

بررسی و نقد نظریه فضل الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین

تاریخ دریافت: 86/1/22 تاریخ تأیید: 86/3/30
دکتر محمد جعفر علمی*

تحولات گسترده علمی، سیاسی و اجتماعی که از چند دهه گذشته در جوامع مختلف و خصوصاً کشورهای غربی آغاز شده است و تاکنون ادامه دارد، پرسش‌های گوناگونی را در عرصه‌های مختلف، پیشروی متفکران قرار داده است. در این میان، فضل الرحمان یکی از متفکران مسلمان به دنبال یافتن پاسخ برای این سؤالات، بر اساس کتاب و سنت برآمد که شاید مهمترین آن چگونگی تلائم عقاید، ارزش‌ها و احکام دینی با تحولات مورد اشاره باشد. بنابراین بحث‌های مربوط به بازسازی اندیشه دینی و چگونگی کارآمد کردن دین در شرایط متفاوت با روزگار گذشته یکی از بحث‌های محوری وی بوده و نقش موثری در شکل‌گیری جریان‌هایی که با عنوان «نوگرایی دینی» شناخته می‌شوند داشته است. در این مقاله به بررسی و نقد اصول نظریه وی در زمینه بازسازی اجتهاد در دین پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: اجتهاد، مدرنیته، سنت، دین.

زندگی‌نامه

فضل الرحمان در 21 سپتامبر 1919 (29 شهریور 1298) در پاکستان به دنیا آمد. پدر وی مولانا شهاب الدین از علمای دین بوده و

* حجة الاسلام و المسلمین علمی دکترای فلسفه دین از دانشگاه بیرمنگام و عضو هیأت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع).

تحصیلات دینی خود را در مدارس دینی دیوبند¹ به اتمام رسانده بود. فضل الرحمان تحصیلات دینی خود را در فقه، حدیث، تفسیر، کلام و فلسفه در نزد پدر و با راهنمایی او انجام داد و در دانشگاه پنجاب در شهر لاهور تا مقطع کارشناسی ارشد در رشته ادبیات عرب در سال 1942 به پایان رساند. پس از سه سال فعالیت تحقیقاتی در همین دانشگاه در سال 1946 - یک سال قبل از ایجاد پاکستان - برای ادامه تحصیل به آکسفورد رفت و در سال 1949 پایان نامه تحصیلی خود را در باره ابن سینا و با عنوان «فلسفه ابن سینا» به اتمام رساند. وی پس از فراغت از تحصیل، در دانشگاه دورهام از سال 1950 تا 1958 به تدریس فلسفه اسلامی و ادبیات فارسی پرداخت. سپس به مدت سه سال در انستیتوی مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا مشغول تدریس و تحقیق شد. در سال 1961 به دعوت ژنرال ایوب خان به انستیتوی تحقیقات اسلامی ملحق شد و یک سال بعد به ریاست این مؤسسه منصوب گردید. فضل الرحمان تا سال 1968 با نوشتن مقالات متعدد و نیز کتاب *اسلام* به تبیین نظرات خود در رابطه با چگونگی مواجهه با مدرنیسم و نیز انطباق احکام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام در دنیای جدید پرداخت. به دنبال انتقادات تند عده ای از علما و از جمله ابوالاعلی مودودی از نظرات فضل الرحمان که منجر به تحریم کتاب *اسلام* او و نیز تهدید به ترور شد،² از پاکستان به آمریکا رفت و پس از دوره ای کوتاه در سال 1969 که در دانشگاه UCLA به فعالیت پرداخت به دانشگاه شیکاگو رفته و تا پایان عمر خود (26 جولای 1988 برابر با 4 مرداد 1367) در دانشگاه شیکاگو به تدریس و تحقیق پرداخت.³



انسیتوی تحقیقات اسلامی

هم زمان با اولین دورهٔ سال‌های اقامت طولانی رحمان در غرب که در انگلستان و کانادا سپری شد، کشور پاکستان که به تازگی تأسیس شده بود، دستخوش تحولات فکری و اجتماعی گسترده بود. شکل‌گیری پاکستان بر اساس اسلام بوده و از بدو تأسیس آن، چگونگی اداره کشور بر اساس احکام اسلامی، مورد بحث، بررسی و مناقشه گسترده بود. در یک سو علما و عامه مردم، خواهان اداره کشور بر اساس احکام اسلامی بودند و در مواجهه با هر مسئله‌ای در جست و جوی پاسخ آن در منابع اسلامی بودند. در سمت دیگر نوگرایان قرار داشتند که به این جریان با دیده شک و تردید می‌نگریستند. این جریان به صورت فراگیری در دیگر کشورهای اسلامی نیز قابل مشاهده می‌باشد؛ چرا که اکثر این کشورها پس از جنگ جهانی دوم تا اوایل دهه 1960 میلادی به استقلال دست یافته و در صدد بازسازی نظام اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خود بر اساس اسلام بوده‌اند.⁴ در هر حال، کشاکش بین این دو گروه، ژنرال ایوب خان را که در سال 1958 با انجام اولین کودتای نظامی، قدرت را در پاکستان به دست گرفته بود، بر آن داشت تا با تأسیس «انسیتوی تحقیقات اسلامی» و با انجام پژوهش‌های راهبردی در این انسیتو راه حلی برای پایان دادن به این معضل به دست آید. این انسیتو دارای چهار هدف راهبردی بود.

1. تعریف بنیان‌های اسلام به گونه‌ای معقول و لیبرال با تأکید بر آرمان‌های اسلامی چون برادری،* مدارا† و عدالت اجتماعی.‡

عام‌تر - که در برگیرنده احکام فردی و نیز جهان بینی و اعتقادات اسلامی است - سؤالی می‌باشد که ذهن متفکران بسیاری را با گرایش‌های مختلف از سنت‌گرایان تا نوگرایان به خود مشغول داشته و بحث‌های نظری آن، هم‌چنان در بین صاحب‌نظران ادامه دارد. اگر چه کار نظری رحمان، متمرکز بر روی احکام اجتماعی اسلام بود، اما تأثیر روشی که او برگزید، محدود به این حوزه نبوده و به طور گسترده‌ای مورد استقبال نسل بعدی روشن‌فکران در کشورهای اسلامی قرار گرفت و به حوزه‌های دیگر اسلام نیز گسترش داده شد.

توصیه‌های راهبردی رحمان در طی مدت مدیریت انستیتوی تحقیقات اسلامی، در برگیرنده مسائل مختلفی چون: قوانین مربوط به خانواده، حدود اسلامی، بهره‌بانکی و زکات و مواردی از این قبیل می‌شد که می‌توانست زمینه‌های نظری و تئوریک لازم را برای دولت پاکستان به منظور تصویب قوانین جدید فراهم آورد. همین نظرات فضل‌الرحمان بود که باعث گردید تا مخالفان وی به طور گسترده‌ای به مخالفت با وی برخواسته که در نهایت منجر به استعفا و یا در واقع برکناری وی گردید.

مجموعه آثار رحمان در برگیرنده موضوعات مختلفی است. در زمینه فلسفه، گذشته از تز دکترایش که در باره ابن‌سینا بوده و به طور جداگانه نیز منتشر شده است،⁷ اولین کسی است که با نوشتن کتابی مستقل با عنوان «فلسفه ملا صدرا» به زبان انگلیسی به معرفی ملا صدرا و حکمت متعالیه پرداخته است.⁸ علاوه بر این دو اثر می‌توان از مقاله او تحت عنوان «حدوث دهری» یاد کرد⁹ که در آن به تبیین این مسئله فلسفی از دیدگاه میرداماد پرداخته شده است. در کلام، فضل‌الرحمان یکی از منتقدین اشاعره بوده و اصول کلام اشعری چون پذیرش جبر یا ضدیت آنان با عقل و خصوصاً انکار حسن

و قبح عقلی رابه باد انتقاد می‌گیرد و تصریح می‌کند که این نگرش اشاعره که اعمال انسان مجازاً به او انتساب یافته و درحقیقت انسان-ها مسئولیتی در مقابل کارهای خود ندارند، تفسیری غلط از آیات قرآن کریم است. در طرف مقابل، رحمان به دفاع از نظریه حسن و قبح عقلی و نیز قول به حدوث قرآن که از سوی معتزله مطرح شده است، پرداخته و مواضع آنان را تأیید می‌کند.¹⁰ با این همه، اصول تفسیر قرآن، حدیث و نقد حدیث و مسئله چگونگی ایجاد تحول در فهم متون اسلامی و به طور مختصر اجتهاد در اجتهاد، بخش اصلی کارهای رحمان را تشکیل می‌دهد.



فضل الرحمان و رویکردهای مختلف مسلمانان با مدرنیته

مهم‌ترین مسئله ای که به صورت بنیادی در کارهای رحمان در این بخش مشاهده می‌شود، مسئله چگونگی رویارویی اسلام و مدرنیته است. نافذترین کتاب فضل الرحمان و نیز بخش زیادی از مقالاتی که او نوشته، به این مسئله اختصاص یافته است. فضل الرحمان در موارد مختلف، تصریح می‌کند که پیدایش نظرات جدید در حیطه روابط اجتماعی که خاستگاه آن پیدایش نظرات جدید، نسبت به انسان و جهان است و نیز تحولات اجتماعی جدید و اکنش‌های متفاوتی را در میان متفکران اسلامی به دنبال داشته است تا جایی که گروهی از مسلمانان به توجیه و پذیرش بخشی از نظرات کلیدی و نیز ساختارهای اجتماعی دنیای مدرن پرداخته و گروهی دیگر به انکار یک سره مدرنیته پرداختند.¹¹

فضل الرحمن در مقاله ای با عنوان *Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives* موضع کسانی را که اصل ضرورت ایجاد تحول در اندیشه دینی و خصوصاً در دایره احکام اجتماعی را

پذیرفته اند، به شش گروه تقسیم می‌کند: گروه اول، کسانی هستند که علی‌رغم پذیرش اصل مسئله به دلیل دشواری‌های فرهنگی و اجتماعی یا سیاسی از هر گونه مشارکت نظری در این بحث خودداری کرده و راه سکوت را برمی‌گزینند. گروه دوم، کسانی هستند که دچار دوگانگی فکری شده و از دو طرف این نزاع فکری طرفداری می‌کنند. هم چنین گروهی که اصل تحول را پذیرفته، اما به دلیل جایگاه اجتماعی خود، در ظاهر به مخالفت با تحول می‌پردازند نیز به این گروه دوم ملحق می‌شوند.

سومین گروه، کسانی هستند که برای ایجاد تحول رو به سنت آورده و از طریق روش‌های مورد پذیرش در سنت، در صدد ایجاد تحول هستند. برای مثال با استناد به روایاتی که مؤید نظرات ایشان است، در صدد تأیید نظرات خود بر می‌آیند. مشکله این راه حل برای ایجاد تحول از نظر فضل‌الرحمان این است که در واقع این کار به جنگ آنان با اسلحه خود مذکران تحول و فرم رفتن است و مطمئناً پیروز این میدان، قائلان به تحول و تغییر در احکام نخواهند بود؛ زیرا وضع فعلی فقه، محصول بیش از دوازده سده کوشش فقهاست و قطعاً نمی‌توان با وفادار بودن به روش‌های سنتی، توقع تحول و تغییر جدی را داشت. راه حل دیگر برای برون رفت از این معضله، اجازه تبعیت از آرای تمامی فقه‌های مذاهب مختلف اسلامی است. بر اساس این راه حل - که خاستگاه آن در مصر است و از آن با عنوان «تلفیق» یاد می‌شود - متناسب با مسائل جدیدی که پیش روی قرار می‌گیرد، می‌توان به آرای فقهی مذاهب اربعه رجوع کرد و آن چه را که با شرایط فعلی متناسبتر است پذیرفت. این شیوه نیز به نظر فضل‌الرحمان از حل معضله دین و مدرنیته نیست؛ زیرا راه حل مسائل جدید را نه در اجتهاد جدید، بلکه در آرای

گذشته می‌جوید.¹²

چهارمین واکنش، راه حلی است که فضل الرحمان از آن با عنوان **Partialist and/ or the Link method** یاد می‌کند. این گروه در عین پذیرش اصل تغییر، تغییرات تدریجی در احکام اسلامی را در حوزه های خاصی که آمادگی پذیرش آن وجود دارد بر انجام تغییردفعی در همه ابعاد و حوزه های احکام ترجیح می‌دهند. از نظر فضل الرحمان این رویکرد نیز مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا این به معنای آن است که اولاً به طور موردی به مسئله پرداخته شود و راه حل کلی برای آن به دست داده نشود. ثانیاً از آن جا که تغییرات ناشی از مدرنیته به طور مستمر در جریان است، در نهایت این رویکرد منجر به نوعی سکولاریزه کردن نهادها و مقررات اجتماعی در طی زمان و کنار گذاشتن اسلام - همان گونه که در روش سنت گرایان و نیز فرمیست‌ها شاهد آن بودیم - خواهد شد.

پنجمین واکنش در مواجهه با مدرنیته از نظر فضل الرحمان، دست زدن به اجتهادی تمام عیار از طریق بازبینی میراث گذشته برای رویارویی با دنیای معاصر است. راه حل پیشنهادی وی و چگونگی این اجتهاد به تفصیل در ادامه ذکر خواهد شد.

رویکرد ششم، رویکرد سکولاریسم و جدا ساختن نهاد دین از دنیا است و به عبارت دیگر پذیرش ساختارهای جدید حقوقی، سیاسی و اجتماعی بدون این که این ساختارها از طرق اجتهادی از منابع اصیل اسلامی، یعنی قرآن و سنت گرفته شده باشد. این همان چیزی است که از آن با عنوان دین حداقلی یاد می‌شود. فضل الرحمان این راه حل را نیز به دلیل آن که در واقع، اقرار به عدم کارایی دین در عرصه های مختلف است، مورد انتقاد قرار داده و غیر قابل پذیرش می‌داند.



دین حداقلی و دین حداکثری

از نظر فضل الرحمان، شکست در کارآمد کردن دین در پاسخ‌گویی به مسائل دنیای جدید و جمود بر محتوای ایستا و ناکارآمد فقه و تصلب بر ظواهر، نتیجه‌ای جز شکست در حل مشکلات روزمره در پی نخواهد داشت و موجب حرکت جامعه به سوی سکولاریسم خواهد شد. فضل الرحمان یکی از منتقدان سکولاریسم بوده و آن را ذاتاً الحادی و نابودکننده همه مقدسات و ارزش‌های دینی می‌داند¹³ و با نگرانی و به طور مکرر هشدار می‌دهد که در صورت عدم بازنگری در روش‌های اجتهادی، جوامع اسلامی در دام سکولاریسم گرفتار خواهند آمد.¹⁴ از نظر وی در صورت عدم ارائه راه‌های مبتنی بر ارزش‌های اسلامی، حکومت‌ها از یک سو با وضع قوانین جدید بدون پشتوانه شرعی و از طرف دیگر، بازگشت مردم به آداب عرفی و سنتی خود برای حل مسائل روزمره - که باز چون کار حکومت‌ها هیچ ریشه‌ای در اسلام ندارد - به تدریج عرصه را بر شرع تنگ و تنگتر خواهند کرد. وی تصریح می‌کند که بعضی از فقیهان اهل سنت - به دلیل ناکارآمدی روش‌های فقهی‌شان و نیز نادیده گرفتن روح اصلی دین - که همانا برپاساختن یک جامعه مبتنی بر اصول و ارزش‌های الهی و در رأس آن عدالت اجتماعی است - دین را عبارت از پنج اصل توحید، نماز، روزه، حج و زکات معرفی می‌کنند. در کنار این، بر حفظ حدود و یا مجازات‌های تعیین شده در شرع نیز اصرار ورزیدند. فضل الرحمان، این واکنش را واکنشی از سر بی‌مسئولیتی دانسته و آن را دین حداقلی* و negative Islam می‌نامد که اولی اشاره به تأکید بر پنج اصل مذکور و دومی اشاره به حدود است.¹⁵ از نظر فضل الرحمان تفاوت اصلی دیدگاه او

* minimal Islam.



با سنت گرایان اهل سنت در همین نکته است که دین را حداقلی ندانسته، بلکه همه ابعاد حیات اجتماعی و فردی را مشمول آن می‌داند. از نظر وی، اسلام را نباید با مسیحیت - که دینی فردی است - مقایسه کرد، بلکه ظرفیت اسلام در اداره جامعه بر اساس احکام شریعت، مقایسه‌پذیر با مجموعه مسیحیت و تمامی نهاد های سکولار غربی چون: سیاست، اقتصاد و آموزش می‌باشد و لذا به دلیل همین جامعیت آن است که می‌توان و باید از سیاست اسلامی و اقتصاد اسلامی و آموزش اسلامی سخن گفت و به دنبال استخراج آن از منابع اسلامی بود.¹⁶

ضرورت داشتن روش درک ناب دین

فضل الرحمان، مشکل اصلی مسلمانان را در مواجهه با مدرنیته، نداشتن یک روش تفسیر* برای درکی ناب† و درست از معنای دین در دنیای جدید به گونه ای که مؤمنان بتوانند بر اساس آن روش به درکی ناب، معقول و معنا دار از آفریدگار خود، جهان و جایگاه خود در آن دست یافته و به سؤال‌هایی که رویارویی با مدرنیته در پیش روی دین نهاده است، پاسخ دهند. برای مثال وی از رویکرد «علما» در مواجهه با مدرنیته یاد کرده که پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک را پذیرفته و مورد ستایش قرار می‌دهند، اما نه فقط آماده پذیرش نتایج آموزش‌های مدرن نبوده، بلکه در حقیقت از آن به هیچ وجه آگاهی ندارند و گمان می‌برند که عقاید سنتی که بر اساس کلام سده‌های گذشته شکل گرفته و یا فقه و حقوق اسلامی که آن نیز تحت تأثیر شرایط اجتماعی روزگار گذشته شکل گرفته است، جمع‌پذیر با شرایط دوران جدید است.¹⁷

* hermeneutical method.

† pure cognition.

از همین رو او چون گروهی دیگر از مدرنیست-
 های پیش از خود بر ضرورت بازگشایی باب
 اجتهاد برای دست یافتن به پاسخی درخور برای
 این سؤالات اصرار می‌ورزد. البته بازگشایی
 باب اجتهاد در اهل سنت از سوی وهابیان (که
 وی نام بنیادگرا* را بر آنان می‌نهد) نیز
 مورد تأکید بوده است، اما از نظر فضل
 الرحمان، وهابیان تنها نوآوری که کردند، در
 اصل اصرار بر بازگشایی باب اجتهاد است. از
 نظر وی دیدگاه وهابیان - علی‌رغم اصرار بر
 عمل به اسلام ناب و دعوت به بازگشت به ارزش-
 های صدر اسلام - به دلیل نداشتن یک مبنای
 نظری، منجر به فرو نهادن آن چه که در طی
 قرون از سوی علمای اسلام از منابع اصیل
 اسلامی استنباط شده بود گردید. نوگرایی
 اسلامی[†] از نظر فضل الرحمن تنها قدر مشترکی که
 با وهابیان دارد، پذیرش ضرورت بازگشایی باب
 اجتهاد است. تفاوت این دو دیدگاه نیز در
 این است که بر اساس نظر وهابیان برای فهم
 درست اسلام، اسلام را باید آن گونه که در
 صدر اسلام توسط صحابه و تابعین فهمیده می‌شد،
 فهمید و به اجرا در آورد و به تعبیر وی
 تاریخ را به عقب بازگرداند،¹⁸ حال آن که بر
 اساس نظر مدرنیست‌ها و حداقل برداشتی که فضل
 الرحمان از آن ارائه می‌کند، بازگشت به صدر
 اسلام باید برای فهم ارزش‌های دینی باشد که
 در قالب احکام تاریخی اسلام بسط یافته و
 بیان شده است.¹⁹ توضیح این که از نظر فضل
 الرحمان، آموزه های دینی در حوزه جامعه
 آن گونه که در صدر اسلام شاهد آن هستیم به
 دو گروه تقسیم می‌شوند: اول، آموزه‌هایی است
 که کاملاً جنبه ارزشی دارند چون فضیلت و
 عدالت و دوم آموزه های دینی که جنبه

شرح و یا تدخیص کارهای گذشتگان پرداخته اند. از همین رو باز گشودن باب اجتهاد و خاتمه دادن به تسلط مذاهب اربعه، یکی از مضامین محوری در نوشته های فضل الرحمان است.

اما باز گشایی باب اجتهاد از نظر وی به معنای به کارگیری همان روشهای معمول اجتهاد نیست؛ زیرا این روشها از نظر وی قادر به پاسخگویی سؤالات مطرح شده در چهار چوب عقلانی دوران جدید نیستند.²¹ از این رو بخش اصلی تلاش فکری او مصروف به دست دادن یک روش جدید برای فهم دین به گونه ای که پاسخ-گوی سؤالات دوران جدید باشد، شده است که این بخش، مهم‌ترین و نافذترین بخش از کارهای فضل الرحمان است.

فضل الرحمان در آثار خود نسبت به روش سنتی در فهم قرآن هشدار می‌دهد. از دید وی، روش سنتی در فهم قرآن هر آیه ای را به طور منفصل* از آیات دیگر و یا در نهایت به طور موضوعی مورد بررسی قرار می‌دهد، لکن قرآن کریم - علی‌رغم تنوع موضوعات و مباحث مطرح شده در آن - دارای یک وحدت درونی† است که جهان بینی قرآن‡ و نیز جهت گیری کلی آیات قرآن در مسیر هدایت آدمیان به سوی آن می-باشد. به نظر فضل الرحمان برای به دست آوردن عناصر این وحدت درونی و فهم و درک آیات قرآن کریم بر اساس این عناصر از سوی گذشتگان یا تلاشی صورت نگرفته و یا آن که بسیار محدود بوده است.²² از نظر وی باید اولاً این عناصر بنیادی را شناخت و در مرحله دوم، تفسیری که از آیات قرآن کریم می‌شود باید بر اساس این عناصر صورت پذیرد و به عبارت دیگر



این عناصر تشکیل دهنده این وحدت درونی قرآن در تمامی آیات قرآن کریم سریان دارد. از نظر وی وحدت درونی آیات قرآن کریم، حول سه محور ایمان به خدای یکتا، عدالت اقتصادی - اجتماعی و قیامت شکل گرفته و جهت گیری همه آیات قرآن کریم حول این سه محور می-باشد.²³ به نظر وی اگر در مواجهه با مدرنیته، شاهد آرای متناقض از سوی مسلمانان هستیم و گروهی آن را پذیرفته و گروهی یک سره به انکار آن می‌پردازند به دلیل نادیده گرفتن این وحدت درونی و عناصر تشکیل دهنده آن است و این خود نشان‌گر ضرورت بازنگری در روش فهم قرآن است.²⁴ اما قرآن را چگونه باید فهمید؟ از نظر فضل الرحمان برای فهم قرآن نیازمند دو حرکت هستیم. او خود این روش را «دو حرکت توامان»^{*} نام می‌نهد. حرکت اول از زمان حاضر به گذشته و صدر اسلام و حرکت دوم از صدر اسلام، آغاز و به زمان حاضر ختم می‌گردد. برای توضیح منظور فضل الرحمان از این «دو حرکت» توجه به مقدمه زیر - که در عین حال به نظر وی شرط لازم برای بازگشایی باب اجتهاد است - ضروری می‌باشد.

تاریخی بودن قرآن و سنت

در رابطه با تفسیر قرآن کریم، در طول تاریخ، روش‌های مختلف تفسیری شکل گرفته‌اند. روش تفسیری معتزله، اشاعره، صوفیان، اهل حدیث، فیلسوفان و آنچه که در یک صد ساله گذشته با نام روش تفسیر علمی قرآن نام گرفته است. فرض اصلی تمامی این روش‌ها این است که قرآن کریم، چه از حیث لفظ و چه از نظر محتوا کلام الهی است و پیامبر اکرم (ص) «پیام بر» خداوند سبحان در رساندن پیام الهی خلاصه می‌گردد. این نظر که برگرفته از

* Double Movement.

آیات قرآن کریم و روایات متعدد است، به منزله زیر بنای تمامی مکاتب و روش‌های تفسیری مورد قبول بوده و لذا در تمامی این مکاتب وظیفه مفسر، تبیین و تفسیر وحی الهی بر اساس مراجعه به متن قرآن و روایات خواهد بود. علمای اسلام، اعم از مفسران، فقها، فیلسوفان و متکلمان، قرن‌ها بر همین اساس به تفسیر و توضیح ابعاد مختلف فلسفی، کلامی و حقوقی قرآن کریم و روایت پیامبر اکرم - و در مورد ما شیعیان روایت ائمه اطهار علیهم السلام - پرداخته اند. از پیروان این نظر با عناوینی چون Traditionalist و یا Literalist یاد می‌شود که اولی نشانه پیروی آنان از روش سنتی و معمول در طی سده‌های گذشته به نقش قرآن کریم و روایات است و دومین عنوان اشاره به توجه آنان به الفاظ قرآن کریم و روایات و تبعیت صد در صد از ظواهر الفاظ این دو منبع مقدس می‌باشد. از همین جا نیز به خوبی دانسته می‌شود که نقش علم اصول و کاربرد آن منحصر به فقه نبوده، بلکه مباحثی چون حجیت ظواهر قرآن کریم و عام و خاص و ناسخ و منسوخ و نظایر آن - که در مبحث الفاظ علم اصول مورد مذاقه و بررسی قرار می‌گیرد - در تمامی عرصه‌های تفکر اسلامی که در ربط با قرآن و حدیث است نقش محوری را بر عهده دارد. از نظر فضل الرحمان نتیجه این روش «اصرار بر به اجرا درآوردن تحت اللفظی احکام قرآن و بستن چشم خود بر روی تغییرات اجتماعی است که تاکنون رخ داده و یا در حال حاضر نیز به طور آشکار در مقابل چشم ما در حال رخ دادن است و این به منزله به شکست رساندن مقاصد ارزشی - اجتماعی و اهداف قرآنی است.»²⁵

در طرف مقابل، در یک صد ساله گذشته و به تدریج در میان بخشی از متفکران، این نظر مطرح شده که آن چه که در قرآن کریم و یا روایات مطرح شده است، در دو بخش می‌باشد:

سطح اول که فضل الرحمان از آن با عناوین مختلفی چون: مغز* - گوهر† - اصول‡ - عمومات§ - ایده آلهاء** - در آثار خود یاد می کند، عبارت از ارزشهای ثابت و عامی هستند که مقید و مختص به زمان و مکان خاصی نمی باشند. از بخش دوم آموزشهای اسلامی که در بر گیرنده جنبه های متغیر و تاریخ مند آن است، با عناوینی چون: صدف†† - اعراض‡‡ - جزئیات یا امور خاص §§ و احتمالات یا ممکنات*** یاد می شود.

از نظر وی ایده آل های دین، بخش ارزشها و اهداف دین را تشکیل می دهند و اموری هستند که مقصد و مقصود از دین می باشد. در طرف مقابل، اعراض دین اموری هستند که روشهای ممکن رسیدن به آن اهداف را متناسب با شرایط تاریخی صدر اسلام تشکیل می دهند و خود، نقش اصلی و محوری در دین ندارند. از نظر فضل الرحمان، فقها با نادیده گرفتن این تفکیک و در عرض هم قرار دادن احکام و دستورات قرآنی و خلط بین این دو بخش از آموزه های اسلامی موجب خمود، رکود و بسته شدن باب اجتهاد شده اند. این نظر که از پیروان آن با عنوان سیاق گرا یا زمینه گرا††† یاد می گردد، در قبل از یک صد ساله گذشته نیز مطرح بوده، اما به طور عمده در یک سده اخیر شاهد اوج گیری آن هستیم. تأثیر این نظر، در اجتهاد به معنای متداول آن بنیادی است؛ زیرا بر طبق این نظر دیگر نمی توان به



* Kernel.
 † Essence.
 ‡ Principles.
 § Universals.
 ** Ideals.
 †† Shell.
 ‡‡ Accidents.
 §§ Particulars.
 *** Contingents.
 ††† Contextualist.

عمومات و اطلاقات قرآنی و روایی که در گروه دوم قرار می‌گیرند تمسک کرد. به عبارت دیگر تمامی قضایایی که در این بخش به صورت قضایای حقیقیه بیان شده اند با پذیرش این نظر به قضایای خارجیّه تبدیل و یا تقلیل* خواهند یافت.

فضل الرحمان برای توجیه این نظر چند بیان متفاوت به شرح زیر دارد.

تبیین جامعه شناختی

فضل الرحمان در این بخش به توضیح جایگاه اجتماعی پیامبران به طور عام و پیامبر اکرم (ص) به طور خاص پرداخته و چنین توضیح می‌دهد که نقش اصلی پیامبران به چرخش در آوردن جامعه و شکل دهی آن مطابق با الگوی الهی است. به بیان دیگر نقش اولی و اصلی پیامبران و نیز پیامبر اکرم - آن گونه که از بررسی تاریخ زندگانی آن حضرت به دست می‌آید- رهبری معنوی جامعه انسانی بوده است. در این مسیر هرگاه که ضرورت اقتضا می‌کرده، نیز به وضع قوانین جدید پرداخته می‌شده است. به عبارت دیگر نقش پیامبران، نقش یک قانون‌گذار عام[†] نبوده است که برای همه ابعاد ابعاد زندگانی جامعه انسانی از جزئیات امور اجتماعی تا فروع احکام عبادی به وضع و تشریح قوانین دست بزنند. از این روست که دیده می‌شود پیامبر اکرم (ص) به ندرت و بر حسب مواردی که پیش می‌آمده است، قانونی را وضع کرده و تشریح نموده اند، نه آن که به طور نظام مند در صدد تشریح قوانین و مقررات جدید بوده باشند. مؤید این سخن - از دید فضل الرحمان - آن است که در قرآن کریم نیز بخش احکام، از دایره ای محدود نسبت به کل



آموزه های اسلامی برخوردار است که این خود نشان‌گر آن است که نقش پیامبران و یا به عبارت دیگر کارکرد اجتماعی آنان نقش قانون-گذاری نبوده است که برای همه ابعاد زندگانی انسان از جزئیات امور اجتماعی تا احکام عبادی به وضع و تشریح قوانین پرداخته باشند. بر اساس این مقدمه فضل الرحمان چنین نتیجه می‌گیرد که چون نقش پیامبران قانون-گذاری - به معنای ایجاد یک سیستم نظام‌مند قانونی فراگیر - نبوده است و قوانینی که وضع و تشریح کرده اند در مواردی بوده است که مشاهده می‌کردند یک عرف اجتماعی یا سنت قبیلگی، سد راه تکامل معنوی جامعه یا فرد شده است، نسبت به آن موضع‌گیری کرده و نسبت به رفع و یا تحدید آن اقدام می‌کرده‌اند. به عبارت دیگر همه تشریحات دارای یک زمینه تاریخی - اجتماعی بوده و جذبه وضع قانون کلی و فراگیر برای همه زمان‌ها و همه مکان‌ها را نداشته است. فضل الرحمان توضیح می‌دهد کارکرد اجتماعی پیامبران - و مواجهه آنان با شرایط خاص تاریخی زمان خود به منظور ایجاد تحول در آن در مسیر اهداف الهی - در واقع عامل اصلی ممیزه یک پیامبر از یک صوفی یا افراد رویایی و ایده‌ال‌دست است.²⁶ وی نمونه‌هایی چون تحریم تدریجی ربا و الکل را به منزله نمونه‌هایی ذکر می‌کند که در آن به طور واضح توجه به شرایط اجتماعی زمان پیامبر اکرم مورد توجه قرار گرفته است. هم چنین به بود موقعیت اجتماعی زنان و نیز احکام مربوط به بردگان را نمونه‌های دیگری می‌داند که نشان‌گر توجه عمیق قرآن کریم به شرایط اجتماعی موجود برای وضع قوانین است، اگر چه به نظر وی احکام ذکر شده در قرآن کریم در رابطه با این دو بخش مربوط به مرحله اول تغییر سنت‌های جاهلی - همانند مرحله پیش از تحریم کامل ربا و الکل - بوده

و ایده آل‌های اصلی قرآن کریم در این دو بخش به دلیل نبود بدستر اجتماعی مناسب متحقق نشده است. به نظر وی کار فقیه از همین جا شروع می‌شود که ناگفته‌های قرآنی را بتواند بر اساس اصول کلی قرآنی با اجتهاد خود به مرحله فعلیت و تحقق رساند. وی سپس نتیجه می‌گیرد که این مثال‌ها نشان‌گر آن است که مقصود قرآن کریم از طرح قوانینی که بیان می‌کند این نبوده است که این قوانین به طور تحت اللفظی از جاودانگی برخوردار باشد.²⁷

تبیین روان‌شناختی

فضل الرحمان در بخش نخست به سخنان شاه ولی الله دهلوی استناد می‌کند. بر اساس نقل وی، شاه ولی الله در کتاب *سطحات و نیز فیوض الحرمین* خود، در باره وحی چنین می‌گوید که نزول قرآن کریم بر قلب پیامبر اکرم بوده است. این نزول، نزولی اجمالی و بدون تفصیل است. اما تفصیل آن - و به عبارت دیگر قرآنی که در اختیار ما قرار دارد - محصول شرایط مختلفی است که پیامبر اکرم در طی دوران رسالت و نبوت خود با آن مواجه بوده اند. در هر یک از این شرایط، قرآن مطابق با ساختار زبانی که از پیش در ذهن مبارک آن حضرت بوده است از اجمال به تفصیل در آمده است.²⁸ تا این جا و بر اساس این تحلیل روان‌شناختی، تاریخی بودن آموزه های قرآنی به دست داده می‌شود. اما بلافاصله می‌توان پرسید که بر اساس این تحلیل چگونه می‌توان قائل به این شد که آیات و سور قرآن - قرآن به صورت تفصیلی آن که در اختیار ما قرار دارد - کلام و وحی الهی است. مدلی که فضل الرحمان در تحلیل روان‌شناختی وحی از آن پیروی می‌کند، مدل *Feeling - Idea - Word* است که توسط اقبال لاهوری در *بازسازی اندیشه دینی در اسلام* نیز تبیین شده است.²⁹ این مدل - بر اساس نقل اقبال - برای

تبیین پروسه خلاقیت ذهن آدمی از سوی پروفیسور هاکینگ پیشنهاد شده است. بر اساس این مدل در هر عمل خلاقانه، ابتدا ایده ای به صورت بسیط در ذهن جرقه زده و به وجود می آید، سپس به تدریج شکل و ساخت مشخصی را پیدا می-کند. در آثار شاه ولی الله دهلوی نیز مدلی تقریباً مشابه با این برای تبیین وحی مطرح شده بوده است. در هر حال، بر اساس این مدل، وحی قرآنی بر قلب مقدس پیامبر اکرم به صورت بسیط و اجمالی - به همان معنایی از اجمال که در علم اجمالی الهی مورد نظر است - نازل می‌گردد (Feeling). در مرحله بعد در شرایط مختلف و مواجهه پیامبر اکرم با سؤالات گوناگون ایده هایی به طور مشخص در ذهن پیامبر اکرم بسط یافته (Idea) و در مرحله بعد به صورت آیات و سور قرآن کریم (Word) بر زبان مبارک آن حضرت جاری می‌گردد. بر اساس این مدل، آن چه که خارج از ذهن پیامبر بوده و بر آن حضرت وحی شده است، فقط مرحله اول بوده و دو مرحله بعد به ترتیب تابع شرایط تاریخی و ساختار زبانی پیامبر اکرم (ص) بوده و در کل به گونه ای تفکیک ناپذیر بخشی از ساختار کلی ذهن پیامبر می‌باشد. بر همین اساس، وحی بودن قرآن با توجه به ریشه آن - که مرحله اول از سه مرحله فوق است - می باشد؛ اما با توجه به تحلیل روان‌شناختی که بیان گردید، قرآن کریم کلام پیامبر نیز خواهد بود.³⁰ البته فضل الرحمان به این نکته نیز تذکر می دهد که به دلیل عصمت پیامبر اکرم این پروسه پیدایش آیات و سور قرآن کریم از خطا و انحراف مصون است³¹ و به تعبیری دیگر پیامبر اکرم، کنترلی در چگونگی پیدایش قرآن مفلوظ در ذهن خود ندارند.³² آن چه که از این تحلیل مد نظر اوست به دست دادن زیر بنایی نظری برای اثبات تاریخی بودن احکام و قوانین قرآن و



نه انکار وحیانی بودن قرآن است.

تبیین کلامی

بیان دومی که فضل الرحمان برای توجیه تاریخی بودن آموزه های قرآنی به کار گرفته است، بر مبنای پذیرش نظریه معتزله مبنی بر حدوث قرآن کریم است. از نظر فضل الرحمان این که قرآن نه به صورت یک کتاب و به طور دفعی، بلکه به صورت تدریجی و قالب وحی در طی 23 سال نازل شده است و این که بعضی از آیات آن ناظر به بعضی دیگر از آیات آن بوده، نشانگر حدوث قرآن کریم بوده و جای هیچ تردیدی در باطل بودن نظریه رقیب - قول به قدم قرآن - که از سوی اشاعره حمایت می گردد، برجا نمی گذارد. از همین روست که در آیات قرآن کریم، شاهد انعکاس علایق، نگرانی-ها، مسائل زندگی روزانه، مشکلات و حوادث جامعه صدر اسلام هستیم و این، خود شاهد گویایی است که قرآن کریم منعکس کننده و پاسخ دهنده به شرایط تاریخی و سؤالات و مسائل زمان خود بوده است که اگر چنین نمی بود تأثیر قرآن کریم بر اعراب زمان پیامبر اکرم و یا نسل های بعدی، آن گونه نمی بود که در تاریخ شاهد آن هستیم. این چگونگی قرآن کریم از نظر فضل الرحمان مؤید حدوث قرآن و نافی قول به قدم آن است.

از نظر فضل الرحمان، قول به قدم قرآن، زمین را فراهم می آورد تا با تکیه بر این مبنای کلامی اشعری چنین نتیجه گیری شود که چون قرآن قدیم است، پس آموزه های آن نیز جنبه فرا تاریخی داشته و اختصاصی به زمان و مکان خاصی ندارد و این خود به منزله بستن باب اجتهاد و عقیم گشتن فقه از هرگونه نوآوری خواهد شد.³³ وی تصریح می کند آیات شریفه «بل هو قرآن مجید، فی لوح محفوظ»³⁴ از سوی این گروه به این صورت تفسیر شده که



قرآن کریم، هستی فرا تاریخی داشته و مطالب آن در ربط با زمینه های تاریخی آن در صدر اسلام نبوده و لذا هر آن چه در قرآن کریم آمده است در همه شرایط و همه زمان‌ها قابل انطباق و اجراست. از نظر وی آرای اهل حدیث در این زمینه و خصوصاً احمد بن حنبل که از مدافعان اصلی قول به قدم قرآن بود، در ادامه پذیرش و ترویج این نظر از سوی ابوالحسن اشعری و پیروان او تأثیر قاطعی در رکود و خمودی فقه اهل سنت داشته است.

تنها موردی که می‌توان در آثار گذشتگان به منزله مؤیدی بر تاریخی بودن آیات قرآن کریم از آن نام برد، بحث اسباب نزول قرآن کریم است. با این همه اسباب نزول نیز از دید فضل الرحمان - آن گونه که مورد استفاده علما قرار گرفته است - نقش اصلی خود را که مرتبط کردن آیات قرآنی به سیاق یا زمینه تاریخی* آن است را در تفسیر از دست داده و تنها عهده دار بیان جزئیاتی چون نام کسان و جای‌ها و رخدادهایی که منجر به نزول آیات شریفه قرآن شده، گشته است. اگر چه بیان این جزئیات بخشی از کارکرد اسباب نزول بوده و هست؛ اما کار کرد اصلی آن که می‌توانست بیان زمینه تاریخی آیات قرآنی باشد، مغفول عنه واقع شده است. در فقه نیز، نقش اسباب نزول به حد تعیین تقدم و تأخر نزول آیات الاحکام در مواردی که احتمال نسخ داده می‌شود تقلیل یافته و چون تفسیر کارکرد اصلی آن که تأکید بر تاریخی بودن و در ربط بودن آیات الاحکام با شرایط تاریخی زمان پیامبر اکرم (ص) است را از دست داده است. استنتاج نتایج کلی و عام از وقایع خاص - که در علوم قرآنی از آن با عبارت العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المعنی یاد می‌شود - از نظر وی به

* historical context.

معنای در نظر نگرفتن شرایط تاریخی نزول آیات می باشد.

نظریه فضل الرحمان

فضل الرحمان بر اساس تحلیلی که از آموزه های قرآنی به عمل می آورد و آن را به دو گروه عام و فرا تاریخی، و خاص و تاریخی تقسیم می کند، در صدد تبیین روش استنباط احکام برای دوران های متأخر از صدر اسلام بر آمده و اجتهاد روشمند را حاصل «دو حرکت توأمان» می داند: حرکت از شرایط فعلی به زمان قرآن و سپس بازگشت به زمان حاضر. حرکت اول، خود دارای دو مرحله است: در مرحله اول باید شرایط و زمینه تاریخی مسائلی که هر یک از احکام در پاسخ به آن نازل شده است، مورد بررسی قرار گیرد. این بررسی نیز هم باید به صورت بررسی شرایط و موقعیت کلی جامعه، دین، رسوم و ساختارهای اجتماعی و فردی، و به یک عبارت زندگی به طور کلی، در عربستان در زمان پیدایش اسلام؛ و نیز شرایط و موقعیت خاص[†] در حول و حوش مکه به عمل آید. علاوه بر این، شرایط و زمینه تاریخی[‡] هر یک از احکام قرآنی بیان شده است نیز مورد بررسی قرار گیرد. دومین مرحله از حرکت اول، استخراج ارزش های کلی قرآنی از طریق تحلیل این پاسخ های خاص و به دست آوردن مناطات کلیه به عنوان اهداف عام اجتماعی و اخلاقی ارزشی است.³⁵ به عبارت دیگر، این مسئله مورد پذیرش تمامی فقهاست که مناطات احکام در بعضی موارد در آیات قرآن مورد اشاره قرار گرفته است. از سوی دیگر از نظر قائلان به حسن و قبح عقلی - و از آن جمله فضل الرحمان - هر یک از احکام خاص به دلیل وجود مصلحت

* macro situations.

† micro situations.

‡ historical context.

یا مفسده ای در متعلق آن، مورد امر یا نهی قرار گرفته است. از این رو در حرکت اول، کار فقیه آن است که به این مناسبات احکام دست یابد که این کار به تعبیر فضل الرحمان مشابه تقطیر است که علت حکم را چون گلاب با این روش به دست آورد. در مرحله بعد باید از طریق این مناسبات جزئی به مناسبات کلی تری که پشتوانه این مناسبات جزئی است دست یافت تا به کلی ترین مناسبات احکام رسید. این مناسبات کلیه، همان اصول ثابتی است که چون روح باید در کالبد همه احکام جاری و ساری باشد.

حرکت دوم که حرکت از زمان صدر اسلام به زمان حاضر است، به معنای تطبیق آن ارزشهای کلی قرآنی در شرایط معاصر است. به عبارت دیگر همان گونه که ارزشهای کلی قرآنی در پاسخ به شرایط زمان پیامبر در قالب احکامی خاص در آمدند، در حال حاضر نیز همان ارزشهای کلی و یا اصول ثابتی باید در مواجهه با شرایط تاریخی و اجتماعی و سیاسی معاصر قرار گرفته و احکامی مطابق با نیاز زمان حاضر از آن استخراج گردد.³⁶ فضل الرحمان تصریح می کند که انجام درست این دو حرکت نیازمند به استفاده از رشته های مختلفی چون: تاریخ و تفسیر - در حرکت اول - و علوم اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در حرکت دوم است.³⁷

همان طور که مشاهده می شود نتیجه روش پیشنهادی فضل الرحمان، باز شدن باب اجتهاد و نوآوری در احکام خواهد بود. البته از این نکته نباید غفلت کرد که منظور فضل الرحمان از اجتهاد، همان اجتهاد متعارف که مبتنی بر نص آیات و روایات است، نمی باشد. تعریف وی از اجتهاد این است که اجتهاد «تلاش برای فهم معنای یک متن یا حکم در زمان گذشته که دربرگیرنده یک قانون است و تغییر دادن آن



با توسعه و بسط آن،* و یا محدود ساختن† مفاد آن و به عبارت دیگر اصلاح کردن به گونه ای که موقعیت تازه با راه حلی جدید نیز در تحت شمول آن قرار گیرد.»³⁸ در واقع منظور رحمان از این تعریف آن است که در اجتهاد، معنای متن قرآنی یا روایی و یا احکامی که در سنت پیامبر بوده است، باید در مرحله نخست از شرایط تاریخی آن پیراسته شود و سپس ماحصل آن برای بیان حکم در شرایط جدید مورد استفاده قرار گیرد.

فضل الرحمان و هرمنوتیک فلسفی

آن چه تاکنون در رابطه با روش تفسیری فضل الرحمان مطرح شد، بر این پیش فرض استوار است که مفسر می تواند در تاریخ به عقب بازگشته و به طور دقیق، قرآن کریم را به صورت عینی‡ و همان گونه که مسلمانان صدر اسلام آن را می فهمیدند، بفهمد و اصول، مبانی و مقاصد آن را – که نقش علت نسبت به احکام دارند – دریابد. به عبارت دیگر فهم عینی هر متنی و دریافت مراد مؤلف از آن برای خوانندگان زمانهای متأخر نیز ممکن است. این دیدگاه که از آن با عنوان تاریخ-گرایی§ نیز یاد می شود – اگر چه سابقه طولانی دارد – اما در سده های نوزدهم و بیستم در اروپا به صورت یک نظریه در رابطه با چگونگی مواجهه با مسائل جدید اجتماعی مطرح بوده است. تاریخ‌گرایان به طور اجمال بر این باور بودند که سنت های هر جامعه ای در برگیرنده اصولی کلی است که برای تطبیق با شرایط جدید باید با فرمول بندی تازه ای ارائه شود نه آن که همان سنتها در همه شرایط به کار

گرفته شود.³⁹ به عبارت دیگر می توان سنت‌های گذشته را آن گونه که در گذشته فهمیده می شده اند، فهمید و اصول کلی آن را استخراج کرد و با ساختار جدیدی متناسب با شرایط جدید آن را به کار گرفت. این پیش فرض - امکان فهم عینی گذشته - در هرمنوتیک فلسفی مورد بحث و بررسی و نقد قرار گرفته است. مجور اصلی بحث در هرمنوتیک فلسفی، چگونگی فهم* است. طرفداران این نظر مانند شلایرماخر، هارناک، و بولتمان، در دفاع از آن چنین استدلال کرده اند که چون همه انسان‌ها در «حقیقت وجودی» انسان مشترک هستند، پس چگونگی فهم، برای همه یکسان خواهد بود. به عبارت دیگر فهم، بخشی از فطرت یکسان همه انسان‌هاست.⁴⁰ در طرف مقابل، همین پیش فرض از سوی گروهی دیگر از فیلسوفان هرمنوتیک به چالش کشیده شده است و یکی از برجسته ترین فیلسوفانی که این مسئله را مورد تردید قرار داده، گادامر در کتاب *حقیقت و روش* است. از نظر گادامر ضعف اصلی این نظر در آن است که به تفاوت‌های بین زمان‌ها و فرهنگ‌های مختلف و تأثیر آن در پروسه فهم توجه نشده و یا از آن غفلت شده است. از نظر گادامر تحلیل روان‌شناختی† - که اصطلاحی است با بار منفی - برای فهم یک متن تاریخی و فقط توجه به فطرت مشترک انسانی کافی نیست، بلکه باید به تأثیر فرهنگ خواننده یا مفسر بر فهم متون تاریخی نیز توجه شود. نتیجه ای که گادامر می‌گیرد آن است که فهم عینی متن یا دست یابی به مراد مؤلف - آن گونه که مقصود او بوده است - به طور کامل هیچ گاه میسر نخواهد بود؛ زیرا ما هیچ گاه نمی توانیم از تأثیر فرهنگ و تاریخ - یا آن چه که گادامر آن را *effective history* می



* Understanding.

† Psychologism.

نامد و عبارت از تمامی پیش فرض‌هایی است که درباره انسان و جهان داریم - رها سازیم.⁴¹ در بحث حاضر، فضل الرحمان با توجه به این که پذیرش این نظر منجر به بسته شدن راه فهم عینی ما از قرآن - آن گونه که در صدر اسلام فهمیده می شده است - می گردد، نخست به نظر املیوبتی که یکی از نمایندگان نظر اول است، اشاره می‌کند. از نظر بتی تفسیر، در واقع چرخه معکوس پروسه تألیف است. برای فهم متن باید از طریق متن به ذهن مؤلف، بازگشت و متن را نه به صورت یک پدیده منقطع، بلکه به عنوان بخشی از کلیت نظام‌مند ذهن مؤلف فهمید. با این روش متن به همان شکلی که در ذهن مؤلف بوده است، در ذهن مفسر نیز احیا می شود.⁴² در ادامه با اشاره به نقد گادامر توضیح می دهد که از نظر وی سخن گادامر درست بوده و بر خلاف بتی فقط توجه به ویژگی‌های شخصی مؤلف در تفسیر کفایت نمی‌کند، بلکه باید شرایط اجتماعی و تاریخی و دیگر عوامل مؤثر بر ساختار شخصیت مؤلف را نیز - همان گونه که در فوق نیز توضیح داده شد- در نظر گرفته شود. با این همه فضل الرحمان می پذیرد که نظر گادامر در تضاد کامل با نظر خود او بوده و در صورت پذیرش نظر گادامر جایی برای روش تفسیری او یا هر روش تفسیری دیگری برای فهم عینی متون تاریخی باقی نخواهد ماند. فضل الرحمان در پاسخ به گادامر توضیح می دهد که در همه فرهنگ‌ها و سنت‌ها از آن جمله اسلام در طول تاریخ شخصیت‌هایی بوده اند که اندیشه آنان به گونه ای نافذ بر جریان آن فرهنگ و سنت مؤثر بوده؛ به گونه ای که برای مثال در سنت اسلامی با پیدایش غزالی، اندیشه اسلامی متحول شده است. وی نتیجه می‌گیرد که لازمه نقد و ایجاد تحول در سنت، آگاهی از آن چه که مورد رد و اثبات قرار گرفته است می باشد و به عبارت

دیگر نقد سنت نیازمند آگاهی نسبت به سنت است. از این جا وی نتیجه می‌گیرد که تقلید این آگاهی - آن گونه که گادامر بیان می‌کند - به یک کار آشفته در حلقه زندگی تاریخ‌مند نمی‌تواند توضیح مناسبی برای این تأثیرات عظیم باشد. از دید وی ایجاد تحول در سنت، خود نشان‌گر فهم سنت و به عبارت دیگر امکان دست‌یابی به فهمی عینی از تاریخ و در موضوع مورد بحث - فهم قرآن- است.⁴³

روش کسب اصول کلی اسلام

همان طور که بیان شد تأکید فضل الرحمان بر آن است که اصول کلی اسلام در هر حکمی متناسب با شرایط زمان باید رعایت شود. بر این اساس وی در صدد است تا روش دست‌یابی به این اصول را نیز تبیین کند. وی دو راه برای تبیین این اصول پیشنهاد می‌کند: روش اول، روشی است که از سوی صحابه به کار گرفته شد و روش دوم، روشی تحلیلی تاریخی احکام قرآنی است.

روش اجتهادی صحابه

از نظر فضل الرحمان این نگرش کل‌نگرانه در تاریخ اسلام سابقه داشته و در صدر اسلام از سوی صحابه به کار گرفته می‌شده است. او تصریح می‌کند که در صدر اسلام در موارد متعددی صحابه بدون آن که تأکید مستقیمی بر استناد به آیه ای از قرآن یا روایتی از پیامبر داشته باشند (روش خردنگر) با تکیه بر کلیت آن چه که از قرآن و سنت پیامبر آموخته و بر اساس آن زندگی کرده بودند، در مواجهه با مسائل جدید تصمیم‌گیری می‌کردند⁴⁴ و حتی با تکیه بر همین روش در بعضی موارد که در سنت پیامبر مسبوق به سابقه بوده به دلیل تغییر شرایط به مخالفت بر می‌خواستند. به عبارت دیگر سنت پیامبر اکرم (ص) پس از وفات آن حضرت نیز در قالب تصمیمات صحابه به



صورت یک سنت زنده* به حیات و رشد خود ادامه می دهد.⁴⁵ مثالی که او ذکر می کند در رابطه با تصمیم گیری خلیفه دوم مدنی بر عدم واگذاری زمینهای فتح شده در فتح مصر و یا ایران به مسلمانان فاتح بود که چون با مخالفت مسلمانان و استدلال آنان بر این که این کار مخالف با سنت پیامبر بوده است روبه رو شد، کار خود را چنین توجیه کرد که با تقسیم زمینها اعراب بدل به صاحبان املاک و مزارع خواهند شد و دست از جهاد و مبارزه برخواهند داشت. در مرحله بعد وی با تکیه به آیه شریفه وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ (حشر 59: 10) و این که این تصمیم برای حفظ مصالح نسلهای آینده صورت گرفته است⁴⁶ و بدون هیچ استناد مشخصی به آیه یا روایتی که مؤید این کار او باشد - بر اساس روح کلی قرآن کریم که بر عدالت اجتماعی تأکید می ورزد - بر تصمیم خود پای فشرد.⁴⁷ فضل الرحمان این موارد و دیگر مواردی از این قبیل را شاهی بر مدعای خود می گیرد که نگاه کل گرایانه - یعنی نگاهی که ارزشهای کلی اسلامی را در هر تصمیم فقهی مورد نظر قرار می دهد، در صدر اسلام نیز سابقه داشته و مورد توجه مسلمان بوده است.⁴⁸ همان طور که دیده می شود اجتهاد در مقابل نص بر اساس تحلیل تاریخی دانستن احکام اسلامی نه امری مذموم و ناپسند، بلکه شیوه ای پسندیده و در تناسب با واقعیتهای موجود بر شمرده می شود. فضل الرحمان در مقاله ای با عنوان *Social Change and Early Sunnah*⁴⁹ با تشریح مبسوط مراد خود از «سنت زنده» به ذکر مثالهای مختلفی بر مبنای گزارش مالک بن انس در



کتاب **الموطا** - که یکی از قدیمی‌ترین کتاب‌های فقهی اهل سنت است - می‌پردازد و علاوه بر مثال فوق، به لغو حد دزد در زمان کمبود و قحطی، ممنوعیت فروش ام و لد، آزادی برده در صورتی که صاحبش به آزار وی بپردازد و بعضی موارد دیگر توسط خلیفه دوم - بدون آن که این موارد سابقه ای در سنت پیامبر داشته باشد - پرداخته و با تحلیل تاریخی از شرایط روزگار عمر و تحول جامعه اسلامی به دلیل فتوحات مختلف در صدد این برمی‌آید که نشان دهد این تغییر حکم به سبب تغییر شرایط اجتماعی و خصوصاً گسترش و رشد ثروت جامعه اسلامی از یک سو و سرازیر شدن سیل بردگان پس از فتح ایران و مصر از طرف دیگر صورت گرفته است. نتیجه‌گیری رحمان از این بخش آن است که مسلمانان در سده اول هجری به قرآن و روایات پیامبر به صورت یک سلسله آموزه‌های ایستا* نمی‌نگریستند. در نظر آنان آموزه‌های اسلامی، ذاتاً به گونه‌ای خلاق قابل حرکت و انطباق بر شرایط مختلف و جوامع گوناگون بوده است. اسلام نام مجموعه‌ای از ارزش‌ها است که در قالب فرم‌هایی تغییرپذیر به طور مستمر و پیوسته باید به تحقق و فعلیت تازه رسانده شود. وی تصریح می‌کند که بر خلاف لیبرال‌ها و یا آن‌چه که وی آن را تصوف منفی نام می‌دهد، وی مخالفتی با تحقق اصول و ارزش‌ها در قالب فرم‌های مشخص نداشته، بلکه مخالفت وی با فرمالیسم یا شکل‌گرایی در فقه اسلامی است. به نظر وی شکل‌گرایی و غفلت از اصول کلی حاکم بر احکام اسلامی باعث جمود و عدم پویایی فقه اسلامی می‌گردد.⁵⁰

فضل الرحمان در موارد مختلف تصریح می‌کند که باب اجتهاد در اهل سنت نه در سده چهارم یا پنجم هجری، بلکه با ظهور شافعی در قرن

* Static.

دوم هجری بسته شد. تا زمان شافعی، مسلمانان بر اساس فهمی که از سنت پیامبر اکرم (ص) و اصول اسلامی داشتند در مواجهه با شرایط جدید دست به اجتهاد زده و حکم هر مسئله ای را بر اساس قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم (ص) و با توجه به شرایط زمانی و مکانی آن بر اساس آن اصول کلی به دست می دادند. وی تصریح می کند که: 1. بر خلاف نظر اسلام شناسان غربی «سنة النبوی» برای مسلمانان در زمان پیامبر و در طول قرن اول اسلامی امری شناخته شده بوده است و مسلمانان در موارد مختلف به آن رجوع و استناد می کرده اند؛⁵¹ 2. دایره آن چه که از سنت پیامبر در دست مسلمانان بوده است، بسیار محدود بوده و شامل بیان تمامی جزئیات زندگی اجتماعی و فردی نمی شده است؛ 3. پس از پیامبر اکرم آن چه که با عنوان «سنة النبوی» نامیده می شده است، عنوان عامی برای «سنة النبوی» و نیز تفسیر جدیدی که مسلمانان از «سنة النبوی» مطابق با شرایط جدید می کرده اند می شده است؛ 4. عنوان دیگری که برای تفسیر مسلمانان از «سنة النبوی» به کار گرفته می شده «اجماع» است؛ 5. اجتهاد، ابزاری بوده که مسلمانان به کمک آن به تفسیر جدید می پرداختند (در قبل منظور فضل الرحمان از اجتهاد بیان شد)؛ 6. با پیدایش شافعی و تثبیت نظر او در رابطه با تقدم احادیث به طور عام و حجیت و تقدم خبر واحد به طور خاص بر «اجماع» یا تفسیر مسلمانان از سنة النبوی، رابطه طبیعی بین سنة النبوی - اجتهاد ---- اجماع (تفسیر جدید از سنة النبوی) نابود شد⁵² و به تدریج آن چه که تاکنون شاهد آن هستیم، یعنی لفظگرایی غلبه یافت و باب اجتهاد بسته شد. بر اساس این نظر اجماع به معنای عدم وجود مخالف - نظریه ای که رواج آن مربوط به دوره پس از شافعی

است - نبوده، بلکه به معنای نظر مقبول و پذیرفته شده و مورد عمل اکثر فقهاست که می تواند مخالف یا مخالفانی نیز داشته باشد. هم چنین اجماع بر اساس این نظر، نتیجه اجتهاد است، نه یکی از منابعی که باید بر اساس آن اجتهاد کرد.⁵³ کما این که در صدر اسلام فتوای فقهای مدینه با مکه، عراق، مصر و شام متفاوت بوده است. دلیل این امر نیز به نظر فضل الرحمان آن بوده است که فقهای هر منطقه یا کشور بر اساس نیازهای اجتماعی و بستر تاریخی و فرهنگی هر یک از این کشورها نسبت به صدور فتوا بر اساس اصول کلی اسلامی پرداخته بودند.



تحلیل و بررسی قرآن و سنت

راه دوم - که الهام گرفته از شیوه مسلمانان در سده اول است - تحلیل و بررسی قرآن کریم و سنت پیامبر برای دست یابی به اصول کلی اسلامی و به کارگیری این اصول در اجتهاد و قانون گذاری جدید از طریق مشخص ساختن علل احکام خاص و به عبارت دیگر اهداف کلی قرآن کریم در وضع قوانین است. از نظر فضل الرحمان - همان گونه که در قرن اول نیز چنین بوده است- این تنها راه ممکن و شیوه مشروع بازگشایی باب اجتهاد است. از این رو باید مجدداً به شکلی که مسلمانان در قرن اول اسلامی با احکام اسلامی رفتار می کردند به بررسی این احکام پرداخت و آن را در ظرف تاریخی و شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی آن مورد بررسی قرار داد. در نتیجه، کار فقیه عبارت از استخراج اصول کلی و تطبیق آن موارد جدید و نه تطبیق تحت اللفظی احکام تاریخی کتاب و سنت بر هر مورد و مسئله ای جدید است.⁵⁴ از نظر وی علت حکم در بخشی از احکام اسلامی به طور مشخص در قرآن یا سنت بیان شده است و «حتی در مواردی که علت یک

حکم به طور صریح ذکر نشده، حدس زدن آن کار دشواری نخواهد بود.⁵⁵ در هر دو حالت، آن چه که می تواند برای ما ملاک تصمیم گیری و قانون گذاری باشد، تمسک به علت منصوص یا علتی که از بررسی شرایط تاریخی به دست می آید خواهد بود نه خود حکم که جنبه تاریخی داشته و مربوط به زمان پیامبر و نزول قرآن می باشد.

اصول کلی*

بر اساس روش فوق، فضل الرحمان دست به استخراج اصول کلی اسلام زده و در آثار خود به مواردی از آن اشاره می کند. عدالت اجتماعی، تعاون، برادری یا مواسات و ایثار از جمله اصولی هستند که وی از آن نام می برد.⁵⁶ در این میان، عدالت اجتماعی را به عنوان بنیادی ترین این اصول دانسته و بر این نکته تأکید می کند که ایجاد عدالت اجتماعی، مهم ترین هدف اسلام است.⁵⁷ اهمیت آن به حدی است که در زمان پیدایش اسلام، مصادیقی از این اصل در کنار توحید به طور مکرر در آیات مکی قرآن کریم مورد اشاره قرار گرفته است. آیاتی چون: **إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ، وَلَا يَحِمْ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ⁵⁸** و **يَا كُفُّوا نَفْسَ يَمَانِكُمْ إِنَّهُ كَانَ لَبِئْسَ مَا كُنْتُمْ تَفْعَلُونَ، عَنِ الْمُجْرِمِينَ، مَا سَأَلَكُمْ فِي سَفَرٍ، قَالُوا لِمَ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ، وَ لِمَ نَكُ نَطْعَمُ الْمِسْكِينِ، وَ كُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ، وَ كُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ، حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ⁵⁹** و دیگر آیاتی که در آنها بر اهمیت عدالت اجتماعی در اشکال مختلف آن⁶⁰ تأکید شده است. علاوه بر آیات قرآن کریم، پیامبر در موارد مختلف و از آن جمله در آخرین خطبه خود بر آن تأکید ورزیده اند. آن حضرت در این خطبه می



فرماید: «تمامی شما، فرزندان آدم هستید... هیچ عربی بر عجم و هیچ عجمی بر عرب و نه سفید پوستی بر سیاه پوست و نه سیاه پوستی بر سفید پوست برتری ندارد مگر به سبب تقوا.»⁶¹ فضل الرحمان با استناد به مواردی دیگر از آیات و روایات نبوی به این نتیجه گیری می رسد که «آن چه که به روشنی از مجموعه قرآن و سنت پیامبر در این باره به دست می آید این است که هیچ فضیلت یا کمال معنوی بدون مبنای اجتماعی اقتصادی استوار و عادلانه ممکن پذیر نیست.»⁶² به همین گونه وی با استشهاد به آیات شریفه سوره العصر وَالْعَصْرُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ و نیز آیاتی که بر اصل تعاون تأکید می ورزد یا آیات و روایتی که بر اصول برادری و ایثار دلالت دارد، این اصول را به منزله زیر ساخت های جامعه اسلامی و اصول کلی ارزشی آن معرفی می کند. در نتیجه هر حکم فقهی در هر زمانی و به هر صورتی منجر به نادیده گرفتن یکی از این اصول شود به ناچار باید در آن تجدید نظر شود و به گونه ای بسط و قبض یابد که بتواند به منزله تمثیل این اصول و احکام باشد.

ارزش های اسلامی؛ حلقه واسط الهیات و فقه

اصل کلی ای که فضل الرحمان بر آن پا فشاری می کند، آن است که ارزش های اسلامی، حلقه واسط بین کلام و فقه است. مراد وی از این مسئله آن است که کلام و الهیات، عهده دار اثبات وجود خداوند و یکتایی او و نیز رسالت حضرت رسول اکرم (ص) است. در مرحله بعد و از حیث رتبه، جایگاه ارزش هایی است که اسلام برای تحقق آن اصول و ارزش ها از سوی خداوند سبحان به مثابه دین خاتم معرفی شده است. جایگاه فقه پس از این مرحله قرار می گیرد.

یعنی فقه اسلامی در حقیقت ارائه راه‌های عملی برای دست‌یابی به آن اصول و ارزش‌هاست. فضل‌الرحمان بر اساس روش فوق، دست به اجتهاد درباره یک سلسله احکام اجتماعی اسلام می‌زند که از نظر او - به شکل تاریخی آن - تطبیق‌پذیر بر زمان حاضر نیست. در واقع، مطالبی که تاکنون گفته شد مبنای نظری و تئوریک برای ارائه یک روش جدید در استنباط احکام بود. اینک به نمونه‌هایی از این موارد اشاره می‌شود.

زکات

نظر فضل‌الرحمان در باره زکات به طور خلاصه این است که یکی از اصول ارزشی اسلام، برقراری عدالت اجتماعی بین طبقات مختلف جامعه است. برای دست‌یابی به این هدف و تحقق بخشیدن به آن، پیامبر اکرم (ص) نسبت به تعیین نصاب مشخصی برای زکات و نیز زکات اقدام کردند. با بررسی حکم زکات می‌توان به خوبی دریافت که اخذ زکات به منظور برآوردن نیازهای جامعه اسلامی و نیازمندان بوده است. از سوی دیگر زکات، تنها مالیاتی است که در قرآن ذکر شده است. در زمان حاضر - از دیگر سو - نیازهای جامعه اسلامی به شدت افزایش یافته است؛ به گونه‌ای که نصاب معین شده از سوی پیامبر اکرم (ص) تکافوی آن را ندارد که به نحو مناسبی این نیازها را برآورده سازد. از این رو با توجه به اصول ارزشی اسلام که بر اساس آن، حکم زکات وضع شده است، می‌توان در زمان حاضر به تعیین نصاب جدیدی برای زکات اقدام کرد. علمای پاکستان در مقابل این نظر فضل‌الرحمان به شدت موضع‌گرفته و آن را غیر اسلامی اعلام کردند. در پاسخ به این علما فضل‌الرحمان اشاره می‌کند که از یک سو علما با تغییر نصاب زکات مخالف بوده و از طرف دیگر، زکات را تنها مالیات اسلامی می‌دانند. بر این اساس و با توجه به این که نیازهای جامعه



اسلامی نیز باید تأمین گردد، دولت به ناچار به وضع مالیات‌های دیگر می‌پردازد. این در واقع به دست خود در دام سکولاریسم فرو افتادن است. یا باید نصاب زکات تغییر یابد و یا «تنها» مالیات «منحصر به فرد» اسلامی قلمداد نگردد. در غیر این صورت، گریزی از فرو افتادن در ورطه سکولاریسم نخواهد بود.⁶³ همین نظر فضل الرحمان بود که سرآغاز حملات تند علما علیه وی و خروج و یا در واقع برکناری او از انستیتوی تحقیقات اسلامی و در نهایت خروج او از پاکستان گردید.

ربا و بانکداری

فضل الرحمان، مسئله تحریم ربا را یکی از مسلمات قرآنی دانسته و تصریح می‌کند که از جمله مواردی که در قرآن کریم به شدت بر آن تأکید شده است، مسئله تحریم ربا است. وی توضیح می‌دهد که در صدر اسلام به دلیل رسوخ رباخواری در جامعه عرب جاهلی، امکان منسوخ کردن رباخواری و تحریم کامل آن وجود نداشته و به همین دلیل قرآن کریم در پیش از هجرت پیامبر اکرم (ص) به نکوهش آن پرداخته⁶⁴ و پس از مهاجرت پیامبر اکرم به مدینه و استقرار جامعه اسلامی حکم تحریم آن بیان گشته است.⁶⁵ با این همه از آن جایی که بعضی از مسلمانان حاضر به رعایت این حکم الهی نبودند قرآن کریم با شدیدترین بیان به تهدید آنان پرداخته و رباخواری را در جنگ با خدا و پیامبر دانسته است.⁶⁶ فضل الرحمان توضیح می‌دهد که مراد از «ربا» در قرآن کریم آن صورتی است که به صورت ربح مرکب یا «اضعاف مضاعفه» باشد که در زمان جاهلیت مرسوم بوده است. در آن زمان اگر فردی نمی‌توانست قرض خود را در موعد مقرر پرداخت کند، مدت، تمدید می‌شد، ولی مبلغ قرض دو برابر می‌گردید و بار دیگر اگر در موعد مقرر، فرد بدهکار از عهده پرداخت بر نمی‌آمد دوباره

بدهی او مضاعف می‌گردد.⁶⁷ اگر چه وی می‌پذیرد که در شریعت همه انواع بهره، حتی اگر به صورت «اضعاف مضاعفه» نیز نباشد مورد تحریم قرار گرفته است و وجه آن را این‌گونه توضیح می‌دهد که از این طریق، قرآن کریم، نظام مالی ربوی را مورد تحریم قرار داده و ریشه کن کرده است؛ اگر چه بعضی از موارد بهره در این نظام مالی فاسد به صورت صد در صد نبوده باشد.⁶⁸

با این همه وی توضیح می‌دهد که اولاً نظام مالی بانکی جدید اگر چه بر اساس بهره استوار است، اما با نظام ربوی صدر اسلام متفاوت بوده و نمی‌توان بر اساس تحریم دومی، حرمت اولی را نتیجه گرفت.⁶⁹ زیرا سود مشروع سرمایه از نظر اسلام مورد پذیرش قرار گرفته و بر همین اساس، سود بانک، چه به صورت وام باشد و یا در قالب دیگر، نیز دارای مشروعیت است. آن چه که مهم است این است که این سود به گونه‌ای نباشد که منجر به ظلم گردد. از همین رو سود بانکی باید با توجه به عوامل مختلف اجتماعی و اقتصادی که در جامعه جریان دارد تعیین گردد و اجازه افزایش بی‌دلیل آن داده نشود و نیز وام برای تولید و بهره‌وری و نه رفع حوائج شخصی باشد. وی تصریح می‌کند که اگر نرخ سود، بی‌دلیل بالا باشد و یا وام برای رفع حوائج شخصی بوده باشد، این وام، وامی حرام و ربا خواهد بود.⁷⁰ ثانیاً اگر حتی تفاوت این دو نظام مالی قدیم و جدید مورد پذیرش قرار نگیرد، می‌توان گفت حکم تحریم ربا مربوط به جامعه ایده آل اسلامی است، جامعه‌ای که در آن همیاری و کمک به یک‌دیگر به عنوان یک ارزش، مورد پذیرش همگان قرار گرفته است. وی تصریح می‌کند که در نظام ارزشی اسلام و در جامعه ایده آل اسلامی «صدقه» - نه به منزله ترحم به فقرا، بلکه به عنوان عملی



نشأت گرفته از تعاون و همکاری - مطابق آیات قرآن کریم، ضد و جایگزین رباست. در ادامه وی به این نکته توجه می دهد که در جامعه فعلی مسلمانان که با چنین ارزش‌هایی فاصله داشته، حذف ربای بانکی* به منزله خودکشی و باعث ایجاد هرج و مرج در نظام مالی جامعه خواهد شد. هم از این رو تا رسیدن به جامعه ایده آل اسلامی و دست یابی به جایگزینی مناسب برای تأمین نیازهای مالی افراد، گریزی از پذیرش ربای بانکی نبوده و در غیر این صورت نیازمندان به دام ربای مرکب یا آن چه که در آیات قرآنی از آن با «اضعاف مضاعفه» یاد می گردد خواهند افتاد.⁷¹ وی اصرار علما را بر تفسیر و اجرای تحت اللفظی حکم قرآن در باره ربا در جامعه امروزی قابل پذیرش ندانسته؛ زیرا نتیجه چنین رویکردی در حال حاضر در مخالفت با مقاصد ارزشی قرآن خواهد بود.⁷²

تعیین مدت غیبت مردان برای جواز طلاق زنان

یکی از مسائل فقهی که در رابطه با طلاق زن مورد بحث قرار گرفته، موردی است که مرد ناپدید شده و هیچ خبری از او در دست نیست. در این فرض، زن چه مدت باید صبر کند تا بتواند ازدواج مجدد نماید. مطابق مذهب حنفی تا زمانی که مرد به سن 96 سالگی برسد زن حق ازدواج نخواهد داشت. مبنای نظر حنفی‌ها این است که زن تا زمانی که احتمال حیات مرد وجود داشته باشد، حق ازدواج ندارد. از سوی دیگر چون به طور معمول، عمر طبیعی بیشتر از 96 سال نخواهد بود، پس در این موارد زنان باید تا 96 سالگی مرد صبر کنند. در مذهب مالکی این مدت 4 سال معین شده است. دلیل آن هم این است که نهایت مدتی که احتمال باردار بودن زن از شوهر غایب شده اش می‌رود 4 سال

* bank-interest.

است. به عبارت دیگر ملاک حکم در مذهب مالکی نه بر احتمال حیات همسر، بلکه احتمال بارداری زن است. در کشورهای اسلامی اکثراً نظر دوم پذیرفته شده است؛ زیرا نظر حنفی ها موجب عسر و حرج برای زن خواهد بود. اگر چه در اندونزی این مدت به 2 سال و در مغرب به 1 سال نیز تقلیل داده شده است.⁷³

ارث نوه

یکی از مسائل فقهی که مورد اتفاق مذاهب مختلف است، مسئله عدم ارث نوه از جد خود در صورت درگذشت پدر می باشد. فضل الرحمان با بررسی فضای تاریخی و وضع این حکم به این نتیجه می رسد که در سده های اولیه - که آداب و رسوم قبایلی به شدت رواج داشته است - مسئولیت نگهداری و اداره فرزندان متوفی بر عهده خویشان پدری، چون جد و عمو قرار می گرفته است. در نتیجه در قبال این مسئولیت نوه، از ارث پدر بزرگ خود نیز محروم می شده است. اما در زمان حاضر که چنین آدابی منسوخ شده است، با توجه به اصول کلی اسلامی، استمرار چنین حکمی قابل قبول نمی باشد. مطابق با گزارش فضل الرحمان در بعضی کشورهای اسلامی با توجه به همین مسئله در صد یافتن راه حلی برای ارث بردن نوه از جد خود برآمده و برای مثال در قانون مدنی مصر، مصوب 1946 جد را الزام به وصیت برای نوه خود حداکثر تا سقف ثلث کرده است. در قانون مدنی پاکستان نیز مرگ پدر، حاجب فرزند او برای ارث بردن از جد خود قرار داده نشده است.⁷⁴

تعدد زوجات

جایگاه زنان به طور کلی و احکام مربوط به آنان نیز از جمله اموری است که به شدت مورد توجه فضل الرحمان قرار دارد و این احکام را مانند سایر احکام اجتماعی اسلام، تاریخی و مربوط به زمان صدر اسلام دانسته است. وی با تکیه به روش خود در آغاز به بررسی و تحلیل



جایگاه و موقعیت اجتماعی زنان در زمان قبل اسلام و مقارن با ظهور آن پرداخته و بیان می کند که در دوره جاهلی، زنان از هیچ جایگاه اجتماعی برخوردار نبودند؛ نه از پدران خود ارث می بردند و نه از شوهران خود. پس از مرگ شوهر نیز باید بالاجبار تن به ازدواج با یکی از اقوام شوهری خود می دادند. در رابطه با چند همسری نیز حدی برای مردان در این رابطه وجود نداشت. با ظهور اسلام، قرآن کریم جایگاه زنان را مورد تجدید نظر قرار داد. برای آنها ارث معین کرد، حق آزادی در ازدواج به آنان داده شد و در رابطه با چند همسری نیز این تعداد محدود به 4 زن شد. تحلیل او در این باره این است که با بررسی شرایط زنان، پیش و پس از اسلام به خوبی روشن می شود که جهت گیری دین اسلام در جهت ایفای حقوقی که زنان سزاوار آن بودند می باشد. اما در عین حال به دلیل شرایط اجتماعی و تاریخی آن روزگار، این تغییر به طور دفعی، انجام پذیر نبوده و جامعه، پذیرای آن نبوده است. به تعبیر فضل الرحمان، فقط افراد خام و بی تجربه می توانند ادعا کنند که باید این تغییرات به طور دفعی انجام می شد. در هر حال وی تصریح می کند که بر اساس آیه 3 سوره نساء که می فرماید: **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثَلًا وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا.** اگر چه قرآن کریم، اجازه چند همسری را داده، اما آن را منوط به رعایت عدالت بین زنان کرده است. وی در ادامه استناد به آیه شریفه 128 از همین سوره **وَلِنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا** چنین نتیجه گیری می کند که با توجه به عدم امکان رعایت عدالت

در بین همسران متعدد، جهت‌گیری قرآن در مسیر نفی چند همسری است. اگر چه در آن روزگار بیان این حکم به این‌گونه ممکن پذیر نبوده است.⁷⁵

حدود

یکی دیگر از مسائلی که رحمان به آن پرداخته و بر اساس مبانی خود، درباره آن سخن گفته، مسئله حدود است. فضل الرحمان با بررسی آیات قرآن کریم - که در آن کلمه حد و یا حدود الله به کار رفته است - به این نتیجه می‌رسد که بین کاربرد قرآنی حد و کاربرد روایی آن تفاوت وجود دارد. از نظر وی حد در کاربرد قرآنی‌اش هیچ مصداقی که جنبه مجازات و یا حتی حکم حقوقی داشته باشد ندارد، بلکه «حدود الله» در کاربرد قرآنی جنبه اخلاقی داشته و قرآن کریم، مسلمانان را دعوت می‌کند تا به نیکی رفتار کنند. برای مثال در آیات شریفه 229 و 230 بقره که در آن «حدود الله» 6 بار به کار گرفته شده است، نه در این آیات و نه در آیات دیگر به طور مشخص بیان نمی‌شود که مصداق یا مصادیق «حدود الله» چیست. از این رو نتیجه می‌گیرد که «حدود الله» در این آیات، معنای عامی داشته و دعوت به رفتار نیک در روابط بین دو همسر می‌کند. از این جا وی نتیجه دیگری را به دست می‌دهد و آن این که رفتار خوب در هر زمانی متناسب با عرف همان زمان خواهد بود؛ به عبارت دیگر اگر رفتاری در سده اول یا پنجم به منزله رفتار خوب در عرف آن زمان محسوب می‌شده است، ضرورتاً نمی‌تواند به عنوان مدل غیر قابل‌تغییری برای جامعه زمان حاضر نیز محسوب شود.⁷⁶ در مواردی نیز که مصادیق مشخصی برای «حدود الله» ذکر شده است، از نظر قرآن کریم - آن گونه که در سوره نساء آیات 12 و 13 بیان شده است - پاداش رعایت این حدود یا مجازات تجاوز از این حدود، جنبه اخروی داشته و بار

حقوقی ندارد.⁷⁷ تنها موردی که فضل الرحمان می پذیرد که بر «حدود الله» مجازاتی مترتب شده است، مربوط به آیات ظهار در آغاز سوره مبارکه مجادله است که در آن مجازات ظهار، آزادی یک بنده و در صورت عدم تمکن، روزه دو ماه پی درپی و در صورت عدم امکان اطعام 60 مسکین معرفی شده است. تحلیل فضل الرحمان از این آیات این است که اولاً این موارد ذکر شده در حقیقت، کفارہ است تا مجازات به معنای حقوقی آن، و به عبارت دیگر، هدف قرآن کریم، تقویت ارزشهای الهی است و نه مجازات به معنای زجر و عقوبت کردن. علاوه بر این، آیه شاهی بر این است که «حدود الله» مجازات در یک شکل و صورت مشخص نیست، بلکه می تواند به شکل های مختلف صورت پذیرد و به عبارت دیگر، تعریف حد در قرآن کریم با حد در اصطلاح فقهی آن متفاوت است. علاوه بر این وی نتیجه می گیرد که چون کفارہ در این آیات به تدریج کاهش داده شده است، خود نشانگر این است که حتی اگر کسی توان اطعام 60 مسکین را نداشت، صرف توبه باعث حلیت همسر او خواهد شد؛ حتی اگر نسی در این مورد در دست نباشد.⁷⁸

علاوه بر تحلیل فوق، فضل الرحمان با تحلیل و بررسی اقوال فقهای اهل سنت در رابطه با حقوق الناس و حق الله این احتمال را مطرح می سازد که «حد» اگر چه حق الله بوده باشد و مجازات آن به طور قطعی و به شکل خاص در کلمات فقها بیان شده است، اما فلسفه و هدف اصلی از این مجازاتها، ارائه عوامل بازدارنده ای است که به نحو مؤثر و قاطعی، مانع وقوع جرم یا گناه گردد. از دید فضل الرحمان با توجه به این که در قرآن کریم «حد» به معنای مجازات حقوقی به کار نرفته است و این که حد به معنای مجازات، در واقع اصطلاحی فقهی است و فلسفه آن بازدارندگی است، کلیه مجازاتهایی که در فقه برای



گناهان و جرایم مختلف بیان شده است، قابل تجدید نظر و بررسی مجدد، مطابق با شرایط زمان حاضر است.⁷⁹

در این جا می توان پرسید که بر فرض پذیرش تحلیل فضل الرحمان در رابطه با معنای «حدود لله» در آیات قرآن کریم، با این همه در روایات به این مسئله به دقت و با ذکر جزئیات و تفصیل پرداخته شده است. پاسخ فضل الرحمان به این سؤال، ناشی از نظر عمومی وی راجع به مجموعه روایات اهل سنت است. از نظر وی، فقهای اهل سنت در موارد بسیاری، آرای خود را به عنوان حدیث به پیامبر اکرم نسبت داده اند و لذا این احادیث که بخشی از آنها منسوب به صحابه و تابعین و برخی دیگر منسوب به پیامبر اکرم (ص) است، در این موارد استنادپذیر نمی باشد.⁸⁰ تحلیل و بررسی نظرات وی در باره سیر تطور حدیث اهل سنت - که به نحو بارزی تأثیر پذیرفته از نظریات ژوزف شاخت است- خارج از محدوده این مقاله می باشد.

اما در رابطه با قطع دست سارق که حکم آن به صراحت در قرآن کریم بیان شده است - البته نه به عنوان حدود الله در مصطلح قرآنی آن- رحمان این حکم قرآنی را از دو زاویه مورد بررسی قرار می دهد: نخست آن که شرایط اثبات وقوع جرم برای این حد - و نیز جرم- های دیگر- از طرق معرفی شده در فقه بسیار دشوار است. در نتیجه، می توان گفت که در عمل، این گونه حدود ندرتاً اجراپذیر خواهد بود و این خود باعث جرأت بزهکاران خواهد شد نه ترس و هراس آنها. از دیدگاه فضل الرحمان، فقها با درک امکان ناپذیری اجرای این احکام با افزودن شرایط بسیار برای اثبات این حدود، به دنبال یافتن راه حلی برای توجیه چرایی به اجرا در نیاموردن این احکام بوده اند. لکن این روش، مخالف اصول



کلی اسلامی چون برپایی جامعه عدل است؛ زیرا باعث جرأت یافتن مجرمان بر ارتکاب جرم بدون هراس از عواقب آن می گردد. همان طور که مشاهده می شود، در این راه، با حفظ موضوع، حکم مورد نظر (قطع ید) مورد تجدید نظر قرار گرفته است. راه دومی که او در نظر می گیرد تأکید بر تحول مفهوم موضوع (دزدی) در زمان حاضر نسبت به زمان صدر اسلام است و در نتیجه با تغییر موضوع، حکم نیز باید تغییر کند. در توضیح این شیوه، رحمان بدون نام بردن منبع مورد نظر خود، اشاره به این می کند که در صدر اسلام - که در آن ارزشهای قبایلی حاکم بوده است - دزدی صرفاً تجاوز به حریم مالی افراد نبوده است، بلکه معنایی گسترده داشته و به نوعی تجاوز به آبرو و شرف افراد بوده است و لذا مجازات آن در قرآن کریم چنین سخت و سنگین معرفی شده است. لکن در زمان حاضر که دزدی فقط جنبه اقتصادی داشته و تعرضی به حرمت و شرف افراد را در بر ندارد، حکم آن نیز باید تغییر کند.⁸¹

مصالح مرسله و سد ذرایع

شاید این چنین به نظر برسد که در فقه اسلامی، با تمسک به احکام ثانویه، این مشکل انطباق و یا مواجهه با شرایط جدید به سامان می رسد. تمسک به مصالح مرسله و سد ذرایع در فقه اهل سنت نمونه ای بارز از این موارد است. با این همه به نظر فضل الرحمان به دلیل فقدان نگاه کل گرایانه - و در رأس آن عدالت اجتماعی - این اصول نیز کارایی خود را از دست داده اند؛ زیرا تطبیق این اصول بر اساس مبانی کلی تر نبوده، بلکه به دلخواه حاکمان و برای رفع تنگناهایی که به آن دچار می شدند، به کار گرفته می شد. نتیجه حاصله نیز نه قابل اسلامی نامیده شدن خواهد بود؛ زیرا توجه به ارزشهای کلی اسلام در آن نشده است و نه سکولار، بلکه یک بی نظمی کامل

در استخراج احکام اجتماعی بوده است.⁸²

بررسی نظریه فضل الرحمان

آن چه در پیش گفته شد، شیوه برگزیده وی برای نو کردن روش اجتهاد است. این روش فضل الرحمان، همان گونه که در بخش پایانی به آن اشاره خواهد شد، مورد استقبال گسترده مدرنیست‌ها قرار گرفته و در کشورهای مختلف و خصوصاً اندونزی و ترکیه با استقبال وسیعی رو به رو شده است. هم چنین بخشی از مدرنیست‌هایی که در کشورهای اروپایی و انگلیسی‌زندگی می‌کنند، نیز از شیوه او برای تحلیل تاریخی احکام اسلامی در آثار و نوشته‌های خود استفاده می‌کنند.

آن چه که در آثار فضل الرحمان به خوبی به چشم می‌خورد آن است که وی مسلمانی معتقد بوده که از سر دلسوزی و درد دین داشتن، در صدد یافتن راه حل برای معضلات اجتماعی و سؤالات و ابهامات متناسب با شرایط و اوضاع متفاوت روزگار ما با سده‌های گذشته بوده است. از نکات قابل توجه آرای وی، توجه به عصمت پیامبر اکرم (ص)، تأکید بر ضرورت بازگشایی باب اجتهاد در فقه و هشدار مکرر وی در باره خطر سکولاریسم و نیز تفکیک بین ذاتیات و عرضیات در دین و یا اصول ثابت و امور متغیر در دایره شریعت است. تأکید بر عصمت پیامبر اکرم، پذیرش این امر است که هر چه در قرآن کریم و سخنان پیامبر اکرم و سیره آن حضرت تبیین شده از حقانیت برخوردار است. از همین رو دیده می‌شود که فضل الرحمان دایره تفسیر مجدد خود از دین را محدود به حوزه احکام اجتماعی شریعت و نه تمامی آموزه‌های دینی، اعم از اعتقادات، آموزه های دینی راجع به عوالم غیب و نیز احکام عبادی چون: نماز، روزه و حج و... کرده است. علاوه بر این، تلاش وی برای ارائه



راه حل برای بعضی معضلات اجتماعی که گریبان-گیر جوامع مختلف اسلامی است، بر اساس اصول اسلامی - صرفنظر از این که این راه حل‌ها درست بوده و یا بر خطاست- خود از دیگر نکته-های مثبت تلاش فکری فضل الرحمان است. اما با این همه، این تلاش فکری وی از جهات صغروی و کبروی - که در ذیل به آن اشاره خواهد شد - مورد تردید جدی است. **حدوث و قدم قرآن و ثبات و تغییر در احکام** یکی از مبانی کلامی که از سوی فضل الرحمان برای اثبات نظریه اش به کار گرفته شده است، بحث حدوث و قدم قرآن است. از نظر وی، چون قرآن، حادث است پس احکام آن تاریخی بوده و از ثبات برخوردار نخواهد بود. گره زدن بحث ثبات و تغییر به مسئله حدوث و قدم قرآن نیز، یک اشتباه فاحش در نظریه فضل الرحمان است. بحث حدوث و قدم قرآن از مباحث فرعی اسلامی، پس از اثبات ذات اقدس خداوند سبحان و یکتایی حضرت حق، به بحث در باره اسماء و صفات الهی، اعم از اسماء ذاتی و فعلی پرداخته می شود. در این جا در میان دو گروه اصلی متکلمان اهل سنت - اشاعره و معتزله - اختلاف نظر وجود دارد. اشاعره قائل به قدم اسماء ذاتی هستند، لکن به دلیل ضعف نظری از عهدۀ تبیین چگونگی ارتباط اسماء ذاتی با ذات حضرت حق برنیامده و قائل به قدیم بودن آن در کنار قدم ذات اقدس خداوند سبحان شده اند. در طرف مقابل، معتزله که خود نیز توان توضیح چگونگی ارتباط اسماء ذاتی با ذات را نداشتند و از سوی دیگر قدیم بودن را مناط عدم احتیاج به علت می دانستند، نظریه اشاعره را منافی با توحید حق تعالی دانسته و ضمن انکار قدیم بودن اسماء ذات، قائل به این شدند که ذات الهی، نایب مناب ذوات صاحب علم و قدرت و حیات است نه آن که در واقع و

ظرف خارج، چنین صفاتی برای خداوند سبحان ثابت بوده و قابل حمل بر ذات اقدس الهی به نحو حقیقت بوده باشد.

یکی از صفاتی که علاوه بر اختلاف فوق، بین این دو گروه در تبیین آن اختلاف وجود داشت، صفت کلام بود. در این میان، معتزله قائل بودند که کلام فعلی از افعال الهی است و اشاعره قائل به صفت ذات بودن کلام بودند. نظر اشاعره در این باره همان نظر اهل حدیث است. اهل حدیث در سده دوم هجری با صفت ذات دانستن کلام به مخالفت با نظر معتزله که در آن زمان تحت حمایت قدرت سیاسی وقت نیز قرار داشتند برآمدند و این مسئله منجر به برخورد شدید با اهل حدیث شد که از آن با دوران محنت در تاریخ اندیشه‌های کلامی اسلامی یاد می‌شود. بعدها همین نظریه از سوی اشاعره مورد حمایت قرار گرفته و با غلبه اشعری‌گری در اهل سنت به صورت نظریه رسمی اهل سنت در این باره در آمد، اگر چه با تعدیلاتی که از سوی متفکران اشعری با طرح مسئله کلام نفسی در آن به عمل آمد از شکل افراطی آن خارج شده و معنای محصل آن به صفت علم باز می‌گردد. در هر حال چه کلام الهی صفت ذات بوده باشد یا صفت فعل، و در موضوع مورد بحث ما چه قرآن کریم، حادث باشد یا قدیم، این ارتباطی با تاریخی بودن یا تاریخی نبودن احکام قرآنی ندارد و تلازمی بین این که اگر قرآن حادث باشد، احکام آن نیز باید تاریخی باشد و یا این که اگر قرآن قدیم باشد احکام آن نیز باید فرا تاریخی باشد برقرار نیست. کما این که شیعه در این مسئله قائل به حدوث قرآن کریم و تاریخی نبودن احکام آن است. برای مثال شیخ طوسی قدس سره در کتاب خلاف تصریح می‌کند که اگر کسی به قرآن و یا یکی از سوره‌های آن سوگند یاد کند، اثر شرعی بر این سوگند بار نمی‌گردد و مخالفت با آن

روایت چنین آمده است: عن عبدالرحیم، قال: کتبت علی یدی عبدالملک بن ائین الی ابی عبدالله علیه السلام: جعلت فداک اختلف الناس فی القرآن فزعم قوم ان القرآن کلام الله غیر مخلوق و قال آخرون: کلام الله مخلوق، فکتب علیه السلام: القرآن کلام الله محدث غیر مخلوق، و غیر ازلی مع الله تعالی ذکره و تعالی عن ذلك علوا کبیرا، کان الله عز و جل و لا شی غیر الله، معروف و لا مجهول، کان عز و جل و لا متکلم و لا مرید و لا متحرک و لا فاعل، جل و عز ربنا، فجميع هذه الصفات، محدثه غیر حدوث الفعل منه، عز و جل ربنا، و القرآن کلام الله غیر مخلوق.⁸⁴

ظاهراً منشأ اشتباه تلازم بین حدوث و قدم قرآن کریم و تاریخی یا فرا تاریخی بودن احکام، به دلیل تعدیل فرا تاریخی بودن احکام قرآنی به دلیل قدیم بودن آن از سوی فقهای اهل سنت است. در سده دوم هجری این سؤال مطرح بوده است که آیا قرآن، قابل نسخ با سنت می باشد یا خیر؟ این سؤال تا زمان حاضر نیز در اصول فقه تحت عنوان نسخ القرآن بالسنة مورد بحث قرار می گیرد. در هر حال عده ای از فقیهان اهل سنت در آن روزگار و از آن جمله احمد بن حنبل - در یکی از اقوال منسوب به وی - به نفی امکان نسخ قرآن با سنت پرداختند. ظاهراً یکی از استدلال‌های آنان همین بحث کلامی قدم قرآن بوده و چنین استدلال می کردند که چون قرآن قدیم است پس نسخ پذیر با سنت نیست.⁸⁵ در هر حال این تعدیل اشتباه تاکنون نیز مورد استناد دیگر نوگرایان مسلمان⁸⁶ قرار گرفته است.⁸⁷ در طرف مقابل نیز با اتکا به همین تعدیل، عده ای دیگر به نفی امکان نسخ قرآن با سنت پرداخته اند.⁸⁸

وحی و بساطت و تفصیل آیات قرآن

تفسیری که فضل الرحمان از وحی می کند و الفاظ قرآن کریم را در واقع، محصول و فرآورده و بازتاب شرایط تاریخی روزگار



پیامبر اکرم (ص) می‌داند به طور مکرر در آثار نوگرایان دینی هم پیش از فضل الرحمان و هم پس از او تکرار شده است. با این همه باید گفت که در میان سخنان آنان چیزی جز ابداع احتمال دیده نمی‌شود. هر پدیده‌ای را می‌توان به شکل‌های مختلف تفسیر کرد. اما صرف ابداع احتمال، دلیل درستی این تفاسیر نیست. تفسیر درست باید دارای ویژگی‌های مختلفی باشد. از آن جمله از سازگاری با معارف یا دیگر معارف دینی برخوردار بوده و با اصول قطعی عقلانی نیز موافقت داشته باشد. این سخن در رابطه با کسانی است که بدیهیات اولیه تصویری یا تصدیقیه را می‌پذیرند؛ اما اگر کسی منکر این مسئله بود، دیگر امکان مفاهمه و بحث و گفت و گو و استدلال با او نخواهد بود. در رابطه با نظریه فضل الرحمان در رابطه با قرآن کریم نیز باید گفت که این نظریه در مخالفت با تصریح آیات قرآن کریم است. آیات شریفه‌ای چون **مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ**.⁸⁹ انحصار آن به مرحله بسیط آن به قرینه «نطق» که در آیه شریفه به کار برده شده، خلاف منطوق صریح آیه است. علاوه بر این، آیات متعددی که از قرآن کریم با عنوان کتابی یاد می‌کند که از سوی خداوند سبحان بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است، دلالت بر آن دارد که مقام تفصیل آیات کریم نیز از سوی خداوند سبحان بوده است. یکی از آیاتی که به صراحت، دلالت بر این مطلب دارد؛ آیات شریفه آغاز سوره هود است که می‌فرماید: **الر، كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ** در این آیه شریفه مقام احکام و بساطت و نیز مقام بسط و تفصیل آیات شریفه قرآن از نزد خداوند سبحان و نه از سوی پیامبر اکرم (ص) دانسته شده است. هم چنین احادیث متعددی که در این زمینه وارد شده، نص در این است که الفاظ قرآن کریم نه

برخواسته از ذهن پیامبر، بلکه عین وحی الهی است.

جاودانگی احکام

جاودانگی احکام قرآن نیز به دلایل مختلف مورد اثبات قرار گرفته است که هیچ یک از این دلایل در آثار فضل الرحمان مورد اشاره قرار نگرفته است. در یک تقسیم بندی کلی، احکام اسلامی از حیث فراگیری و شمول آن بر مکلفین، به دو گروه تقسیم می‌شود: گروه اول، مواردی است که به طور قطعی مشخص باشد حکمی جنبه شخصی یا تاریخی داشته و مقید به زمان خاصی بوده است و به عبارت دیگر به شکل قضیه شخصی یا قضیه خارجی است. برای مثال می‌توان به این موارد اشاره کرد: احکامی که از مختصات شخص نبی اکرم (ص) و یا ائمه اطهار بوده⁹⁰ و یا احکامی که مربوط به زمان و مکانی خاص بوده است، مانند نهی پیامبر اکرم از اکل اسب و قاطر که مربوط به غزوه خیبر بوده و سبب ضعف امکانات مسلمانان می شده است و یا مانند توضیحی که امیرالمؤمنین علی (ع) در رابطه با دستور پیامبر اکرم در رابطه با رنگ کردن محاسن پیرمردان مسلمان در صدر اسلام داده بودند تا جمعیت مسلمانان با یهودیان که طبق سنت خود موی‌های خود را رنگ نمی‌کردند اشتباه نشده و ضعیف جلوه نکنند.⁹¹ گروه دوم، مواردی است که به طور قطعی، مشخص باشد حکمی به صورت عام و برای همه زمان‌ها و مکان‌ها صادر شده و به عبارت دیگر حکم به صورت قضیه حقیقه صادر شده باشد، مانند خطابات قرآنی که با خطاب «یا ایها الذین آمنوا...» حکمی را بر تمام مؤمنان بدون هیچ قید مکانی و یا زمانی وضع کرده است. و یا آیه شریفه سوره انعام **قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَذَيْنَكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا**



هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّنِي بِرَىءٍ مِمَّا تُشْرِكُونَ.⁹² در هر حال در مواردی که به طور قطعی وضعیت حکم مشخص باشد، خلا فی بین دو طرف محل نزاع نخواهد بود. مشکل در مواردی است که به طور قطعی مشخص نیست که حکمی به نحو قضیه حقیقیه است یا آن که به نحو قضیه شخصی و یا خارجی صادر شده است. اصولیان در این موارد، به تأسیس این اصل پرداخته اند که اصل در مقام تشریح حقیقه بودن یا فرا تاریخی بودن حکم مورد نظر بوده؛ همان گونه که در قضایای علوم مختلف نیز چنین است.⁹³ به عبارت دیگر با توجه به این که اسلام، آخرین دین الهی و قرآن، آخرین کتاب و دستور الهی است که برای هدایت بشر نازل شده است، بیان قوانین در آن و نیز در لسان پیامبر اکرم (ص)، برای همیشه و نه محدود به زمان پیامبر اکرم (ص) بوده است.⁹⁴ علاوه بر این حتی اگر کسی قائل به خارجیه بودن خطابات شرعی چون «یا ایها الذین آمنوا...» و نظائر آن بوده باشد و دائره آن را محدود به زمان پیامبر اکرم بدانند، و یا - هم چون مرحوم میرزای قمی - خطابات شرعی را شامل افرادی که در زمان پیامبر اکرم حضور نداشته نداند⁹⁵، باز به حکم قاعده اشتراک احکام بین حاضران و غائبان، عمومیت زمانی احکام ثابت خواهد شد. در رابطه با دلایل و مدارک قاعده اشتراک به استصحاب، ارتکاز جاری در بین عامه مسلمین بر اشتراک در احکام بین همه نسل-ها، و نیز اتفاق و اجماع قطعی فقها بر اشتراک احکام بین مکلفین در همه زمانها و مکانها استدلال شده است.⁹⁶ علاوه بر این در روایات مختلفی - که از جمله مدارک قاعده اشتراک نیز شمرده شده است - به فرا تاریخی بودن احکام و عدم اختصاص آن به زمان پیامبر اکرم (ص) اشاره شده است. از این جمله روایتی است که در ابواب جهاد

و سائل الشيعة به نقل از کافی مرحوم کلینی روایت شده است :

عن ابی عبدالله: ... و لا یامر بالمعروف من قد امر ان یومر به و لا ینهی عن المذکر من قد امر ان ینهی عنه، فمن کان قد تمت فیه شرائط الله عز و جل التی قد وصف بها اهلها من اصحاب النبی و هو مظلوم فهو ماذون له فی الجهاد كما اذن لهم. لان حکم الله عزوجل فی الاولین و الاخرین و فرائضه علیهم سواء الا من علء او حادث یكون و الاولون و الاخرون ایضا فی منع الحوادث شرکاء و الفرائض علیهم واحدة یسال الاخرون من اداء الفرائض عما یسال عنه الاولون و یحاسبون عما به یحاسبون.⁹⁷

هم روایت مرسله نبوی که می‌فرماید:
 حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعة⁹⁸
 نیز روایت امام صادق علیه السلام که حضرت بر ابدیت احکام تصریح می‌فرمایند:

عن زرارة سألت ابا عبدالله علیه السلام عن الحلال و الحرام، فقال حلال محمد حلال ابدا الی يوم القيامة و حرام محمد حرام ابدا الی يوم القيامة لا یكون غیره و لا یجئ غیره. و قال: قال علی علیه السلام ما احد ابتدع بدعة الا ترک بها سنة.⁹⁹

نکته قابل توجه در مورد این روایت آن است که مرحوم کلینی این روایت را در باب البدع و الرأی و المقائیس ذکر کرده است که نشان‌گر آن است که این روایت به طور ضمنی در تقابل با قائلانان به کاربرد قیاس بوده و این که با تمسک به قیاس نمی‌توان دایره احکام را توسعه و یا تضییق داد. روایت دیگر در این باب که مورد استناد قرار گرفته است از امام رضا علیه السلام است:

عن محمد بن زید الطبری، قال: کنت قائما عند راس الرضا علیه السلام بخراسان و عنده عدة من بنی هاشم و فیهم اسحاق بن موسی بن عیسی العباسی فقال یا اسحاق بلغنی ان الناس

يقولون انا نزع من ان الناس عبيد لنا لا و قرابتى من رسول الله صلى الله عليه و آله ما قلته قط و لا سمعته من آبائى قاله و لا بلغنى عن احد من آبائى قاله، و لكنى اقول: الناس عبيد لنا فى الطاعة، موال لنا فى الدين، فليبلغ الشاهد الغائب.¹⁰⁰

روایت دیگری که در این باره مورد استناد قرار گرفته است از امام باقر علیه السلام است:

عن ابى جعفر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه و آله : اوصى الشاهد من امتى و الغائب منهم و من فى اصلاب الرجال و ارحام النساء الى يوم القيامة ان يصل الرحم و ان كانت منه على مسيرة سنة فان ذلك من الدين.¹⁰¹

همان گونه که دیده می‌شود این روایت نص در فرا تاریخی بودن احکام است. البته در باره این روایت اشکال شده که مورد آن فقط مربوط به صله رحم است، اما می‌توان از این اشکال پاسخ داد که صله رحم در میان احکام خصوصیتی نداشته و در واقع پیامبر اکرم، حکم کلی فرا تاریخی بودن احکام را بر مصداق خاصى تطبیق کرده‌اند و به عبارت دیگر، حکم به اشتراک تمامی مکلفین در حکمی از احکام در واقع بیان اشتراک آنان در تمامی احکام است. با توجه به این که مجموعه این روایات به ضمیمه موارد مشابه در حد تواتر معنوی است، می‌توان قطع به صدور بعضی از آنها یافت و به عبارت دیگر اگر مشکل سندی در بعضی از این روایات موجود باشد، اما در هر حال مجموعه آن موجب قطع خواهد بود.¹⁰²

بر اساس آن چه تاکنون گفته شد دائره احکام خارجیه، محدود به مواردی است که به طور خاص، نص بر خارجیه بودن در دست باشد. آن چه که در این بحث از اهمیت بسزایی برخوردار بوده و شایسته بیشتر است، تحقیق در باره وجود معیارهای کلی تری است که بر اساس آن



بتوان به خارجیه بودن یک قضیه حکم کرد.

عرفی کردن دین

پیش از این اشاره شد که هدف فضل الرحمان با ارائه روش فوق مدرنیزه کردن روش اجتهاد در فقه بوده و از نظریه این، تنها راه فرار از فرو افتادن در ورطه سکولاریسم است. با این همه باید گفت که علی‌رغم این که تمامی مثال‌های فضل الرحمان در حوزه احکام اجتماعی بوده و هدف وی نیز یافتن راه حلی برای تطبیق دادن احکام دین متناسب با نیازهای زمان بوده است، لکن دایره این روش محدود به احکام اجتماعی قرآن نیست. برای مثال با به کارگیری این روش می‌توان گفت که نماز خواندن به زبان عربی، محصول فرهنگ و جامعه زمان پیامبر است و اگر پیامبر در جامعه ای دیگر به رسالت مبعوث می‌گردید که نماز نیز به همان زبان خوانده می‌شد و در نتیجه، حکم به عربی خواندن نماز، حکمی تاریخی و موقت بوده و در روزگار ما - که اسلام در کشورهای مختلف و با زبان‌های مختلف حضور دارد - ضرورتی به عربی خواندن آن نیست. به عبارت دیگر، عربی بودن نماز جز اعراض اسلام بوده و لذا با توجه به مقصود دین از عبادت که اظهار عبودیت در برابر خداوند سبحان است نیازی به عربی بودن آن خصوصاً برای کسانی که قدرت تکلم به این زبان را ندارند وجود ندارد. این بیان به کرات از سوی مدرنیست‌های ترکیه در زمان آتاتورک به کار گرفته شده و تاکنون نیز از سوی کسانی که به تاریخی بودن قرآن قائلند، مورد استناد می‌باشد.¹⁰³ نیز به همین ترتیب نمازهای پنجگانه، روزه و حج و ... کلیه احکام اسلامی و در یک کلام، شریعت، جذبه تاریخی می‌یابد. در نتیجه می‌توان گفت که مبنای این روش، باعث تجدید در اجتهاد نشده،

بلکه ختم اجتهاد و تقلید* آن به یک سلسله احکام عقلی و یا فطری است. خلاصه، آن که صرف نظر از اشکالات وارده بر این روش در حوزه احکام باید گفت که دلیلی در دست نیست که با پذیرش این روش، دائره آن محدود به حوزه احکام اجتماعی شریعت باقی بماند، بلکه در صورت پذیرش تاریخی بودن قرآن، کل آموزه‌های قرآنی را نیز در بر می‌گیرد و جهان بینی قرآن کریم تبدیل به یک جهان بینی اسطوره‌ای متناسب با فرهنگ رایج در روزگار صدر اسلام خواهد شد. کما این که این نتیجه گیری به صراحت در آثار بعضی دیگر از مدرنیست‌ها ذکر شده است.¹⁰⁴



مدرن کردن اجتهاد از طریق مدرن کردن قیاس

فضل الرحمان در موارد مختلف تصریح می‌کند که روش او در واقع، مدرن کردن قیاس است. توضیح، آن که یکی از مبانی به کار گرفته شده در مذاهب حنفی، شافعی و مالکی برای به دست دادن حکم موضوعات جدید، قیاس آن با مواردی است که حکم آن در شریعت به روشنی بیان شده است. در تعریف قیاس گفته شده است که «هو اثبات حکم فی محل بعلة لثبوته فی محل آخر بتلك العلة».¹⁰⁵ دلیل گسترش به کارگیری قیاس در اهل سنت، رویارویی با شرایط و زمینه‌های متفاوت برای اجرای احکام موجود از یک سو و نیز مسائل جدید از سوی دیگر بوده است که این مسئله در کنار روگردانی آنان از ائمه اطهار علیهم السلام و ذخایر عظیم مکتب اهل بیت عصمت و طهارت، موجب تمسک به قیاس در بیان احکام موضوعات مختلف و متنوع است. در تمسک به قیاس در موضوعات مختلف به دلیل آن که نص عامی که دلالت بر تعدی حکم به موارد غیر منصوص کند در دست

* Reduction.

نمی باشد، باعث ضابطه مند نبودن قیاس شده و فقهای اهل سنت با دشواری‌های متعددی رو به رو شده و هر کس در هر موردی با ظن خود به گونه ای فتوا داده است. این مسئله باعث هرج و مرج در فتوا و پیدایش مکاتب مختلف فقهی مدینه، مکه، عراق و شام و نظایر آن در سده‌های اول و دوم هجری گردید. فضل الرحمان با تصریح بر این هرج و مرج در تمسک به قیاس¹⁰⁶ با ارائه روش فوق در تلاش برای سامان بخشیدن و نظام مند کردن قیاس است.¹⁰⁷ مهم‌ترین رکن از ارکان 4 گانه قیاس - اصل و فرع و علت و حکم - علت می باشد؛ یعنی جهت مشترکی که بین اصل و فرع وجود داشته و به دلیل وجود این علت مشترک، در صورت اثبات آن، حکم از اصل به فرع نیز تسری خواهد کرد. فضل الرحمان با ارائه روش فوق، در واقع در تلاش برای به دست دادن روشی برای کشف از مناسبات احکام شرعی است که از نظریه چیز دیگری همان اهداف و نیز ارزش‌های کلی دینی نیست.

تصریح فضل الرحمان به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، ارزش‌های کلی و یا اهداف دین - کما این که در بخش بعد خواهد آمد - از نقاط قوت نظریه او است. اما مشکل در تعیین مصادیق این ارزش‌های کلی است که با نظریه فضل الرحمان نیز راه حلی برای تشخیص آن داده نشده است. توضیح آن که اگر به طور قطعی در موردی علت حکم مشخص گردد - و به عبارت دیگر حکم منصوص العلة باشد - می توان با تمسک آن، به توسعه و بسط حکم در مواردی که علت در آن موجود باشد، پرداخت و یا در موارد و موضوعاتی که فاقد آن علت باشند به رفع حکم فتوا داد. اما با این همه - همان گونه که در مثال‌های فوق دیده می شود - فضل الرحمان در مواردی از طریق حدس و ظن در صدد کشف از علت حکم برآمده است - و چون دیگر فقهای اهل سنت - به ورطه قیاس فرو افتاده و

همان اشکالاتی که از سوی ائمه اطهار و به تبعیت از آن ذوات مقدسه از سوی فقهای شیعه بر قیاس وارد شده است، بر این روش نیز به طور کامل وارد است.

تفاوت تمسک به اصول کلیه با قیاس

نکته مهمی که در این جا باید به آن توجه داشت، تفاوت عمل به اصول کلیه و قیاس در استنباط احکام شرعی است. این نکته ای است که از سوی فضل الرحمان، مغفول عنه واقع شده و وی نتوانسته است بین این دو تفکیک روشنی را ارائه کند. در قیاس، بدون در دست بودن دلیل منصوص و صرفاً از روی ظن علتی برای حکم در نظر گرفته می شود، اما در اصول کلیه بر خلاف قیاس، بحث ظن به علت حکم مطرح نبوده، بلکه قطع به آن وجود دارد.

بحث اصول کلیه و نقش آن در استنباط در ربط مستقیم با تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامریه است. این مسئله از سوی جمهور اصولیان مورد پذیرش است که احکام شرعی از مصالح نفس الامریه تبعیت کرده و این گونه نیست که فعلی دارای قبح بوده باشد و با این همه خدای سبحان بدان امر کرده باشد و بالعکس، فعلی دارای حسن بوده باشد و خدای سبحان از آن نهی کرده باشد، و به عبارت دیگر اوامر و نواهی خداوند عالم قادر حکیم جواد همه بر اساس مصالح و مفاسد نفس الامریه است، و این که بر همین اساس در شریعت اسلامی اصول کلی چون: اصل عدالت لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ،¹⁰⁸ اصل لا ضرر «لا ضرر و لا ضرار»،¹⁰⁹ اصل حفظ نفس و لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ¹¹⁰ - اصل صیانت و حفاظت از جامعه اسلامی وَ أَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ¹¹¹ و نظائر آن، خواه از باب ارشاد به



حکم عقل و یا بیان یک اصل کلی دینی، توسط شارع مورد پذیرش قرار گرفته است. در نتیجه، هر یک از احکام به صورت آئی، کاشف از حضور مصالح کلیه و اصول ارزشی در هر یک از احکام بوده و به عبارت دیگر نشانگر آن خواهد بود که این اهداف یا مقاصد و یا ارزشها باید چون روح ساری و جاری در بدنه کلیه فتواها و آرای فقهی باشد. برای مثال می‌توان از موارد بسیاری از احکام یاد کرد که تحت تأثیر این اصول و با توجه به شرایط خاص مکلف تغییر می‌کند، کما این که در نماز با وجود اهمیت فوق العاده آن در شریعت، در صورت ضرری بودن قیام، قعود و سجود، شارع اجازه عدم انجام آن را داده است و یا در روزه، در صورت ضرری بودن و یا خوف ضرر، وظیفه مکلف، خودداری از روزه گرفتن است. نمونه دیگر، اصل حفظ اسلام و بسط عدالت و نقش ولی فقیه است که از سوی امام خمینی قدس سره مورد توجه قرار گرفته است. امام خمینی در این باره در کتاب **البدیع** چنین می‌نویسد:

و کیف كان بعد ما علم بالضرورة و مرت
 الاشارة اليه من ان في الاسلام تشكيلات و حكومة
 بجميع شؤونها لم يبق شك في ان الفقيه لا
 يكون حصنا للاسلام كسور البلد الا بان يكون
 حافظا لجميع الشؤون من بسط العدالة و اجراء
 الحدود و سد الثغور و اخذ الخراجات و
 الماليات و صرفها في مصالح المسلمين و نصب
 الولاية في الاصقاع و الا فصرف الاحكام ليس
 باسلام. بل يمكن ان يقال الاسلام هو الحكومة
 بشؤونها و الاحكام قوانين الاسلام و هي شان من
 شؤونها بل الاحكام مطلوبات بالعرض و امور
 آلية لاجرائها و بسط العدالة فكون الفقيه
 حصنا للاسلام كحصن سور المدينة لها لا معنى له
 الا كونه واليا له نحو ما لرسول الله و للائمة
 صلوات الله عليهم اجمعين من الولاية على جميع

با این همه در بعضی از حوزه ها بیان مصادیق این اصول کلی عقلانی و یا شرعی و چگونگی تطبیق آن بر موارد مختلف از کار فقیه خارج است. مثلاً در حوزه حفظ نفس، اصل کلی پرهیز از هرکاری است که باعث در خطر قرار گرفتن جان آدمیان می گردد. بیان این اصل کلی، خواه به عنوان یکی از مستقلات عقلیه که در قرآن و حدیث نیز از باب ارشاد به حکم عقل بر آن تأکید شده و یا همان گونه که پیش از این گفته شد به منزله یک اصل دینی، کار و تخصص فقیه است. اما تعیین مصادیق این امر نه در تخصص فقیه است و نه آن که با توجه به فراوانی مصادیق آن از عهده فقیه بر می آید. به بیان دیگر که در اصول فقه مورد استفاده است در قضایای حقیقیه - بر خلاف قضایای خارجی - تطبیق موضوع حکم بر مصادیق و افرادش برعهده و نظر خود مکلف است.¹¹³ این جاست که علوم مختلف می توانند به تعیین مصادیق این حکم و جوبی کلی و فرا تاریخی حفظ نفس پرداخته و حدود و ثغور آن را روشن کنند. مراد از اکثری بودن - و نه اقلی بودن دین - نیز همین است که احکام یا با ذکر جزئیات آن و یا اصول کلی آن به طور کامل بیان شده است. در مواردی که جزئیات احکام به تفصیل بیان شده است، وظیفه مکلف انجام آن و در مواردی که اصول کلی بیان شده است وظیفه مکلف، اولاً تعیین مصادیق آن اصل کلی و سپس عمل به آن مصادیق است.

معنای دیگری نیز از اقلی و اکثری بودن دین شده و آن این که برای سعادت بشر هر آن چه در دین بیان شده است کافی است و نیازی به مراجعه به علوم جدید نیست. برای مثال در مورد حفظ نفس، اگر مکلف به احکام طهارت شرعی عمل کند، همین کافی است و نیازی به استفاده از مواد ضد عفونی کننده چون صابون



و نظایر آن نیست. چنین برداشتی ناشی از خلط بین طهارت شرعی و اصل کلی حفظ نفس است؛ زیرا استفاده از مواد ضد عفونی کننده در زمان شیوع بیماری‌های مسری، به عنوان یکی از مصادیق حفظ نفس، واجب است و در عین حال استفاده از این مواد و شست و شوی بدن با آن، جای‌گزین طهارت شرعی نخواهد شد؛ کما این که طهارت شرعی نیز جای‌گزین وجوب شرعی استفاده از این وسایل نخواهد بود.

اصول کلی دین چون: اصل عدالت، اصل حفظ نظام، اصل حفظ نفس و نظایر آن در طی زمان می‌تواند مصادیق متعددی داشته باشد و عمل به مصادیق آن نیز در هر زمانی واجب خواهد بود. البته این اصول بر اساس پذیرش آن به عنوان اصول کلی عقلانی که از باب ملازمه، مورد تأیید شارع نیز می‌باشد همگی به اصل بدیهی حسن عدل و قبح ظلم باز می‌گردد که زیربنای کلیه مسائل حکمت عملی¹¹⁴ است. تعیین مصادیق در پرتو آن اصول کلی نیز یکی از وظایف مکلفین است. اگر دیده می‌شود که در بحث‌های مربوط به احکام عبادی و نیز بعضی از احکام اجتماعی - مانند ازدواج، طلاق، خمس و زکات - احکام آن به تفصیل و با ذکر جزئیات تبیین شده، برای آن است که در این حوزه‌ها عقل بشری قادر به تبیین احکام جزئی آن نیست و به عبارت دیگر مناسبات احکام به طور کامل قابل دسترسی توسط عقل نیست و اگر این موارد به تفصیل بیان نمی‌گشت، عقل بشری، راهی به تفصیل آن نداشت. مثلاً تعداد رکعات نماز، تعداد روزه‌های روزه‌داری و... در این موارد حداکثر کاربرد عقل تا مرحله تثبیت نیکی عبادت و وجوب شکر منعم است، اما بیان این که این عبادت یا عبادت‌ها چگونه و به چه ترتیب باید صورت گیرد از شعاع دسترس عقل خارج است.

مسئله دیگری که در نظریه فضل الرحمان در



طی حرکت دوم بدان توجه شده، لزوم استفاده از علوم بشری، چون طب و اقتصاد و جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و نظایر آن، برای تعیین مصادیق اصول کلی و ارزشی دین است. بعضی از نوگرایان ضمن تأیید این روش، آن را حرکت در مسیر سکولار کردن دین دانسته‌اند. این تفسیر نیز به دلیل نادیده گرفتن نقش عقل و نیز جایگاه اصول کلی در اجتهاد است. توضیح آن که چون عقل یکی از منابع اجتهاد است و معنای مذبح بودن، آن است که عقل به نحو موجب جزئیه¹¹⁵ و در بعضی از موارد قادر به تشخیص حسن و قبح افعال و امور است. این موارد یک سلسله از اصول کلی است که در حالت اثباتی آن - حسن عقلی - یا به کمال نفس باز می‌گردد؛ چون علم و شجاعت یا عقل در آن مصلحت نوعی را ادراک می‌کند؛ چرا که چون عدل برای حفظ نظام و بقای نوع انسانی در حالت سلبی - قبح عقلی - نیز به همین شکل، عقل قادر به ادراک قبح جهل و یا ظلم است.¹¹⁶ پس از تثبیت این اصول، نوبت تطبیق این اصول کلی بر مصادیق آن و تبیین این که چه موردی مصداق عدالت و یا ظلم است خواهد بود. در این مرحله و در موارد مختلف برای تشخیص دقیق وظیفه و تکلیف، نوبت استفاده از علوم مختلف خواهد بود. در نتیجه می‌توان گفت که استفاده از علوم مختلف نه سکولار کردن دین، بلکه عین عمل به وظیفه دینی است. برای مثال اگر کسی مستطیع بود به حکم عقل برای انجام حج باید نسبت به ثبت نام کردن، واکسن زدن و تهیه گذرنامه و دیگر مقدمات آن اقدام کند و در صورت کوتاهی در این امور که در نهایت منجر به ترک حج خواهد شد، معاقب خواهد بود - حال یا فقط نسبت به اصل حج یا علاوه بر آن نسبت به مقدمات حج با توجه به دو دیدگاه راجع به وجوب یا عدم وجوب شرعی مقدمه واجب- و کسی نمی‌تواند این عذر را

مطرح کند که چون واکسن زدن در شریعت مطرح
 نبوده است، نسبت به ترک آن اقدام کرده ام و
 لذا امکان به حج رفتن را نیز نداشته و لذا
 عقوبتی - حتی در اصل ترک حج - نخواهم داشت.
 به عبارت دیگر، مقدمات حج نیز مطابق با
 شرایط هر زمان در امثال امر الهی نقش
 بازی کرده و رنگ دینی می یابد. به همین شکل
 برای حفظ نظام باید به استفاده از انواع
 دانشها و روشها متناسب با شرایط روز پرداخت
 و در صورت کوتاهی و ضرر به نظام اسلامی و
 جامعه مسلمین، مرتکبین آن معاقب خواهند
 بود. و یا برای حفظ جان که اصل کلی اسلامی
 است، وجوب پژوهش و تحقیق در شاخه های
 گوناگون پزشکی به اثبات رسیده و یا با توجه
 به اصل کلی حفظ و حراست جامعه اسلامی از
 گزند دشمنان، وجوب آمادگی دفاعی به شکل های
 مختلف آن به اثبات می رسد. مصادق این
 آمادگی در زمان پیامبر اکرم (ص) فراهم آوردن
 رباط الخیل بوده و در زمان ما در قالب
 وسایل دفاعی جدید خواهد بود. از همین رو -
 همان گونه که پیش از این گفته شد- استفاده
 از علوم بشری، حرکت در مسیر عرفی شدن نیست،
 بلکه به معنای تلاش عالمانه و دقیقتر در جهت
 تعیین وظیفه شرعی مکلفین خواهد بود.

سنت عامل تحول در سنت

آن چه که از مجموعه آثار فضل الرحمان به
 دست می آید، آن است که آن چه وی را به سوی
 طرح نظریه فوق سوق داده، احساس نیازی است
 که وی در رابطه با ایجاد تحول در احکام
 اسلامی در شرایط دنیای جدید می کرده است.
 پیش از این گفته شد که فضل الرحمان، موضعی
 انتقادی نسبت به سکولاریسم داشته و آن را
 ذاتاً الحادی و علیه همه مقدسات و ارزشهای
 دینی می داند¹¹⁷ و ضعف روشهای اجتهادی را علت
 روی آوری جوامع اسلامی به سکولاریسم می
 داند.¹¹⁸ این انگیزه اگر چه انگیزه ای محترم و

در واکنش به نیاز جامعه اسلامی بوده است، اما به دلیل ضعف مبانی اجتهادی اهل سنت در پاسخ‌گویی به حوادث واقعه از یک سو و بسته بودن باب اجتهاد در اهل سنت از طرف دیگر - همان گونه که در قبل به آن اشاره شد - وی را به سمتی سوق داده است که با تاریخی کردن قرآن کریم به طور ناخواسته اساس دین را هدف قرار دهد. با این همه باید گفت که حتی در فقه اهل سنت نیز مبانی ای وجود دارد که اگر ظرفیت‌های این مبانی از سوی فقهای اهل سنت به کار گرفته می‌شد، فضل الرحمان و یا دیگر مدرنیست‌هایی که در پی ایجاد تحول در احکام اجتماعی هستند به سوی نظریه تاریخی کردن دین گرایش پیدا نمی‌کردند. کما این که در فقه شیعه به دلیل بهره‌مندی از ذخائر روایی ائمه اطهار علیهم السلام از یک سو و نیز باز بودن باب اجتهاد از طرف دیگر این نیازهای اجتماعی با همان ساز و کار فقهی سنتی مورد توجه قرار گرفته و احکام آن بیان شده است. تغییرات ایجاد شده در قوانین مربوط به حقوق خانواده چون: شروط ضمن عقد ازدواج، نیاز به مجوز طلاق از سوی دادگاه، بانکداری و جای‌گزین کردن عقود چون مضاربه به جای ربای قرضی که در حال حاضر حتی از سوی بانک‌های بین‌المللی غیر اسلامی نیز برای جذب سرمایه‌های مسلمان به اجرا در می‌آید، و نیز تغییرات ایجاد شده در قوانین جزایی و از آن جمله تعدیق محدود یا نامحدود آن، نمونه‌هایی از این موارد است.

این روش، همان رویکرد سومی است که فضل الرحمان همان گونه که در بخش رویکرد های مختلف مسلمانان با مدرنیته اشاره شد، از آن با تعبیر «با سلاح سنت به تغییر سنت پرداختن» یاد کرده و آن را ناکارآمد دانسته است. به نظر می‌رسد که بر خلاف نظر فضل الرحمان، نه تنها این روش ناکارآمد نیست، بلکه



مطمئن‌ترین و نیز کارآمدترین روش برای ایجاد تحول در سنت می‌باشد. روح این روش در این نکته نهفته است که به تدریج و در طی شرایط مختلف و به تعبیر هرمنوتیکی آن در افق‌های تاریخی گوناگون سؤالات جدیدی برای بشر ایجاد می‌گردد. مطمئن‌ترین روش برای یافتن پاسخ شرعی این سؤالات، چیزی جز رجوع به قرآن، سنت، روایات و توجه به احکام خاص و نیز اصول کلی ارزشی آن نیست و تنها در این صورت است که اطمینان به حجیت شرعی پاسخ به دست آمده وجود خواهد داشت. هم‌چنین این شیوه کارآمدترین روش برای ایجاد تحول در سنت است، کما این‌که در موارد مختلف با تکیه به همین روش، موارد مختلفی از احکام متناسب با مسائل جدید - به دلیل تغییر ویژگی‌های موضوع آن - می‌تواند و بلکه باید تغییر داده شود. هم‌چنین این روش به دلیل مستند بودن به منابع اصلی شریعت از سوی جوامع اسلامی به طور کامل مورد پذیرش قرار گرفته و با واکنشی رو به رو نخواهد شد. البته این به معنای دادن همان پاسخ‌های قبلی به سؤالات جدید نیست، بلکه همان‌گونه که بیان شد، حتی موضوعی که در گذشته دارای حکمی بوده است، در شرایط متفاوت روزگار جدید پس از عرضه به قرآن و سنت می‌تواند حکم جدیدی بیابد. به عنوان مثالی ساده می‌توان از حکم به حرمت فروش خون یاد کرد که در روزگار گذشته، حکم به حرمت آن می‌کردند، اما در گذر زمان و به وجود آمدن روش‌هایی برای استفاده‌های مشروع و حلال از آن، فقها فتوای به حلیت استفاده از آن در این موارد را دادند. البته همه موضوعات و مسائل جدید به این سادگی نبوده و با توجه به پیچیده و چندوجهی بودن موضوعات در بستر روزگار جدید، قهراً از پیچیدگی‌های بیشتری برخوردار خواهد بود و قبل از تعیین حکم، باید موضوع حکم مورد مذاقه و کاوش‌های



بیشتری قرار گیرد. یکی از خلط‌های رایج در این جا، خلط بین مقام فهم حکم و تطبیق آن است. اگر در فهم و استظهار حکم، فهم عرفی ملاک است، اما در مقام تطبیق این گونه نبوده، بلکه باید با دقت عقلانی به کار تطبیق پرداخته شود. به تعبیر امام خمینی قدس سره:

زمان و مکان، دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان، در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام، ممکن است حکم جدیدی پیدا کند؛ بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد.¹¹⁹

امام خمینی قدس سره در همین رابطه در واکنش به اشکالی که نسبت به فتوای ایشان در رابطه با شطرنج شد، چنین می‌فرماید:

بنا بر نوشته جناب عالی زکات تنها برای مصارف فقرا و سایر اموری است که ذکرش رفته است و اکنون که مصارف به صدها مقابل آن رسیده راهی نیست. و رهان در سبق و رمایه مختص به تیر و کمان و اسب دوانی و امثال آن است که در جنگ‌های سابق به کار گرفته می شده است و امروز هم تنها در همان موارد است. منازل و مساجدی که در خیابان‌کشی‌ها برای حل معضل ترافیک و حفظ جان هزاران نفر مورد احتیاج است نباید تخریب گردد و امثال آن و بالجمله آن گونه که جناب عالی از اخبار و روایات برداشت دارید تمدن جدید باید به کلی از میان برود و مردم کوخ نشین بوده با برای همیشه در صحراها زندگی کنند.¹²⁰

یکی از اشکال‌هایی که بر این روش شده - و فضل الرحمان نیز آن را نقل و تأیید کرده است- آن است که چنین رویکردی در استنباط

احکام، موجب هرج و مرج شده و هر فقیهی بر اساس برداشت و نظر خود در پاسخ به مسائل مختلف، مطلبی را بیان خواهد کرد که متفاوت با نظرات دیگر فقها خواهد بود. با این همه باید گفت که حتی بر مبنای تاریخی بودن شریعت نیز مشکل تفاوت نظر، ریشه کن نخواهد شد. برای مثال اگر کسی قائل به این شد که این حکم که ارث فرزند پسر، دو برابر فرزند دختر است، حکمی تاریخی است و مربوط به شرایط و مناسبات دنیای قدیم است و در حال حاضر با اصل عدالت، ناسازگاری دارد. با این همه از این مقدمات نتیجه گرفته نمی‌شود که در روزگار کنونی، تقسیم آن باید چگونه انجام گیرد. ساده‌انگارانه‌ترین فرض، تساوی است، اما می‌توان پرسید چرا سهام دختران دو برابر پسران نباشد، یا یک و نیم برابر و یا $\frac{2}{3}$ پسران؛ زیرا هر یک از این نسبت‌ها را می‌توان بر اساس مدل‌های مختلف تحلیل اقتصادی و اجتماعی توجیه کرد. به عبارت دیگر، اتفاق کلی و همه‌جانبه‌ای - بر خلاف اصول کلیه اسلام - بر این که میزان سهم هر یک از وراثت چه اندازه باید باشد وجود ندارد و این همان مسئله‌ای است که فقها به طور مکرر آن را توضیح داده‌اند که مناسبات احکام خارج از شعاع دسترسی عقل است. غرض آن که، اختلاف نظر در نتیجه نمی‌تواند الزاماً دلیلی بر بطلان روش به کار گرفته شده باشد و الا خود روش تحلیل تاریخی شریعت نیز محکوم به بطلان خواهد بود.

در هر حال - در دوران غیبت امام معصوم - تا جایی که این اختلاف در آرای فقهی در حوزه شخصی افراد باشد هر یک از آنان مکلف به پیروی از نظر خود یا مقلد خود خواهند بود. در حیطه احکام اجتماعی برای جلوگیری از هرج و مرج در جامعه، گریزی از ایجاد ساز و کاری که مانع هرج و مرج در مقام عمل گردد نیست.



عمل به فتاوی ولی فقیه و یا قانونی که برآیند نظر یک یا چند نهاد - مانند مجلس، شورای نگهبان و نیز مجمع تشخیص مصلحت، راهکاری است که در ایران به کار گرفته شده است. تعیین ساز و کار و روشی که برای جلوگیری از هرج و مرج در این محدوده باید به کار گرفته شود، مدلی پیشینی نداشته و به عبارت دیگر تطبیق آن بر مورد، با تکیه بر تجربه جمعی بشری یا بنای عقلاء و نیز دیگر اصول کلیدیه در طی زمان می تواند مصادیق مختلفی داشته باشد. کما این که تجربه محدود 30 ساله گذشته شاهی بر این مدعاست که چگونه با ایجاد مجلس شورای اسلامی و نیز شورای نگهبان، ساز و کاری برای قانونگذاری تعریف شد، اما پس از چند سال و مواجه شدن با بن بستهای قانونی، امام راحل نسبت به تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام اقدام کردند. این که این شیوه ها چگونه تکمیل خواهد شد، امری است که تنها در بستر زمان و تجربه های مکرر و فراز و فرودها و کنشها و واکنشهای مختلف روشن خواهد شد.

تأثیر فضل الرحمان بر مدرنیستهای پس از وی

نظریه فضل الرحمان در باره تاریخی بودن احکام اسلامی با استقبال گسترده مدرنیست-های مسلمان روبرو شده و آرای او از طریق شاگردانش در کشورهای مختلف بازگویی و تکرار شده است. در اندونزی نورخالص مجید* که یکی از شاگردان فضل الرحمان است، یکی از برجسته ترین چهره های روشن فکری آن کشور در طی سالیان گذشته بوده و از ویژگیهای او طرف-داری از پلورالیسم بوده و نیز با طرح شعار، Islam yes, Islamic political parties no از جدایی اسلام از فعالیت های سیاسی حزبی حمایت می کرده است.

* Nurcholish Madjid.

نور خالص مجید در 66 سالگی در آگوست 2006 درگذشت.

امینه ودود- که در حال حاضر استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه Virginia Commonwealth University است، یکی دیگر از کسانی است که با مدل قرار دادن نظریه فضل الرحمان با نوشتن کتاب *Qur'an and Woman*¹²¹ در صدد اثبات این برآمد که بسیاری از موارد تفاوت بین احکام زنان و مردان در اسلام جنبه تاریخی داشته و به عبارت دیگر مربوط به زمان حاضر نمی باشد. امینه ودود در سال 2005 در شهر نیویورک به امامت نماز جماعت برای زنان و مردان پرداخت که در همان زمان نیز موجب بحث‌های زیاد و جلب توجه فراوان شد.

در ایران نیز مدرنیست‌های مسلمان - علی‌رغم تفاوت بستر نظریه فضل الرحمان که فقه اهل سنت است با بستر گفتمان اسلامی در ایران که بر مبنای مکتب اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام است - بر اساس همین الگو نخست به باز تفسیر کردن احکام و پس از مواجهه با واکنش‌های محکم و تند، در مرحله بعد به تحلیل آموزه‌های اسلامی در ابعاد مختلف آن پرداخته اند.

پی‌نوشت‌ها

1. پیدایش اسلام و رشد و نمو آن در هند به شدت تحت تأثیر صوفیان مسلمان بوده است. از اوایل سده 16 و به دنبال رشد اخباری‌گری در میان مسلمانان سنی شبه قاره هند به تدریج مکتب اهل حدیث از رشد و نفوذ زیادی در این منطقه برخوردار شد. در این میان، شیخ احمد سر هندی و پس از او شاه ولی الله دهلوی - که در عربستان تحصیل کرده و مطابق برخی گزارش‌ها چند سالی نیز شاگرد محمد بن عبدالوهاب بنیان‌گذار مکتب وهابی بوده است - از افراد مؤثر در گسترش نفوذ اهل حدیث در شبه قاره بوده اند. شاید یادآوری این نکته خالی از فایده نباشد که شیخ احمد سر هندی یکی از صوفیان برجسته هند و معاصر اکبر شاه بوده و نباید با احمد خان هندی بنیان‌گذار دانشگاه علیگره که لقب Sir داشته و از مدرنیست‌های معروف قرن نوزدهم هند بوده است اشتباه گردد. در هر حال در سده 19 در شهر دیوبند هند نخستین تشکل رسمی اهل حدیث با تشکیل مدارس علمیه وابسته به این مکتب شکل گرفت. این گروه از نظر فکری به وهابی‌ها بسیار نزدیک هستند. در واکنش به این طرز تفکر، گروه دیگری با نام بریلوی شکل گرفته که از نظر فکری، ادامه دهنده اسلام به شکل سنتی آن در شبه قاره که نزدیکی بسیاری به آرای صوفیان دارد می‌باشد. نام این گروه نیز از نام شهری که مؤسس این مکتب، احمد رضا خان بریلوی (1921-1856) در آن زندگی می‌کرده، گرفته شده است.

2. Fazlur Rahman, "Islam and Social Justice", *Pakistan Forum*, vol. 1, no. 1, (1970), p. 4.

3. Fazlur Rahman, "Fazlur Rahman", in Phillip L. Berman ed, *The Courage of Conviction*, New Yourk: Dodd, Mead & Company, 1985, p. 153-159.

John E. Woods, "Forward", in Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago: The Chicago University Press, 2002, pp. ix-xxi.

4. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p. 87

5. Fazlur Rahman, "Introducing the Journal", *Islamic Studies*, vol. 1, pp. 1-4.

6. Fazlur Rahman, "My Belie in Action", p. 157

7. Fazlur Rahman *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI*. London: Oxford University Press, 1952.

8. Fazlur Rahman *The Philosophy of Mulla Sadra*, New York: State University of New York Press, 1975

9. Fazlur Rahman, "Mir Damad's Concept of Huduth Dahri: A Contribution to the Study of God- Word Relationship Theories in Safavid Iran", in *Journal of Near*



Eastern Studies, vol.39, no. 2. (1980). Pp. 139-151.

10. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 26-27.

11. فضل الرحمان در موارد متعدد و از آن جمله در کتاب مشهورش *Islam and Modernity* و نیز مقاله *Revival and Reform* به تفصیل به بازگویی تاریخ این جریان‌های فکری در میان اهل سنت می‌پردازد.

12. Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity", p. 120

13. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 15

14. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 29.

15. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 31- "Islam and Justice", p.4.

16. Fazlur Rahman, *Islam: Legacy and Contemporary Challenge*, p. 243

17. Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", pp. 118-119.

18. Fazlur Rahman "Revival and Reform in Islam", p. 640.

19. Fazlur Rahman, "Islam: Legacy and Contemporary Challenge", p. 242

20. Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p. 5

21. Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p. 86

22. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 3

23. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p.13.

24. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 4.

25. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 19.

26. Fazlur Rahman, "Concepts Sunnah, *Ijtihad* and *Ijma* in the Early Period", p. 10-11.

27. Fazlur Rahman, *Islam*, pp. 37-40.

28. Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", *Hamdard Islamicus*, 2 (1978), p 67. *Islam*, pp.30-3

29. Iqbal, M., *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1977, 21-22.

30. Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", p 69-70.

31. Fazlur Rahman, *Islam*, p. 32-33.

32. Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", p 71.

33. Fazlur Rahman, "Concepts Sunnah, *Ijtihad* and *Ijma* in the Early Period" in *Islamic Studies*, I (1962), p. 10.

34. بروج 21-22

35. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, P. 6.

36. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, P. 7.

37. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, P. 7

38. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 8

39. Yahay Birt, *The Message of Fazlur Rahman*, In: <http://www.freerepublic.com>, pp.1-2,

40. David A. Pailin, *Groundwork of Philosophy of Religion*, London: Epworth Press, 1994, p. 89.

41. Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: Stage Books, 1975, p XXII and 245. cited in *Islam and Modernity*, pp. 8-9.

42. می‌توان این روش را با روشی که در بحث ظهور برای حرکت از مقام اثبات به مقام ثبوت با تکیه به اصل تطابق مقام اثبات و ثبوت به کار گرفته می‌شود مقایسه کرد.

43. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 10.
44. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965, p. 20.
45. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 23
46. Fazlur Rahman, "Islamic Studies and the future of Islam" in *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, ed. Malcolm H. Kerr. Malibu: Undena Publications, 1983, p 128.
47. Fazlur Rahman, "Social Change and Early Sunnah", 208- 209
Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 24.

48. در ادامه همین بحث، فضل الرحمان در مقام پاسخ-گویی به این سؤال مقدر بر می آید که چرا پس از دوران صحابه این نگاه کل گرایانه کم کم در دوران تابعین و در ادامه تابعین از بین رفت و مغلوب نگاه جزء گرایانه گردید. از دید فضل الرحمان، جمود بر ظواهر در مقام استنباط که در میانه سده دوم به بعد در میان مسلمانان شکل گرفت و نیز قیاس موارد جزئی به یکدیگر همگی محصول از بین رفتن نگاه کل گرایانه است که تفصیل آن از حوصله این مقاله خارج می باشد.

49. Fazlur Rahman, "Social Change and Early Sunnah", pp. 206-16.

50. Fazlur Rahman, "Social Change and Early Sunnah", pp. 214-215.

51. یکی از مباحثی که در یکصد ساله گذشته از سوی اسلام شناسان غربی مورد بحث قرار گرفته است؛ معنا و مفاد و نیز سابقه تاریخی «سنة النبی» است. گلدزیهر - بنیانگذار اسلام شناسی مدرن در غرب- بر این نظر بود که روش و رفتار پیامبر با پیدایش اسلام به عنوان «سنت» از سوی جامعه جوان اسلامی مورد پذیرش واقع شده و «سنت جاهلی» با «سنة النبی» منسوخ گردید. بعد از گلدزیهر این نظر- که موافق با نظر عموم مسلمانان است- مورد انتقاد قرار گرفت. Snouck Hurgronje این نظر را طرح کرد که مسلمانان پس از پیامبر اکرم با طرح احکام و آرای جدید بر دایره احکام اسلامی افزودند و همه این موارد را نیز با تحت پوشش بردن آن تحت عنوان «سنت» اعتبار بخشیدند. Lammens و Margoliouth به انکار «سنة النبی» پرداخته و هر آن چه را که با این عنوان نامیده می شود یا استمرار سنت جاهلی و یا سنت های رایج بین مسلمانان- که در واقع ادامه همان سنت های عربی قبل از اسلام بوده است- دانستند که در قرن های دوم و سوم هجری به بعد برای حجیت دادن به این سنتها، آن را تحت عنوان «سنة النبی» به پیامبر اکرم نسبت داده شده است. Joseph Schacht در کتاب *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* - که یکی از منابع کلاسیک مطالعات اسلامی در حوزه حدیث در مغرب زمین است- نیز همین نظر را تقویت کرده و معتقد است که سابقه تاریخی «سنة النبی» به قرون دوم و سوم بازگشته و چنین عنوانی در سده اول شناخته شده نبوده است، بلکه



در قرن اول «سنت» به معنای عمل خود مسلمانان بوده است.

52. Fazlur Rahman, "Concepts Sunnah, *Ijtihad* and *Ijma* in the Early Period". p.8.

53. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, p. 25.

Birt, "The Message of Fazlur Rahman", p. 4.

54. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 23

55. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 18

56. Fazlur Rahman, "Some Reflections on the Reconstruction of Muslim Society in Pakistan", p. 103

57. Fazlur Rahman, "Islam and Social Justice" p. 4-5.

Fazlur Rahman, "Economic Principles of Islam", p.1-7

58. الحاقه 69 : 33-34.

59. المدثر 74 : 38-47.

60. الفجر 89 : 17-20 وسوره های البلد و التکائر و الهمزه و الماعون.

61. Fazlur Rahman, "Some Reflections" p. 106

62. Fazlur Rahman, "Some Reflections" p. 106

63. Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", p. 119

Fazlur Rahman, "Islamic Modernism", p. 328.

64. و ما آتیتم من ربا لیربوا فی اموال الناس فلا یربوا عند الله و ما آتیتم من زکوة تریدون وجه الله فاولئک هم المضعفون روم: 39

65. یا ایها الذین آمنوا لا تاكلوا الربوا اضعافا

مضاعفة و اتقوا الله لعلکم تفلحون. آل عمران: 130

66. الذین یاکلون الربا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس ذلک بانهم قالوا انما البیع مثل الربوا و احل الله البیع و حرم الربوا فمن جاه موعظة من ربه فانتهی فله ما سلف و امره الی الله و من عاد فاولئک اصحاب النار هم فیها خالدون یمحق الله الربوا و یربى الصدقات و الله لا یحب کل کفار اثم ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات و اقاموا الصلوة و آتوا الزکوة لهم اجرهم عند ربهم و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و ذروا ما بقى من الربوا ان کنتم مومنین فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله و رسوله و ان تبتم فلکم روس اموالکم لا تظلمون و لا تظلمون و ان کان ذو عسرہ فنظرة الی میسرة و ان تصدقوا خیر لکنم ان کنتم تعلمون بقره: 284-280

67 برای مثال اگر بهره قرض یک شتر ماده یک ساله

معین شده بوده است، درمورد مقرر در صورت عدم تمکن،

مدت ادای قرض تمدید و سود آن به یک شتر ماده دو ساله

تغییر می‌کرد. اگر شیء قرض داده شده ده پیمانہ گندم

بوده باشد در سر سال باید 20 پیمانہ بازگردانده می شد

و در صورت تمديد به مدت يك سال ديگر بايد 40 پيمانه به رباخوار بازگردانده مي شد. و يا اگر 100 سكه طلا قرض داده مي شد در سر سال بايد 200 سكه بازگردانده مي شد و در صورت عدم تمكّن با تمديد زمان به مدت يك سال بايد 400 و در صورت تمديد مجدد 800 سكه بايد بازگردانده مي شد. نگاه كنيد به:

Nes'et Cagatay, "Riba and Interest Concept and Banking in the Ottoman Empire", *Studia Islamic*, No. 32, (1970), p. 54.

68. Fazlur Rahman, "Riba and Interest", pp.6-7.

69. Fazlur Rahman, "Riba and Interest", pp.7-8.

70. Fazlur Rahman, "Economic Principles of Islam", p. 7.

71. Fazlur Rahman, "Riba and Interest", pp.40-41.

72. Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", p. 127.

73. Fazlur Rahman, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law", p. 460

فضل الرحمان در مقاله The Impact of Modernity اين مدت را از نظر مذهب حنفي 90 سال اعلام مي كند.

Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity on Islam", p. 121.

74. Fazlur Rahman, "A Survey of Modernization of Muslim Family Law", p.463-4

75. Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity" p. 121-122.

76. Fazlur Rahman, "The Concept of *Hadd* in Islamic Law", p. 239.

77. Fazlur Rahman, "The Concept of *Hadd* in Islamic Law", p. 240.

78. Fazlur Rahman, "The Concept of *Hadd* in Islamic Law", p. 241.

79. Fazlur Rahman, "The Concept of *Hadd* in Islamic Law", p. 250.

80. Fazlur Rahman, "The Concept of *Hadd* in Islamic Law", p. 237.

81. Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative", p. 330.

82. Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p. 30.

83. شيخ طوسي، **كتاب الخلاف**، ج 6 ص 118-122.

84. علامه مجلسي، **بحار الانوار**، ج 89 ص 118.

85. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, p. 179.

86. نصر حامد ابو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998) ص 134-117.

87. شايد تذكر اين نکته بي فايده نباشد كه بين آراي فضل الرحمان در باره قرآن كريم و مسيحيت در باره انجيل از بعضي جهات شباهت وجود دارد. در سپتامبر 2005 پاپ بنديكت 16 در سميناري در باره اسلام شركت مي كند. يكي از موضوعات مورد بحث در اين سمينار، آراي فضل الرحمان و روش پيشنهادي او براي تطبيق اسلام با شرايط جديد يا مدرنيزه كردن آن بوده است. پاپ بنديك با اظهار تعجب در باره آراي فضل الرحمان چنين مي گويد: «اين روش يك مشكل اساسي دارد و آن اين كه مطابق با آموزه هاي اسلامي خداوند كلام خود را به [حضرت] محمد



[صلی الله علیه و آله و سلم] داده است. اما این کلام قدیم است و کلام [حضرت] محمد [صلی الله علیه و آله و سلم] نیست. این کلام به همین گونه که هست برای ابد باقی خواهد بود. پس هیچ امکانی برای تطبیق دادن آن یا تفسیر آن [مطابق با شرایط جدید] نیست. این تفاوت مبنایی، اسلام را متفاوت با مسیحیت یا یهودیت می کند. در این دو دین «خدا از طریق مخلوقاتش کار کرده است و [متون دینی این دو دین] فقط کلام خدا نیست، بلکه کلام عیسی است. فقط کلام خدا نیست، بلکه کلام مارک [نویسنده یکی از انجیل اربعه] است. خداوند بندگان مخلوق خود را به کار گرفته و آنان را ملهم کرده است تا کلام او را به عالم بگویند. مسیحیان و یهودیان می توانند آن چه را که حُسن است را در سنت خود مدل کنند. به بیان دیگر یک منطق درونی در انجیل مسیحیان است که اجازه می دهد و بلکه از آن می طلبد تا با شرایط جدید تطابق داده شده و در آن به کار گرفته شود".

Daniel Pipes, *the New York Sun*, Jan 17, 2006.

88. دکتر محمد عابدالجابری در مقاله ای با عنوان «عملیة جمع القرآن... اشکالات فی مصادر السنیة» در روزنامه الاتحاد چاپ امارات به تاریخ 10 اکتبر 2006 به بررسی روایات تاریخی جمع قرآن بر اساس مصادر اهل سنت پرداخته و در آن به مسئله نسخ بعضی از آیات قرآن با آیات دیگر اشاره می کند. در پاسخ به وی دکتر طه العلوانی - رئیس مجلس فقهی شمال آمریکا - طی مقاله ای مفصل به نقد نظرات جابری پرداخته و از آن جمله به تعارض قول به قدم قرآن با نسخ پرداخته و می نویسد:

القرآن کلام الله -تعالی- قدیم غیر مخلوق، وأخطر المعارك الفكرية التي وقعت في تاريخنا تلك المعركة التي ما زالت آثارها عالقة في تراثنا الفكري، وهي التي عُرفت بمعركة «خلق القرآن» يوم ذهب المعتزلة إلى القول بالخلق، وخالفتهم الأمة -كلها- في توكيد قدم القرآن المجيد وإطلاقه ونفي تاريخانيته، وأنه كلامه -تعالی- غير مخلوق. ولقد دفع بعض علماء الأمة حياتهم ثمناً لذلك، ودفع بعضهم حريتهم في هذه المعركة، ولم يسأل المسرفون في دعاوى «النسخ» أنفسهم حول مدى قيمة أو أهمية هذه القضية إذا قيل بالنسخ خاصة نسخ التلاوة، وكيف يستقيم لهم القول بالنسخ والقول بقدم القرآن المجيد في وقت واحد؟ إنها عقلية التجزئة، تقول القول، وتتجاوز لوازمه المنطقية، أو تتغافل عنها لعدم الخضوع لمنهج صارم يضبط حركة العقل الإسلامي وهو يقرأ الخطاب القرآني.

والعجب من الأشاعرة ومن إليهم من القائلين «بالكلام النفسي» كيف يتقبلون القول «بنظرية النسخ» ويرؤجون لها مع القول «بالكلام النفسي»، الذي اعتمده لتوكيد صفة القرآن المجيد الأساسية ألا وهي «القدم»، مقابل القول «بخلق القرآن» الذي تبنته المعتزلة، فإن القدر المشترك بين سائر معاني النسخ التي ذكروها «لرفع البيان والنقل والإزالة والتبديل والإبطال وما إليها» وغيرها إنما هو «لتغيير»؛ ففي كل تلك المعاني تغيير ما، وهذا يتنافى مع القول «قدم القرآن» باعتباره كلام الله -تعالى- وصفة من صفات ذاته العلية لا يقبل التغيير، والفوائد والحكم التي ذكروها للنسخ لا تكفي للتخلص من هذا الإشكال، فإما القول بقدم القرآن، -وآنذاك- لا بد من نفي النسخ كلياً بسائر معانيه، أو تحويل كل ما ادعى وقوع النسخ فيه إلى أمور أخرى يمكن أن تشكل أدوات لفهم المجتهد، لا أحكاماً تسري على الخطاب القرآني، ولا تتناقض واتصافه «بالقدم»، كأن يعتبر النصان المتعارضان أو المتعادلان -في ذهن المجتهد- من قبيل عام وخاص، فيخصص العام بالخاص، أو يقيد المطلق بالمقيّد، أو يبيّن المجلّم بالمبيّن، أو نحو ذلك مما لا يعد تغييراً ولا يخل بصفة القدم أو يعارضها.



89. النجم : 3-4.
90. در كتب فقهي متأخرين تحت عنوان «خصائص النبي» به اين موارد اشاره شده است. از آن جمله:
- محقق حلي، **شرايع الاسلام**، تهران: استقلال، 1409، ج 2، ص 497 - كتاب النكاح، في خصائص النبي.
- علامه حلي، **تحرير الاحكام**، قم: مؤسسه امام صادق، 1420، ج 3، ص 396 - كتاب النكاح، في خصائص النبي.
91. الهندي، **كنز العمال**، حديث شماره 17328، بيروت: الرسالة، 1989، ج 6، ص 670
- 92 انعام : 19.
93. الكاظمي، **فوائد الاصول**، قم: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1409، ج 1، ص 148.
94. الكاظمي، **فوائد الاصول**، 1409، ج 1، ص 170-178 و 276-280.
95. قمي، **قوانين الاصول**، چاپ سنگی، ج 1، ص 131 و نیز 229.
96. الكاظمي، **فوائد الاصول**، ج 1، ص 549.
- بجنوردی، **القواعد الفقهية**، قم: الهادي، 1419، ج 2، ص 53-69.
97. العاملي، **وسائل الشيعة**، ج 11 ص 23 - ابواب جهاد العدو و ما يناسبه باب 9 ح 1.

98. غزالی ، *المستصفی فی علم الاصول* ، بیروت : دارالکتب العلمیة ، 1417 ، ص 235 و ابن ابی جمهور الاحسانی ، *عوالی اللئالی* ، ج 2 ، 98 و مجلسی ، *بحار الانوار* ، ج 2 ص 272.
99. کلینی ، *الكافی* ، ج 1 ص 58 و نیز الحر العاملی ، *وسائل الشیعة* ، ج 18 ، ص 128 ، ابواب صفات القاضی باب 12 ح 47.
100. *همان* ، ج 1 ، ص 187 ، باب فرض طاعة الائمة ح 10 و ج 1 ، ص 291 ، باب ما نص الله عزوجل علی الائمة واحدا فواحدا.
101. *همان* ، ج 2 ، ص 151 ، باب صلة الرحم ، ح 5.
102. البجنوردی ، *القواعد الفقهیة* ، ج 2 ، ص 62.
103. Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic thought*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006, p. 19.
104. ابو زید ، *نقد الخطاب الادینی* ، قاهره : سینا للنشر ، 1994 ، ص 215-212.
105. المظفر ، *اصول الفقه* ، جلد دوم ، ص 168.
106. Fazlur Rahman, "Islam: Legacy and Contemporary Challenge", p. 242.
107. Fazlur Rahman, "Methodology of Islamic Law", p. 223.
108. حدید : 25.
109. کلینی ، *الكافی* ، ج 5 ، ص 292.
110. بقره : 195.
111. انفال : 60.
112. امام خمینی ، *کتاب البیع* ، ج 2 ، ص 471-470.
113. الخوئی ، *اجود التقريرات* ، ج 1 ، ص 476.
114. منظور از حکمت عملی ، قضايا و احکامی است که مربوط به حوزه عمل و باید و نباید می باشد. در مقابل قضايا و احکامی که به حوزه هست ها باز می گردد و حکمت نظری نامیده می شود. این هر دو شاخه نیز مربوط به حوزه عقل نظری است. عقل در این جا به معنای توان و قوه فهم است در مقابل توان عقل عملی که به معنای توان و قوه عمل است.
- خواجه نصیر الدین طوسی ، *شرح الاشارات و التنبیها ت* ، ج 2 ، ص 352.
- صدر المتلهین ، *الاسفار الاربعه* ، ج 4 ص 116-117.
115. کاظمی ، *فوائد الاصول* ، ج 3.
116. کاظمی ، *فوائد الاصول* ، ج 3 ، ص 57-62 . مبحث «المستقلات العقلیة»
- المظفر ، *اصول الفقه* ، ج 1 ، ص 223-224 ، مبحث «اسباب حکم العقل العملی بالحسن و القبح»
117. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 15

-
118. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, p. 29.
119. امام خمینی ، *صحیفه نور* ، ج 21 ، ص 98 .
120. امام خمینی ، *صحیفه نور* ، ج 21 ، ص 34 .
121. Wadud, Amina, *Qur'an and Woman: Reading the Sacred Text from a Woman Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.

