

اسلام و مدرنیته

حسین خندق‌آبادی^۱

اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری

نوشته فضل‌الرحمان

ترجمه زهرا ایران‌بان

نشر کرگدن

تهران ۱۳۹۷

فضل‌الرحمان در این کتاب در پی راهی برای دستیابی به بالندگی اندیشه‌ی درست، اصیل و مناسب اسلامی است. به نظر او، این مقصود از طریق آموزشی اسلامی به خصوص در سطوح عالی فراهم می‌شود. محور این آموزش نیز تعالیم قرآن و آموزه‌های وحی است که برای رسیدن به ژرفای آن نیاز به روشی صحیح در تفسیر قرآن است تا بتوان از آن به نحوی منسجم و معنادار در زندگی فردی و اجتماعی بهره برد. این روش صحیح نیز با اجتهاد حاصل می‌شود. بنا بر تعریف فضل‌الرحمان، اجتهاد عبارت است از «تلاش برای درک معنای متنی و حیانی یا رخدادی در گذشته که حاوی یک حکم است، و استخراج آن حکم از طریق تعمیم یا تقیید یا هر نوع اصلاح دیگر به شکلی که در شرایط جدید بتوان آن را به عنوان راهکاری جدید به کار گرفت» (ص ۱۵). بنابراین، برای تحقق این اجتهاد باید دو کار یا، به تعبیر فضل‌الرحمان، «دو حرکت» کرد — از این رو این رأی به «نظریه‌ی دو حرکتی» معروف شده است: یکی حرکت از وضع و زمان حاضر به زمان نزول قرآن، و دیگری بازگشت به زمان حاضر. برای حرکت از وضع موجود به زمان نزول قرآن باید دو مرحله را طی کرد: یکی مطالعه‌ی وضعیت تاریخی یا مسأله‌ای که در قرآن به آن پاسخ داده شده است با رجوع به متون مربوط؛ دیگری، تعمیم پاسخ‌های خاص مذکور در قرآن و استخراج قوانین کلی اخلاقی-اجتماعی. حال پس از استخراج و استنباط اصول، ارزش‌ها و قوانین کلی طی حرکت نخست، باید در حرکت دوم از این دیدگاه کلی به دیدگاهی خاص متناسب با بافت تاریخی-اجتماعی کنونی برسیم، که این امر خود نیازمند مطالعه‌ی دقیق وضعیت کنونی و مؤلفه‌های شکل‌دهنده‌ی آن و چه بسا تغییر اولویت‌های آن است. فضل‌الرحمان می‌گوید حرکت نخست وظیفه‌ی تاریخ‌دانان است، حرکت دوم به عهده‌ی دانشمندان علوم اجتماعی است و جهت‌گیری کارآمد و مهندسی اخلاقی این فرایند کار عالمان اخلاق است. (نک. ص ۱۲-۱۴، ۲۸، ۳۰).

نظریه‌ی فضل‌الرحمان و فرایند دو حرکتی که او مطرح می‌کند، یک پیش‌فرض هرمنوتیکی مهم دارد و آن اینکه محتوای پیام قرآن به صورتی کلی و منسجم به شکل عینی موجود است و مفسر می‌تواند به آن دست یابد. فضل‌الرحمن می‌نویسد: قرآن پاسخ خدا از طریق «ذهن محمد» به «یک وضعیت تاریخی خاص» است. حال امروز ما باید ذهن مفسر

^۱. عضو هیأت علمی بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، h.khandaqabadi@gmail.com

را جایگزین ذهن محمد، و وضعیت تاریخی خاص کنونی را جایگزین وضعیت تاریخی خاص زمان نزول کنیم. این رأی مطابق با رأی پیروان عینیت‌گرایی در هرمنوتیک مدرن است که فضل‌الرحمان از نمایندگان معاصرش به امیلیو بتی اشاره می‌کند. در جانب مخالف، هانس گئورگ گادامر است که معتقد است تمام تجربه فهم به شرایط و پیش‌فرض‌های خود مفسر وابسته است و سخن گفتن از فهم «عینی» یک چیز بی‌معناست. فضل‌الرحمان البته رأی گادامر را نمی‌پذیرد و معتقد است کار مفسر عملی خودآگاهانه و نقادانه است نه اینکه چنانکه گادامر می‌گوید، «صرفاً حرکتی در دایره بسته حیات تاریخی». اما فضل‌الرحمان اعتراف می‌کند که «چنانچه نظریه گادامر درست باشد نظریه دو حرکتی‌ای که مطرح کردم هیچ معنایی نخواهد داشت» (ص ۱۷).

مطابق فرایند دو حرکتی فضل‌الرحمان، هم قوانین گذشته با توجه به وضعیت حاضر تغییر خواهد کرد (البته مشروط به اینکه این تغییر باعث نقض اصول و ارزش‌های کلی حاصل از بررسی گذشته نشود) و هم در صورت نیاز وضعیت موجود باید تغییراتی کند تا با آن اصول و ارزش‌های کلی سازگار شود. تحقق این امر البته چنانکه فضل‌الرحمان می‌گوید، نیازمند هم مجاهده فکری و هم کوشش اخلاقی است. اما به هر حال تنها راه همین است. بنابراین، اگر به فرض، کاربرد نتایج حاصل از حرکت نخست در مورد حرکت دوم با موفقیت همراه نباشد، به نظر فضل‌الرحمان یا از این‌رو است که فهم قرآن به خوبی صورت نگرفته است، یا اینکه ارزیابی وضعیت کنونی درست نبوده است، «چراکه امکان ندارد که چیزی که در بافت خاص گذشته به شکلی محقق شده است، امروزه با توجه به تفاوت‌های وضعیت موجود نتواند تحقق یابد» (ص ۱۵).

برای موفقیت در این انطباق باید دیدگاهی کل‌نگرانه به آموزه‌های قرآن داشت (کاری که فضل‌الرحمان خود سعی کرده است با نوشتن کتاب *مضامین اصلی قرآن* انجام دهد). نگاه کل‌نگرانه به قرآن یعنی هر معنایی که فهمیده می‌شود و هر قانونی که استخراج می‌شود باید با بقیه بخش‌های قرآن انسجام داشته باشد. بنابراین، ابتدا باید به بینشی درباره روح آموزه‌های قرآن و اهدافی که در پس تمام آیات آن نهفته است رسید، سپس هر موضوع و مسأله‌ای را با آن روح کلی سنجید. روح قرآن به نظر فضل‌الرحمان تکیه بر عدالت اجتماعی-اقتصادی و مساوات‌طلبی انسانی است. از این‌رو، به نظر فضل‌الرحمان، رویکرد جزء‌نگرانه به آیات قرآن، به این معنا که برای پاسخ به هر موضوع و مسأله صرفاً یک‌دو آیه را مبنا قرار دهیم، بدون توجه به سازگار بودن یا نبودن آن با روح کلی قرآن، به نتایج رضایت‌بخشی راه نمی‌برد. برای رسیدن به دیدگاه کل‌نگرانه باید به خود قرآن رجوع کرد، نه به منبعی بیرونی، مانند فلسفه اسلامی در سده‌های میانه که به فلسفه یونان تکیه داشت، یا استفاده برخی حاکمان مسلمان از اصل «ضرورت اجتماعی» و اصل «منافع عمومی» بدون اینکه کاربردهای آن را از مبانی شریعت استنباط کرده باشند، یا روی آوری اندیشه‌های دوران مدرن اسلامی به تفکرات غربی.

به نظر فضل‌الرحمان، قرآن خود به مناسبت، به علت‌هایی که در پس هر حکم و فرمان نهفته اشاره کرده است، و اساساً اینکه مفسران اولیه به ضبط و نقل اسباب نزول اهتمام داشته‌اند به همین دلیل بوده، هرچند از کاربردی کردن آنها و قرار دادنشان به عنوان مبنایی برای استخراج احکام غفلت ورزیده‌اند. فضل‌الرحمان می‌نویسد، فهم بهتر و دقیق‌تر زمینه

عقاید و اعلان‌های قرآن نیز خود پیش از هرچیز نیازمند مطالعه‌ای کلی دربارهٔ اوضاع کلان جامعه، دین، رسوم و نهادها همزمان با پیدایش اسلام در عربستان، به‌ویژه اطراف مکه و نیز آگاهی از مناسبت‌های میان دو امپراتوری ایران و روم است. اینجاست که نیاز به علمی مانند تاریخ و جامعه‌شناسی یا مطالعات تاریخی-اجتماعی ضرورت پیدا می‌کند.

از سوی دیگر، فضل‌الرحمان می‌افزاید که برای کشف علل احکام، گذشته از علم تاریخ و جامعه‌شناسی، نیازمند روشی نظری هستیم که در میان علوم اسلامی علم اصول فقه و فلسفه عهده‌دار آن بوده‌اند. به نظر فضل‌الرحمان، تقسیم‌بندی علوم به علوم نقلی و علوم عقلی (یا غیرشرعی) و اولویت دادن به علمی که برای رستگاری انسان در آخرت سودمندترند، سبب شد علوم عقلی در مرتبهٔ پایین‌تر اهمیت قرار گیرند. البته پیدا نشدن مشاغل مرتبط با علوم عقلی، در برابر علوم نقلی که متعلمانشان می‌توانستند قاضی یا مفتی شوند، و نیز حملات برخی شخصیت‌های تأثیرگذار، مانند ابوحامد غزالی، به فلسفه نیز در این میان بی‌تأثیر نبود. اما به باور فضل‌الرحمان، فلسفه نیاز دائم فکر است و باید اجازه داد هم به خاطر خودش و هم به خاطر دیگر رشته‌ها زنده بماند، زیرا موجب پرورش روحیهٔ تحلیلی-انتقادی می‌شود و ایده‌هایی جدید تولید می‌کند که به ابزارهای فکری مهمی برای دیگر علوم و نه فقط دین و الهیات تبدیل می‌شود (ص ۲۰۰).

اما جدا از بررسی وضعیت تاریخی گذشته و نظوروزی در باب آن، طبق حرکت دوم پیشنهادی فضل‌الرحمان، همواره نیازمند بررسی وضعیت کنونی خود هستیم. فضل‌الرحمان می‌گوید باید وضعیت جوامع اسلامی را مطالعه کنیم تا دریابیم به چه سمتی در حرکت‌اند، و به طور خاص در باب آموزش باید بررسی کنیم که آموزش در جهان امروز اسلام در مورد هدف روشن خود به لحاظ اسلامی تا چه اندازه می‌تواند خلاق، بی‌تأثیر یا حتی مخرب باشد. از این‌رو، فضل‌الرحمان در این کتاب پس از مطرح کردن مباحث نظری در مقدمهٔ کتاب، می‌کوشد در فصل نخست یک ارزیابی از «میراث» اسلامی به دست دهد و پس از مطرح کردن شکل‌گیری میراث علمی اسلامی و ترسیم سیر کلی آن در سده‌های میانه و انحراف‌ها و رکودی که پیدا کرد، در فصل دوم تحولات مدرن در حوزهٔ آموزش را در سرزمین‌های مختلف اسلامی، با تکیه بر تجربهٔ ترکیه، مصر، ایران، اندونزی، هند و پاکستان، بررسی می‌کند. فصل سوم کتاب هم به تحولات آموزشی از میانهٔ سدهٔ بیستم به بعد اختصاص دارد، زمانی که بسیاری از کشورهای اسلامی استقلال خود را از سلطهٔ سیاسی غرب به دست آوردند. و سرانجام در فصل پایانی «چشم‌اندازها و پیشنهادها»ی خود را مطرح می‌کند.

آنچه فضل‌الرحمان بدان فرامی‌خواند نیاز به نوعی شکل‌گیری دوبارهٔ (re-formation) علوم و معارف اسلامی است، نه اصلاح (reformation) آن، و «شکل‌گیری دوباره یعنی بازسازی هستهٔ اصلی درونی که به سازماندهی دوبارهٔ عوامل درونی فکری و معنوی آن می‌انجامد» (ص ۱۲۸). کسانی که به اصلاح‌گری روی می‌آورند در واقع برای نقد گذشته، «در ابتدا به روشنی سنت کلی و یکپارچهٔ آن (اسلام) را در قرن‌های متمادی می‌پذیرند و سپس تغییرات یا تنظیماتی مشخص را پیشنهاد می‌کنند» و بنابراین پیشنهادهایشان ذاتاً اثر کمی دارد (ص ۱۲۹؛ نیز نک. ص ۱۷۲-۱۷۴).

به نظر فضل‌الرحمان روشی که تا کنون قرآن و سنت پیامبر در آن ظهور یافتند و تفسیر شدند و به پیدایی و تحول کل سنت اسلامی انجامید تنها یک بدیل ممکن بین بدیل‌های موجود بوده است، از این‌رو آنچه وی بدان فرامی‌خواند یک

تفسیر نوین یک پارچه از قرآن و سنت و نگاهی تازه به «وضع ابتدایی» تدوین رشته‌های اصلی اسلامی، یعنی فقه و کلام، است، نه اصلاح در تحولات و مسیرهای بعدی. تفسیر دوباره‌ی اساسی به معنای کار دوباره و ساختاربندی دوباره‌ی اصول اجتماعی-اخلاقی است که مبنایی را برای یک ساختار قابل اجرای اجتماعی-اسلامی در زمان کنونی فراهم می‌آورد (ص ۱۵۹). به باور فضل‌الرحمان، از کنار هم گذاشتن مکانیکی موضوعات و رشته‌های قدیم و جدید طرز فکر اسلامی ایجاد نمی‌شود. باید هسته اصلی اسلام — یعنی قرآن و محمد — را به وضوح احیا کرد تا مطابقت‌ها و انحراف‌های اسلام تاریخی از اسلام هنجارین را بتوان با آنها ارزیابی کرد (ص ۱۷۸-۱۷۹).

ممکن است به فضل‌الرحمان اعتراض شود که آنچه او می‌گوید آیا مگر جز همان چیزی است که بنیادگرایان، احیاگران و مدرنیست‌ها مدعی جستجوی آن بودند؟ همه آنها منادی بازگشت به قرآن و اسلام اصیل بوده‌اند. چه تضمینی هست که جستجوی راه‌حل جدید خود در نقطه‌ای خاص متوقف نشود یا به نتایج آشفته و متناقض نیانجامد؟ فضل‌الرحمان تفاوت را در این می‌داند که نه بنیادگرایان و نه تجدیدگرایان روشی روشن و شفاف در تفسیر قرآن و سنت نداشته‌اند. بنیادگرایان و نواحیاگران جز اینکه در برخی مسائل اجتماعی در برابر مدرنیست‌ها واکنش نشان دهند هیچ روش شایان ذکری نداشته‌اند. مدرنیست‌ها هم جز اینکه به مسائلی بپردازند که به نظر آنها در جامعه اسلامی به راه‌حل نیاز دارند هیچ روشی نداشته‌اند، منبع الهامشان هم برای ارائه راه‌حل غربی بوده است و نکوشیده‌اند که در پرتو آموزه‌های قرآنی به نحو معقول به حل آنها بپردازند. روشی که فضل‌الرحمان در پی می‌گیرد، به گفته خود او، به لحاظ شکلی جدید است اما همه عناصرش سنتی است. او می‌خواهد موارد ویژه شأن نزول یا سبب نزول را در پیش‌زمینه کلی فعالیت‌های پیامبر (سنت) و محیط اجتماعی آن قرار دهد تا با این کار تفاسیر دلخواهی و خیالی کنار زده شود و نقطه اتکایی محکم به دست آید. مثلاً قرآن در مسأله قتل اساساً راه‌حل‌های عرب پیش از اسلام — پرداختن خون‌بها یا قصاص — را تأیید می‌کند و می‌افزاید که بخشش بهتر است. فضل‌الرحمان می‌نویسد، همه فقها از این بیان قرآن نتیجه گرفته‌اند که قتل جنایتی شخصی در برابر خانواده داغ‌دیده است و بنابراین تصمیم درباره بخشش قاتل و پرداخت دیه یا اعدام با خانواده مقتول است. اما اگر به کلیت قرآن توجه می‌شد و این اصل عام در نظر گرفته می‌شد که «هرکس کسی را جز به قصاص قتال یا به کیفر فساد در زمین بکشد چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد...» (مأنده: ۳۲)، که به وضوح قتل را جرمی در برابر جامعه می‌داند نه جنایتی شخصی در برابر یک خانواده، چنین حکمی نمی‌دادند (ص ۱۸۳-۱۸۲). یا در حوزه کلام، به نظر فضل‌الرحمان نه آموزه‌های معتزله درباره نفی صفات خدا، لزوم استثنای اراده خدا از حیطة اعمال انسان و محدود دانستن آن به حوزه طبیعت، و نیز انکار عفو گناهان از جانب خدا به آموزه‌های قرآن وفادار است و نه آموزه‌های اشاعره درباره قدرت مطلق خدا به بهای اراده و قدرت انسان، بی‌هدف بودن اوامر و نواهی خدا، بی‌ربط دانستن اعمال به ایمان، و انکار علیت (ص ۱۹۲-۱۹۳).

فضل‌الرحمان توجه دارد که دست‌یابی به تفسیر مطلق و یگانه از آیات قرآن نه ممکن است و نه مطلوب. اما به نظر او، به کارگیری روش پیشنهادی او سبب از بین رفتن تفاسیر آشفته می‌شود. وی می‌نویسد، بر هر مفسری لازم است که فرض‌های عام خود را درباره تفسیر قرآن به صورت کلی و فرض‌های خاص خود را درباره موضوعات یا آیات خاص

به روشنی بیان کند. در این صورت امکان بحث فراهم می‌آید و تفاسیر ذهنی کاهش می‌یابد. تفسیر فرایندی جاری و مستدام است. باید همواره فضا را برای ارائه تفاسیر جدید باز نگه داشت و از تلاش‌های فردی و جمعی و بحث و گفت‌وگو درباره رد یا قبول تفاسیر استقبال کرد، چراکه تضمینی نیست که یک تفسیر پذیرفته شده برای همیشه پذیرفتنی باشد. گام ضروری در اینجا رهایی یافتن از تفاسیر قدیمی آیه به آیه و مطالعه قرآن در پیش‌زمینه کلی آن است. البته این توصیه به معنای نادیده گرفتن یا حذف علوم اسلامی که در تاریخ شکل گرفته و تحول یافته‌اند نیست، چراکه هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند گذشته خود را حذف کند و به ساختن آینده‌ای جدید برای خود امیدوار باشد (ص ۱۸۳-۱۸۵).

به نظر فضل‌الرحمان، آنچه بدان نیاز است نوآوری و خلاقیت است که آن نیز بدون آشفته‌گی ذهن و ماجراجویی فکری قابل دستیابی نیست و این امر نیز خود حاصل آموزش خوب با رویکردی تحلیلی-انتقادی و به دور از برنامه‌های تدافعی است (ص ۱۳۲). حیات کار فکری اساساً به فضای آزاد فکری وابسته است و اندیشه و آزادی با هم مترادف‌اند و نمی‌توان امید داشت که اندیشه‌ها بدون آزادی نجات یابند (ص ۱۶۰). البته فضل‌الرحمان درباره سرانجام آزادی عمل دادن به پژوهش‌های تحلیلی-انتقادی تاریخی خوشبین است و احتمال نمی‌دهد که چه‌بسا، چنانکه درباره مسیحیت و عهدین پیش آمد، در این مسیر خود اسلام به خطر افتد یا مثلاً کار به تردید در اصالت قرآن بکشد: «هیچ محقق غربی با هر میزان از اهمیت تا کنون درباره کلیت و اصالت متن قرآن تردید نداشته است». او البته از نظریه‌های کسانی مانند ریچارد بل یا ونسبرا (ونزبرو) باخبر است، اما آنها را عجیب و نافرجام تلقی می‌کند (ص ۱۳۲؛ نیز نک. ص ۱۵۳).

به نظر فضل‌الرحمان تلاش‌های کشورهای اسلامی پس از سپری شدن دوران استعمار در زمینه آموزش اسلامی چندان قرین توفیق نبوده است. دولت‌هایی که در این دوران بر سر کار آمده‌اند عمدتاً خود را عامل توسعه دانسته و توسعه را هم تقریباً به‌طور خاص به معنای پیشرفت اقتصادی در نظر گرفته‌اند. آنها هیچ توجهی به ارزش‌های اخلاقی و معنوی مورد نیاز نداشته‌اند و در پی یک تصور غلطِ عمومیت‌یافته تصور می‌کردند شرق ذاتی معنویت‌گرا دارد و غرب ذاتی ماده‌گرا، و بنابراین اگر شرق معنویت خود و غرب فناوری خود را صادر می‌کرد همه امور دنیا بسامان می‌شد. اما به نظر فضل‌الرحمان، مشکل واقعی این است که مردم کشورهای اسلامی بی‌سواد، بی‌خبر و به‌شدت محافظه‌کارند و بنابراین نمی‌توانند و نمی‌خواهند در دولت خود مشارکتی معنادار داشته باشند. از سوی دیگر، دولت‌ها نیز به دلیل تنگ‌نظری‌های مادی، به امر آموزش اولویت نمی‌دهد و آموزش در کشورهای اسلامی اساساً ادامه همان نظام استعماری است که غایت آن تربیت مسئولان ضعیف دولتی برای خدمت به حاکمان استعماری بوده که نه هیچ پایه‌ای در فرهنگ سنتی داشته و نه کمکی به مسئولیت‌پذیری در جامعه آزاد مدرن می‌کرده است (ص ۱۱۵). فضل‌الرحمان معتقد است برای مقابله با این وضعیت، نخبگان برخوردار از آموزش مدرن در این کشورها باید شجاعت کافی پیدا کنند و اقدامات ضروری خود را برای حل مشکل به عمل درآورند. برای این کار باید به امر آموزش در برنامه‌ریزی‌های کلان کشورها اولویت دهند و از دشمنی توده مردم و بدنامی نهراسند تا مدرسان و محققان خوش‌فکر و خلاق پرورش یابند (ص ۱۱۷). این کار نیز به نظر او، با سیاست‌های موقت و ارتجالی و تغییرات جزئی و آهسته ممکن نیست. محافظه‌کاری یا

روحیهٔ اجماع، تغییرات کوچک را در خود هضم می‌کند. تغییرات جامعه زمانی اتفاق می‌افتد که فرایند جمعی به مرحلهٔ طغیان برسد (۱۸۴).

بدین‌سان، فضل‌الرحمان در پی معرفی سازوکاری معقول برای اسلامی‌کردن علوم برمی‌آید. به نظر او، دانشی که افق‌های بینش و کنش فرد را گسترش ندهد ناقص و مضر است (ص ۱۷۱). به نظر فضل‌الرحمان، در مقابل علوم اسلامی، سکولاریسم قرار دارد که ضرورتاً الحادی و ویران‌کنندهٔ تقدس و جهان‌شمولی همهٔ ارزش‌های اخلاقی است (ص ۲۳). او می‌نویسد: «آنچه ما در جوامعی با تفکرات لیبرال به عنوان پیشرفت می‌بینیم این است که به جای تربیت انسان در واقع بسیاری از نسل‌های جدید را به سمت حیوانیت سوق داده‌اند» (ص ۲۰۲). فضل‌الرحمان معتقد است که راه‌حل او در ارتباط با اصلاح آموزش اسلامی «نه برای نجات دین از مدرنیته — که گرایشی متعصبانه است — بلکه بیشتر برای نجات انسان مدرن از خودش از طریق دین است» (ص ۱۷۸).

فضل‌الرحمان در پیشنهاد خود برای اسلامی‌کردن علوم و معارف بشری، علوم را به دو دسته تقسیم می‌کند: یکی علوم طبیعی و دیگری علوم انسانی و اجتماعی. وی می‌نویسد، به رغم اصرار برخی نگرش‌های ایدئولوژیک، در محتوای علوم طبیعی نمی‌توان دخالت کرد، فقط می‌توان به جهت‌گیری آنها نوعی خاصیت ارزشی داد. اما علوم اجتماعی و انسانی کاملاً با ارزش‌ها مرتبط‌اند. منبع تمام ارزش‌های معنوی هم که برای زندگی قائلیم متافیزیک است. متافیزیک به نظر فضل‌الرحمان اتحاد دانش و معنا و جهتی است که این اتحاد به زندگی می‌دهد، ایمانی است که در دانش ریشه دارد. در نظر وی، تنها دوره‌ای که می‌توان از وجود متافیزیک‌دانان مسلمان سراغ گرفت سده‌های میانه است، اما مبنای اولیهٔ جهان‌بینی آنها افکار یونانی بود نه قرآن. در دوران مدرن نیز تنها تلاش نظام‌مند به نظر او، کتاب *بازسازی اندیشهٔ دینی در اسلام* محمد اقبال بوده است، که البته آن هم مبتنی بر آموزه‌های قرآنی نبود. بنابراین، او به ایجاد نوعی متافیزیک اسلامی بر اساس قرآن به منظور اسلامی‌سازی علوم فرامی‌خواند (ص ۱۶۶-۱۶۹).

باید توجه داشت که فضل‌الرحمان که خود تحصیلات عالی را در غرب دنبال کرده است، به هیچ وجه نگاهی خصمانه به علوم و پژوهش‌های غربی ندارد. حتی در زمینهٔ مطالعهٔ تاریخی اسلام و علوم اسلامی معتقد است کارهای اصلی و عمده تا کنون به همت محققان غربی انجام شده است (ص ۱۹۱). به نظر او، برخی محققان غربی با ایجاد دیدگاه‌های جدید و اصیل دربارهٔ تحولات اسلام تاریخی کمک‌های مهمی به مطالعات اسلامی کرده‌اند؛ آنان اگرچه بنا بر تعریف، راهی به مشارکت در اسلام هنجارین نداشته‌اند، بسیاری از دیدگاه‌های آنان دربارهٔ اسلام تاریخی مهم است و با تفسیری خلاقانه از اسلام هنجارین در ارتباط است (ص ۱۵۹). از این‌رو، فضل‌الرحمان در مواضع مختلف کتاب خود به ضرورت آگاهی از علوم جدید و روش‌های نوین در علوم اجتماعی و انسانی، که در غرب شکوفا شده است، توجه می‌دهد و به استفاده از پژوهش‌های مستشرقان در موضوعات اسلامی فرامی‌خواند. وی این کار را برای پژوهشگران مسلمانی که از زمینهٔ اسلامی کافی برخوردارند لازم می‌داند. در عین حال، می‌گوید: آنها باید بکوشند تفکر و خلاقیت خود را به کار اندازند و از پژوهش‌های صرفاً تاریخی و بی‌طرفانهٔ مستشرقان فاصله بگیرند تا بتوانند هم دین خود را از

تاریک‌اندیشی و جدل‌ها و ردیه‌نویسی‌ها برهانند و هم به این پژوهش‌ها جهت اخلاقی جدیدی بدهند (ص ۱۲۳-۱۲۴؛ نیز نک. ص ۱۵۸، ۱۷۳).

فضل‌الرحمان صرفاً نظریه‌پردازی نکرده است. در کشور جدید پاکستان فضایی فراهم آمد که او در دوره‌ای در مقام وزیر آموزش و نیز مدیر «مؤسسه تحقیقات اسلامی» اندیشه‌های خود را به عمل درآورد، اما هیچ‌کدام نپایید. گزارشی از کوشش او در این زمینه در این کتاب آمده است (نک. ص ۱۴۱-۱۴۶، ۱۵۶-۱۶۰). فضل‌الرحمان هم از مشکلات خارجی نام می‌برد و هم از مشکلات داخلی. در جانب خارجی، می‌نویسد کشورهای دیگر (به‌خصوص روسیه و آمریکا) همراهی لازم را با سیاست آموزش اسلامی نکردند. در جانب داخلی هم می‌گوید: رهبران عملاً گفتن چیزی را معادل اجرا شدن آن تلقی می‌کردند و خبری از هیچ برنامه و توصیه‌ای برای به اجرا درآوردن نبود. بنابراین، آموزش اسلامی سرانجام به شعاری توخالی تبدیل شد. دولتمردان رده‌بالا که در دوره حاکمیت بریتانیا آموزش دیده بودند فقط در پی وصول درآمدها و حفظ نظم و قانون بودند و هیچ نگران توسعه کشور به خصوص بر اساس مبانی اسلامی نبودند. گروهی هم می‌ترسیدند اصرار بر اسلام سبب شود کار آموزش به دست فارغ‌التحصیلان مدرسه‌های سنتی افتد. در نتیجه چون حذف رسمی اسلام از برنامه آموزش ممکن نبود نهایتاً آموزش اسلامی به امری پیش‌پافتاده بدل شد. فضل‌الرحمان به مشکل کمبود منابع انسانی، عدم صداقت و اخلاص نخبگان حاکم و در نتیجه برانگیخته شدن شک و تردید علما به آنها برای تغییر روش‌های خود، و ترس نخبگان از قدرت واقعی یا توهمی نهادهای سنتی و تأثیر آنها در بسیج کردن مردم علیه مدرن‌سازی هم اشاره می‌کند.

فضل‌الرحمان خود در زمان مدیریت بر «مؤسسه تحقیقات اسلامی» در پاکستان (۱۹۶۲-۱۹۶۸) برای جبران مشکل کمبود منابع انسانی کافی دو کار کرد: نخست برخی از دانش‌آموختگان مدارس دینی را که انگلیسی می‌دانستند استخدام کرد و به آنها روش‌های مدرن پژوهش را آموخت. دوم، برخی از فارغ‌التحصیلان دانشگاه را به استخدام درآورد و به آنها عربی و رشته‌های کلاسیک مانند حدیث و فقه تعلیم داد. در ضمن چند نفر را به خارج فرستاد تا در زمینه مطالعات اسلامی در دانشگاه‌های غربی و شرقی آموزش ببینند. اقدام دیگرش این بود که در پی دعوت از یک محقق جوان غربی برای سرپرستی کارهای پژوهشی دانشجویان، بیشتر از منظر روشی تا محتوایی، برآمد. همچنین انتشار نشریه «مطالعات اسلامی» را پی گرفت و از محققان خوب خارجی برای همکاری با آن دعوت کرد. این کار کم‌کم انگیزه‌ای شد تا اعضای مؤسسه نیز شروع به مشارکت و انتشارات مقالات با کیفیت خوب کنند. اما این مؤسسه، به گفته فضل‌الرحمان، «قربانی حملات سنگین ترکیبی از نیروهای راست‌گیش و سیاستمداران مخالف شد». سرانجام فضل‌الرحمان در سپتامبر ۱۹۶۸ استعفا داد و کشور را ترک کرد، و دولت ایوب‌خان هم شش ماه بعد سقوط کرد (ص ۱۵۹).

کتاب *اسلام و مدرنیته* فضل‌الرحمان گزارش خوبی از مبانی نظری و کوشش‌های عملی یکی از اندیشمندان اسلامی در مورد وضعیت کشورهای اسلامی، به خصوص با تکیه بر آموزش اسلامی ارائه می‌دهد. توجه فضل‌الرحمان به نقش محوری آموزش عالی برای ایجاد تحول در کشورهای اسلامی، امروز به امری مسلم بدل شده است. اگرچه اکنون، با توجه به تحولات پرشتاب کشورهای اسلامی، بر کتاب او گرد گذر زمان نشسته است، اما هوشمندی او در کنار

دغدغه‌مندی‌اش، به رغم وجود منابع اندک تحقیقی درباره وضعیت آموزش کشورهای اسلامی در زمان نگارش کتاب (۱۹۸۲م)، همچنان ستودنی است. اگرچه رخدادهای جهانی و گردش سریع اطلاعات و فراهم آمدن امکانات جدید به لطف فناوری‌های نوین و نیز تحولات در فضای سیاست خارجی جهانی، شماری از پیش‌بینی‌ها و تحلیل‌های فضل‌الرحمان را درباره وضعیت کشورهای اسلامی نیازمند بازنگری کرده است، همچنان مسلمات قابل توجهی در آرا و پیشنهادهاى او در این کتاب درباره تحول و بهبود وضعیت آموزش در کشورهای اسلامی می‌توان یافت.

منابع برای بررسی بیشتر

- فضل‌الرحمان، اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری، ترجمه زهرا ایران‌بان، نشر کرگدن، تهران ۱۳۹۷.
- فضل‌الرحمان، «شجاعت ایمان داشتن»، ترجمه محمد اسکندری، کیان، ش ۵۳، مرداد و شهریور ۱۳۷۹، ص ۳۷-۳۹.
- فضل‌الرحمان، مضامین اصلی قرآن، ترجمه فاطمه علاقه‌بندی، نشر کرگدن، تهران ۱۳۹۷.
- فصلنامه مدرسه، ش ۴، مهر ۱۳۸۵. شامل پرونده‌ای درباره فضل‌الرحمان در بخش «گزارش مؤلف»، از جمله با مقالاتی از: عبدالله سعید، «فضل‌الرحمان و اندیشه‌های وی در باب فهم و تفسیر قرآن»، ترجمه مهرداد عباسی؛ حسین کمالی، «فایده تاریخ در آموزه‌های اصلاح‌گرایانه فضل‌الرحمان»؛ «مدرنیستی معتدل، احیاگری اخلاق‌گرا: گفت‌وگو با فروغ جهانبخش»؛ فردریک ماتیوس دنی، «میراث فضل‌الرحمان»، ترجمه حمیدرضا نمازی؛ سیدعلی آقایی، «کتاب‌شناسی فضل‌الرحمان».
- عباسی، مهرداد، «رویکرد تاریخی فضل‌الرحمان به قرآن: بررسی توصیفی-تحلیلی»، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۵۱-۱۸۳.
- علمی، محمدجعفر، «بررسی و نقد نظریه فضل‌الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین»، علوم سیاسی، ش ۳۷، بهار ۱۳۸۶.