من هم در اینجا و هم در جای دیگر چند ملاحظه اساسی اقامه کرده‌ام تا نشان دهم که روش من به قرآن - هم‌چون مجموعه‌ای از آموزه‌ها که هم خود منسجم است و هم با زندگی پیامبر (ص) سازگار - معنا می‌بخشد. روش ونزبرو قرآن را بی‌معنا می‌کند و او از مسؤلیت توضیح چگونگی این «بی‌معنایی» سر باز می‌زند.^{۴۸}

اما این نقدها و پاسخ‌ها به همین جا ختم نشد. نورمن کالدر^{۴۹}، یکی دیگر از شاگردان جان ونزبرو، در مقاله‌ای مروری که بر کتاب رهیافت‌ها به اسلام در مطالعات ادیان نوشت، اگرچه بخشی اندک از نقدهای فضل‌الرحمان را بر مقاله ریپین وارد دانست، در مجموع از رویکرد او انتقاد کرد و مخالفت‌های او با نظریات ونزبرو را بجا ندانست:

فضل‌الرحمان مسلمانی معتقد و محقق‌ی صاحب اعتبار است، اما در اینجا باز هم احساسات بر او غلبه کرده است. او درعین حال که به ظاهر اذعان می‌کند که غیرمسلمانان

48. Rahman, 1985, 201.

49. Norman Calder

می‌توانند به فهمی عقلانی از اسلام دست یابند، ترجیحش آن است که آنها را باید به نحو مطلوبی کنترل کرد. ... ریپین تبیینی روشن و دقیق از روش ونزبرو و جایگاه آن در عرصه مطالعات دینی به دست می‌دهد، اما فضل‌الرحمان از حرکت به سوی عرصه علمی و تحقیقی غافل است و در عوض، دفاعیه‌ای سنتی و تنگ‌نظرانه عرضه می‌کند که عمده آن پاسخ معقولی به ادله ونزبرو نیست.^{۵۰}

از تلاش‌های جدی و پی‌گیرانه فضل‌الرحمان در این ماجرا پیداست که او مسلمانی معتقد به مبانی دین اسلام و حساس نسبت به اعتقادات دینی خویش است، هرچند حدود دو دهه پیش از این، از جانب راست‌کیشان کشورش به بی‌دینی متهم شده بود.

خاتمه

بخش عمده مطالب این مقاله به نوعی با آرا و اندیشه‌های فضل‌الرحمان درباره قرآن ارتباط می‌یابد؛ زیرا چنان‌که پیش‌تر گفته شد، قرآن تار و پود اندیشه او را شکل می‌دهد و نقطه کانونی منظومه فکری فضل‌الرحمان به حساب می‌آید. اما فضل‌الرحمان در مقام محقق نواندیش و اصلاحگری مسلمان در بسیاری از علوم اسلامی وارد شده و دیدگاه‌هایش در دهه‌های بعدی بر حوزه‌های مختلف اسلام‌شناسی تأثیر گذاشته است. از جمله، اندیشه‌ها و نوشته‌های او الهام‌بخش برخی پژوهش‌های جدید درباره سنت اسلامی و به‌طور خاص احادیث نبوی بوده است.^{۵۱}

اما درباره نگاه فضل‌الرحمان در این باب به‌طور خلاصه باید گفت که دیدگاه او نسبت به حدیث نیز در امتداد رویکرد منتقدانه و اصلاح‌گرایانه او به سنت اسلامی قرار دارد و با محوریت قرآن در اندیشه او کاملاً سازگار است، چنان‌که از حدیث به‌نحوی محتاطانه و نقادانه بهره می‌گیرد. به نظر فضل‌الرحمان، در سده‌های نخستین اسلامی، سنت مفهوم

50. Calder, 546.

۵۱. برای نمونه‌ای گویا، نک. Brown, x.

مشخصی نداشت و لزوماً به مجموعه‌ای از متون اطلاق نمی‌شد، بلکه شامل رفتارهای تجویزی پیامبر(ص) و جامعه معاصر او بوده است. او معتقد است که حیات روزمره و اعمال و رفتار پیامبر(ص) انسجام‌بخش آموزه‌های قرآنی است و اطرافیان پیامبر(ص) در آن روزگار نیز میان قرآن و تمثیل آن در پیامبر(ص) تمایز چندانی قایل نبودند. فضل‌الرحمان نشان می‌دهد که پس از وفات پیامبر(ص) و به تدریج در قرون دوم و سوم هجری این انحراف به وقوع پیوست که مسلمانان مطالب بسیاری را به مجموعه محدود سنت که به آنان رسیده بود افزودند و اجماع امت به آن مشروعیت بخشید؛ آنگاه همه آن‌چه گردآمده بود، زیر عنوان فراگیر «حدیث» گنجانده شد و حدیث مترادف با سنت پیامبر(ص) گردید. به گفته او، یکی از مشکلات بر سر راه بازانندی تفسیر قرآن برای مرتبط ساختن آن با نیازهای امروزیین اعتقاد به یکی دانستن حدیث با سنت پیامبر(ص) است. فضل‌الرحمان در تعارض میان قرآن و حدیث بی‌شک قرآن را - که به اعتقاد او میراث واقعی پیامبر(ص) است - ترجیح می‌دهد. او در عین این‌که رابطه‌ای نزدیک بین قرآن و سنت نبوی می‌بیند، تأکید می‌کند که حدیث را باید سنجیده و با دقت به کار برد؛ زیرا احادیث در دوره پس از پیامبر(ص) با خرافات آمیخته شد. با وجود این، اگر متون حدیثی با معیارهای نقد تاریخی و با در نظر گرفتن پس‌زمینه‌های تاریخی و اجتماعی آنها مطالعه شود، حتی فقط یک حدیث نیز می‌تواند برای امروز مهم و معنادار باشد.^{۵۲}

در پژوهش‌های راجع به اصول فقه و بحث‌های روش‌شناختی در حقوق اسلامی نیز از فضل‌الرحمان به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان نظام‌های حقوقی در کشورهای اسلامی یاد می‌شود که البته نظریات آنان، اگرچه ملهم از مقاصد الهی و متعهد به مبانی اسلامی است، با مقاومت شدید گروه‌ها و جنبش‌های بومی مسلمانان مواجه شده است.^{۵۳}

۵۲. نک. سعید، ۷۵؛ نیز برای تمایز حدیث و سنت از نگاه فضل‌الرحمان، نک. Brown, 102-107.

۵۳. نک. حلاق، تاریخ تنوری‌های حقوقی، ۳۴۰-۳۴۵، ۳۵۵-۳۵۶.

فضل‌الرحمان در دورانی که در دانشگاه شیکاگو به سر می‌برد، دانشجویان بسیاری را از کشورهایی چون اندونزی و ترکیه تربیت کرد و از این رو، اندیشه‌های وی، بر خلاف جهان عرب و برخی محافل سنتی در دیگر کشورها، در سال‌های بعد در اندونزی و ترکیه بسیار تأثیر گذاشت.^{۵۴} نورخالص مجید (د ۲۰۰۵)، یکی از تأثیرگذارترین روشنفکران اندونزی، در دانشگاه شیکاگو شاگرد فضل‌الرحمان بود که از رساله دکتری خود با موضوع تعارض عقل و وحی از نگاه ابن‌تیمیه در ۱۹۸۴ زیر نظر او دفاع کرد.^{۵۵} هم‌چنین عده‌ای از دانشجویان مطالعات اسلامی در ایالات متحده با پی‌گیری اندیشه‌های او کوشیدند برخی از زمینه‌های خاص مضامین اخلاقی- فقهی قرآن را دوباره تفسیر کنند. یکی از برجسته‌ترین این افراد آمنه ودود (متولد ۱۹۵۲) بود که در ۱۹۸۸ مدرک دکتری‌اش را از دانشگاه میشیگان دریافت کرد. ودود از سیاه‌پوستان آمریکا و متولد مریلند است که در بیست‌سالگی به دین اسلام گروید. کتاب مشهور او، قرآن و زن، نمونه‌ای گویا از به‌کارگیری اندیشه‌های فضل‌الرحمان در تفسیر قرآن است.^{۵۶}

کتاب‌های مهم فضل‌الرحمان به زبان‌های مختلف جهان اسلام از جمله اندونزیایی، ترکی و عربی ترجمه شده است. هم‌چنین مقاله‌های متعددی درباره معرفی و نقد آثار و اندیشه‌های وی در نشریات بین‌المللی به‌چاپ رسیده و چند پایان‌نامه دانشگاهی نیز به بررسی آرا و نظریات او اختصاص یافته است.

کتابشناسی

آقایی، سیدعلی، «کتابشناسی فضل‌الرحمان»، مدرسه، سال دوم، شماره ۴، مهر ۱۳۸۵ ش.

۵۴. سعید، ۷۲؛ نیز برای مشخصات یادنامه‌ای برای فضل‌الرحمان به همت دوستان و شاگردان او، نک. *The*

Shaping...

۵۵. برای آگاهی از اندیشه‌های او درباره قرآن، نک. Johns and Saeed, 76-79.

۵۶. برای آگاهی از زندگی آمنه ودود و اندیشه‌های او درباره قرآن، نک. بارلاس، ۲۱-۳۲.

بارلاس، اسما، «بازخوانی متن مقدس از منظر زنان. تفسیر آمنه ودود از قرآن»، ترجمه مهرداد عباسی و متینه سادات موسوی، آینه پژوهش، سال بیست و چهارم، شماره پیاپی ۱۳۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۲.

جهانبخش، فروغ، «مدرنیستی معتدل، احیاگری اخلاق‌گرا»، گفت‌وگو با سعید شهاب، مدرسه، سال دوم، شماره چهارم، مهر ۱۳۸۵.

حلاق، وائل، تاریخ تنوری‌های حقوقی اسلامی: مقدمه‌ای بر اصول فقه سنی، ترجمه محمد راسخ، تهران، نشر نی، ۱۳۸۶ ش.

همو، «فقه و قرآن»، ترجمه مهرداد عباسی، در: جین دمن مک‌اولیف (سرپرستار)، دائرة المعارف قرآن، زیر نظر حسین خندق‌آبادی و دیگران، تهران، انتشارات حکمت، ج ۴ (در دست انتشار).

ریبین، اندرو، «تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: نگاهی به روش‌شناسی جان ونزبرو»، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۲۳-۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۷۹.

سعید، عبدالله، «فضل‌الرحمان و اندیشه‌های وی در باب فهم و تفسیر قرآن»، ترجمه مهرداد عباسی، مدرسه، سال دوم، شماره چهارم، مهر ۱۳۸۵.

عباسی، مهرداد، «خلق قرآن»، در دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، جلد ۱۶، تهران، انتشارات کتاب مرجع، ۱۳۹۰ ش.

علمی، محمدجعفر، «بررسی و نقد نظریه فضل‌الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۳۷، بهار ۱۳۸۶.

فضل‌الرحمان، «شجاعت ایمان داشتن»، ترجمه محمد اسکندری، کیان، سال دهم، ش ۵۳، مرداد و شهریور ۱۳۷۹.

همو، «اسلام و مدرنیته»، ترجمه ابوالفضل والازاده، مدرسه، سال دوم، شماره چهارم، مهر ۱۳۸۵. مادلونگ، ویلفرد، «ریشه‌های نزاع درباره خلق قرآن»، در مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، ویرایش دوم، مشهد، ۱۳۷۸ ش.

ویلانت، رتراود، «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، آینه پژوهش، سال پانزدهم، شماره دوم (شماره پیاپی ۸۶)، خرداد و تیر ۱۳۸۳.

Aliabadi, Ali M., "Fazlur Rahman: A Selected Bibliography", 2005 (Unpublished).

"Bibliography of Fazlur Rahman", in: *The Shaping of an American Islamic Discourse*.

- Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge 1996.
- Calder, Norman, "Review of *Approaches to Islam in Religious Studies*", *BSOAS*, 50 iii (1987).
- Denny, Fredrick Mathewson, "Fazlur Rahman: Muslim Intellectual", *The Muslim World*, 79/2 (1989), pp.91-101.
- Johns, Anthony and Abdullah Saeed, "Nurcholish Madjid and the interpretation of the Qur'an: religious pluralism and tolerance", in *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, Suha Taji-Farouki (ed.), Oxford 2004.
- Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, ed. Ebrahim Moosa, Oxford 1999.
- Id., *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London and New York 2008.
- Id., *Islam*, New York 1966.
- Id., *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982.
- Id., *Major Themes of the Qur'an*, Chicago and Minneapolis 1980.
- Id., "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay", in Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: University of Arizona Press, 1985, pp. 189-202.
- Id., "Divine Revelation and the Prophet", *Hamdard Islamicus*, 1, no. 2 (1978), pp. 66-72.
- Saeed, Abdullah, "Fazlur Rahman: a framework for interpretation of the ethico-legal content of the Qur'an", in *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*, Suha Taji-Farouki (ed.), Oxford 2004.
- The Shaping of an American Islamic Discourse. A Memorial to Fazlur Rahman*, (ed.) Earle H. Waugh and Fredric M. Denny, Atlanta and Georgia: Scholars Press, 1998.