

سنت اسلامی از منظر لیبرالیست های مسلمان

شجاع احمدوند*

استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی

(تاریخ دریافت: ۱۶/۳/۹ - تاریخ تصویب: ۱۶/۸/۱۶)

چکیده:

به جرأت می‌توان گفت که هیچ مفهومی در عرصه سیاسی - اجتماعی معاصر به اندازه سنت، سوال‌برانگیز و پر مناقشه نبوده است. بسیاری با اعتقاد به ضرورت نوگرایی هرگونه بازگشت به سنت را کهنه پرستی و موجب عقب ماندگی و از دست دادن فرصت‌ها می‌دانند. در طیف افراطی مقابل عده‌ای دیگر، همه اکنون خود را در گرو سنت دانسته و باز تولید بی‌چون و چرای آن را رمز رستگاری خود می‌دانند. اما در این میان متفکران بی‌طرف سعی کرده‌اند صرف نظر از گرایش‌های ارزشی خود سنت را از زاویه‌ای علمی بکاوند. آنها بر آنند که سنت به عنوان معادلی برای کلمه انگلیسی (tradition) در معانی مختلف و مهم چون "میراث"، "ارث" و "فرهنگ" - به کار رفته است. به طوری که گاهی آن را صرفاً مبین تاریخ یک ملت از گذشته تا حال دانسته‌اند و گاهی آن را زمینه تأسیس اکنون سیاسی بر مبنای هویت گذشته. اغلب متفکران دنیای اسلام در پرتو طرح جدی‌تر موضوع هویت در دو دهه اخیر، نگاهشان به سنت از زاویه تعریف دوم (تأسیس اکنون سیاسی بر مبنای هویت گذشته) صورت می‌گیرد. این بدان معناست که سنت مورد بحث در حوزه روشنفکری جهان اسلام یک پروبلماتیک (problematic) است. با عنایت به این نکته، این مقاله بر آن است که نوع نگاه یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری اسلامی معاصر یعنی لیبرال‌های اسلامی را با اشاره به برخی از چهره‌های شاخص آنها بررسی کند.

واژگان کلیدی:

سنت - سنت اسلامی - لیبرالیسم اسلامی - اندیشه سیاسی معاصر - هویت

مقدمه

بدون تردید، پردازش پروبلماتیک سنت از تلاش‌های علمی دوران معاصر است. آیا توجه دنیای معاصر به مفهوم سنت به معنای یافتن پاسخ مسائل سیاسی-اجتماعی معاصر در گذشته است؟ آیا مطالعه سنت به معنای اعتقاد به تصلب سنت در گذشته و عدم کارایی آن برای زندگی امروز است؟ آیا مطالعه سنت، امکان پالایش و بازتولید آن را در لباس جدید فراهم می‌آورد؟ آیا هویت کنونی ما وابسته به اعاده اجزاء مثبت سنت و طرد و رفض جنبه‌های مطرود و منفی آن است؟ و... به زعم متفکران، این پرسش‌ها و ده‌ها پرسش دیگر را تنها با اتخاذ یک نگرش انتقادی نسبت به سنت می‌توان پاسخ داد.

آدونیس متفکر و شاعر برجسته عرب در کتاب *الثابت و المتحول*، سنت یا تراث را معادل واژه فرهنگ می‌داند و فرهنگ را نه فرایند بازیافت گذشته، بلکه آن را فرایند تولید پدیده‌های نو تلقی می‌کند. به‌زعم او، فرهنگ را نباید به مجموعه‌ای از بقایای ارزش‌ها، استانداردها و دستاوردهای گذشته فرو کاست. برعکس، فرهنگ جنبشی است که دائماً در حال تولید پدیده‌های نو است و در مسیر پیشرفت رو به آینده وضعیتی منحصر به فرد دارد (آدونیس، ج ۳، ۱۹۸۶: ۳۱۳). آدونیس با این توضیح بر خصلت متغییر و پویای سنت تأکید می‌کند. از این رو، سنت برای جریان‌های فکری معاصر در سرزمین‌های اسلامی شامل بنیادگرایان اسلامی، لیبرال‌های اسلامی و روشنفکران به‌مخزنی از داده‌های عینی، قابل شناخت و بدون ابهام مبدل شده است که به واسطه آن می‌توان جنبه‌های مناسب آن را انتخاب و گزینش کرد.

آدونیس بحث خود را با دو مفهوم ثابت و متغییر پی می‌گیرد. او ثابت را جریان اصیل اسلامی مبتنی بر وحی و پایه تمدن/فرهنگ اسلامی می‌داند و بر همان اساس سنت را امری ثابت و لایتغییر تلقی می‌کند؛ اما متغییر جریانی است که حقانیت ثابت را نمی‌پذیرد و تفسیر متفاوتی از گذشته دارد و لذا سنت را امری انعطاف‌پذیر و قابل تأویل و تفسیر می‌داند (آدونیس، ج ۱، ۱۹۸۶: ۲). آدونیس معتقد است که این پویایی در سراسر تاریخ اسلامی به شکل موثر وجود دارد. از نظر او امر ثابت محاط در ترکیبی از عوامل مختلف از جمله الهیات سیاسی، وابستگی‌های قبیله‌ای و شرایط سیاسی است (همان: ۳۶). به نظر او، جامعه‌ای که علت موجد و غایی خود را در وحی می‌بیند، خود را ملزم به امر "ثابت" می‌داند و هر چه غیر از آن را ناقص تلقی می‌کند. از این منظر، مفهوم "متغییر" بار منفی دارد، چرا که انحرافی از "ثابت" یعنی کامل محسوب می‌شود (همان: ۴۰). آدونیس معتقد است بر مبنای آموزه‌های وحی، تمدن عربی - اسلامی با استدلال ضرورت وفاداری به ثابت، متغییر را نادیده گرفته و مایل به طرد و رد ابداع و تحدث است (همان: ۳۲). اما به نظر او، این متغییر است که هم شیوه فهم و مدح سنت را تدبیر می‌کند و هم شیوه‌های جدید چالش با آن را.

این مقاله، پرسش از مفروضات اصلی یکی از جریان های اسلامی فوق‌الذکر یعنی جریان موسوم به لیبرالیسم اسلامی را در خصوص سنت اسلامی وجهه همت خود قرار داده است. از این‌رو، پرسش اصلی این مقاله این است که آیا سنت چونان امر ثابت غیر قابل تأویل و تفسیر است یا خیر؟ اگر سنت به سان امری متغیر قابل تأویل و تفسیر است، جریان لیبرالیسم اسلامی که خرد مستقل را منبع اصلی معرفت می‌داند و به سبب وضعیت انعطاف‌پذیرش در مقابل کتاب آسمانی، "لیبرال" خوانده می‌شود، چه تفسیری از سنت اسلامی ارائه می‌دهد و پایه‌های هرمنوتیکی آن تفسیر کدامند؟ فرضیه مقاله آن است که این متفکران اصول خاصی چون حقوق بشر و دموکراسی مأخوذ از گفتمان مدرن را با اصول خاصی چون برابری و برابری همه مومنان در برابر خداوند، مأخوذ از سنت‌های تاریخی و نصوص دینی بویژه قرآن و سنت اسلامی، ترکیب کرده و از آنها به عنوان پیش‌فرض‌های لازم برای "تفسیر نصوص دینی و تاریخی و کاربرد آنها برای دوران مدرن" بهره می‌گیرند.

الف. معرفی گفتمان لیبرالیسم اسلامی

لیبرال های اسلامی متفکرانی هستند که: اولاً، بخش عمده آثار خود را به زبان‌های غربی نوشته و نوشته‌های خود را مستقیماً خطاب به مسلمانان، غیر مسلمانان غرب و اکثر مسلمانان جهان به رشته تحریر در آورده‌اند. ثانیاً، هویت خود را در قالب مسلمان همچنان حفظ کرده و سعی کرده‌اند به نظریه‌پردازی در باب الهیات اسلامی و انطباق آن با جهان مدرن بپردازند و البته سنت اسلامی را به عنوان پایه بحث خود برگزینند. ثالثاً، جایگاه علمی برجسته دارند، چرا که هر کدام آثاری قابل توجه در انطباق اسلام با دستاوردهای دانش نوین نگاشته‌اند. رابعاً، غالباً به لحاظ فکری تحت تأثیر اقامت طولانی مدت در کشورهای خارج از جامعه اسلامی محل تولدشان بوده‌اند، تا حدی که آنها را "روشنفکران مسلمان در تبعید" (Muslim Diaspora) نیز گفته‌اند (Armajani, 2004: 2). به این معنا که در یک کشور مسلمان زاده شده‌اند اما به‌طور دائم یا طولانی مدت در جوامعی که اکثرشان مسلمان نیستند، زیسته‌اند و به تفسیر اسلام و سنت اسلامی از زبان یک مسلمان متأثر از شرایط زیست محیطی خود پرداخته‌اند. واژه "دیاسپورا اسلامی" ناظر به اجتماعات مسلمانانی است که خارج از دارالاسلام زندگی می‌کنند. سرزمینی که نوار باریک تمدن اسلامی نامیده می‌شود و از مراکش در غرب تا اندونزی در شرق امتداد دارد. این دیاسپورا البته متحد و هماهنگ نیست بلکه از مجموعه‌ای از مسلمانان مختلف تشکیل شده است که یا مهاجرت کرده‌اند و یا اجداد آنها در کشورهای اسلامی متولد شده، اما خود تربیت یافته غرب هستند.

چارلز گُزمن، ریشه‌های این جریان را از قرن هیجدهم بخصوص از جنبش طرف دار اصلاح مذهب (Revivalist movement) که توسط شاه ولی الله (۶۲-۱۷۰۳) در هندوستان آغاز شد و توسط متفکران مسلمان در مناطق مختلف جهان اسلام گسترش یافت، ترسیم می‌کند (Kurzman, 1998: 6-7). کتاب گُزمن مجموعه‌ای از مقالات کسانی بود که از دید او مسلمانان لیبرال شناخته می‌شدند. این مقالات، ریشه‌های اسلامی برخی از مسائلی که بخشی از ارزش‌های سیاسی غربی تلقی می‌شدند، نظیر دموکراسی، حقوق زنان و غیرمسلمانان را برجسته می‌ساخت. گُزمن با فراست تأکید می‌کند که نمی‌توان مسلمانان لیبرال را مقلدان مطمئن و کهنه کار فلسفه غربی دانست، چرا که بسیاری از نوشته‌های آنها ریشه در متون قرآنی و سیره نبوی داشته است (Ibid., p. 5). همان‌گونه که گُزمن اشاره می‌کند، گفتمان این متفکران عمدتاً مبتنی بر منابع سنتی اسلامی است، این منابع ریشه‌های آشکار فکری جریان لیبرالیسم اسلامی را تشکیل می‌دهند.

ب. چهره های شاخص لیبرالیسم اسلامی

۱. فاطمه مرنیسی

فاطمه مرنیسی از نمایندگان جریان فکری لیبرالیسم اسلامی است که اصول متعدد از فمینیسم مدرن چون برابری زن و مرد را با اصول خاص از سنت اسلامی چون برابری همه مؤمنان در برابر خداوند به یکدیگر پیوند زد و مفهوم متمایز فمینیسم اسلام-محور را در چارچوب جهان مدرن ابداع کرد. مرنیسی متفکر فمینیست مسلمان متولد مراکش (تولد ۱۹۴۰)، بخش اعظم زندگیش را در غرب گذراند. او مدرک خود را در رشته جامعه‌شناسی از دانشگاه سوربون گرفت، دوره دکترای جامعه‌شناسی را در دانشگاه براندیس در والتهم، ماساچوست با رساله "تأثیر مدرنیزاسیون بر پویایی زن و مرد جامعه اسلامی: مورد مراکش" زیر نظر جامعه‌شناس آمریکایی فیلیپ اسلاتر طی کرد. برخی از آثار مشهور او عبارتند از: *ورای حجاب: پویایی‌های زن و مرد در جهان مدرن اسلامی؛ ملکه‌های فراموش شده؛ اسلام و دموکراسی: ترس از جهان مدرن؛ اسلام و زنان: رویکردی تاریخی و دینی و شهرزاد به غرب می‌رود: فرهنگ‌های مختلف، حرم‌های مختلف*. فضای خصوصی و عمومی جوامع اسلامی به شیوه‌ای که زنان مسلمان را به حاشیه رانده و رفتار آنها را تحت کنترل مداوم قرار داده است، مهم‌ترین دغدغه فکری مرنیسی است. او دیدگاه خود را حول این پرسش سامان می‌دهد که آیا زنان ناگزیرند در پس پرده حجاب، همچنان محصور در پشت دیوارهای بلند خانه، شهر قرار گیرند و به لحاظ ذهنی در مرزهایی که دیگران به شکل تخیلی برای آنها ساخته‌اند مستقر شوند (Mernissi, 1987: xii)؟ پیش‌فرض‌های هرمنیوتیک که اندیشه‌های

مرنیسی را سامان می‌دهد مأخوذ از نظریه فمینیسم غربی و اندیشه مدرن اسلامی است. مرنیسی واژه نسائیسیم (مأخوذ از واژه عربی نساء به معنی زن) را در مقابل فمینیسم، برای تبیین موقعیت ایدئولوژیکی و تئوریک منحصراً به فرد زن مسلمان معاصر مطرح کرد (Mernissi, 1986:8, n 5).

مرنیسی در آثار خود به جای روشنفکران غربی، بیشتر به روشنفکران مسلمانی که درباره مسأله جنسیت بحث کرده اند ارجاع می‌دهد. او موضع قسیم امین و سلامه موسی مبنی بر اینکه "آزادی زن شرط لازم برای آزادی کل جامعه عربی-اسلامی از سلطه اهانت آمیز غرب است" (Mernissi, 1987:13-14, 180-181, 187) را تصدیق می‌کند. او خاطر نشان کرد که وقتی این دو روشنفکر در مورد آزادی زنان صحبت می‌کنند، منظورشان "تساوی کلی با مردان در تمام عرصه های زندگی اجتماعی" (Musa, 1955; and Amin, 1928) است. مرنیسی با اشاره به آثار این نویسندگان معتقد به "عدم جدائی" زنان در به دست آوردن فرصت های مساوی شغلی و تحصیلی بود. او در نقد استعمارگری و مصرف گرایی شدید غرب با امین و موسی همراه است (Mernissi, 1987:7-9).

مرنیسی واژه نسائیسیم را در مقابل فمینیسم، مطرح کرد:

"از نظر من، نسایی صفتی است معرف عقاید، برنامه ها، پروژه ها یا امیدهایی که از حق مشارکت و حضور اجتماعی زنان برای تغییر و بازسازی جامعه، به فعلیت رساندن کامل استعدادها، نیازها، توانائیها، آرزوها و حقایق حمایت می‌کند. به همین معناست که من، صرف نظر از اینکه آن را فمینیسم بخوانم یا نسائیسیم یا چیزی دیگر، از آزادی زنان دفاع می‌کنم. مایلیم این را نیز اضافه کنم که این جریان نسائستی - فمینیستی به همان اندازه که شامل زنان می‌شود، مردان را نیز در بر می‌گیرد. (Mernissi, 1986: n. 5).

مرنیسی واژه نسایی را نخستین بار در سال ۱۹۸۶ در رساله *زنان در تاریخ اسلام* به کار برد و از آنجا که این واژه در آثار او مرسوم نبود، تعریفی که او ارائه کرده بود راهنمای همه آثار او بود. مرنیسی معتقد است در موقعیتی قرار دارد که می‌تواند جریان اصلی فمینیسم غربی را نقد کند و تاریخ و نصوص اسلامی را به عنوان اساس دیدگاه خود برگزیند. حداقل از دو جهت مفهوم نسائیسیم مد نظر مرنیسی از فمینیسم غربی منشعب می‌شود: (۱) از جهت نقشی که مردان می‌توانند در کنار زنان برای به دست آوردن حقوق مساوی زنان ایفا کنند؛ و (۲) از جهت مخالفت نسائیسیم با ابعادی از اسلام سنتی که مُشعر ظلم به زنان بود. برای مرنیسی یکی از مهم ترین نصوص قرآنی که می‌تواند در کنار تفاسیر تاریخی راهنمای کار او باشد آیه ۳۵ سوره احزاب است که می‌گوید:

"مردان و زنان مسلمان، و مردان و زنان با ایمان، و مردان و زنان عبادت پیشه، و مردان و زنان راستگو، و مردان و زنان شکیبیا، و مردان و زنان فروتن، و مردان و زنان صدقه دهنده، و مردان و زنان روزه دار، و مردان و زنان پاکدامن، و مردان و زنانی که خدا را فراوان یاد می‌کنند، خدا برای همه آنها آمرزش و پاداشی بزرگ فراهم ساخته است."

همان طور که مرنیسی می‌گوید این آیه، نقش کانونی در فهم تاریخ اسلام دارد. او این اهمیت را این گونه توضیح می‌دهد که خداوند از دو جنس زن و مرد به طور مساوی در قالب مومنان صحبت می‌کند؛ و هر دو را به عنوان اعضاء جامعه می‌داند. این جنسیت نیست که تعیین می‌کند "چه کسی مورد لطف و بخشش قرار می‌گیرد؛ بلکه ایمان و بندگی او است".

از نظر مرنیسی آیه ۳۵ سوره احزاب بزرگ ترین مفهوم هرمنوتیک قرآنی است که باید در تفسیر قرآن، سنت، تاریخ اسلام و تأسیس دیدگاهی برای اکنون و آینده اسلام به کار گرفته شود. دیدگاه نسائیسیم و آیه ۳۵ سوره احزاب پیش فرض‌های هرمنوتیک هستند که در تفسیر مرنیسی از تاریخ اسلام مقوم یکدیگرند.

۲. لیلا احمد

لیلا احمد متولد مصر، استاد مطالعات زنان در حوزه مذهب در مدرسه الهیات هاروارد از دیگر نمایندگان لیبرالیسم اسلامی محسوب می‌شود که درباره حقوق زنان فعالیت می‌کند. او در دانشگاه کمبریج انگلستان زبان انگلیسی خواند و لیسانس گرفت و، در سال ۱۹۷۰ دکتری خود را با نظارت جیلیان بیر منتقد ادبی انگلیسی گرفت. رساله خود را در دانشکده زبان انگلیسی با عنوان "آثار ادوارد ویلیام لین و اندیشه‌های موجود در خاورمیانه از ۱۸۰۰ تا ۱۸۵۰: گشتار یک استعاره" نوشت. احمد در دانشگاه عین شمس و الازهر قاهره تدریس کرد و دانشیار و رییس بخش زبان‌های خارجی دانشگاه امارات متحده عربی بود. آثار تحقیقاتی او عبارتند از: *ادوارد ویلیام لین: مطالعه زندگی و آثار او و عقاید بریتانیایی در مورد خاورمیانه در قرن نوزدهم؛ زن و جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی یک مشاخره مدرن؛ راه مرزی: از قاهره تا آمریکا - یک سفر زنانه؛ مقالات متعدد در نشریات مختلف درباره اسلام و جنسیت؛ همچنین آثار دیگری که مباحث فمینیستی نقش کمتر در آنها دارد.*

لیلا احمد نیز تا حدود زیاد شبیه مرنیسی، معتقد است که ساختار مرد سالار زن گریز جامعه اسلامی نقش بسیار مهم در تعیین محتوا و تفسیر بخش اعظم تاریخ و نصوص دینی بازی می‌کند. پیش فرض های هرمنوتیک نوشته‌های احمد نیز بدین گونه است که او مفاهیم متخذ از فمینیسم مدرن غربی را با آنچه "برابری خواهی اسلامی قرآنی" می‌نامد، پیوند می‌زند و می‌نویسد:

"مفهوم برابری خواهی جنسیتی که ریشه در نگاه اخلاقی اسلام دارد، به واسطه ساختار ازدواج بنا نهاده شده به دست اسلام، در تنش با روابط نابرابر و سلسله مراتبی [حاکم] میان دو جنس قرار دارد. این برابری خواهی یک عنصر استوار در گفتارهای اخلاقی قرآن است. در میان چهره‌های برجسته قرآنی خصوصاً در مقایسه با نصوص مقدس سایر ادیان توحیدی، زنان به صراحت مورد خطاب قرار گرفته‌اند. فقره‌ای که در آن این پیام هم در ساختارهای عمیق بیانی و هم به صورت آشکار اعلام شده است، برابری مطلق اخلاقی و معنوی زن و مرد است" (Ahmed, 1992: 64-65).

این دیدگاه برابری خواهی اخلاقی و معنوی اسلام از یک سو بنیانی اساسی برای تفسیر احمد از قرآن، حدیث و تاریخ اسلام فراهم آورده است و از سوی دیگر موجب مفصل‌بندی نگرش او به اسلام، در جهان مدرن شده است. احمد ادامه می‌دهد که: "معنای ضمنی این فقره بسیار وسیع است، برابری‌های اخلاقی مشتمل بر مواردی که در آیه ۳۵ سوره احزاب آمده‌اند (مثل ایمان، عبادت، راستگویی، صبر و خشوع)، دارای ابعاد سیاسی و اجتماعی هستند." این ابعاد سیاسی و اجتماعی پای نوعی از اسلام را به میان می‌کشند که عدالت و برابری میان مردان و زنان را در شغل، زندگی خانوادگی، تحصیل و سایر ابعاد مختلف اجتماعی، فردی، سیاسی و اقتصادی حیات انسانی ترسیم و اجرا می‌کند. از این‌رو، احمد تأکید می‌کند که دیدگاه او اسلامی و فمینیستی است نه غربی و فمینیستی. به این معنا که او طرفدار کاربرد و اجرای جامع سبک زندگی و ایدئولوژی‌های غربی در عالم اسلامی نیست. در میان جنبه‌های متنوع آداب و رسوم سنتی اسلامی که مورد توجه اوست، او بر پوشش یا حجاب زنان مسلمان تأکید می‌کند. هرچند او واقف است که فضای مردسالارانه‌ای که زنان مسلمان در آن زیسته‌اند، شرایطی را فراهم آورده است که این نوع پوشش را ضروری ساخته است.

از دیدگاه احمد دو پیام اساسی و اصولی قرآن عدالت و تساوی است. او بر این باور است که این دو موضوع پیوندی ناگسستنی با مفهوم وحی که بر حضرت محمد (ص) نازل شد دارند. این دو موضوع به عنوان معیار و اصل پایه‌ای جامعه مسلمین فرض گردیده است. احمد معتقد است آیه مذکور صراحتاً تساوی حقوق زن و مرد را در نظر خداوند با بیان توازن پرهیزکاری و پاداش‌های اخلاقی و نیز پاداش‌های مرتبط برای یک جنس که دقیقاً از نظر میزان و ارزش همانند جنس دیگر است، اعلام داشته است. این عبارت بیانیه‌ای روشن است در ارتباط با شناسایی کامل شرایط معنوی انسان و تعهدات معنوی و روحی همانند و یکسانی که بر هر دو جنس بدون در نظر گرفتن جنسیت آنها اعمال شده است.

با وجود این، احمد معتقد است که بعد از عصر پیامبر به موازات گسترش و نهادینگی اسلام، بسیاری از ابعاد این تساوی اخلاقی یا به فراموشی سپرده شد و یا به‌طور آگاهانه در

برخورد با ساختار پدرسالارانه نهادینه شده در جوامع اسلامی نادیده گرفته شد. دیدگاه و افکار او در ارتباط با زن و نقش و کارکرد آن در بسیاری از اصول با شیوه‌های دایمی که در سرزمین‌های اسلامی نهادینه شده بود متفاوت است.

۳. فضل الرحمن

فضل الرحمن (۱۹۸۸-۱۹۱۹) متولد پاکستان از دیگر متفکران لیبرالیسم اسلامی محسوب می‌شود. او موقعیت‌های دانشگاهی برجسته در پاکستان و چند دانشگاه در آمریکای شمالی و بریتانیا کسب کرده است. برخی از آثار او عبارتند از: *فلسفه ابن سینا؛ روش شناسی اسلامی در تاریخ؛ اسلام؛ اسلام و مدرنیته؛ تحول یک سنت فکری؛ مضامین عمده قرآن؛* و مجموعه *تجدید حیات و اصلاح در اسلام: مطالعه بنیادگرایی اسلامی* که بعد از مرگ او منتشر شد. او در سال ۱۹۴۲ از دانشگاه پنجاب در لاهور دکترای زبان عربی و در سال ۱۹۴۹ از دانشگاه آکسفورد دکترای فلسفه گرفت، در این جا بود که رساله دکترایش را با عنوان "فلسفه ابن سینا" تحت نظارت متفکر علوم اسلامی همپلتون ای. ار. گیپ نوشت. در این رساله او جنبه‌های متافیزیک آثار این فیلسوف مسلمان قرون میانه را تبیین کرد.

ایده عدالت اجتماعی- اقتصادی، فرضیه هرمنوتیک مرکزی است که دیدگاه‌های فضل الرحمن را درباره پیام قرآن به بشریت شکل می‌دهد. بر اساس نظریه رحمان، پیامبر اسلام (ص) هم مفهوم عدالت را در رفتارها و آموزه‌هایش آشکار کرده است و هم رعایت این اصل اساسی اسلامی را به افراد جامعه اولیه مسلمین توصیه کرده است. روش رحمان در تفسیر سنت اسلامی دارای نقطه عزیمتی دوگانه، از زمان کنونی تا دوره نزول قرآن و سپس بازگشت دوباره تا زمان حال است. در خصوص دوره نخست، رحمان معتقد است که مهم‌ترین مشکلات عربستان در قرن هفتم شرک و بت پرستی، استثمار فقرا، سوء استفاده‌های کاری و عدم احساس مسئولیت عمومی نسبت به جامعه بوده است. او معتقد است در دوره دوم نیز کم و بیش همین وضعیت وجود داشته است. لذا پیام عمومی قرآن و پیامبر برای مردمانی که در هر دو بافت زندگی کرده‌اند، یکسان بوده است: *نابودی بی‌عدالتی فاحش اقتصادی و اجتماعی و تلاش برای استقرار عدالت*. بدین ترتیب، او معتقد است اگر جوامع اسلامی بتوانند با اصلاح ساختارهای اقتدارگرای خود از یک سو و رفع بی‌عدالتی‌های فاحش اقتصادی و اجتماعی از سوی دیگر، گام‌هایی مهم در راستای تحقق عدالت واقعی بردارند، کاملاً در جهت پیام قرآن و پیامبر اسلام (ص) حرکت کرده‌اند.

با توجه به این که فضل الرحمن در آثار اولیه اش در خصوص مسأله جنسیت موضعی کاملاً متفاوت نسبت به مرنسی و احمد اتخاذ کرد، با بهره گیری از یک چارچوب تفسیری مبتنی بر عدالت اجتماعی برای تفسیر نصوص دینی و تاریخ سنت اسلامی، می نویسد:

آیین یگانه پرستی حضرت محمد از همان آغاز مبتنی بر انسان گرایی و حسی از عدالت اجتماعی و اقتصادی بود، حسی که اهمیت آن کمتر از اهمیت عقاید یکتاپرستانه او نبود. بنابراین کسی که با دقت الهامات (وحی) اولیه پیامبر را وارسی کند، نمی تواند از این نتیجه فرار کند که اینها [یکتا پرستی و عدالت اجتماعی] بایستی دو بیان از واقعیت واحدی باشند (Rahman, 1979: 12).

این نگاه مبتنی بر "عدالت اجتماعی"، نقشی بسیار مهم در روش تفسیری رحمان در قبال نصوص دینی و تاریخی اسلام بازی می کند. او معتقد است که بخش عمده تاریخ اسلام، تحت اقتدار کامل حاکمان سیاسی و مذهبی کوتاه بین و ظالم بوده است که تأثیری قاطع بر گفتمان اسلامی داشته اند، و شیوه تفکر در سرزمین های اسلامی را چنان هدایت کرده که امکان تفکر انتقادی و جریان آزاد اندیشه را ممتنع ساخته است. این مانع فکری تاریخی در برابر جریان آزاد اندیشه در جهان اسلام، نتایج منفی برای اسلام در جهان مدرن داشته است، زیرا موجب شده است تا بسیاری از متفکران نتوانند تاریخ را به گونه ای تفسیر کنند که آنها را در قبال چالش های پیش روی مسلمانان در جهان مدرن یاری رساند و راه حل اساسی برای مشکلات شان پیدا کنند.

۴. محمد آرکون

محمد آرکون متولد سال ۱۹۲۸ در نیجریه، همکار ارشد تحقیقاتی و عضو هیأت مدیره موسسه مطالعات اسلامی در لندن، استاد ممتاز تاریخ اندیشه اسلامی در دانشگاه سوربون نیز از دیگر نمایندگان شاخص لیبرالیسم اسلامی است. او به عنوان استاد مدعو دانشگاه های کالیفرنیا در لس آنجلس، پرینستون، تمپل، لووین لاتو، موسسه اسقفی مطالعات عربی در رُم و دانشگاه آمستردام تدریس کرده است. آرکون بر این عقیده بود که در طول تاریخ اسلام ترس رهبران مذهبی از آشفتگی ها و ناملايمات به همراه میل ایشان به استقرار نظم و اطاعت، نقش حیاتی در تفسیر نصوص دینی داشته است. این اعتقاد تأثیری شگرف بر تفسیر آرکون از سنت اسلامی داشته است. آرکون علما و خلفای عباسی را که موسس چهار مذهب سنی - اسلامی و پایه گذار علما و احیاگران اسلامی امروزی بوده اند به باد انتقاد گرفته است. روش تفسیر وی حاکی از این اعتقاد اوست که باید خود را از محدودیت های ظالمانه رها کرد و ضمن پایان دادن به خصلت غیرستیزی، در مشارکت با سنت های مذهبی دیگر (مسیحیان، یهودیان که

تاریخشان بنابر نظر آرکون طولانی‌تر از اسلام است) درآمد، تا جهانی بسازد غوطه‌ور در درک متقابل، برابری و توازن. آرکون مرتباً پیش فرض‌هایی را که متن‌های مقدس و قوانین تفسیری و شرعی اسلام از زمان آغاز این مذهب در قرن هفتم، براساس آنها صورت گرفته اند، زیر سؤال برده است. دیدگاه شک‌اندیشانه آرکون نسبت به متون و سنت اسلامی نیز ممکن است نتیجه تحصیل وی در زمینه فلسفه اسلامی و غربی در سوربون بوده باشد.

رویکرد تفسیری محمد آرکون در خصوص نصوص و تاریخ دینی متأثر از این عقیده اوست که در طول تاریخ بلند اسلامی، ترس بسیاری از رهبران دینی از هرج و مرج و بی‌نظمی از یک سو و تمایل آنها به نظم و اطاعت از سوی دیگر، نقش حیاتی در تعیین ماهیت جریان‌های اصلی اندیشه سیاسی یعنی فقه و کلام داشته است. روش تفسیری آرکون مشتمل بر این اعتقاد اوست که اسلام بایستی خود را از محدودیت‌های ظالمانه برهاند و با اصحاب سایر مذاهب (خصوصاً مسیحیت و یهودیت که تاریخشان، مطابق نظر آرکون، با تاریخ اسلام قرابت زیادی دارد) در تأسیس جهانی که مبتنی بر فهم متقابل، برابری و هماهنگی باشد، مشارکت کند. رابرت دی. لی در مقدمه ترجمه کتاب *بازاندیشی اسلام محمد آرکون* رویای او را این گونه توضیح می‌دهد:

"[آرکون جهانی را ترسیم می‌کند که در آن] نه مرکزی وجود دارد نه پیرامونی، نه گروه‌های حاشیه‌ای وجود دارند نه گروه مسلط، نه اعتقادات فروتر منطبق را می‌سازند نه حقایق فراتر. [آرکون] به دنبال پاسخ به این پرسش است که پرسش سیاسی انتقادی زمانه ما نیز هست: انسان‌ها چگونه می‌توانند بدون کناره‌گیری و انزوا از دیگران و تعیین مرز هویتی خود با مجاوران و با بقیه انسان‌ها، خود باشند؟ او این پرسش را به نحو خاص برای مسلمانان طرح می‌کند: آیا هویت‌های مختلف اسلامی می‌توانند با یکدیگر و با هویت‌های غیراسلامی کنار بیایند، آیا اصرار مکرر هویت‌های فرهنگی در دوران معاصر به این معناست که جهان ضرورتاً میان شیعه و سنی، اهل دل و اهل حدیث، مسلمان و مسیحی، بربر و عرب، شمال آفریقایی و اروپایی تقسیم شده است؟ (Arkon, 1994: vii-xiii).

آرکون تفسیر نصوص و تاریخ اسلامی را با استفاده از رویکردهای زبان‌شناسانه، نشانه‌شناسانه، انسان‌شناسانه و علوم اجتماعی مختلف انجام می‌دهد. از نظر آرکون، کاربرد این روش‌ها باید همراه با محافظت از تلاش‌های بی‌نظیری باشد که برای حفظ میراث اخلاقی در نصوص و تاریخ اسلامی، به نحو خاص برای مسلمانان و به نحو عام برای همه بشریت، به عمل آمده است.

نکته مهم دیگر که در رویکرد تفسیری آرکون باید مورد توجه قرار گیرد نقد عقل اسلامی است. به نظر او عقل اسلامی در همه شقوق و شئون عقلی محدود و محصور است. در اندیشه

سنتی اسلامی هدف سیاست نه اصلاح جهان بلکه هدایت و آماده سازی انسان برای آخرت بوده است، برای چنین منظوری و به دنبال یک الگو و روش مورد اتباع، به اقدام سیره سلف و گذشتگان به عنوان تنها راه رستگاری و تحقیق اهداف سیاست رسیده است و لذا همواره تلقی گذشته گرا از عقل وجود داشته است. آرکون معتقد است در گفتمان سیاسی سنتی عقل به عنوان ابزاری که بتواند در افق های نو و تازه حرکت کند، شناخته نشده است بلکه عقل صرفاً می تواند زوایای پنهان و ناپیدای آرای گذشتگان را بنماید، اگر نگوییم صرفاً به تقلید و تکرار آراء گذشتگان بسنده می کند. از این رو، اندیشه سیاسی سنتی شرایط بالفعل را انحرافی از شرایط آرمانی می داند. به زعم آرکون عقول مختلف مکاتب گوناگون فکری اسلامی مانند عقل صوفیه، معتزله، اسماعیلیه، فلاسفه، شیعه و ... دارای عناصر مشترکی هستند که:

این عناصر مشترک عبارتند از: (۱) تسلیم همه این عقول در برابر وحی؛ (۲) احترام به برترها و شکوه آنان و فرمانبری از آنان؛ (۳) عقل اسلامی نقش خود را از راه تصویری از جهان آفرینش که ویژه قرون وسطی است، بازی می کند (آرکون، ۱۳۷۲: ۳۴-۳۵).

بنابراین، به رغم آن که در طول تاریخ اسلامی شاهد "منازعه عقل ها در تمدن اسلامی" بوده ایم، اما همگی آنها از چند عنصر بنیادین مشترک که جوهره اصلی عقل اسلامی نیز هست، برخوردار بوده اند. آرکون در چارچوب دیدگاه لیبرالیستی خود بر آن است که این وضعیت موجب شده است تا در عالم اسلامی با تلنباری از دیدگاه های وهم آلود مواجه باشیم و تا اهمیتی جدی به نقد عقل اسلامی به عمل نیاید گرهی از کار بسته ی تمدن اسلامی باز نخواهد شد. او این اقدام را البته نیازمند جسارت و تلاش وافر می داند، چرا که دامنه پرسش-های مطروحه در این عرصه در گستره ای از "دوران اجتهاد کلاسیک" تا "نقد عقل اسلامی" جا می گیرند.

۵. محمد سعید عثماوی

کتاب *الاسلام السياسي* محمد سعید عثماوی که در ۱۹۸۷ منتشر شد از مهم ترین آثار در حوزه جریان لیبرالیسم اسلامی است. او می خواهد هم نسبت به آموزه های دینی مومن بماند و هم اسلام را از سیاست تبرئه کند، لذا از تفکیک میان قلمرو خدا (The realm of God) با قلمرو دنیا (The worldly realm) بهره می گیرد تا بدان وسیله خلاصی اسلام از سیاست را توجیه کند. به این معنی که میان قرآن به عنوان منبع وحی الهی و سایر منابع سنتی اسلامی چون حدیث و فقه تمایز قائل می شود. به زعم او، فقه چیزی فراتر از کار بشر نیست؛ لذا به هیچ وجه شأن الهی ندارد و لذا نمی تواند خصلتی کاملاً الزام آور داشته باشد. از این رو، فقه بایستی به

عنوان مجموعه‌ای از آثار مبتنی بر وحی اما تحت تأثیر شرایط تاریخی نگریسته شود که محصول واکنش فقهاء به آن شرایط تاریخی است.

عشماوی معتقد است در قرآن چیزی را نمی‌توان یافت که بر چگونگی ساماندهی رهبری مسلمین تأکید داشته باشد- روش انتخابات، مشارکت مردم در فرایندهای سیاسی، مکانیسم‌های نظارتی و... (Kurzman, Op., Cit., p. 115). عشماوی بر آن است که مفهوم مرکزی معرف دولت اسلامی، عدالت است. او به صراحت بیان می‌کند که "هر حکومتی که به دنبال تحقق عدالت سیاسی، اجتماعی و قضایی باشد، دولتی اسلامی است". او برای اینکه واژه "اسلامی" را به سخنان خود بیفزاید به حدیثی استناد می‌کند بدین مضمون که "الملک ببقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم" (حکومت با کفر دوام می‌آورد اما با بی‌عدالتی خیر) (Ibid., : 120). البته این استناد تا حدی متناقض ناماست، چرا که او از یک سو در جهت کاهش اعتبار حدیث گام بر می‌دارد، اما در اینجا برای این که خود را آسوده کند، به حدیثی استناد می‌کند.

عشماوی بر آن است که چون ساماندهی رهبری مسلمین به صراحت در نصوص اولیه دینی چون قرآن ذکر نشده است لذا تصمیم‌گیری در این خصوص به خود انسان واگذار شده است تا بر اساس عقل خود اقدام کند. به زعم او:

احکام حقوقی طبیعتاً محلی و موقتی‌اند، خداوند این اختیار را عملاً به آدم‌ها داده که این احکام را با شرایط تطبیق دهند و تابع رأی خود سازند تا در صورت مقتضی، متناسب با نیازهای هر کشور و هر دوره آن‌ها را جایگزین سازند (عشماوی، ۱۳۸۲: ۱۴۰).

به هر حال، توجه به این نکته که نص همواره تابع شرایط زمانی و مکانی بوده و تاریخ‌مند است از نکات برجسته اندیشه لیبرال‌های اسلامی است. بدین سان لیبرالیسم اسلامی در دوگانه نص/عقل توجه‌ای ویژه به قرائت نص در پرتو عقل و بنا به اقتضائات زمانی و مکانی دارد و بر آن است که نص را با تحولات مدرن بویژه ساختارهای دموکراتیک هماهنگ سازد. از منظر لیبرال‌هایی چون عشماوی خداوند در قرآن صرفاً به اصول بنیادین و زیربنایها پرداخته است و ظرایف و جزئیات را بنا به مصالح انسان و مبتنی بر گوهر عقل در اختیار خود انسان قرار داده است تا در هر عصر و زمانه و متناسب با آن شرایط به بهترین وجه از قوه عاقله خود بهره گرفته و ساختار سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مد نظر خود را برای نیل به سعادت و حداکثر بهره‌مندی از نعمات خداوندی تدبیر کند.

۶. محمد شهرو

محمد شهرو از دیگر نمایندگان جریان لیبرالیسم اسلامی است که مانند عشماوی به دنبال کاهش اعتبار حدیث در مسائل مربوط به سیاست است. شهرو با این فرض که حدیث

مجموعه گزارش های مربوط به گفتار و کردار پیامبر است که با گفتارهای قرآنی تفاوت دارد، و لذا چون اعتبار آن نه به واسطه خدا بلکه به واسطه نوع بشر است، نمی توان گفت که الزام آور است (شهرور، ۱۹۹۵: ۵۷-۶۰). بر اساس این پیش فرض، شهرور، به عنوان مثال، التزام به این حدیث از پیامبر را که " مردمی که امور [حکومت] خود را به یک زن بسپارند کامیاب نخواهند شد"، رد می کند. البته او هم به شکلی متناقض نما در برخی موارد برای تقویت استدلال های خود به احادیث پیامبر استناد می کند.

رهیافت انتخابی شهرور به قرآن هم تسری پیدا می کند. از نظر او، همه قرآن نیز از جهت سیاسی الزام آور نیست. چرا که حضرت محمد سه نقش اساسی را ایفا کرده است: نقش انسان، نقش نبی و نقش ویژه پیام آور (رسول) که اطاعت از آن ضروری است. شهرور بر آن است که اطاعت تنها در قالب نقش ویژه پیام آوری حضرت محمد الزام آور است. او معتقد است که همه آیات قرآن که به اطاعت فرمان می دهند آیاتی نیستند که حضرت محمد را در نقش انسانی یا نبوت خطاب قرار می دهند بلکه آیاتی هستند که بر نقش ویژه پیام آوری (رسول) او تأکید دارند. به عنوان یک انسان، حضرت محمد فردی از برجستگان و شایستگان عرب بود، با مردمش زندگی می کرد دارای شخصیتی خوب و محبوب بود، اما هیچ کدام از اینها دلیلی بر این نبود که او قانون وضع کند.

بدین ترتیب، شهرور ادامه می دهد آیاتی که حضرت محمد (ص) را به عنوان نبی مورد خطاب قرار می دهند و با یا ایها النبی آغاز می شوند باید به عنوان آیات آموزشی قلمداد شوند نه آیات دستوری (همان).

اما آیاتی که امر به اطاعت می کنند دو گونه اند. نوع اول آیاتی هستند که اطاعت از نبی را توصیه می کنند، در حالی که آیات مذکور در رابطه با اطاعت از خداوند هستند. نمونه های این نوع اطاعت را می توان در آیاتی از نوع اطیعوا الله و الرسول یافت. این دست آیات در بردارنده آیاتی در مورد عبادت هستند مثل نماز و دادن صدقات؛ آنها تغییرپذیر نیستند، اما نباید آنها را با احکام مربوط به امور سیاسی قاطی کرد. شهرور بر آن است که آنچه که علما درباره نماز و صدقات می گویند در تداوم مدل ارائه شده از سوی پیامبر است، اما به اشتباه سعی می کنند مسائل دیگری را از گفتار و کردار پیامبر در این زمینه استنتاج کنند که اصلاً مورد نظر خود پیامبر نبوده است.

نوع دوم، اطاعتی نیست که مربوط به خدا باشد بلکه در آیاتی از این دست یافت می شود "اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم" (سوره ۴: ۵۹). به نظر شهرور، این آیه میان اطاعت از خدا و اطاعت از رسول تفاوت قائل است. این اطاعت از مقوله عبادت نیست بلکه از سنخ امور انسانی یا معاملات، از جمله حوزه سیاسی است. اما چنین آیاتی بر اطاعت از

پیامبر صرفاً در دوران زندگی امر می‌کنند. شهرور معتقد است نوعی از تشابه میان اطاعت از پیامبر و *اولی الامر منکم* یعنی کسانی که بر شما حاکمیت دارند، قابل مشاهده است، اما در مورد نوع اطاعت از خدا تفاوت وجود دارد. او معتقد است علما، عبادات را با معاملات قاطی کرده‌اند و همین موجب کاربرد یا تحمیل غلط قوانین مأخوذ از نصوص کلاسیک در حوزه هدایت امور سیاسی شده است.

در واقع، بحث عمده لیبرال‌ها قرائت نصوص دینی در راستای انطباق آن با دستاوردهای دوران مدرن است. مباحث آنها از چند جهت قابل نقد است:

نخست، چرا گفته‌های پیامبر (ص) از سوی جامعه مسلمانان نخستین (یعنی کسانی که از نظر زمانی نزدیک‌تر به حضرت محمد بودند و لذا شرایط را بهتر می‌شناختند) برای رفع مشکلات یا حل مسائل مربوط به امور سیاسی مورد استناد قرار می‌گیرد؟ مثلاً علت مخالفت ابوبکر و عمر در سقیفه با انتصاب سعد بن عُباده، استناد به سخنی از پیامبر مبنی بر تعلق امامت به قبیله قریش بود.

دوم، بسیاری از آیات قرآن وظیفه نمایندگی برای قانونگذاری را به پیامبر واگذار کرده است. قرآن در آیه ۲۴ سوره انفال می‌گوید: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خدا و پیامبر شما را به چیزی فراخوانند که به شما حیات می‌بخشد آن را اجابت کنید و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حایل می‌شود، و هم در نزد او محشور خواهید شد.^۱ همچنین در آیه ۵ سوره حشر می‌گوید آن چه درخت خرما بریدید یا آن‌ها را [دست نخورده] بر ریشه‌هایشان بر جای نهادید به فرمان خدا بود، تا نافرمانان را خوار گرداند.^۲ این آیات حکایت از آن دارد که در بسیاری موارد خداوند وظیفه نمایندگی از سوی خود برای قانونگذاری را به پیامبر سپرده است. لذا تقسیم‌بندی‌هایی از سنخ تقسیم‌بندی محمد شهرور و این که تنها در یک شأن آن هم در زمان حیات پیامبر، به اطاعت از او امر شده و در سایر شرایط اطاعت ضرورتی ندارد، نمی‌تواند قرین صحت باشد.

نتیجه

روش‌هایی که مرنسی، احمد، رحمان، آرکون، عشاوی و شهرور در تفسیر قرآن و سنت اسلامی و تاریخ اسلام برای تبیین نگاه خاص خود به اسلام در دنیای مدرن به کار می‌گیرند نقشی اساسی در مطالعات آنها بازی می‌کند. هر متفکری توجه دقیق و جزئی‌تر به طور عام به

۱. سوره انفال آیه ۲۴ می‌گوید: یا ایها الذین آمنوا استجیبوا لله و للرسول اذا دعاکم لما یحییکم و اعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه و انه الیه تحشرون.

۲. سوره حشر آیه ۵ می‌گوید: ما قطعتم من لینه او ترکتموها قائمه علی اصولها فیاذن الله و لیخزی الفاسقین.

تاریخ اسلام و به طور خاص به قرآن و حدیث می‌کند و تفاسیر مختلف آنها از این موضوعات ارتباطی نزدیک با نوع نگاه آنها به اسلام در جهان مدرن دارد. نگاه هر کدام از این متفکران به وضعیت اسلام در دنیای مدرن، کاملاً وابسته به چارچوب تفسیری یا تأویلی مد نظر آنهاست. این متفکران به تفسیر نصوص دینی و سنت‌های تاریخی خود و به کارگیری آنها برای شرایط جدید که مسلمانان خود را مواجه با آن می‌بینند، می‌پردازند. هر کدام از این متفکران اصولی خاص چون حقوق بشر و دموکراسی مأخوذ از گفتمان مدرن را با اصولی خاص چون برابری و برابری همه مومنان در برابر خداوند، مأخوذ از سنت‌های تاریخی و نصوص دینی بویژه قرآن و سنت اسلامی، ترکیب کرده و از آنها به عنوان پیش فرض‌های اولیه "برای تفسیر نصوص دینی و تاریخی و کاربرد آنها برای دوران مدرن و اعمال تغییرات" بهره‌برداری می‌کنند. بر این اساس می‌توان ویژگی‌های اصلی دیدگاه آن‌ها را در چند مورد زیر خلاصه کرد:

۱. بخشی مهم از تلاش فکری آنها معطوف به نقد تفسیر بنیادگرایان اسلامی از سنت اسلامی است. آنها ادعای اصالت بنیادگرایان را مورد نقد قرار داده، نه تنها بنیادگرایان را جریان اصیل اسلامی نمی‌دانند بلکه آن را برداشتی کژتاب و گزیده بین از نصوص دینی تلقی می‌کنند. همین دیدگاه آنها موجب شده است تا از سوی بنیادگرایان اسلامی با محدودیت‌های شدید مواجه شوند.

۲. آنها به دنبال تأسیس یک سیستم سیاسی اسلامی نیستند، بلکه تغییر جهت سیاست اسلامی بر مبنای اهداف خود، یعنی انطباق اسلام با مدرنیته مد نظر آنهاست.

۳. آنها نیز مانند بنیادگرایان اسلامی نصوص دینی را نقطه عزیمت خود قرار می‌دهند، اما آنها این مسأله را به جای تأکید صرف لفظی، از طریق یک نظریه متنی هرمنیوتیک پی می‌گیرند.

۴. آنها در نهایت به دنبال آن هستند تا اعتبار و مرجعیت قرآن را افزایش دهند اما از اعتبار حدیث بکاهند. استدلال اصلی آنها در این خصوص این است که قرآن آشکاراً از سوی خدا تعیین شده است، از این‌رو، تا حدی که آنها می‌توانند آن را تفسیر کنند از وضعیت الزام‌آوری برخوردار است؛ در حالی که حدیث محصول کار انسان است، لذا نمی‌تواند مصون از عیب و نقص باشد.

۵. در مجموع، این موضوع را نباید مورد غفلت قرار داد که این گفتمان نیز فاقد انسجام و دچار تناقض است، به طوری که در تلاش برای خارج کردن اصالت اسلامی از دستان بنیادگرایان اسلامی، هر چند بنیادگرایان را به سبب گزیده و کژتاب بودن مورد نقد قرار می‌دهد اما خود نیز دقیقاً همان گونه عمل کرده و گزیده بین است. یعنی به آیاتی خاص از قرآن استناد می‌کند که موید دیدگاه آنهاست و سایر آیات را نادیده می‌انگارد.

منابع و مأخذ:

الف. فارسی و عربی:

١. احمد سعید علی (آدونیس)، ١٩٨٦. الثابت و المتحول: بحث فی الاتباع و الابداع عند العرب (ج ٣): صدمات الحداثه، بیروت: دارالفکر.
٢. احمد سعید علی (آدونیس)، ١٩٨٦. الثابت و المتحول: بحث فی الاتباع و الابداع عند العرب (ج ١): الاصول، بیروت: دارالفکر.
٣. آرکون محمد، ١٣٧٢: تاریخمندی عقل اسلامی، ترجمه محمد مهدی خلجی، ماهنامه کیان، شماره ١٤، سال سوم، شهریور.
٤. شهروور محمد، ١٩٩٥: الاسوه الحسنه: الطاعه لمحمد الانسان ام لمحمد الرسول، فی: نواب الارض و السماء، بیروت: کتب ریاض الریس.
٥. عشماوی، محمد سعید، ١٣٨٢: اسلام یا اسلام گرای، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده سرا.

ب. خارجی:

1. Ahmed Leila, 1992: **Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate**. New Haven: Yale University Press.
2. Arkon Mohammed, 1994: **Rethinking Islam : Common Questions, Uncommon Answers**. Translated by Robert D. Lee. Boulder Colorado: Westview Press.
3. Armajani Jon , 2004: **Dynamic Islam**. New York: University Press of America, Inc.
4. Kurzman Charles, 1998: **Liberal Islam: A Source Boo**. Oxford: Oxford University Press.
5. Mernissi Fatima , 1987: **Beyond the Veil**. Bloomington: Indian University Press.
6. Mernissi Fatima, “ The Effects of Modernization on the Male-Female Dynamics in a Muslim Society: Morocco,” 7. Mernissi critiques certain aspects of Qasim,s thought and affirms others while addressing the ideas of Salama Musa in **Beyond the Veil**. 13-14, 180-181, 187.
7. Mernissi Fatima, 1986: **Women in Muslim History: Traditional Perspectives and New Strategies**. Lahore: Women,s Resource and Publication Center.
8. Mernissi Fatima, 1986: **Women in Muslim History: Traditional Perspectives and New Strategies**. Lahore: Women,s Resource and Publication Center.
9. Rahman Fazlur, 1979: **Islam**. Chicago: University of Chicago Press.