

Islamic Knowledge and Insight

Liberation Theology and Islam: An Analytical study of Farid Esack's Approach to the Qur'an and Qur'anic Interpretation

1. Saeed Saleh Mahmood Robati: Doctoral Student, Department of Quran and Hadith Sciences, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran
2. Mehrdad Abbasi*: Department of Quran and Hadith Sciences, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Email: abbasimehrdad@iau.ac.ir)
3. Mojgan Sarshar: Department of Quran and Hadith Sciences, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

The present article is devoted to the methodological and thematic analysis of the interpretive approach of Farid Esack, a Muslim Quran scholar from South Africa, in the light of Islamic liberation theology. The importance of the subject is that liberation theology, as a relatively new concept in Islamic theology, has various and diverse dimensions that are discussed and challenged in the contemporary world, and Farid Esack is one of the most leading thinkers in this field in the Islamic world. In this research, while providing a precise definition of liberation theology and examining its various dimensions, it has been determined that Esack's personal situations from childhood to adulthood have had a serious impact in detail on the formation of his interpretive approach. In this research, the relationship of Esack's interpretive approach to key concepts of liberation theology such as justice and praxis has been examined. Finally, this study determines that Esack, by criticizing traditional approaches to Quran interpretation, emphasizes the importance of experience and practice in understanding the meanings of the Quran.

Keywords: *Liberation Theology; Farid Esack; Qur'an; Interpretation; Hermeneutics; Praxis; Justice; Religious Pluralism.*

معرفت و بصیرت اسلامی

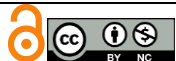
الهیات رهایی‌بخش و اسلام: مطالعه تحلیلی رویکرد فرید اسحاق به قرآن و تفسیر

۱. سعید صالح محمود رباطی: دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
۲. مهرداد عباسی*: گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (پست الکترونیک: abbasimehrdad@iau.ac.ir)
۳. مژگان سرشار: گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

الهیات رهایی‌بخش با تأکید بر پیوند میان ایمان، عدالت و کنش اجتماعی، یکی از رویکردهای مهم در بازاندیشی نسبت دین با مسائل معاصر به شمار می‌رود. در جهان اسلام نیز برخی متفکران کوشیده‌اند ظرفیت‌های قرآن را برای مواجهه با ظلم، تبعیض، فقر، نابرابری و به‌حاشیه‌رانی بازخوانی کنند. فرید اسحاق، قرآن‌پژوه مسلمان اهل آفریقای جنوبی، از برجسته‌ترین چهره‌های این جریان است که تجربه زیسته در نظام آپارتاید، مبارزه سیاسی، آموزش سنتی اسلامی و آشنایی با هرمنوتیک جدید را در یک چارچوب تفسیری رهایی‌بخش به هم پیوند می‌دهد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، مبانی و مؤلفه‌های اصلی رویکرد اسحاق به قرآن را بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که سه مفهوم «بافتار»، «پراکسیس» و «عدالت» ستون‌های اصلی هرمنوتیک او را تشکیل می‌دهند. اسحاق با رد امکان تفسیر کاملاً خنثی، بر تأثیر موقعیت تاریخی و اجتماعی مفسر تأکید می‌کند و آگاهانه موضع ستم‌دگان را به عنوان افق اخلاقی تفسیر برمی‌گزیند. این نگرش با برخی رویکردهای معاصر زمینه‌محور در تفسیر قرآن هم‌پوشانی دارد، اما در اندیشه اسحاق با تعهد عملی به مبارزه علیه ظلم پیوندی صریح‌تر پیدا می‌کند. برآیند این روش، بازخوانی مفاهیمی مانند تکرار گرای دینی، رواداری، همبستگی بین‌مذهبی و «اسلام حبشی» است. در این چارچوب، رابطه مسلمان و غیرمسلمان نه فقط بر اساس تفاوت اعتقادی، بلکه بر مبنای عدالت و مسئولیت مشترک در برابر ستم‌دگان تفسیر می‌شود. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که اهمیت اسحاق در تبدیل تفسیر قرآن از فعالیت صرفاً معرفتی به فرایندی اخلاقی، زمینه‌مند و کنش‌محور است که معنای متن را با مسئولیت اجتماعی مفسر پیوند می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: الهیات رهایی‌بخش؛ فرید اسحاق؛ قرآن؛ تفسیر؛ هرمنوتیک؛ پراکسیس؛ عدالت؛ تکرارگرایی دینی.



How to cite: Mahmood Robati, S. S., Abbasi, M., & Sarshar, M. (2027). Intra-Surah Coherence in Surah al-Rahman: Reconsidering Its Purpose, Structure, and the Coherence of Its Verses. *Islamic Knowledge and Insight*, 5(1), 1-20.

© 2027 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 30 March 2026

Revise Date: 23 August 2026

Accept Date: 29 August 2026

Initial Publish: 01 September 2026

Final Publish: 21 April 2027

شیوه استناددهی: محمود رباطی، سعید صالح، عباسی، مهرداد، و سرشار، مژگان. (۱۴۰۶). الهیات رهایی‌بخش و اسلام: مطالعه تحلیلی رویکرد فرید اسحاق به قرآن و تفسیر. معرفت و بصیرت اسلامی، ۵(۱)، ۱-۲۰.

© ۱۴۰۶ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۱۰ فروردین ۱۴۰۵

تاریخ بازنگری: ۱ شهریور ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۷ شهریور ۱۴۰۵

تاریخ چاپ اولیه: ۱۰ شهریور ۱۴۰۵

تاریخ چاپ نهایی: ۱ اردیبهشت ۱۴۰۶

مقدمه

تحولات فکری جهان اسلام در دوران معاصر را نمی‌توان بدون توجه به تغییر جایگاه قرآن در مواجهه مسلمانان با مسائل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جدید فهم کرد. اگرچه قرآن همواره در مرکز حیات دینی مسلمانان قرار داشته است، از سده‌های اخیر به این سو نوع پرسش‌هایی که از این متن مطرح شده و شیوه‌هایی که برای فهم آن به کار رفته، تحت تأثیر دگرگونی‌های گسترده اجتماعی و معرفتی قرار گرفته است. تفسیر معاصر قرآن در بسیاری از موارد از چارچوب صرفاً لغوی، روایی یا فقهی فاصله گرفته و با مسائلی مانند عدالت اجتماعی، استعمار، تبعیض، حقوق انسان، جایگاه زنان، رابطه مسلمانان و غیرمسلمانان و مناسبات قدرت پیوند یافته است. مطالعات مربوط به تاریخ تفسیر نشان می‌دهد که در دوره جدید، افزون بر استمرار روش‌های سنتی، رویکردهایی شکل گرفته‌اند که می‌کوشند متن قرآن را در ارتباط مستقیم با مسائل و مقتضیات زمان حاضر بخوانند (Various, 2009). توجه به زمینه تاریخی و اجتماعی متن، که در برخی رویکردهای ادبی-تاریخی تفسیر نیز برجسته شده، یکی از مهم‌ترین تحولات روش‌شناختی در قرآن‌پژوهی معاصر به شمار می‌رود (Mousavi Moghadam & Omidvar, 2009). همچنین، گسترش تفسیر موضوعی نشان‌دهنده تغییر مهم در جهت‌گیری مطالعات قرآنی است؛ زیرا مفسر در این روش از یک مسئله واقعی یا یک مفهوم محوری آغاز می‌کند و مجموعه‌ای از آیات را برای دستیابی به تصویری منسجم از دیدگاه قرآن درباره آن موضوع بررسی می‌کند (Kouhsarian, 2017). این تحولات زمینه‌ای را فراهم ساخته‌اند که در آن می‌توان قرآن را نه فقط منبعی برای بازسازی آموزه‌های اعتقادی، بلکه متنی دارای ظرفیت برای مواجهه انتقادی با ساختارهای ظلم، تبعیض و نابرابری دانست.

در همین بستر، الهیات رهایی‌بخش یکی از مهم‌ترین الگوهای جدید برای بازاندیشی نسبت دین و واقعیت اجتماعی به شمار می‌رود. الهیات رهایی‌بخش در صورت‌بندی تاریخی شناخته‌شده خود در آمریکای لاتین پدید آمد و کوشید به جای تمرکز صرف بر مسائل

انتزاعی الهیات، تجربه ملموس فقر، محرومیت و سرکوب را به نقطه عزیمت تأمل دینی تبدیل کند. شکل‌گیری این الهیات با شرایط سیاسی و اقتصادی خاص آمریکای لاتین و نقد ساختارهایی پیوند داشت که فقر و وابستگی را بازتولید می‌کردند (Asgari & Moriji, 2010). از این منظر، ایمان نمی‌توانست نسبت به وضعیت قربانیان ظلم خنثی باشد و الهیات نیز نمی‌توانست وظیفه خود را صرفاً توضیح گزاره‌های اعتقادی بدانند. مرور انتقادی کارنامه الهیات رهایی‌بخش نشان می‌دهد که مهم‌ترین تحول معرفتی آن جابه‌جایی نقطه آغاز الهیات از تأمل انتزاعی به واقعیت تاریخی انسان‌های فرودست و ستمدیده است (Namayandeh Niasar & Heydari, 2015). در عین حال، پیوند برخی صورت‌های الهیات رهایی‌بخش با نقد سرمایه‌داری و استفاده از مفاهیم برگرفته از تحلیل طبقاتی سبب شده است که رابطه آن با مارکسیسم نیز به یکی از موضوعات مهم در ارزیابی این سنت الهیاتی تبدیل شود (Löwy, 2016). با وجود این، تقلیل الهیات رهایی‌بخش به یک ایدئولوژی سیاسی، ماهیت دینی و هرموتیکی آن را نادیده می‌گیرد؛ زیرا ویژگی اصلی آن کوشش برای بازخوانی منابع ایمان از منظر کسانی است که در ساختارهای اجتماعی به حاشیه رانده شده‌اند.

انتقال این مسئله به محیط اسلامی، پرسش مهمی را پیش می‌کشد: آیا می‌توان از «الهیات رهایی‌بخش اسلامی» سخن گفت و اگر چنین است، این الهیات چگونه با قرآن و سنت تفسیری مسلمانان ارتباط پیدا می‌کند؟ پاسخ به این پرسش مستلزم توجه به مفاهیمی در قرآن است که با ظلم، استضعاف، عدالت، مسئولیت اجتماعی و حمایت از محرومان ارتباط دارند. قرآن بارها مناسبات میان مستکبران و مستضعفان را موضوع تأمل قرار می‌دهد و در روایت‌های پیامبران، مسئله قدرت، سلطه و رهایی را در پیوند با ایمان بیان می‌کند. در قرآن‌پژوهی معاصر نیز توجه به ساختار اخلاقی پیام قرآن و کوشش برای استخراج اصولی که بتوانند در موقعیت‌های تاریخی جدید به کار روند اهمیت یافته است. فضل‌الرحمان، برای مثال، بر ضرورت فهم قرآن در بستر تاریخی نزول و سپس انتقال مقاصد و ارزش‌های

کلان آن به شرایط جدید تأکید می‌کند و نگاه او به مضامین اصلی قرآن بر پیوند وثیق میان اخلاق، عدالت و نظم اجتماعی دلالت دارد (Rahman, 2019). چنین رویکردهایی نشان می‌دهند که تفسیر معاصر می‌تواند از بازتولید مکانیکی احکام یا خوانش‌های تاریخی فاصله بگیرد و به بررسی جهت‌گیری‌های اخلاقی متن بپردازد.

فرید اسحاق در میان قرآن‌پژوهان مسلمان معاصر جایگاهی ویژه در این زمینه دارد. اهمیت او صرفاً از آن رو نیست که درباره عدالت و رهایی سخن گفته است، بلکه در این است که تجربه زیسته، کنش سیاسی و تأمل قرآنی را در یک چارچوب هرمنوتیکی واحد در کنار هم قرار می‌دهد. اسحاق در محیط آپارتاید آفریقای جنوبی رشد کرد؛ محیطی که در آن نژاد، طبقه اجتماعی، دین و دسترسی به منابع اقتصادی در شبکه‌ای پیچیده از قدرت و محرومیت به یکدیگر پیوند خورده بودند. تجربه فقر و تبعیض از یک سو و حضور در جامعه چنددینی از سوی دیگر موجب شد پرسش از «دیگری» برای او نه یک بحث نظری، بلکه مسئله‌ای ملموس و زیسته باشد. تحلیل رویکرد اسحاق نشان می‌دهد که او تجربه ستمدیدگی را به بخشی از فرایند فهم قرآن تبدیل می‌کند و تأکید دارد که هیچ خوانشی از متن خارج از موقعیت تاریخی و اجتماعی خواننده شکل نمی‌گیرد (Rahemtulla, 2017). از همین رو، برای فهم اندیشه او نمی‌توان زندگی شخصی، مبارزه ضد آپارتاید و مواجهه او با همکاری میان پیروان ادیان مختلف را از روش تفسیری‌اش جدا کرد.

اسحاق در عین برخورداری از آموزش سنتی اسلامی، به ابزارهای هرمنوتیک معاصر نیز توجه دارد و از این ترکیب برای نقد تصور «تفسیر خنثی» بهره می‌گیرد. این مسئله در زمینه گسترده‌تر قرآن‌پژوهی معاصر نیز اهمیت دارد، زیرا مسئله رابطه میان مفسر، متن و موقعیت اجتماعی او در بسیاری از خوانش‌های جدید مطرح شده است. پژوهش‌های مربوط به قرائت‌های جنسیت‌محور قرآن نشان داده‌اند که پیش‌فرض‌ها و موقعیت اجتماعی مفسران می‌توانند در تولید معنا نقش تعیین‌کننده داشته باشند (Hidayatullah, 2021). ودود نیز با بازخوانی قرآن از منظر زنان نشان داده است که

تلقی یک تفسیر تاریخی به‌عنوان معنای یگانه و فراتاریخی متن می‌تواند نقش شرایط اجتماعی مفسر را پنهان کند (Wadud, 2014). اهمیت اسحاق در این میان آن است که این مسئله را از حوزه جنسیت فراتر برده و به رابطه میان قدرت، ستم و تفسیر تعمیم می‌دهد. از نظر او پرسش فقط این نیست که «قرآن چه می‌گوید»، بلکه این نیز اهمیت دارد که «چه کسی، در چه موقعیتی و با چه تعهد اخلاقی قرآن را می‌خواند».

یکی دیگر از ویژگی‌های متمایز اندیشه اسحاق، پیوند میان کثرت‌گرایی دینی و عدالت است. در بسیاری از نظریه‌های معاصر، تکثر دینی در قالب مسئله معرفت‌شناختی حقیقت، امکان نجات پیروان ادیان مختلف یا ضرورت تحمل دگراندیشان صورت‌بندی می‌شود. مطالعات قرآنی نیز نشان داده‌اند که مفهوم «اسلام» در قرآن دارای لایه‌های معنایی است و نمی‌توان تمام کاربردهای آن را بدون توجه به سیاق، صرفاً بر هویت تاریخی جامعه مسلمانان منطبق کرد (Najafi & Mohammadi, 2012). اسحاق از چنین امکان‌هایی برای صورت‌بندی فهمی فراگیرتر از رابطه مسلمانان و غیرمسلمانان بهره می‌گیرد. با این حال، ویژگی اصلی او آن است که کثرت‌گرایی را به «پذیرش وجود دیگری» محدود نمی‌کند، بلکه ارزش آن را با میزان مشارکت در مبارزه علیه ظلم می‌سنجد. رواداری نیز در این چارچوب از یک فضیلت منفعل به تعهدی اجتماعی تبدیل می‌شود. هرچند در ادبیات دینی بر ظرفیت ادیان برای ترویج مدارا و پرهیز از خشونت تأکید شده است (Rabiei Navidehi, 2017) و در مطالعات اسلامی نیز مسئله ارتباط و گفت‌وگو میان مذاهب جایگاهی مهم یافته است (Marvian Hosseini et al., 2020)، اسحاق یک گام فراتر می‌رود و گفت‌وگو را زمانی معنادار می‌داند که به همبستگی عملی با قربانیان بی‌عدالتی بینجامد.

هدف این پژوهش تحلیل مبانی و سازوکارهای اصلی رویکرد فرید اسحاق به قرآن در چارچوب الهیات رهایی‌بخش و تبیین پیامدهای این رویکرد برای فهم عدالت، تکثر دینی و همبستگی با ستمدیدگان است. پرسش اصلی پژوهش آن است که اسحاق بر اساس چه مبانی

هرمنوتیکی قرآن را به مثابه متنی رهایی بخش می خواند و چگونه از رابطه میان متن، بافتار و پراکسیس به الگویی برای مواجهه با ظلم و روابط بین دینی می رسد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با تمرکز بر منظومه فکری اسحاق، ابتدا زمینه های شکل گیری الهیات رهایی بخش او را بررسی می کند، سپس نقش بافتار، پراکسیس و عدالت را در روش تفسیری وی تحلیل می نماید و در ادامه نشان می دهد که این روش چگونه به پارادایم اسلام حبشی، تکثرگرایی دینی و همبستگی بین مذهبی منتهی می شود. نوآوری این تحلیل در آن است که عناصر پراکنده اندیشه اسحاق را نه به عنوان موضوعاتی جداگانه، بلکه حلقه های یک زنجیره هرمنوتیکی واحد در نظر می گیرد که از تجربه ستم آغاز می شود، از بازخوانی قرآن عبور می کند و به کنش رهایی بخش می انجامد.

الهیات رهایی بخش و زمینه های شکل گیری اندیشه فرید اسحاق

الهیات رهایی بخش بیش از آنکه مجموعه ای جدید از گزاره های اعتقادی باشد، تغییری در نقطه عزیمت و کارکرد الهیات است. در صورت کلاسیک الهیات، معمولاً پرسش های مربوط به خدا، وحی، نجات، کلیسا و رابطه انسان و امر متعالی در مرکز قرار دارند، اما در الهیات رهایی بخش این پرسش ها از درون یک واقعیت تاریخی مشخص، یعنی تجربه فقر، سرکوب و محرومیت، دوباره مطرح می شوند. ریشه های تاریخی این رویکرد در آمریکای لاتین را باید در هم زمانی فقر ساختاری، حکومت های اقتدارگرا، وابستگی اقتصادی و نقش نهادهای دینی در جامعه جست و جو کرد (Asgari, 2010 & Moriji). مسئله این نبود که الهیات موضوعات سنتی خود را کنار بگذارد، بلکه پرسش این بود که سخن گفتن از خدا در جهانی که میلیون ها انسان تحت فشار ساختارهای نابرابر زندگی می کنند چه معنایی دارد. از همین جا مفهوم «ترجیح ستمدیدگان» اهمیت یافت؛ نه به این معنا که حقیقت دینی به تعلق طبقاتی فروکاسته شود، بلکه از آن جهت که رنج کسانی که از قدرت محروم اند به معیاری برای سنجش پیامدهای اجتماعی فهم دینی تبدیل گردد.

ارزیابی های انجام شده از سابقه معرفتی الهیات رهایی بخش نیز نشان می دهد که پیوند میان ایمان و تعهد به عدالت از ماندگارترین عناصر این سنت است (Namayandeh Niasar & Heydari, 2015).

مفهوم «رهایی» در این الهیات با آزادی به معنای صرفاً فردی متفاوت است. آزادی می تواند به امکان انتخاب، عدم اجبار یا برخورداری از حقوق فردی اشاره داشته باشد، اما رهایی ناظر بر گسستن از روابط ساختارهایی است که انسان ها را به صورت نظام مند در وضعیت فرودستی قرار می دهند. از این رو، رهایی هم بعد فردی دارد و هم اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و دینی. الهیات رهایی بخش با این پیش فرض کار می کند که ساختارهای اجتماعی می توانند حامل گناه و ظلم باشند و بنابراین واکنش دینی نیز نباید به اصلاح اخلاق فردی محدود شود. رابطه این سنت با نقد سرمایه داری و برخی مفاهیم مارکسیستی از همین نقطه شکل گرفته است؛ زیرا تحلیل طبقاتی ابزاری برای توضیح چگونگی بازتولید نابرابری در اختیار برخی الهیدانان رهایی بخش قرار داد (Löwy, 2016). با این حال، در دستگاه فکری رهایی بخش، تحلیل اقتصادی زمانی معنا پیدا می کند که در چارچوب تعهد دینی به کرامت انسان، عدالت و مسئولیت در برابر دیگری قرار گیرد. بنابراین، «پراکسیس» به مفهومی محوری تبدیل می شود: ایمان در کنش اجتماعی آزموده می شود و الهیات از تأمل انتقادی بر همین کنش شکل می گیرد.

هنگامی که این منطق به سنت اسلامی منتقل می شود، قرآن در جایگاهی بسیار مهم قرار می گیرد. اسلام از آغاز نه صرفاً نظامی از عقاید خصوصی، بلکه دارای ابعاد اخلاقی، اجتماعی و حقوقی گسترده بوده است و قرآن نیز بارها رابطه ایمان با عدالت، انفاق، رفع محرومیت، مقابله با ظلم و حمایت از گروه های ضعیف را مطرح می کند. از این رو، صورت بندی الهیات رهایی بخش اسلامی الزاماً به معنای انتقال مکانیکی یک الگوی مسیحی به اسلام نیست. زمینه های درون دینی برای چنین خوانشی در ساختار اخلاقی قرآن وجود دارند، اما گزینش، سامان دهی و تفسیر آنها در چارچوب پرسش های معاصر

صورت می‌گیرد. توجه فضل‌الرحمان به مضامین اخلاقی کلان قرآن و ضرورت فهم احکام و آموزه‌ها در نسبت با اهداف اخلاقی آنها نمونه‌ای از کوشش برای عبور از خوانش جزئی و تاریخی به سوی فهمی منسجم‌تر از پیام قرآن است (Rahman, 2019). در عین حال، رویکردهای موضوعی معاصر نیز امکان آن را فراهم کرده‌اند که مفاهیمی مانند عدالت، استضعاف یا رابطه با غیرمسلمانان در شبکه‌ای از آیات مرتبط مطالعه شوند (Kouhsarian, 2017). بر این اساس، الهیات‌رهای بخش اسلامی را می‌توان نوعی جهت‌گیری هرمنوتیکی دانست که در آن پرسش از خدا و وحی با پرسش از عدالت در زندگی واقعی مسلمانان پیوند می‌یابد.

در چنین زمینه‌ای، فرید اسحاق را باید حاصل تلاقی چند سنت و چند تجربه متفاوت دانست. او در آفریقای جنوبی و در دل ساختار آپارتاید رشد کرد؛ نظامی که تبعیض نژادی را نه به صورت رفتارهای پراکنده، بلکه در قالب نظم حقوقی، سیاسی و اقتصادی تثبیت کرده بود. فقر خانوادگی، تبعیض ساختاری و تجربه زندگی در محیطی که رنگ پوست می‌توانست دسترسی فرد به مسکن، آموزش، شغل و منزلت اجتماعی را تعیین کند، در شکل‌گیری حساسیت او نسبت به عدالت نقشی بنیادی داشت. از این جهت، ستم برای اسحاق یک مفهوم انتزاعی در متون دینی نبود. او پیش از آنکه درباره «مستضعف» به مثابه یک اصطلاح قرآنی نظریه‌پردازی کند، با واقعیت اجتماعی فرودستی آشنا بود. همین مسئله در تحلیل اندیشه او اهمیت دارد، زیرا برخلاف الگویی که زندگی متفکر را از نظریه‌اش جدا می‌کند، در هرمنوتیک اسحاق تجربه شخصی بخشی از افق فهم است. بازسازی صورت‌رهای بخش اندیشه قرآنی او در پژوهش‌های بعدی نیز نشان داده است که تجربه آپارتاید، فقر و مقاومت سیاسی مستقیماً در شکل‌گیری گزینش‌های هرمنوتیکی او نقش داشته‌اند (Rahemtulla, 2017).

وجه دیگری از تجربه اسحاق، زندگی در یک جامعه چنددینی بود. مسئله مسیحیان یا پیروان سایر ادیان برای او صرفاً مسئله‌ای در کتاب‌های کلامی نبود؛ همسایگی، همکاری و مواجهه روزمره با

غیرمسلمانان بخشی از تجربه اجتماعی او را تشکیل می‌داد. در ساختار آپارتاید، خطوط تقسیم نژادی الزاماً با خطوط تقسیم دینی یکسان نبودند و همین امر امکان شکل‌گیری همبستگی‌هایی را فراهم می‌کرد که از مرزهای هویت دینی عبور می‌کردند. همکاری در مبارزات ضد آپارتاید به اسحاق نشان داد که یک مسیحی، هندو یا فردی با هویت دینی متفاوت می‌تواند در کنار مسلمان علیه ظلم بایستد، در حالی که یک مسلمان نیز ممکن است نسبت به ساختار ناعدلانه بی‌تفاوت باشد. از این منظر، معیار اخلاقی «همراهی با عدالت» نمی‌توانست به‌طور کامل با معیار «عضویت در یک جامعه دینی» همسان باشد. این تجربه بعدها در برداشت او از کثرت‌گرایی و همبستگی بین‌مذهبی ظاهر شد و قرائتی را شکل داد که در آن روابط ادیان از سطح تحمل متقابل به سطح مشارکت در مسئولیت اخلاقی مشترک ارتقا می‌یابد. ظرفیت ادیان برای تقویت رواداری و کاهش خشونت در پژوهش‌های دیگر نیز مورد تأکید قرار گرفته است (Rabiei Navidehi, 2017)، اما در اندیشه اسحاق، رواداری هنگامی ارزش‌رهای بخش می‌یابد که به کنش مشترک علیه بی‌عدالتی متصل شود.

از سوی دیگر، اسحاق دارای آموزش جدی در سنت اسلامی بود. تحصیل در پاکستان او را با علوم دینی، زبان عربی، تفسیر و سنت فقهی آشنا ساخت. این تجربه اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا او را نمی‌توان صرفاً روشنفکری دانست که از بیرون سنت اسلامی مفاهیم جدیدی را بر قرآن تحمیل می‌کند. آشنایی با ساختارهای سنتی دانش اسلامی سبب شد نقد او از تفسیر سنتی از درون یک مواجهه واقعی با آن شکل گیرد. در عین حال، ادامه مطالعات دانشگاهی و آشنایی با هرمنوتیک جدید به او امکان داد فرض‌هایی را که در برخی رویکردهای کلاسیک بدیهی تلقی می‌شدند، مورد پرسش قرار دهد. یکی از این فرض‌ها امکان دستیابی به تفسیری خنثی و مستقل از موقعیت مفسر بود. مطالعات هرمنوتیکی و ادبی - تاریخی معاصر پیش از اسحاق نیز بر اهمیت زمینه تاریخی در فهم متن تأکید کرده بودند (Mousavi Moghadam & Omidvar, 2009)، اما اسحاق

این اصل را از سطح روش‌شناسی تاریخی فراتر می‌برد و به موقعیت سیاسی و اخلاقی خود مفسر نیز تعمیم می‌دهد.

تجربه او همچنین با جریان گسترده‌تر «اسلام مترقی» پیوند دارد؛ جریانی که می‌کوشد میان وفاداری به اسلام و مواجهه انتقادی با مسائل مدرن مانند عدالت اجتماعی، حقوق زنان، کثرت‌گرایی و ساختارهای قدرت رابطه‌ای نو برقرار کند. اسحاق خود نسبت به کاربردهای سیاسی و ایدئولوژیک برجسته «اسلام مترقی» حساس است و نشان می‌دهد که حتی مفاهیمی که ظاهراً برای اصلاح و اعتدال به کار می‌روند می‌توانند در چارچوب مناسبات قدرت جهانی معناهای خاصی پیدا کنند (Esack, 2018). این حساسیت نشان می‌دهد که تحلیل قدرت برای او فقط متوجه حکومت‌های مستبد یا ساختارهای سنتی نیست، بلکه گفت‌وگوهای مدرن، سیاست خارجی و پروژه‌های تولید تصویر مطلوب از اسلام را نیز در بر می‌گیرد. همین نگرش انتقادی مانع از آن می‌شود که رهایی در اندیشه اسحاق به پذیرش ساده الگوهای لیبرال غربی فروکاسته شود. او از یک سو سنت‌های دینی را در معرض نقد عدالت‌محور قرار می‌دهد و از سوی دیگر، مدرنیته و نظم جهانی را نیز از منظر قدرت و سلطه می‌سنجد. این ترکیب میان تجربه زیسته، دانش سنتی، هرمنوتیک جدید و کنش سیاسی، نقطه تمایز اسحاق است. اگر الهیات رهایی‌بخش را تأمل دینی از درون مبارزه برای عدالت بدانیم، زندگی او نمونه‌ای روشن از پیوند میان این دو عرصه است. از نظر اسحاق، مفسر پیش از آنکه وارد متن شود، انسانی با تاریخ، تعلقات و تجربیات مشخص است و نادیده گرفتن این امور باعث حذف آنها از فرایند تفسیر نمی‌شود؛ بلکه صرفاً آنها را نامرئی می‌کند. این تلقی با برخی نقدهای جدید بر تفسیر سنتی، به‌ویژه در زمینه جنسیت، هم‌خوانی دارد. برای نمونه، مطالعات مربوط به حاشیه‌های فمینیستی تفسیر قرآن نشان داده‌اند که خوانش‌های مسلط نیز از موقعیت اجتماعی و مفروضات تاریخی خاصی برخاسته‌اند، حتی هنگامی که خود را بازتاب طبیعی متن معرفی می‌کنند (Hidayatullah, 2021). اسحاق همین اصل را درباره سیاست و طبقه اجتماعی به کار می‌گیرد و بر آن است که

اعلام بی‌طرفی نمی‌تواند مفسر را از پیامدهای سیاسی تفسیرش معاف کند.

بنابراین، زمینه شکل‌گیری اندیشه اسحاق را نمی‌توان به مقدمه‌ای زندگینامه‌ای برای ورود به نظریه او تقلیل داد. زندگی و زمانه او خود بخشی از معماری نظری هرمنوتیکش است. آپارتاید به او مسئله ظلم ساختاری را نشان داد؛ فقر، معنای عینی حاشیه‌نشینی را برایش آشکار کرد؛ جامعه چنددینی امکان همبستگی با غیرمسلمانان را در تجربه روزمره پیش رویش گذاشت؛ آموزش اسلامی او را درون سنت قرار داد؛ و هرمنوتیک جدید ابزار لازم برای بازاندیشی رابطه متن و مفسر را فراهم آورد. نتیجه این ترکیب آن است که قرآن برای اسحاق متنی منزوی از تاریخ نیست، بلکه در گفت‌وگویی دائمی با واقعیت اجتماعی خوانده می‌شود. این گفت‌وگو در بخش بعدی در سه مفهوم اساسی «بافتار»، «پراکسیس» و «عدالت» صورت نظری روشن‌تری پیدا می‌کند.

مبانی و راهبردهای تفسیری فرید اسحاق: بافتار، پراکسیس و عدالت

نقطه عزیمت روش تفسیری اسحاق پذیرش این اصل است که هیچ فهمی از قرآن در خلأ شکل نمی‌گیرد. متن در یک موقعیت تاریخی نازل شده، مفسر در یک موقعیت تاریخی زندگی می‌کند و پرسش‌هایی که از متن می‌پرسد نیز از نیازها، بحران‌ها و تجربه‌های محیط او تأثیر می‌پذیرد. اهمیت «بافتار» در این چارچوب صرفاً به شناخت شأن نزول یا شرایط عربستان سده نخست هجری محدود نمی‌شود، بلکه بافتار خواننده نیز بخشی از فرایند فهم است. در تفسیر معاصر، توجه به زمینه تاریخی متن پیشینه‌ای قابل توجه دارد و رویکردهای ادبی - تاریخی بر ضرورت فهم عناصر زبانی و معنایی قرآن در سیاق خود تأکید کرده‌اند (Mousavi Moghadam & Omidvar, 2009). نظریه‌های اصلاح‌گرایانه نیز نشان داده‌اند که جدا کردن آموزه‌های قرآن از شرایط تاریخی نزول می‌تواند به تبدیل پاسخ‌های تاریخی به قواعدی ثابت و بی‌ارتباط با مقاصد اخلاقی آنها بینجامد. فضل‌الرحمان نمونه برجسته این جهت‌گیری است و در آثار

خود بر حرکت از زمان حاضر به زمینه نخستین قرآن و سپس بازگشت از اصول استنباط شده به مسائل جدید تأکید می کند (Rahman, 2019). اسحاق با این اصل همدل است، اما آن را با یک عنصر سیاسی صریح تر ترکیب می کند: مفسر نه فقط در تاریخ، بلکه در شبکه ای از مناسبات قدرت قرار دارد.

در اینجا تفاوت مهم هرمنوتیک اسحاق با بسیاری از رویکردهای تاریخی آشکار می شود. شناخت بافتار نزد او اقدامی صرفاً توصیفی نیست؛ او پس از پذیرش اینکه تمام خوانش ها از موقعیتی خاص صورت می گیرند، آگاهانه «موقعیت مظلوم» را ترجیح می دهد. این ترجیح به معنای نفی ارزش متن یا تبدیل تفسیر به بیان احساسات ستم دیدگان نیست، بلکه تعیین افقی اخلاقی برای ورود به متن است. بازسازی اندیشه اسحاق نشان می دهد که او تجربه محرومان را نه یکی از چند صدای هم ارز، بلکه موقعیتی دارای اولویت در فرایند هرمنوتیکی می داند (Rahemtulla, 2017). بدین ترتیب، اگر یک خوانش از قرآن به تثبیت سلطه و حذف گروه های آسیب پذیر بینجامد و خوانشی دیگر ظرفیت متن را برای عدالت و کرامت انسانی برجسته سازد، اسحاق مدعی نیست که مفسر می تواند بدون هیچ موضعی میان این دو بایستد. انتخاب میان آنها بخشی از مسئولیت اخلاقی تفسیر است.

این تلقی از بافتار به نقد «بی طرفی» منجر می شود. از نظر اسحاق، در شرایطی که ظلم آشکار وجود دارد، نپذیرفتن موضع نیز عملاً می تواند به حمایت از وضع موجود تبدیل شود. این گزاره یکی از رادیکال ترین عناصر هرمنوتیک اوست، زیرا مرز میان تفسیر و اخلاق را از میان برمی دارد. مفسر نمی تواند مدعی شود که فقط درباره معنای متن سخن می گوید و نسبت به آثار اجتماعی آن مسئولیتی ندارد. در خوانش های انتقادی معاصر نیز چنین مسئله ای مطرح شده است. ودود، برای مثال، نشان می دهد که تلقی برخی برداشت های مردسالارانه به عنوان معنای طبیعی قرآن ممکن است در واقع محصول ساختارهایی تفسیری باشد که صدای زنان را در تولید دانش دینی به حاشیه رانده اند (Wadud, 2014). هدایه الله نیز با بررسی

محدودیت ها و امکانات خوانش های فمینیستی نشان می دهد که موقعیت مفسر و افق اخلاقی او نمی تواند به سادگی از تفسیر جدا شود (Hidayatullah, 2021). در اسحاق، همین استدلال به سطحی گسترده تر منتقل می شود و شامل نژاد، طبقه، استعمار و روابط بین دینی نیز می گردد.

دومین مفهوم مرکزی در روش اسحاق «پراکسیس» است. پراکسیس را نباید صرفاً معادل «عمل» دانست؛ منظور چرخه ای است که در آن عمل اجتماعی، تأمل انتقادی و بازگشت به عمل به یکدیگر پیوند می خورند. الهیات رهایی بخش کلاسیک نیز بر این مبنا شکل گرفته بود که شناخت دینی نباید پیش از مشارکت در واقعیت رنج و مبارزه، به صورت نظامی کامل و انتزاعی تولید شود. بررسی خاستگاه الهیات رهایی بخش نشان می دهد که یکی از عوامل شکل گیری آن، نارضایتی از الهیاتی بود که درباره انسان و نجات سخن می گفت اما نسبت به سازوکارهای واقعی فقر و سرکوب حساسیت کافی نشان نمی داد (Asgari & Moriji, 2010). اسحاق این منطق را به قرآن پژوهی منتقل می کند. برای او، تفسیر رهایی بخش زمانی پدید می آید که خواندن قرآن با حضور در مبارزه برای عدالت همراه باشد؛ یعنی تجربه مقاومت خود بخشی از فرایند آشکار شدن دلالت های متن شود.

این دیدگاه جایگاه مفسر را از مشاهده گر به مشارکت کننده تغییر می دهد. مفسر در مدل اسحاق مانند پژوهشگری نیست که بیرون از میدان اجتماعی بایستد و سپس درباره رنج دیگران نظریه پردازی کند؛ او باید نسبت خود را با واقعیت بی عدالتی روشن سازد. از این منظر، پرسش از متن در دل پراکسیس صورت می گیرد: قرآن در وضعیت آپارتاید چه می گوید؟ در برابر نژادپرستی چه مسئولیتی ایجاد می کند؟ رابطه مسلمان با غیرمسلمانی که همراه او علیه ظلم مبارزه می کند چگونه باید فهم شود؟ آیا حفظ مرزبندی های کلامی می تواند بر مسئولیت نسبت به انسان ستم دیده مقدم باشد؟ پژوهش رحمت الله درباره قرآن ستم دیدگان نشان می دهد که این پیوند میان مبارزه اجتماعی و بازخوانی قرآن یکی از عناصر تعیین کننده الهیات

اسحاق است (Rahemtulla, 2017). بنابراین، تفسیر او از ابتدا به دنبال نتایجی عملی است و همین امر سبب می‌شود که مفهوم حقیقت قرآنی نیز در نسبت با مسئولیت اخلاقی معنا پیدا کند. پراکسیس در اندیشه اسحاق همچنین مانع از آن می‌شود که «عدالت» به یک مفهوم صرفاً نظری تبدیل شود. عدالت سومین محور اصلی هرمنوتیک اوست و در واقع حلقه اتصال بافتار و پراکسیس محسوب می‌شود. قرآن در این رویکرد مجموعه‌ای از گزاره‌های بی‌ارتباط نیست، بلکه دارای جهت‌گیری اخلاقی‌ای است که در آن خدا نسبت به ظلم بی‌تفاوت نیست. مضامین اصلی قرآن در خوانش فضل‌الرحمان نیز نشان‌دهنده پیوند میان توحید، مسئولیت انسانی و شکل‌گیری جامعه اخلاقی است (Rahman, 2019). اسحاق این ظرفیت را از منظر رهایی‌بخش تفسیر می‌کند و عدالت را نه موضوعی در کنار موضوعات دیگر، بلکه افقی می‌داند که سایر مفاهیم باید در نسبت با آن سنجیده شوند. از این رو، پرسش او از یک حکم، روایت یا مفهوم تنها این نیست که در سنت چگونه فهمیده شده، بلکه این نیز هست که آن فهم چه رابطه‌ای با ساختار عدالت و کرامت انسانی دارد.

این نکته در مواجهه اسحاق با مسائل جنسیتی نیز آشکار می‌شود. او از یک سو نمی‌پذیرد که تمام اشکال نابرابری تاریخی به سادگی به قرآن نسبت داده شوند و از سوی دیگر، حاضر نیست دشواری برخی آیات در نسبت با معیارهای معاصر عدالت جنسیتی را نادیده بگیرد. چنین موضعی با بحث‌های وسیع‌تر درباره روش‌های بازخوانی قرآن از منظر زنان ارتباط دارد. ودود بر ضرورت قرائت کل‌نگر و توجه به جهان‌بینی قرآن در برابر تفسیرهای جزئی و مردسالارانه تأکید می‌کند (Wadud, 2014). هدایه‌الله نیز نشان می‌دهد که کوشش برای خوانش فمینیستی قرآن با تنش‌های واقعی میان متن، تاریخ تفسیر و معیارهای اخلاقی معاصر مواجه است (Hidayatullah, 2021). در رویکرد اسحاق، پراکسیس عدالت‌خواهانه به «متن دوم» تبدیل می‌شود؛ یعنی تجربه واقعی انسان‌ها در مبارزه با تبعیض باید در کنار متن قرآن جدی گرفته شود و مفسر میان این دو وارد گفت‌وگویی

انتقادی گردد. این رویکرد او را از دفاع‌گرایی ساده‌ای که هر نوع تنش را انکار می‌کند دور می‌سازد.

در مقایسه با فضل‌الرحمان، شباهت مهم اسحاق در توجه به بافتار است، اما تفاوت آنها در نحوه سیاسی شدن این بافتار آشکار می‌شود. فضل‌الرحمان بیش از همه در پی استخراج اصول اخلاقی عمومی از پاسخ‌های تاریخی قرآن و کاربرد آنها در وضعیت جدید است (Rahman, 2019). اسحاق نیز به حرکت میان گذشته و حال نیاز دارد، اما موقعیت کنونی را صرفاً مجموعه مسائل جدید نمی‌بیند؛ آن را میدانی از روابط قدرت می‌داند که مفسر درون آن قرار گرفته است. به همین دلیل، انتخاب مسئله مورد تفسیر و حتی نوع سؤال از قرآن می‌تواند سیاسی باشد. برای کسی که تحت آپارتاید زندگی می‌کند، مسئله نژاد، فقر و همبستگی بین‌دینی پرسشی جانبی نیست که پس از حل مسائل نظری مطرح شود؛ این مسئله همان جایی است که معنای دین باید خود را آشکار کند. بدین ترتیب، بافتار در نظریه اسحاق از یک ابزار روش‌شناختی برای فهم تاریخی به یک موضع اخلاقی برای تفسیر تبدیل می‌شود.

مقایسه با علی شریعتی نیز برخی مشابهت‌های قابل توجه را آشکار می‌کند. شریعتی بر ظرفیت اجتماعی و تحول‌آفرین اسلام و ضرورت بازگشت فعالانه به منابع اصلی آن تأکید داشت و می‌کوشید دین را از صورت انفعالی و محافظه‌کارانه خارج سازد (Shariati, 2018). در هر دو متفکر، قرآن می‌تواند منبعی برای نقد نظم ناعادلانه باشد و دین زمانی اصالت خود را نشان می‌دهد که با مسئولیت تاریخی انسان پیوند پیدا کند. با این حال، اسحاق روش خود را آشکارتر در زبان هرمنوتیک، بافتار و کثرت‌گرایی صورت‌بندی می‌کند و تجربه جامعه چنددینی آفریقایی جنوبی نیز نقشی تعیین‌کننده در اندیشه او دارد. نزد شریعتی، توحید به الگویی بنیادی برای نفی تضادها و سلطه تبدیل می‌شود، در حالی که در اسحاق «خروج»، تجربه مستضعفان و همبستگی بین‌دینی جایگاه برجسته‌تری پیدا می‌کنند.

مقایسه با سید قطب نیز اهمیت دارد، زیرا هر دو قرآن را متنی دارای ظرفیت مستقیم برای هدایت زندگی اجتماعی می‌دانند و عدالت را به مرکز اندیشه اسلامی نزدیک می‌کنند. مطالعات مربوط به مبنای تفسیری سید قطب نشان داده‌اند که دیدگاه او درباره قرآن با رویکرد معاصر و دغدغه تحول اجتماعی ارتباطی جدی دارد (Shenasvand & Ghasempour, 2021). با وجود این، نوع رابطه اسحاق با سنت روایی و همچنین موضع او درباره تکرر دینی با سید قطب تفاوت‌های جدی دارد. اسحاق کمتر در پی ایجاد مرزبندی میان جامعه ایمانی و محیط غیرایمانی است و بیشتر می‌کوشد معیار عدالت را به مبنای همبستگی میان انسان‌ها تبدیل کند. در نتیجه، گرچه هر دو با ایده قرآن به مثابه نیروی تغییر هم‌دل‌اند، جهت‌گیری اجتماعی این تغییر در دو دستگاه فکری یکسان نیست.

یکی از مهم‌ترین پیامدهای روش اسحاق، بازاندیشی در رابطه او با سنت تفسیری است. تاریخ تفسیر قرآن نشان می‌دهد که تفسیر مسلمانان در طول قرون بر انباشت گسترده‌ای از زبان‌شناسی، حدیث، فقه، کلام و روایت بنا شده است (Various, 2009). اسحاق این میراث را به‌طور کلی کنار نمی‌گذارد، اما با این تصور مخالفت دارد که اعتبار یک خوانش صرفاً از میزان تطابق آن با انباشت تاریخی تفسیر حاصل می‌شود. اگر مفسران گذشته نیز در بافتارهای خود می‌زیسته‌اند، آثار آنها باید در همان نسبت تاریخی خوانده شوند. این موضع به معنای نفی سنت نیست، بلکه نفی فراتاریخی کردن سنت است. روش‌های جدید تفسیر نیز در واکنش به همین مسئله شکل گرفته‌اند و کوشش کرده‌اند از ابزارهای ادبی، تاریخی و موضوعی برای طرح پرسش‌های جدید استفاده کنند (Mousavi Moghadam & Omidvar, 2009). اسحاق در این مسیر، هرمنوتیک را ابزاری برای آشکار کردن رابطه میان قدرت و فرایند تفسیر قرار می‌دهد.

در مجموع، سه مفهوم بافتار، پراکسیس و عدالت در اندیشه اسحاق مستقل از یکدیگر نیستند. بافتار نشان می‌دهد که مفسر از موقعیتی واقعی وارد متن می‌شود؛ پراکسیس تأکید می‌کند که این موقعیت

باید با مشارکت در مبارزه علیه ظلم پیوند بخورد؛ و عدالت معیار اخلاقی‌ای است که جهت این مبارزه و بازخوانی را تعیین می‌کند. اگر بافتار بدون پراکسیس باشد، ممکن است به نسبی‌گرایی توصیفی تبدیل شود؛ اگر پراکسیس بدون عدالت باشد، می‌تواند به کنش سیاسی فاقد معیار اخلاقی فروکاسته شود؛ و اگر عدالت بدون بافتار و پراکسیس مطرح گردد، خطر تبدیل شدن به مفهومی انتزاعی را دارد. نوآوری اصلی اسحاق در تلفیق همین سه سطح است. از دل این تلفیق، قرآن نه متنی منزوی از تاریخ، نه صرفاً ابزاری برای توجیه یک ایدئولوژی از پیش ساخته، بلکه شریک یک فرایند مستمر خواندن، عمل کردن و بازخوانی می‌شود. برآیند چنین الگویی در حوزه روابط بین‌دینی، پارادایم اسلام حبشی، کثرت‌گرایی و همبستگی با ستم‌دیدگان است که در بخش بعدی بررسی می‌شود.

برآیندهای تفسیر رهایی‌بخش: اسلام حبشی، تکررگرایی و همبستگی با ستم‌دیدگان

یکی از مهم‌ترین نتایج روش تفسیری اسحاق بازسازی رابطه مسلمانان با پیروان سایر ادیان بر اساس الگوی «اسلام حبشی» است. بخش مهمی از اندیشه سیاسی اسلامی در دوران جدید تحت تأثیر دو الگوی تاریخی مکه و مدینه صورت‌بندی شده است. مکه می‌تواند نماد وضعیت جامعه مسلمان فاقد قدرت و تحت فشار باشد و مدینه نماد وضعیتی که مسلمانان قدرت سیاسی و امکان سامان‌دهی جامعه را در اختیار دارند. اسحاق با برجسته کردن تجربه مهاجرت گروهی از مسلمانان نخستین به حبشه، الگویی سوم را مطرح می‌کند؛ الگویی که در آن مسلمانان در جامعه‌ای غیرمسلمان زندگی می‌کنند، اما حکومت غیرمسلمان الزاماً ظالم و معارض با آنان نیست. این الگو برای جوامع مسلمان معاصر اهمیت زیادی دارد، زیرا بخش بزرگی از مسلمانان جهان به‌عنوان اقلیت در کشورهایی زندگی می‌کنند که ساختار سیاسی آنها اسلامی نیست. مسئله حقوق اقلیت‌ها و امکان زیست دینی در جوامع متکثر نیز در مطالعات جدید اهمیت یافته و نشان داده شده است که روابط اکثریت و اقلیت صرفاً با تمایز دینی

توضیح‌پذیر نیست و باید ساختارهای حقوقی، سیاسی و اجتماعی را نیز در نظر گرفت (Fazlikhani, 2017).

اهمیت پارادایم حبشی در آن است که مشروعیت یک نظم سیاسی را صرفاً بر اساس هویت دینی حاکم ارزیابی نمی‌کند، بلکه عنصر عدالت را وارد ارزیابی می‌کند. پادشاه حبشه در روایت اسلامی مسلمان نبود، اما مسلمانان نخستین نزد او امنیت یافتند. این واقعیت تاریخی به اسحاق امکان می‌دهد این پرسش را مطرح کند که آیا عدالت یک حاکم غیرمسلمان می‌تواند از منظر اخلاق اسلامی ارزشی مثبت داشته باشد و آیا مسلمانان می‌توانند در جامعه‌ای غیرمسلمان اما عادلانه زندگی کنند و برای خیر مشترک با دیگران همکاری نمایند. چنین پرسشی مرزگذاری ساده میان «دار اسلام» و «جهان غیرمسلمان» را به چالش می‌کشد و معیار اخلاقی را از هویت صرف به رفتار و ساختار عدالت منتقل می‌کند. این جهت‌گیری با بحث‌های جدید درباره رواداری و تعامل دینی نیز هم‌راستا است. پژوهش‌های فقهی مربوط به گفت‌وگو و ارتباط میان مذاهب نشان داده‌اند که در سنت اسلامی ظرفیت‌هایی برای مدارا و تعامل با مخالف دینی وجود دارد (Marvian Hosseini et al., 2020). همچنین، بررسی آموزه‌های قرآنی و روایی درباره رواداری نشان می‌دهد که رابطه مسلمانان با دیگران را نمی‌توان در همه شرایط بر مبنای تخاصم تعریف کرد (Panahi & Razavi, 2019).

با این حال، اسحاق از مفهوم «تحمل» فراتر می‌رود. رواداری در معنای کلاسیک ممکن است به این معنا باشد که فرد وجود عقیده یا شیوه زندگی‌ای را که نادرست می‌داند تحمل کند. تاریخ اندیشه سیاسی مدرن نشان می‌دهد که تحول مفهوم رواداری با تجربه جنگ‌های دینی و تلاش برای ایجاد فضایی برای همزیستی میان گروه‌های دارای باورهای ناسازگار ارتباط داشته است (Pardehchi, 2018). در چنین معنایی، دیگری همچنان ممکن است از نظر معرفتی یا الهیاتی کاملاً باطل تلقی شود، اما اعمال زور علیه او نادرست شمرده می‌شود. اسحاق این سطح را برای الهیات رهایی‌بخش کافی نمی‌داند. از نظر او، رابطه اصیل با دیگری زمانی

شکل می‌گیرد که شخص نه فقط حضور او را تحمل کند، بلکه امکان مشارکت اخلاقی و حتی دینی او را در طرح گسترده‌تر حقیقت و عدالت به رسمیت بشناسد. به همین دلیل، کثرت‌گرایی در اندیشه او جایگاهی عمیق‌تر از رواداری دارد.

بحث اسحاق درباره مفهوم «اسلام» در قرآن یکی از پایه‌های این کثرت‌گرایی است. پژوهش‌های معناشناختی نشان داده‌اند که واژه اسلام در قرآن در همه موارد صرفاً نام خاص دین تاریخی مسلمانان به معنای متأخر آن نیست و معنای بنیادی تسلیم در برابر خدا در برخی سیاق‌ها نقشی تعیین‌کننده دارد (Najafi & Mohammadi, 2012). این امکان معنایی به اسحاق اجازه می‌دهد از مرزگذاری سخت میان هویت اسلامی و همه صورت‌های پیشین ایمان توحیدی فاصله بگیرد. در این نگاه، پیروان پیامبران پیشین نیز در صورت تسلیم صادقانه در برابر خدا می‌توانند در معنایی قرآنی در افق «اسلام» قرار گیرند. رحمت‌الله در تحلیل الهیات رهایی‌بخش اسحاق نشان می‌دهد که کثرت‌گرایی و امکان رستگاری گسترده‌تر از عناصر اصلی هرمنوتیک او هستند (Rahemtulla, 2017). این تلقی، مفهوم دیگری دینی را از «موضوع دعوت» یا «رقیب اعتقادی» به انسانی تبدیل می‌کند که ممکن است خود حامل تعهدی اصیل به خدا و عدالت باشد.

با این وصف، کثرت‌گرایی اسحاق صرفاً نظریه‌ای درباره نجات پیروان ادیان نیست. ویژگی متمایز اندیشه او پیوند مستقیم کثرت‌گرایی با پراکسیس است. او نسبت به گفت‌وگوهای بین‌دینی‌ای که در سطح نشست‌های نظری، تبادل احترام‌آمیز و بیان مشترکات باقی می‌مانند نگاه انتقادی دارد. اگر پیروان ادیان در جامعه‌ای زندگی می‌کنند که فقر، تبعیض نژادی، خشونت یا سرکوب در آن جریان دارد، صرف گفت‌وگو درباره اشتراکات معنوی نمی‌تواند پاسخ کافی باشد. از منظر رهایی‌بخش، رابطه واقعی میان ادیان در میدان عمل سنجیده می‌شود. تأکید ادیان الهی بر مدارا و پرهیز از خشونت می‌تواند زمینه اولیه این همکاری را فراهم سازد (Rabiei Navidehi, 2017)، اما اسحاق خواهان حرکت از

مدارا به همبستگی است. تفاوت این دو در آن است که مدارا می‌تواند بدون تغییر ساختار قدرت نیز وجود داشته باشد، در حالی که همبستگی مستلزم ورود به مبارزه مشترک برای تغییر وضعیت ناعادلانه است.

همین‌جا مفهوم «همبستگی با ستم‌دیدگان» به مرکز الهیات بین‌دینی اسحاق منتقل می‌شود. در بسیاری از صورت‌های گفت‌وگوی ادیان، هویت‌های دینی نقطه آغاز هستند: یک مسلمان و یک مسیحی به‌عنوان نمایندگان دو سنت با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند. در الگوی اسحاق، نقطه آغاز می‌تواند واقعیت ستم باشد: مسلمان، مسیحی، یهودی، هندو یا فردی با هر هویت دیگر در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، زیرا با ساختاری ناعادلانه مواجه‌اند. این تغییر ظاهراً کوچک، پیامد هرمنوتیکی بزرگی دارد. ارزش رابطه بین‌دینی دیگر صرفاً با میزان آشنایی یا احترام متقابل سنجیده نمی‌شود، بلکه با میزان تعهد مشترک به آزادی انسان‌های تحت ستم ارزیابی می‌گردد. رحمت‌الله این وجه اندیشه اسحاق را با مفهوم «قرآن ستم‌دیدگان» توضیح می‌دهد و نشان می‌دهد که نزد او کثرت‌گرایی از تعهد به عدالت جداشدنی نیست (Rahemtulla, 2017). در این چارچوب، همکاری با دیگری دینی امتیازی نیست که مسلمان از موضع برتر به او اعطا کند؛ بخشی از مسئولیت خود مسلمان در برابر عدالت است.

پارادایم «خروج» نیز همین جهت‌گیری را تقویت می‌کند. روایت موسی، فرعون و بنی‌اسرائیل در قرآن صرفاً گزارشی از گذشته نیست؛ برای اسحاق الگویی برای فهم مناسبات قدرت و رهایی فراهم می‌آورد. فرعون نماد ساختاری است که قدرت را انحصاری و گروهی از انسان‌ها را به وضعیت استضعاف فرو می‌کاهد؛ بنی‌اسرائیل در موقعیت مردمی قرار دارند که از سلطه رهایی می‌جویند؛ و موسی در نقش پیامبری ظاهر می‌شود که ایمان او به کنش علیه ساختار ظلم منتهی می‌گردد. اهمیت این روایت در الهیات رهایی‌بخش آن است که خدا در کنار وضعیت موجود و قدرت تثبیت‌شده قرار نمی‌گیرد، بلکه رهایی قربانیان را موضوع اراده و عمل الهی می‌سازد. قرائت

اسحاق از این الگو با محورهای کلان عدالت در قرآن سازگار است؛ زیرا در تحلیل مضامین اصلی قرآن نیز رابطه توحید با مسئولیت اخلاقی و نظم اجتماعی عادلانه برجسته است (Rahman, 2019). خروج در اندیشه اسحاق علاوه بر رهایی سیاسی، ظرفیت بین‌دینی دارد. او به این نکته توجه می‌کند که ارزش اخلاقی حمایت از انسان ستم‌دیده را نمی‌توان صرفاً به میزان تطابق اعتقادی او با جامعه مسلمان محدود کرد. اگر معیار رهایی، موقعیت مظلوم باشد، کفر یا تفاوت دینی نمی‌تواند به‌خودی خود توجیهی برای بی‌تفاوتی نسبت به ظلم باشد. اینجاست که کثرت‌گرایی و رهایی به یکدیگر متصل می‌شوند. در یک الهیات انحصارگرا ممکن است مرز ایمان و کفر مهم‌ترین مرز اخلاقی تلقی شود، اما در چارچوب اسحاق مرز ظالم و مظلوم در برخی موقعیت‌های اجتماعی اهمیت عملی بیشتری پیدا می‌کند. این به معنای حذف تفاوت‌های اعتقادی نیست؛ اسحاق نمی‌گوید همه ادیان از تمام جهات یکسان‌اند. آنچه او تغییر می‌دهد سلسله‌مراتب اهمیت در موقعیت ظلم است: اختلاف کلامی نمی‌تواند مسئولیت مشترک در برابر انسان تحت ستم را بی‌معنا سازد.

این رویکرد در نسبت با مسئله صلح نیز پیچیدگی خاصی دارد. اسحاق از صلح و همزیستی حمایت می‌کند، اما نسبت به نوعی گفت‌وگو صلح که تعارض میان ظالم و مظلوم را پنهان کند بدبین است. صلح در شرایطی که یک طرف از نظم موجود سود می‌برد و طرف دیگر همچنان تحت فشار است، ممکن است صرفاً نام دیگری برای تثبیت وضع موجود باشد. الهیات رهایی‌بخش از همین جهت میان «آشتی» و «عدالت» رابطه‌ای انتقادی برقرار می‌کند. اگر آشتی پیش از رفع ساختارهای ظلم مطالبه شود، ممکن است از قربانی خواسته شود ستم را تحمل کند تا نظم اجتماعی مختل نشود. این نگاه با تأکید اسحاق بر پراکسیس سازگار است: صلح حقیقی باید نتیجه عدالت باشد، نه جایگزین آن. در عین حال، تأکید دینی بر پرهیز از خشونت و ایجاد زمینه‌های تعامل همچنان اهمیت دارد و پژوهش‌های مرتبط ظرفیت آموزه‌های دینی برای کاهش خشونت را نشان داده‌اند

(Rabiei Navidehi, 2017). تفاوت اسحاق در این است که

عدم خشونت را از بی طرفی در برابر ستم جدا می کند.

مواجهه اسحاق با اسلام هراسی و فضای جهانی پس از یازده سپتامبر نیز از همین منطق پیروی می کند. او نسبت به تقسیم بندی هایی که اسلام را به صورت های «خوب»، «بد»، «میانرو» و «رادیکال» دسته بندی می کند و سپس نسخه مطلوب اسلام را بر اساس نیازهای سیاسی قدرت های جهانی تعریف می نمایند، انتقاد دارد. در بررسی او از مفهوم «اسلام مترقی»، مسئله قدرت نرم و تلاش برای شکل دادن به نوعی اسلام قابل قبول برای نظم سیاسی مسلط جایگاه مهمی دارد (Esack, 2018). این نقد نشان می دهد که اسحاق الهیات رهایی بخش را فقط برای نقد بنیادگرایی دینی یا سنت گرایی به کار نمی گیرد؛ گفتمان های لیبرال و سیاست های جهانی نیز در معرض همان پرسش عدالت قرار می گیرند. از نظر او، اسلام رهایی بخش نمی تواند هویت خود را صرفاً در واکنش به انتظارات خارجی تعریف کند و باید استقلال انتقادی خود را حفظ نماید.

در این چارچوب، مسئله ایدز، جنسیت و کودکان نیز در دیگر آثار اسحاق به عرصه هایی برای سنجش عدالت دینی تبدیل می شوند. در مواجهه با ایدز، رویکردی که بیماران را صرفاً از منظر گناه، ترحم یا طرد اخلاقی نگاه کند، نمی تواند با عدالت رهایی بخش سازگار باشد و اسحاق بر گذار از تحقیر و ترحم به عدالت تأکید می کند (Esack & Chiddy, 2009). درباره کودکان و مدرنیته نیز او تلاش می کند مسئولیت مشترک، آسیب پذیری و اخلاق قرآنی را به مسائل واقعی زندگی پیوند دهد (Esack, 2014). این نمونه ها اهمیت دارند، زیرا نشان می دهند الگوی رهایی بخش او منحصر به آپارتاید نیست. همان روش می تواند در حوزه های متفاوتی به کار رود: شناسایی گروه آسیب پذیر، نقد گفتمان مسلط، بازخوانی متن و جست و جوی پاسخی مبتنی بر عدالت.

با وجود ظرفیت های مهم این هرمنوتیک، رویکرد اسحاق با پرسش های انتقادی نیز روبه روست. نخستین پرسش آن است که اولویت دادن به موقعیت مظلوم چگونه می تواند از تبدیل شدن به

پیش فرضی مسلط بر متن جلوگیری کند. اگر مفسر از ابتدا تصمیم گرفته باشد که نتیجه تفسیر باید رهایی بخش باشد، ممکن است این نگرانی مطرح شود که متن فقط برای تأیید یک نظام ارزشی از پیش موجود به کار گرفته می شود. این مشکل در خوانش های فمینیستی نیز مطرح شده و هدایه الله نشان می دهد که رابطه میان تعهد اخلاقی معاصر و وفاداری به پیچیدگی های خود متن همیشه ساده نیست (Hidayatullah, 2021). اسحاق برای پاسخ به این مشکل بر گفت و گوی مستمر متن و پراکسیس تأکید می کند، اما پرسش درباره حدود این گفت و گو همچنان باقی می ماند.

دومین مسئله، معیار تشخیص ظلم است. در نمونه ای مانند آپارتاید، ساختار تبعیض چنان روشن است که شناسایی ظالم و مظلوم نسبتاً آسان به نظر می رسد، اما بسیاری از تعارض های سیاسی و اجتماعی معاصر پیچیده ترند و گروه ها ممکن است هم زمان در یک زمینه قربانی و در زمینه ای دیگر صاحب قدرت باشند. اگر «موقعیت مظلوم» دارای اولویت هرمنوتیکی است، باید سازوکاری برای تشخیص این موقعیت نیز وجود داشته باشد. صرف ادعای ستمدیدی نمی تواند معیار کافی باشد. از این رو، هرمنوتیک اسحاق برای توسعه بیشتر نیازمند پیوند با تحلیل دقیق ساختار قدرت، شواهد اجتماعی و معیارهای روشن عدالت است. همین مسئله نشان می دهد که الهیات رهایی بخش نمی تواند جای تحلیل تاریخی و اجتماعی را بگیرد؛ بلکه باید با آن در تعامل باشد.

سومین مسئله رابطه این روش با سنت تفسیری و منابع دیگر اسلام است. تفسیر قرآن در تاریخ مسلمانان همواره در ارتباط با حدیث، فقه، زبان و سنت علمی شکل گرفته است (Various, 2009). اسحاق با تأکید بر بافتار و اخلاق زیربنایی متن، برخی مرزهای متعارف این سنت را جابه جا می کند. این جابه جایی امکان نوآوری فراهم می آورد، اما هم زمان پرسش هایی درباره ضوابط تفسیر ایجاد می کند: چه زمانی می توان یک برداشت سنتی را محصول بافتار تاریخی دانست؟ چگونه میان معنای متن و ارزش های معاصر توازن برقرار می شود؟ آیا «عدالت» خود مفهومی ثابت است یا آن نیز

تاریخی و مورد اختلاف است؟ این پرسش‌ها رویکرد اسحاق را بی‌اعتبار نمی‌کنند، بلکه نشان می‌دهند اهمیت آن دقیقاً در باز کردن حوزه‌ای از گفت‌وگوی روش‌شناختی است که در آن متن، سنت و تجربه معاصر باید به جای حذف یکدیگر در تعامل انتقادی قرار گیرند.

در نهایت، قدرت اصلی اندیشه اسحاق در پیوند زدن حوزه‌هایی است که اغلب جدا از یکدیگر بررسی می‌شوند. اسلام حبشی نظریه‌ای مستقل از کثرت‌گرایی نیست؛ کثرت‌گرایی نیز مفهومی جدا از پراکسیس و عدالت نیست؛ و همبستگی بین‌دینی بدون ترجیح ستم‌دیدگان معنای کامل خود را پیدا نمی‌کند. این عناصر در یک زنجیره مفهومی واحد قرار دارند. بافتار آپارتاید مسئله ظلم را برجسته می‌کند؛ پراکسیس مفسر را وارد مبارزه می‌سازد؛ عدالت افق خواندن قرآن را تعیین می‌کند؛ کثرت‌گرایی مانع محدود کردن حقیقت اخلاقی به مرزهای جماعت دینی می‌شود؛ اسلام حبشی امکان همزیستی عادلانه در جامعه غیرمسلمان را صورت‌بندی می‌کند؛ و همبستگی، نتیجه عملی این منظومه است. به همین دلیل، الهیات‌رهای بخش اسحاق را باید بیش از آنکه نظریه‌ای درباره یک موضوع خاص دانست، الگویی از نحوه قرار گرفتن مسلمان در برابر متن، قدرت و دیگری تلقی کرد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تحلیل رویکرد فرید اسحاق به قرآن و تفسیر در چارچوب الهیات‌رهای بخش انجام شد و نشان داد که اندیشه او را نمی‌توان به مجموعه‌ای از دیدگاه‌های پراکنده درباره عدالت، کثرت‌گرایی یا روابط بین‌دینی تقلیل داد. این مفاهیم در منظومه فکری اسحاق اجزای یک ساختار هرمنوتیکی منسجم‌اند که نقطه آغاز آن تجربه تاریخی ستم و نقطه نهایی آن کنش مسئولانه برای تغییر وضعیت ناعادلانه است. در این الگو، تفسیر قرآن نه فعالیت صرفاً ذهنی و نه بازسازی مکانیکی معنایی تثبیت‌شده در گذشته است، بلکه فرایندی پویا میان متن، مفسر، واقعیت اجتماعی و عمل اخلاقی محسوب می‌شود. اهمیت این رویکرد در آن است که مسئله

«موقعیت مفسر» را از حاشیه نظریه تفسیر به مرکز آن منتقل می‌کند و نشان می‌دهد که خواندن قرآن همواره در شرایطی واقعی و درون شبکه‌ای از روابط اجتماعی و سیاسی اتفاق می‌افتد.

تجربه زندگی فرید اسحاق در آفریقای جنوبی و مواجهه مستقیم او با فقر، تبعیض نژادی و ساختار آپارتاید نقشی بنیادی در شکل‌گیری این نگاه داشته است. این تجربه فقط موضوعی زندگینامه‌ای نیست که بتوان آن را از نظریه تفسیری او جدا کرد، بلکه بخشی از منشأ پرسش‌هایی است که او از قرآن مطرح می‌کند. اسحاق از دل جهانی به سراغ قرآن می‌رود که در آن تقسیم قدرت، منابع و منزلت اجتماعی بر اساس نژاد صورت می‌گرفت و انسان‌ها نه در سطحی نظری، بلکه در زندگی روزمره پیامدهای تبعیض را تجربه می‌کردند. به همین علت، مسئله عدالت در اندیشه او از ابتدا دارای محتوای عینی است. او قرآن را در جست‌وجوی پاسخی به مسئله واقعی انسان ستم‌دیده می‌خواند و همین امر سبب می‌شود که تفسیری که نسبت به ظلم بی‌تفاوت باشد، از نظر او از ایفای کامل کارکرد دینی خود بازماند.

یافته اساسی دیگر این پژوهش آن است که روش تفسیری اسحاق بر تعامل سه مفهوم بافتار، پراکسیس و عدالت استوار است. بافتار به این معناست که نه متن و نه مفسر خارج از تاریخ قرار ندارند. قرآن در موقعیت‌های واقعی جامعه نخستین مسلمانان نازل شده و خوانندگان آن نیز در شرایط تاریخی مشخصی زندگی می‌کنند. بنابراین، فهم متن مستلزم توجه هم‌زمان به افق تاریخی نزول و افق تاریخی خواننده است. اما اسحاق در این مرحله متوقف نمی‌شود. او از پذیرش بافتارمندی به انتخاب آگاهانه یک موقعیت اخلاقی می‌رسد و آن موقعیت، جانب ستم‌دیدگان است. در نتیجه، هرمنوتیک او نه تنها وجود پیش‌فرض‌ها را آشکار می‌سازد، بلکه مسئولیت مفسر را برای توضیح و دفاع از موضع خود نیز مطرح می‌کند.

پراکسیس حلقه دوم این ساختار است. تفسیر‌رهای بخش از دیدگاه اسحاق زمانی شکل می‌گیرد که فهم دین در رفت‌وبرگشت مستمر با عمل اجتماعی قرار داشته باشد. کنش علیه ظلم پرسش‌هایی جدید از

متن ایجاد می‌کند، متن افق‌ها و معیارهایی برای ارزیابی کنش فراهم می‌آورد و تجربه حاصل از عمل دوباره به بازخوانی متن منجر می‌شود. بر این اساس، الهیات پایان یک فرایند نظری نیست، بلکه بخشی از چرخه‌ای زنده میان ایمان و عمل است. این تلقی جایگاه مفسر را دگرگون می‌کند؛ مفسر دیگر صرفاً مشاهده‌گر واقعیت نیست، بلکه باید نسبت خود را با مسئله مورد تفسیر مشخص کند. هنگامی که موضوع، ظلم یا تبعیض است، ادعای بی‌طرفی نمی‌تواند مفسر را از پیامد اجتماعی قرائت خود جدا سازد.

عدالت نیز در این منظومه صرفاً یکی از موضوعات متعدد قرآن نیست. عدالت به افقی تبدیل می‌شود که سایر مفاهیم در نسبت با آن تفسیر می‌شوند. این امر سبب می‌شود که اسحاق میان وفاداری به متن و مسئولیت نسبت به انسان رابطه مستقیمی برقرار کند. در روش او، فهمی از دین که موجب تثبیت تحقیر، حذف یا سرکوب انسان‌ها شود نمی‌تواند بدون نقد پذیرفته شود، حتی اگر برای آن سابقه‌ای تاریخی در سنت تفسیری وجود داشته باشد. البته چنین رویکردی مسئله دشوار رابطه میان متن و معیارهای اخلاقی معاصر را پدید می‌آورد، اما اهمیت اسحاق در آن است که این تنش را پنهان نمی‌کند. او به جای آنکه هر مسئله جدید را با ادعای هماهنگی کامل و از پیش موجود حل شده تلقی کند، فرایند تفسیر را عرصه مواجهه واقعی میان متن، سنت و تجربه عدالت‌خواهانه می‌داند.

بررسی پارادایم اسلام حبشی نشان داد که این روش تفسیری پیامدهای مستقیم برای فهم رابطه مسلمانان و غیرمسلمانان دارد. اسحاق با برجسته کردن تجربه مسلمانان نخستین در حبشه، الگوی دوگانه مکه و مدینه را تکمیل می‌کند. مسلمان نه همیشه در جایگاه قربانی فاقد قدرت قرار دارد و نه همیشه در موقعیت حاکمیت سیاسی. او می‌تواند در جامعه‌ای غیرمسلمان زندگی کند که امکان عدالت، امنیت و مشارکت اجتماعی در آن وجود دارد. از این منظر، هویت دینی حکومت به تنهایی معیار کافی برای ارزیابی آن نیست و رفتار عادلانه دارای اهمیت بنیادین می‌شود. این نتیجه برای مسلمانان ساکن

جوامع متکثر معاصر اهمیت ویژه دارد و امکان صورت‌بندی رابطه‌ای فعال و مسئولانه با جامعه غیرمسلمان را فراهم می‌سازد.

کثرت‌گرایی دینی در اندیشه اسحاق نیز در همین چارچوب معنا می‌یابد. او از رواداری منفعل فراتر می‌رود و می‌کوشد دیگری دینی را به‌عنوان شریک بالقوه در جست‌وجوی حقیقت اخلاقی و مبارزه برای عدالت به رسمیت بشناسد. این نگرش تفاوت‌های اعتقادی میان ادیان را انکار نمی‌کند، اما اجازه نمی‌دهد این تفاوت‌ها به توجیهی برای بی‌تفاوتی نسبت به رنج دیگری تبدیل شوند. در این چارچوب، پرسش اصلی این نیست که فرد ستم‌دیده به کدام جماعت دینی تعلق دارد، بلکه این است که آیا ظلمی بر او واقع شده و مسئولیت اخلاقی انسان مؤمن در برابر آن چیست. بنابراین، مرز میان مسلمان و غیرمسلمان در عرصه کلام باقی می‌ماند، اما در عرصه مسئولیت اجتماعی نمی‌تواند جای مرز میان عدالت و ظلم را بگیرد.

مفهوم همبستگی نقطه اوج این دستگاه فکری است. اسحاق گفت‌وگوی ادیان را زمانی کامل می‌داند که از مرحله شناخت و احترام متقابل عبور کند و به کنش مشترک برای رفع بی‌عدالتی برسد. از این جهت، الهیات بین‌دینی او بیش از آنکه «الهیات گفت‌وگو» باشد، «الهیات همبستگی» است. دو فرد با باورهای متفاوت می‌توانند بدون حل کردن تمام اختلافات کلامی، در برابر ساختاری که انسان‌ها را تحقیر یا محروم می‌کند در کنار یکدیگر قرار گیرند. تجربه مبارزه با آپارتاید پستوانه عینی چنین نگرشی است و نشان می‌دهد که همکاری میان ادیان لزوماً نیازمند فروکاستن اختلافات اعتقادی نیست. آنچه مورد نیاز است، پذیرش مسئولیت اخلاقی مشترک در برابر انسان و عدالت است.

پارادایم خروج نیز این منطق را در قالب یک روایت قرآنی بازنمایی می‌کند. خروج در رویکرد اسحاق تنها حادثه‌ای مربوط به بنی اسرائیل گذشته نیست، بلکه الگویی برای تشخیص ساختارهای فرعون‌ی در زمان‌های مختلف است. هر جا قدرت به ابزاری برای تحقیر، استثمار و حذف انسان‌ها تبدیل شود، مسئله‌رهایی دوباره مطرح می‌شود. این خوانش، روایت دینی را از حافظه تاریخی به منبعی برای خودآگاهی

اجتماعی تبدیل می‌کند. در عین حال، خطر ساده‌سازی نیز وجود دارد؛ زیرا همهٔ تعارض‌های معاصر را نمی‌توان به دو قطب روشن فرعون و مستضعفان فروکاست. از همین رو، ظرفیت‌های بخش این الگو زمانی حفظ می‌شود که با تحلیل دقیق تاریخی و اجتماعی همراه گردد و تبدیل به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به هر ادعای سیاسی نشود.

تحلیل انتقادی رویکرد اسحاق نشان می‌دهد که مهم‌ترین قوت آن، آشکار ساختن بُعد اخلاقی و سیاسی فرایند تفسیر است. او مفسر را وادار می‌کند از خود بپرسد که قرائتش از قرآن در جهان واقعی چه پیامدی دارد، چه کسانی از آن سود می‌برند و چه کسانی ممکن است در اثر آن به حاشیه رانده شوند. این پرسش می‌تواند برای مطالعات قرآنی معاصر اهمیت فراوانی داشته باشد، زیرا مانع از آن می‌شود که تفسیر صرفاً در سطح مناقشات لفظی یا تاریخی باقی بماند. در مقابل، مهم‌ترین چالش این رویکرد تعیین حدود نقش بافتار و پراکسیس است. اگر تجربه معاصر بیش از اندازه بر متن مسلط شود، خطر آن وجود دارد که تفسیر به بازتاب ارزش‌های مفسر تبدیل گردد. بنابراین، پویایی میان متن و واقعیت باید به گونه‌ای حفظ شود که هیچ‌یک دیگری را کاملاً در خود حل نکند.

در نهایت می‌توان گفت فرید اسحاق الگویی از تفسیر قرآن ارائه می‌کند که در آن پرسش از معنا از پرسش از مسئولیت جدا نیست.

seek to relate Qur'anic meanings to the changing conditions of Muslim societies (Various, 2009). Literary-historical approaches have particularly emphasized that linguistic structures and Qur'anic meanings must be understood in relation to their textual and historical contexts rather than being detached from the circumstances in which discourse operates (Mousavi Moghadam & Omidvar, 2009). The expansion of thematic interpretation has similarly enabled scholars to begin from a contemporary problem or conceptual theme and examine related verses collectively in order to reconstruct the Qur'an's broader orientation toward that issue (Kouhsarian, 2017). Within this wider transformation of Qur'anic

قرآن در نگاه او متنی برای تماشای جهان از فاصله‌ای امن نیست، بلکه خواننده را وارد میدان انتخاب اخلاقی می‌کند. مفسر باید مشخص کند در برابر ساختارهای ظلم کجا ایستاده است و خوانش او چگونه می‌تواند به حفظ یا تغییر آن ساختارها کمک کند. از این منظر، رهایی‌بخش بودن قرآن نه ویژگی‌ای است که بدون دخالت خواننده به صورت خودکار از متن بیرون آید و نه صرفاً محصول ارادهٔ سیاسی مفسر است؛ بلکه در تعامل میان متن، تجربه تاریخی، تعهد اخلاقی و کنش اجتماعی تحقق پیدا می‌کند. همین پیوند است که رویکرد اسحاق را در میان جریان‌های معاصر تفسیر قرآن متمایز می‌سازد و امکان گفت‌وگویی تازه میان علوم قرآنی، الهیات، اخلاق اجتماعی و مطالعات قدرت را فراهم می‌آورد. در این چارچوب، مهم‌ترین دستاورد اندیشهٔ او را می‌توان تبدیل پرسش «قرآن چه می‌گوید؟» به پرسشی گسترده‌تر دانست: «قرآن از چه موقعیتی خوانده می‌شود، این خواندن چه نسبتی با رنج انسان دارد، و مؤمن پس از فهم متن در برابر ظلم چه مسئولیتی بر عهده می‌گیرد؟»

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

Contemporary Qur'anic interpretation has increasingly moved beyond exclusively philological, narrative, or jurisprudential concerns toward questions generated by modern social, political, and ethical transformations. Although the Qur'an has always occupied a central place in Muslim intellectual and religious life, modern interpreters have approached it with new questions concerning justice, colonialism, gender, poverty, religious plurality, political authority, and the relationship between revelation and historical change. Modern exegetical developments have consequently included thematic, literary-historical, reformist, and context-sensitive approaches that

studies, liberation theology offers a particularly significant framework because it relocates theological reflection from the level of abstract doctrinal formulation to the lived realities of domination, poverty, exclusion, and resistance. Liberation theology emerged most recognizably in Latin America in response to structural poverty, authoritarian political systems, and socioeconomic dependency, while insisting that religious faith could not remain morally neutral toward oppression (Asgari & Moriji, 2010). Its enduring epistemological contribution lies in the claim that the experience of marginalized and oppressed communities possesses theological significance and that reflection on God, revelation, and salvation should be undertaken in relation to historical struggles for justice (Namayandeh Niasar & Heydari, 2015). At the same time, its interaction with Marxist social analysis, particularly in relation to class, economic domination, and structural inequality, has generated extensive debate concerning the legitimate relationship between religious theology and political critique (Löwy, 2016). In an Islamic context, however, liberation theology cannot simply be understood as the transfer of a Christian Latin American model into Muslim thought. Rather, it must be examined in relation to Qur'anic concepts such as justice, oppression, human responsibility, marginalization, and the liberation of the weak. The present study therefore investigates Farid Esack as one of the most distinctive contemporary Muslim thinkers to develop a Qur'an-centered liberation hermeneutic, asking how his interpretive approach emerges from the interaction of text, context, praxis, and justice and how this approach ultimately reshapes Muslim understandings of religious pluralism and solidarity with the oppressed.

Farid Esack's intellectual project cannot be understood independently of the social and political environment in which his thought was formed. His experience of poverty, racial exclusion, and apartheid in South Africa provided more than a biographical background; it shaped the very

questions with which he approached the Qur'an. In Esack's case, oppression was not first encountered as a theoretical category in theology but as a concrete social reality embedded in the distribution of economic resources, political rights, education, housing, and social status. This historical experience contributed to an understanding of the Qur'an in which the categories of oppression and liberation acquire immediate ethical urgency. Subsequent analyses of Esack's thought have shown that apartheid, political activism, and direct encounters with marginalization became constitutive elements of his liberationist hermeneutics rather than merely external influences upon it (Rahemtulla, 2017). Equally important was the multi-religious character of South African society. Esack's experience of living and struggling alongside Christians, Hindus, and others against apartheid challenged simplistic equations between religious identity and ethical legitimacy. A non-Muslim could stand beside Muslims against injustice, while a Muslim could remain indifferent to structural oppression; consequently, religious affiliation alone could not function as the decisive criterion of moral solidarity. This experience later became central to Esack's understanding of interreligious relations, in which dialogue is meaningful only when it develops into practical solidarity against injustice. The broader religious literature has emphasized the constructive potential of divine religions in fostering tolerance and reducing violence (Rabiei Navidehi, 2017), while studies of Islamic jurisprudential approaches to dialogue have identified important resources for coexistence and communication with religious and sectarian others (Marvian Hosseini et al., 2020). Esack, however, moves beyond the passive tolerance of difference toward an explicitly liberationist model of interreligious cooperation. His intellectual development also combined traditional Islamic learning with later engagement in modern hermeneutics, allowing him to question assumptions about the neutrality of interpretation without abandoning the Qur'an as a central

normative text. Similar concerns about the situated character of interpretation have emerged in contemporary gender-oriented Qur'anic studies. Wadud, for example, challenges the assumption that historically dominant interpretations necessarily exhaust the meaning of the Qur'an and argues for a more holistic engagement with the text (Wadud, 2014), while Hidayatullah demonstrates the complex relationship between scriptural interpretation, contemporary ethical commitments, and the interpretive location of the reader (Hidayatullah, 2021). Esack extends this insight beyond gender to race, class, coloniality, and religious difference, thereby turning the social location of the interpreter into a central methodological question.

The methodological core of Esack's Qur'anic hermeneutics is constructed around the interdependent concepts of context, praxis, and justice. Context, in his approach, does not refer only to the historical circumstances of revelation but also to the historical and social location of the contemporary interpreter. Modern Qur'anic scholarship had already developed important precedents for emphasizing historical context, particularly through reformist and literary-historical methodologies (Mousavi Moghadam & Omidvar, 2009). Fazlur Rahman's approach is especially relevant in this regard because his hermeneutical method moves from the present context back to the historical setting of revelation and then returns to the present through the extraction and reapplication of broader moral principles (Rahman, 2019). Esack shares the conviction that Qur'anic interpretation must move between past and present, but he politicizes the interpretive context more explicitly by insisting that contemporary readers occupy identifiable positions within structures of power. Consequently, acknowledging contextuality is not sufficient; the interpreter must also confront the ethical consequences of the position from which the Qur'an is read. Esack therefore rejects the notion that interpretation can be politically neutral in situations of manifest injustice. His distinctive

move is to privilege the standpoint of the oppressed, not because oppressed persons possess automatic interpretive infallibility, but because a theology of liberation must take seriously the experiences of those whose humanity is constrained by structures of domination (Rahemtulla, 2017). This understanding is inseparable from praxis, which refers to the dynamic relationship between action, critical reflection, and renewed action. In liberation theology, praxis prevents theology from becoming a detached intellectual exercise; in Esack's Qur'anic hermeneutics, it similarly prevents interpretation from remaining disconnected from concrete struggles for justice. Reading the Qur'an becomes a process shaped by participation in resistance to injustice, while that participation is itself continually evaluated and redirected through engagement with revelation. Justice consequently becomes not merely one Qur'anic theme among many but the normative horizon within which interpretation proceeds. Rahman's emphasis on the Qur'an's overarching moral vision provides an important comparative framework for such an approach (Rahman, 2019), while contemporary gender hermeneutics similarly illustrates how the ethical horizon of justice can challenge inherited assumptions about scriptural meaning (Wadud, 2014). Esack's particular contribution is to integrate these concerns within a liberationist framework in which text and praxis are mutually interrogative rather than hierarchically isolated.

The distinctiveness of Esack's interpretive strategy becomes clearer when it is compared with selected modern Muslim thinkers. Like Fazlur Rahman, he considers historical context indispensable, but whereas Rahman's two-directional movement is primarily concerned with reconstructing Qur'anic moral principles for contemporary application, Esack places greater emphasis on the political location of the interpreter and the impossibility of neutrality in contexts of oppression (Rahman, 2019). His approach therefore introduces a sharper distinction between readings that reinforce existing relations of domination and those that create

possibilities for resistance and liberation. There are also meaningful points of comparison with Ali Shariati. Shariati emphasized Islam as a socially transformative force and opposed forms of religiosity that encouraged passivity in the face of injustice (Shariati, 2018). Both thinkers treat revelation as a resource for social transformation, yet Esack articulates his position more explicitly through the language of hermeneutics, contextuality, praxis, and religious pluralism. Similarly, Esack shares with Sayyid Qutb a strong concern with the social relevance of the Qur'an and the centrality of justice, while Qutb's interpretive foundations also display a distinctively modern concern with transforming social reality through Qur'anic guidance (Shenasvand & Ghasempour, 2021). Nevertheless, Esack differs markedly in his approach to interreligious boundaries and in his relatively critical posture toward the authority of accumulated exegetical tradition when that tradition is treated as transhistorically normative. His approach does not reject the interpretive heritage of Islam, but it refuses to regard the historical accumulation of commentary as immune from contextual analysis. The history of Qur'anic interpretation demonstrates that tafsir developed through diverse combinations of language, transmitted reports, theology, jurisprudence, and intellectual reasoning (Various, 2009). Esack's argument is that these interpretations were themselves produced within historical contexts and therefore must be critically examined rather than simply replicated. This position simultaneously creates possibilities and methodological tensions. On the one hand, it allows the interpreter to challenge interpretations that legitimize racial, gendered, or political hierarchies. On the other hand, it raises questions concerning the limits of contextual reinterpretation, the criteria by which justice is defined, and the extent to which contemporary ethical commitments may shape the reading of scripture. These tensions are not unique to Esack; feminist Qur'anic hermeneutics has confronted similarly difficult questions concerning the relationship between scriptural authority and

contemporary commitments to equality (Hidayatullah, 2021). The significance of Esack lies partly in his refusal to conceal this tension under apologetic claims of effortless harmony.

The social and theological consequences of this hermeneutic are most visible in Esack's treatment of the "Abyssinian Islam" paradigm, religious pluralism, and interreligious solidarity. By foregrounding the migration of early Muslims to Abyssinia, Esack identifies a model of Muslim existence that differs from both the Meccan condition of persecuted political weakness and the Medinan condition of Muslim political authority. The Abyssinian model depicts Muslims living under a non-Muslim ruler whose government nevertheless offers protection and relative justice. This allows Esack to challenge binary assumptions that Muslim political ethics must always be structured around either domination by non-Muslims or rule by Muslims. The importance of this paradigm is particularly evident in contemporary plural societies in which Muslims may live as minorities under non-Muslim political systems. Discussions of minority rights likewise demonstrate that the protection of religious identity and civil participation depends on legal and institutional structures rather than on the religious affiliation of the political majority alone (Fazlikhani, 2017). Esack develops this insight theologically by making justice a more significant criterion than confessional identity in evaluating political relationships. His concept of pluralism extends this argument into the realm of theology. Semantic studies of the Qur'anic concept of "Islam" have shown that the term cannot in every context be reduced exclusively to the later institutional identity of the Muslim community and may carry the broader meaning of submission to God (Najafi & Mohammadi, 2012). Esack uses this semantic openness to argue for a more inclusive understanding of religious response to God, while Rahemtulla identifies pluralism and universal dimensions of salvation as central components of his liberationist Qur'anic hermeneutics (Rahemtulla, 2017). Yet pluralism

for Esack is not exhausted by theological recognition. He is dissatisfied with interfaith encounters that produce symbolic harmony while leaving structures of poverty, racism, occupation, or exclusion untouched. His preferred model moves from dialogue to solidarity, and from tolerance to shared praxis. The Exodus paradigm provides an additional scriptural structure for this movement: Pharaoh represents oppressive power, the oppressed become subjects of liberation, and Moses exemplifies prophetic engagement with domination. In this framework, the decisive ethical question is not simply whether the oppressed belong to one's own religious community but whether injustice is being committed against them. Esack's later engagements with issues such as Islam after September 11, the political construction of "progressive Islam," AIDS, children, and modernity demonstrate the broader application of this hermeneutic. His critique of the geopolitical production of a domesticated or politically acceptable "progressive Islam" reveals his suspicion of reform discourses that obscure asymmetries of global power (Esack, 2018). Likewise, his approach to AIDS seeks to move religious responses from condemnation and pity toward justice (Esack & Chiddy, 2009), while his engagement with children emphasizes shared moral responsibility and the contemporary relevance of Qur'anic ethical reflection (Esack, 2014). Together, these examples show that liberation hermeneutics is not confined to a single historical struggle but constitutes a transferable interpretive orientation.

The analysis ultimately demonstrates that Farid Esack's contribution to contemporary Qur'anic thought lies in his reconstruction of interpretation as an ethically situated and practically engaged activity. His approach joins the historical contextuality of revelation to the social location of the reader and then links both to the moral demand for justice. In this framework, context explains why interpretation can never occur from nowhere, praxis prevents theological reflection from becoming detached from lived struggles, and

justice provides the normative direction through which the relationship between scripture and social reality is assessed. The resulting hermeneutic does not treat liberation as a secondary application added after the meaning of the Qur'an has already been established; rather, the struggle against oppression becomes one of the locations through which the moral significance of the text is disclosed and tested. This approach also explains why religious pluralism in Esack's thought cannot be separated from solidarity. The religious other is not merely someone whose existence is tolerated or whose theological claims are discussed in dialogue, but may become a partner in confronting structures that diminish human dignity. The Abyssinian paradigm provides a historical model for Muslim life under a just non-Muslim political order, while the Exodus paradigm supplies a symbolic grammar for interpreting liberation from domination. At the same time, Esack's method raises important unresolved questions concerning the criteria for identifying oppression, the possibility that contemporary ethical commitments may become overly determinative of textual meaning, and the relationship between liberationist interpretation and the accumulated authority of Islamic exegetical tradition. These challenges do not diminish the importance of his project; rather, they identify the precise terrain on which its methodological significance should be evaluated. Esack ultimately shifts the central question of Qur'anic interpretation from the isolated inquiry into what the text means toward a broader set of questions concerning who is reading, from what historical position, in whose interests interpretation functions, and what forms of responsibility toward oppressed human beings follow from the act of reading. His liberation theology therefore represents not simply a political interpretation of selected Qur'anic verses but a comprehensive proposal concerning the ethical conditions under which the Qur'an should be interpreted in a world marked by religious diversity, unequal power, and persistent forms of injustice.

References

- Asgari, Y., & Moriji, S. (2010). Latin American Liberation Theology: Roots and Factors of Formation. *Ma'refat-e Adyan*(3).
- Esack, F. (2014). Islam, Children, and Modernity: A Qur'anic Perspective. In M. J. Bunge (Ed.), *Children, Adults, and Shared Responsibilities: Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*. Cambridge University Press.
- Esack, F. (2018). Progressive Islam – A Rose by Any Name? American Soft Power in the War for the Hearts and Minds of Muslims. *Reorient*, 4(1), 78-106.
- Esack, F., & Chiddy, S. (2009). *Islam and AIDS: Between Scorn, Pity and Justice*. Oneworld.
- Fazlikhani, A. (2017). Examining Minority Rights in the West and Iran. *Human Rights Research Journal*(7).
- Hidayatullah, A. (2021). *Feminist Edges of the Qur'an*. Kargadan Publications.
- Kouhsarian, E. (2017). Examining Thematic Interpretation of the Holy Qur'an. *Strategic Studies in Humanities and Islamic Sciences*(8).
- Löwy, M. (2016). Liberation Theology and Marxism. *Politics (Tarbiat Modares University)*(8).
- Marvian Hosseini, S. M., Fakhlai, M. T., & Ghabouli Derafshan, S. M. T. (2020). Explaining and Analyzing Ways of Communication and Dialogue between Islamic Denominations in Imami Jurisprudential Thought: A Case Study of Tolerance toward Religious Opponents. *Religion and communication*, 27(2).
- Mousavi Moghadam, M., & Omidvar, J. (2009). Methodology of Literary-Historical Interpretation of the Qur'an in the Contemporary Period. *Religious Research*(19).
- Najafi, M. J., & Mohammadi, J. (2012). Semantics of the Word 'Islam' in the Qur'an with Emphasis on Its Relationship to Religious Pluralism. *Comparative Theology*, 3(8).
- Namayandeh Niasar, M., & Heydari, H. (2015). Reviewing the Epistemic Record of Liberation Theology Half a Century after Its Emergence. *Ma'refat-e Adyan*(24).
- Panahi, A., & Razavi, R. (2019). Examining the Conflict and Position of the Teachings of Tolerance and Tabarri with Emphasis on Qur'anic Verses and Hadiths. *Meshkat*, 38(144).
- Pardehchi, S. H. (2018). Spinoza, Locke, and the Argument in Defense of Tolerance and Freedom. *Being and Knowledge*(9).
- Rabiei Navidehi, R. (2017). The Constructive Role of Divine Religions in Promoting Tolerance and Avoiding Violence. *Quarterly Journal of Citizenship Rights Studies*(1).
- Rahemtulla, S. (2017). *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam*. Oxford University Press.
- Rahman, F. (2019). *Major Themes of the Qur'an*. Kargadan Publishing.
- Shariati, A. (2018). *Signs of the Way*. Ketab Ehsan Publications.
- Shenasvand, P., & Ghasempour, M. (2021). The Influence of Sayyid Qutb's Interpretive Foundations on His Contemporary Interpretive Approach. *Qur'anic Studies and Islamic Culture*, 5(2).
- Various, A. (2009). *Qur'anic Interpretation: History, Principles, and Methods* (1st ed.). Ketab-e Marja Publishing.
- Wadud, A. (2014). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Hekmat Publishing.