

## Quran and Hadith Studies

Bi-quarterly Journal of Quran and Hadith Studies, Research Article,

Vol. 14, No. 2, (Serial. 28), Summer 2021

<https://qhs.journals.isu.ac.ir/>

<https://isu.ac.ir/>

# A Study of the Principles and Presuppositions of Fazl al-Rahman in the Book of the Main Themes of the Qur'an

DOI: 10.30497/quran.2021.239992.3186

Fatemeh Alaghebandi \*  
Mehrdad Abbasi \*\*

Received: 07/07/2020

Accepted: 06/02/2021

### Abstract

Talking about the immortality of the message of the Qur'an, while adapting to the historical conditions of the age of revelation, has a special place for contemporary scholars. Accordingly, the views and approaches of modern thinkers have become a point of contention between Muslim and non-Muslim thinkers. In the meantime, Fazl-ur-Rehman is a philosopher and modernist who, relying on the sciences of Islamic philosophy, jurisprudence and theology, has sought to resolve the conflict between Islam and the effectiveness of the Qur'an with the modern world. The main themes of the Qur'an, which is devoted to the report of the themes of the Qur'an with a holistic approach with a new look, without mentioning the classical interpretations, used the Qur'an itself to understand the Qur'an and thus showed the main spirit of the Qur'an "Qur'anic ethics". Is. Therefore, it can be said that Fazl al-Rahman's method in understanding the verses is to pay attention to the historical context of the revelation of the verse and its coherent message. The present study seeks to answer the question through descriptive-analytical that what are the principles of Fazl-ur-Rehman in expressing some of his doctrinal and jurisprudential views in this book? In order to answer this question, the achievements of this research have been studied and explained in four bases: historicalism, ethicism, modernism and objectivism.

**Keywords:** *Fazl-AL-Rahman, The Main Themes of the Qur'an, Historiography, Ethics, Modernism, Objectivism.*

---

\* PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Islamic Azad University, North Tehran Branch, Iran. (Corresponding Author) [f.alaghebandi@gmail.com](mailto:f.alaghebandi@gmail.com)

\*\* Assistant Professor of Quran and Hadith Sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran. [abbasimehrdad@yahoo.com](mailto:abbasimehrdad@yahoo.com)



دوفصلنامه علمی «مطالعات قرآن و حدیث»، مقاله پژوهشی، سال چهاردهم، شماره دوم (پیاپی ۲۸)، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۱۸۷-۲۱۱

## مبانی و پیش فرض های فضل الرحمن در کتاب مضامین اصلی قرآن

DOI: 10.30497/quran.2021.239992.3186

فاطمه علاقه بندی\*  
مهر داد عباسی\*\*  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۰۱  
مقاله برای اصلاح به مدت ۱۷ روز نزد نویسندگان بوده است.

### چکیده

سخن از جاودانگی پیام قرآن در عین تطبیق با شرایط تاریخی عصر نزول برای قرآن پژوهان معاصر، جایگاه ویژه ای دارد. بر همین اساس، آراء و رویکردهای نواندیشان، محل مناظره بین اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان شده است. در این میان، فضل الرحمن فیلسوف و نواندیشی است که با اتکا به علوم فلسفه، فقه و کلام اسلامی در پی رفع تقابل اسلام و کارآمدی قرآن با دنیای مدرن بوده است. کتاب «مضامین اصلی قرآن» که به گزارش مضامین قرآن با رویکرد کل نگرانه با نگاهی نو اختصاص دارد، بی آن که سخنی از تفاسیر کلاسیک به میان آورد، از خود قرآن برای فهم قرآن بهره برده و از این رهگذر، روح اصلی اخلاق قرآنی را نشان داده است. لذا می توان گفت روش فضل الرحمن در فهم آیات، توجه به زمینه ی تاریخی نزول آیه و پیام منسجم آن است. پژوهش حاضر به دنبال این است که از طریق توصیفی - تحلیلی به این سؤال پاسخ دهد که مبانی فضل الرحمن در بیان برخی دیدگاه های اعتقادی و فقهی او در این کتاب چیست؟ در راستای پاسخ به این سؤال، دستاوردهای این پژوهش در چهار مبنای: تاریخ گرایی، اخلاق گرایی، تجددگرایی و عینی گرایی مورد بررسی و تبیین قرار گرفته است.

### واژگان کلیدی

فضل الرحمن، مضامین اصلی قرآن، تاریخ گرایی، اخلاق گرایی، تجددگرایی، عینی گرایی.

\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران شمال، ایران. (نویسنده مسئول)

f.alaghebandi@gmail.com

\*\* استادیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

abbasimehrdad@yahoo.com

### طرح مسئله

زندگی فضل‌الرحمان در سال‌های ۱۹۱۹-۱۹۴۶ هم‌عصر با چهره‌های مذهبی مانند مودودی که مقابل نواندیشان بود؛ از طرفی در دهه‌ی ۱۹۴۰ محیط فرهنگی و فکری او به وسیله‌ی ایده‌های فلسفی، شعر و سیاست محمد اقبال لاهوری شکل گرفت. او هر دو جریان را ستایش می‌کرد. اصلاح‌گران مدرن چون محمد عبده، سید احمدخان، شاه ولی الله دهلوی و محمد اقبال لاهوری که اصلاح و تغییر جوامع اسلامی را ضروری می‌دانستند و جریان اول که در برابر هجوم سکولارها مقاومت کردند. اما فضل‌الرحمان معتقد بود هر دو گروه از یک نقصان مشترک رنج می‌برند و آن اینکه هیچ‌کدام، روش منسجم و نظام‌مند برای حل مشکلات جهان اسلام ارائه نکرده‌اند. فضل‌الرحمان که از منتقدان پروژه‌ی احیای دین بود، بازگشت به اسلام صدر و انتقال نهادهای سنتی به میدان جهان معاصر، بدون تفکر انتقادی را خطرناک می‌دانست. لذا از نظر وی نخستین گام در هرگونه اصلاح جدی در ساختار حقوقی اسلام منوط به سازماندهی احیای اخلاقی بود.

او در پاسخ به این سؤال اساسی که چگونه می‌توان این دین را با اقتضاعات جهان معاصر کارآمد کرد، دو راه حل پیشنهاد می‌دهد: (۱) احیای تفکر فلسفه‌ی اصیل اسلامی، (۲) ورود نقد تاریخی به حوزه‌ی تفسیر آیات.

فضل‌الرحمان همچون اصلاح‌طلبان دینی مدرنیست، قائل به درک اسلام در قرن بیستم بود. او همچون نعمانی اعتقاد به مطالعات اسلامی براساس متدولوژی علمی و مدرن داشت و از طرفی از تعصب شرق‌شناسان قرن نوزده همچون گلدسیهر و شاخه که با اسلام مخالفت داشتند، آشنا بود. او معتقد بود که رویکرد پویای اجتهاد و توانایی‌های خلاقانه‌ی مسلمانان می‌تواند باعث پیشرفت اسلام شود.

نظریه‌ی فضل‌الرحمان درباره‌ی تاریخی بودن احکام اسلامی با استقبال گسترده مدرنیست‌های مسلمان رو به رو شد و آرای او از طریق شاگردانش در کشورهای مختلف بازگو و تکرار شد. در اندونزی نور خالص مجید یکی از برجسته‌ترین چهره‌های روشنفکری آن کشور در طی سالیان گذشته بوده است. آمنه ودود یکی دیگر از کسانی است که با مدل قرار دادن نظریه‌ی فضل‌الرحمان با تألیف کتاب *قرآن و زن* در صدد اثبات تفاوت بین احکام زنان و مردان در اسلام و جنبه‌ی تاریخی آن پرداخت.



در ایران نیز مدرنیست‌های مسلمان - علی‌رغم تفاوت بستر نظریه‌ی فضل‌الرحمان که فقه اهل سنت است با بستر بر مبنای مکتب اهل بیت - بر اساس همین الگو نخست به باز تفسیر کردن احکام و پس از مواجهه با واکنش‌های محکم و تند در مرحله‌ی بعد به تحلیل آموزه‌های اسلامی در ابعاد مختلف آن پرداختند.

با این حال علی‌رغم این که تمامی مثال‌های فضل‌الرحمان در حوزه‌ی احکام اجتماعی بوده و هدف وی نیز یافتن راه حلی برای تطبیق دادن احکام دین متناسب با نیازهای زمان بوده است، در استنباط احکام شرعی بین عمل به اصول - از روی قطع علتی برای حکم در نظر گرفتن - و عمل به قیاس - بدون دلیل و صرفاً از روی ظن، علتی برای حکم در نظر گرفتن - تفکیک روشنی قائل نشده است.

### پیشینه تحقیق

پژوهش‌های فضل‌الرحمان در زمینه‌ی اصلاح اندیشه‌ی دینی، حدود پنج کتاب و هفتاد مقاله است که همگی به زبان انگلیسی است. بیشتر کتاب‌های او به زبان‌های جهان اسلام نظیر عربی، ترکی و اندونزیایی ترجمه شده است و در نشریه‌های بین‌المللی معرفی و نقد آثار وی به چاپ رسیده است. اما آرای او در ایران چندان شناخته شده نیست و جز بخش اندکی از یکی از کتاب‌های وی و چند مقاله‌ی محدود، نوشته‌ی جدی درباره‌ی اندیشه و آرای او به فارسی انتشار نیافته است. برای آشنایی بیشتر با شرح حال و آرا و آثار فضل‌الرحمان در منابع به‌زبان فارسی پیشنهاد می‌شود به پرونده‌ای ویژه‌ی او زیر عنوان «گزارش مؤلف» از عبدالله سعید که توسط مهرداد عباسی ترجمه و در نشریه‌ی مدرسه منتشر شده است، مراجعه شود (سعید، ۱۳۸۵). همچنین در این باره و درباره‌ی رویکرد او به قرآن می‌توان به مقاله دیگر مهرداد عباسی با عنوان «رویکرد تاریخی فضل‌الرحمان به قرآن: بررسی توصیفی - تحلیلی» در فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی رجوع شود (عباسی، ۱۳۹۵، صص ۱۵۱-۱۸۳).

پژوهش حاضر به دنبال این است که مبانی آراء فقهی و اعتقادی مطرح شده‌ی فضل‌الرحمان را در کتاب مضامین اصلی قرآن بررسی نماید. برای پاسخ به این سؤال اصلی تحقیق: مبانی فضل‌الرحمان در بیان دیدگاه‌های اعتقادی او درباره‌ی مواردی چند مانند: وحی، اهل کتاب؛ تقوا؛ شفاعت؛ ... و دیدگاه‌های فقهی او درباره‌ی اصلاح امور زنان: چند همسری، شهادت زنان، ... چگونه تحلیل می‌شود؟ او بر اساس چه مبانی و منابعی به این دیدگاه‌ها رسیده است؟.

در این مقاله پژوهشی نخست به معرفی اجمالی فضل‌الرحمان و کتاب *مضامین اصلی قرآن* پرداخته شده و سپس مبانی نظری وی در تفسیر قرآن کریم همراه با مثال‌هایی، مورد بررسی قرار گرفته است.

### ۱. معرفی فضل‌الرحمان و کتاب *مضامین اصلی قرآن*

فضل‌الرحمان در سپتامبر ۱۹۱۹ در بخش هزاره‌ی پاکستان امروزی به دنیا آمد. در ۱۹۵۰ با دفاع از رساله‌اش - که شامل ترجمه و تصحیح و شرح بخشی از کتاب *النجاه* ابن‌سینا بود - از دانشگاه آکسفورد دکتری گرفت. سپس به مدت هشت سال در دانشگاه دورهام فلسفه‌ی اسلامی تدریس کرد و در همین دوره بود که، به‌گفته‌ی خودش، مطالعات فلسفی موجب تردید در اعتقادات سنتی‌اش شد. مدتی بعد به‌سودای کمک به پروژه‌ی اصلاحات حقوقی و سیاسی در پاکستان به‌رهبری ژنرال ایوب‌خان به کشورش بازگشت و به ریاست مؤسسه‌ی «تحقیقات اسلامی» منصوب شد. در این دوره‌ی چندساله، از نزدیک، هم به‌لحاظ نظری و هم به‌لحاظ عملی، درگیر برنامه‌ی اصلاح دینی در کشوری مسلمان شد، اما در این راه توفیق چندانی نداشت و پس از گذراندن یک دوره‌ی ناآرامی و آشوب ناگزیر پاکستان را به مقصد ایالات متحده ترک کرد. او تا پایان عمرش در ۱۹۸۸ یعنی در طی حدود بیست سال در دانشگاه شیکاگو به عنوان استاد مطالعات اسلامی فعالیت داشت. او در این دوره آثار فراوانی نوشت و شاگردان زیادی تربیت کرد و توانست برای خود و جبهه‌ای ممتاز در میان نواندیشان مسلمان و اسلام‌پژوهان غیرمسلمان در غرب احراز کند (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷، ج، ص ۱-۲؛ ۱-۲، pp1-2, 2000, Fazlur Rahman).

کتاب *مضامین اصلی قرآن* در سال ۱۹۸۰ تحت عنوان *Major Themes Of the Quran* تألیف شد و اولین اثر اوست که در ایران به همت انتشارات کرگدن در اسفند ۱۳۹۷ به ترجمه فاطمه علاقه‌بندی به چاپ اول رسید. این کتاب را می‌توان گزارشی منسجم از مضامین قرآن با نگاهی جدید تلقی کرد و از این حیث کتابی مهم و ارزشمند است. حدود سی و پنج سال از نگارش این کتاب می‌گذرد و به نظر می‌رسد که خوانندگان زیادی که به استخراج معانی قرآن مشتاق‌اند، به این کتاب نیازمندند اما به سبب زبان بیگانه‌ی این کتاب هنوز با آن آشنا نشده‌اند. ترجمه‌ی این کتاب و بررسی و تحلیل مطالب آن راهی مناسب برای رفع این نیاز خواهد بود.

کتاب *مطروح*، نقطه‌ی عطفی در بازشناساندن نظریات اسلام پژوهی فکری - عملی فضل‌الرحمان در میان عالمان مسلمان و غربیان است. دغدغه‌های او مبنی بر کارآمدی قرآن در عصر جدید در هشت مضمون اصلی قرآن با شیوه‌ی خلاقانه نشان داده شده است. مؤلف در این کتاب، همچون دیگر آثارش، به مضامین اخلاقی توجه خاصی دارد.



به‌گفته‌ی او، اگر فهم ما از قرآن بر پایه‌ی روح اصلی قرآن یعنی اخلاق قرآنی باشد، پیام و معنای واحد و منسجم قرآن را دریافت خواهیم کرد. اگرچه تغییر فهم مردم معاصر از قرآن نسبت به فهم مردم عصر نزول امری انکارناپذیر است، می‌توان ادعا کرد آنچه از قرآن در هر عصری تغییر نکرده و نخواهد کرد، روح اخلاقی آن است.

فضل‌الرحمان با این دیدگاه در تلاش برای اثبات قابل‌فهم بودن پیام الهی در همه‌ی اعصار است و از این که مسلمانان بیشتر از فهم پیام اصلی قرآن به وجه ظاهری آن یعنی فصاحت و بلاغت الفاظ تمرکز کرده‌اند، اظهار تأسف می‌کند (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ ج، ص ۲). کتاب مضامین اصلی قرآن، چنان‌که از توضیحات مؤلف در مقدمه‌ی آن برمی‌آید، پژوهشی است که بیش از هرچیز در پی تصحیح و نقد روشی و محتوایی پژوهش‌های برخی قرآن‌پژوهان غربی، از جمله جان ونسبرا (د. ۲۰۰۲)، در تبیین مفاهیم و مضامین قرآن است. فضل‌الرحمان در مقدمه‌ی کتاب از ایده‌ها و اندیشه‌های ونسبرا در دو کتاب بحث‌برانگیز مطالعات قرآنی و محیط فرقه‌ای به‌شدت انتقاد کرده، تاجایی که فهم دقیق نقدهایش بر او را به خواندن کامل کتاب خودش و کتاب مطالعات قرآنی او مشروط کرده است.

حال می‌خواهیم مبانی آراء اعتقادی و فقهی فضل‌الرحمان در کتاب مضامین اصلی قرآن را به مبانی: تاریخ‌گرایی، اخلاق‌گرایی، تجددگرایی، عینی‌گرایی تقسیم کنیم:

## ۲. تاریخ‌گرایی در اندیشه‌های تفسیری فضل‌الرحمان

فضل‌الرحمان یکی از پیش‌گامان اتخاذ رویکرد تاریخی در میان نواندیشان مسلمان است (عباسی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۹). او به پشتوانه‌ی پرورش دانشگاهی‌اش، در مقایسه با بسیاری از پرچم‌داران اصلاح دینی پیش و پس از خود، بیشتر به تاریخ‌دانی اهتمام ورزیده است. او آگاهی داشتن از تاریخ را لازم می‌شمرد و تاریخ‌دانان را جدی می‌گرفت. برای نمونه، احترام ویژه‌ای به مرحوم محمد شبلی نُعمانی (۱۸۵۷-۱۹۱۴ م) قائل بود که پیش‌گام تاریخ‌نگاری دینی به شیوه‌ی نو در شبه قاره‌ی هند بود (کمالی، ۱۳۸۵، ص ۷۷). شاید بتوان گفت اهمیت این رویکرد نشأت گرفته از جایگاه ویژه‌ی هجرت پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از مکه به مدینه و روند وحی در آیات قرآن است که با حضرت ابراهیم (علی‌السلام) آغاز و به پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) جهت تلاش برای ایجاد یک جامعه‌ی عادلانه خاتمه یافته است. این امر حول محور تاریخ‌گرایی ذاتی اسلام می‌چرخد و انسان برای الهام گرفتن باید پیوسته قرآن بخواند چراکه قرآن نمونه‌ی کاملی از شرایط مختلف تاریخی ارائه می‌دهد (Sonn, 1998, p 128).

به عقیده‌ی فضل‌الرحمان، چندین عنصر دیگر وحی نیز حول محور تاریخ‌گرایی ذاتی اسلام می‌گردد. به عنوان مثال: مفهوم «نسخ» که قرآن ادعا می‌کند، آیاتی را برای جانشینی (یا لغو) آیه‌های قبلی ایجاد می‌کند (بقره: ۱۰۰). فضل‌الرحمان در مخالفت با ونسب‌را درباره‌ی رد ترکیب بودن قرآن از سنت‌های مختلف، متناقض و هم‌زمان، ترتیب تاریخی در جایگزینی آیه با آیه‌ی دیگر را مطرح می‌کند (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ الف، ص ۱۷).

بر همین مبنا او معتقد است که اشاره به بنان کافران در آیات ۱۹-۲۰ سوره‌ی نجم - پیامبر آنها را مرغانی بلند پرواز می‌نامد که بر شفاعتشان امید می‌رود - تنها با فهم ناسخ بودن آیات ۲۱-۲۳ قابل فهم است (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ الف، ص ۱۳۸). در حالیکه این داستان در تفسیر طبری با سندهای مفرد نقل شده است (طبری، ۱۳۵۶، ج ۷، ص ۱۱۷۰). *دائرة المعارف اسلام* نقل طبری را تحت عنوان واقعیت تاریخی نمی‌پذیرد و معتقد است قطعاً یک تفسیر جعلی از قرآن است که بعداً به قرآن اضافه شده است. (Encyclopaedia Of Islam, al-kuran, 2014)

یکی دیگر از مؤلفه‌هایی که فضل‌الرحمان به عنوان تاریخ‌گرایی ذاتی قرآن می‌داند، تمایز بین آیات محکم و متشابه است. برای فضل‌الرحمان، تفسیر و عمل به آیات متشابه، محدود یک گروه خاص نیست. چراکه قرآن یک سند قانونی نیست. نکته‌ی اصلی در درک اصول اساسی قرآن، تجسم آزادی و مسئولیت در قانون‌گذاری جدید است. مهم‌ترین عنصر در تفسیر فضل‌الرحمان برای فهم قرآن، جستجوی جزئیات تاریخی پیرامون آیه است. با این حال، تأکید او بر اجتهاد یا جهاد فکری است. برای او اجتهاد کلید اصلی هرمنوتیک اسلامی است. عناصر یاد شده: تاریخ‌گرایی قرآن، تدریجی بودن، مفاهیم نسخ، محکمت و متشابهات و ... نشان از اصرار قرآن بر این امر است که انسان از توانایی خود در ایجاد نظام اخلاقی - اجتماعی استفاده کند (Sonn, 1998, p 128).

## ۱-۲. تفسیر حقوق زنان در قرآن بر مبنای تاریخ‌گرایی

به نظر فضل‌الرحمان، آیات اولیه تنها مربوط به شرایط خاصی است که آیه در آن نازل شده است و آیه‌های بعدی نیز پاسخ به تغییر شرایط است؛ به گونه‌ای که خود قرآن الگویی برای انعطاف‌پذیری مداوم در خصوص مصرف شراب (اول محدود کردن آن و سپس ممنوع کردن آن در کل) و پویایی در تلاش برای ایجاد یک جامعه‌ی عادلانه ارائه می‌دهد. بنابراین آیاتی که بعداً نازل شده است، حکم نهایی در مورد یک موضوع ارائه نمی‌دهد. از دیدگاه تاریخ‌گرایانه، تمام آیه‌هایی که به موضوع خاص می‌پردازند، در معرض تفسیر تاریخی هستند (Sonn, 1998, p 129).



برای همین فضل‌الرحمان درباره‌ی آیه‌ی شهادت زن، توجه به علت وضع حکم، نسبت به شرایط تاریخی نزول آیه را ضروری می‌داند. او تأکید می‌کند که این آیه در زمانی نازل شده است که به جهت شرایط زندگی اجتماعی زنان، معمولاً کمتر در زمینه‌ی اقتصادی فعال و در نتیجه فراموش کارتر از مردان بوده‌اند. بنابراین برابری شهادت یک مرد و دو زن در عصر حاضر قابل تعمیم نیست (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ الف، ص ۸۵) در حالیکه این استنتاج در نزد برخی عالمان، تعمیم یافته است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۳۶).

فضل‌الرحمان ضمن تقدیر از تفاسیر کهن از بی‌توجهیشان نسبت به جهان‌بینی قرآن گله‌مند است. چراکه در نگاه جزء‌نگرانه‌ی این تفاسیر، معنای انسجام بخش عدالت در حوزه‌ی الهیات و حقوق همسان نیست. به طور مثال به آیه ۳ نساء اشاره می‌کند که قرآن چند همسری را از نظر فقهی جایز می‌شمارد، اما آن را محدود می‌کند و سطح مطلوب و رسیدن به هدف اصیل پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) را در تک همسری می‌داند (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ الف، ص ۸۴). در واقع تأکید آیه به تک همسری، پیش‌بینی زمانی است که تک همسری امر عادی و مقبول خواهد بود و قرآن در پی اصلاحات تدریجی وضعیت زنان و برده‌داری بوده است. در حالیکه در تفاسیر کلاسیک، چند همسری به شرط رعایت عدالت مانند نفقه و سایر حقوق با دختران غیر یتیم جایز است (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۲۹۴؛ طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۱۸-۱۹).

راهکار فضل‌الرحمان، توجه به فهم تک تک آیه‌های قرآن در بستر تاریخ است. فهم قرآن باید فهم عرب عصر نزول باشد تا بتوان معنای عرضی و کلی را استخراج کرد. او معتقد است که قرآن مانند کوه یخی در اقیانوس است که تنها ده درصد آن (متن قرآن) بیرون از آب است و نود درصد آن (ناخودآگاه قرآن یعنی بین سطور قرآن) زیر آب است. لذا برای فهم آن راهی جز کنکاش تاریخی وجود ندارد (عباسی، ۱۳۹۸).

## ۲-۲. تفسیر وحی بر مبنای تاریخ‌گرایی

بر همین مبنا، توجه خاص فضل‌الرحمان بر اوضاع و احوال تاریخی دوره‌ی نزول قرآن و مطالعه‌ی سیره‌ی پیامبر، تأثیر فراوانی بر تبیین او از وحی قرآنی گذاشت. او در مسأله‌ی تبیین ماهیت وحی «نظریه‌ی املائی وحی» را به نقد کشید. در «نظریه‌ی املائی وحی» انعکاس حالات درونی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در وحی دخیل نیست و القایی روحانی از عالم بالاست. در واقع نحوه‌ی دریافت وحی مانند نحوه‌ی دریافت امواج رادیویی است که الفاظ فرستنده توسط گیرنده صرفاً گزارش می‌شود (معرفت، ۱۳۹۰، صص ۲۱ و ۴۶).



بر اساس این نظریه، پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) صرفاً دریافت کننده‌ی پیام خداست و پیام را دقیقاً در قالب همان کلمات و جملات القا شده، ضبط می‌کند و انتقال می‌دهد. فضل‌الرحمان معتقد است که این تلقی از وحی نه با واقعیت‌های پیام قرآن هم‌خوانی دارد و نه با پیچیدگی فکری قابل فهم و سازگار است. راست‌کیشی در صورت‌بندی نظریه‌ی وحی، ابزار فکری لازم را برای ترکیب «دیگر بودن» و «لفظ به لفظ بودن» وحی از یک سو و ارتباط عمیق آن با زندگی و شخصیت دینی پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) از دیگر سو، در اختیار ندارد. راست‌کیشی از این ظرفیت برخوردار نیست که بگوید کل قرآن کلام خداست و به یک معنا کلام نبی هم هست (عباسی، ۱۳۹۵، ص ۱۶؛ Rahman, 1966, p31).

از نظر فضل‌الرحمان، پیام الهی همواره در گفتگوی مستمر با شرایط و موقعیت‌های عینی تاریخی نازل شده است. بنابراین تمام فقرات قرآن برآمده از موقعیت عینی و خاص است. هر وقت که مشکل خاص پیش می‌آمد، پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) به آن پاسخ می‌داد. بنابراین زمینه‌ی پاسخ پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) در شأن نزول آن آیه آمده است. او اعتقاد راسخ دارد که مسلمانان مدرن باید این شئون و موقعیت‌های خاص را بررسی و مطالعه کنند. از نظر فضل‌الرحمان قرآن یک‌باره نازل نشده است، بلکه فرآیندی بوده که در طی ۲۲ سال با رسالت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) تداوم داشته است. لذا خوی و منش پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و جامعه‌ی او در این کتاب بازتاب داشته است. چراکه در غیر این صورت برای مردم آن عصر معنا نداشت. فضل‌الرحمان معتقد است که جنبه‌ی زمینی و تاریخی وحی در کلام و فقه اسلام مغفول مانده است. او اشاره می‌کند که در کلام اسلامی، سنت‌گرایان حنبلی و متکلمان اشعری چنان بر منشأ الهی قرآن تأکید کرده‌اند که نهایتاً، قرآن را وجهی از وجوه خداوند و به عبارتی قدیم می‌دانند. یعنی به عبارتی، استعلا‌ی خود خدا را به قرآن تعمیم داده‌اند و به این ترتیب تاریخیت متن را انکار کردند.

البته فقیهان مسلمان تا حدی به شأن نزول آیات توجه داشته‌اند اما توجهی بسیار اندک و ناکافی. مطابق علم اصول معتقد بودند: «العبرة بعموم اللفظ و لا بخصوص السبب». یعنی اگر حکم ایجابی یا سلبی در قرآن باشد و ظاهر کلام کلی و عام باشد، فرد نباید تلاش کند که دامنه‌ی انجام حکم را به شرایط خاصی که آن حکم در آن صادر شده است، محدود کند. این تلقی، دلایلی تاریخی شکل‌گیری آن حکم را نادیده یا دست کم می‌گیرد (نراقی، ۱۳۹۸).



### ۲-۳. روش تفسیر بر مبنای تاریخ‌گرایی

روشن است که دیدگاه متفاوت فضل‌الرحمان درباره‌ی وحی، به او اجازه می‌دهد تا نگاهی متفاوت به روش صحیح تفسیر قرآن داشته باشد.

او معتقد است قرآن در هیچ یک از رشته‌های سنتی در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی، مستقل از رهگذر فهم مفسران آموخته نشده است (فضل‌الرحمان، ۱۳۷۹ الف، ص ۳۸). فضل‌الرحمان برای پی بردن به معانی آموزه‌های قرآن روشی را عرضه نمود که آن را معناکاوی یا هرمنوتیک قرآنی نامیده است. فرآیند هرمنوتیک قرآنی نزد فضل‌الرحمان، مشتمل بر دو حرکت ذهنی یا فکری است؛ حرکت نخست از اکنون به سمت گذشته و زمان نزول قرآن، و دومی بازگشت از آن زمان به اکنون است. اهمیت تاریخ‌دانی در این دعوت، به عبور فکری به گذشته و بازگشت از آن به زمان حال آشکار است. چراکه قرآن خطاب الهی بوده که از مجرای ذهن پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) گذشته و ناظر به موقعیت اخلاقی - اجتماعی در عربستان زمان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بوده و در عین حال، قرآن کتابی برای همه‌ی زمان‌ها و همه‌ی جوامع، نه فقط عربستان هزار و چند سال پیش از این است (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ ب، ص ۱۲-۱۳).

فایده‌ی تاریخ از دیدگاه فضل‌الرحمان همان اشباه و نظایر است و کار اصلی مصلحان، تعمیم نمونه‌های یافت شده در تاریخ بر مبنای ارزش‌های فوق تاریخی است. او می‌خواهد با در نظر گرفتن شرایط و اسباب نزول، مضمون اصلی یا «روح پیام الهی» را کشف کند و آن را مبنای عمل امروزی در دنیایی با مقتضیات نوین قرار دهد (کمالی، ۱۳۸۵، ص ۸۰). البته در نظر گرفتن تغییرات جزئی در شرایط، دگرگون ساختن قاعده‌های کهن را متناسب با مقتضیات کنونی در عین محفوظ داشتن اصول و ارزش‌های کلی برآمده از گذشته را شامل می‌شود. فضل‌الرحمان کوشش در این راه دشوار را متضمن «جهاد فکری» و «جهاد اخلاقی» می‌شمارد و از این تلاش فکری و اخلاقی، «اجتهاد» تعبیر می‌کند (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ ب، ص ۱۵). او در این روش‌شناسی نوین، حساب «اسلام خالص» را از «اسلام تاریخی» جدا می‌کند. کارایی این تفکیک در ناسازگاری میان مقتضیات قطعی دنیای مدرن با پاره‌ای از آموزه‌های اسلامی هویدا می‌گردد. در این روش می‌توان ریشه‌ی اختلاف را به آموزه‌های غیر ثابت و جاودان اسلام نسبت داد (کمالی، ۱۳۸۵، ص ۸۰).

### ۲-۴. فهم سنت بر مبنای تاریخ‌گرایی

محور عمده‌ی اصلاح‌گری نزد فضل‌الرحمان، رجوع به قرآن و سنت بود. با توجه به این نکته، پایه‌های تاریخ‌شناسی او را می‌توان در نحوه‌ی بازخوانی سنت و چارچوب فهم او از قرآن یافت.

مزیت فضل‌الرحمان نسبت به دیگر مصلحان دینی، آشنایی او با یافته‌ها یا دعاوی مستشرقان در حوزه‌ی فقه و حدیث بود.

لذا این فرض مبنایی هم به لحاظ تاریخی هم از حیث فلسفی را پذیرفته بود که سنت به صورتی که در احادیث و روایات نقل شده است، عیناً مطابق سیره‌ی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نیست بلکه فراهم آمده از کردار و باورهای مسلمانان چند نسل نخستین است. اعتقاد تاریخی به اینکه احادیث دقیقاً دربرگیرنده‌ی سنت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) است همچون صخره‌ای راه بازاندیش مضامین اجتماعی اسلام را بسته است (کمالی، ۱۳۸۵، ص ۷۸). بر همین مبنا او وجود احادیث مبتنی بر شفاعت پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) را بدعت مسلمانان قرن دوم و سوم می‌شمارد و قرآن را مخالف شفاعت می‌داند (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷، الف، ص ۶۲). در حالیکه درباره‌ی مسئله‌ی شفاعت، روایتی از پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در مصادری چون صحیح بخاری (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷، ص ۱۴۵) و صحیح مسلم (مسلم نیشابوری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۳۰) نقل شده است که نقض ادعای فضل‌الرحمان مبنی بر بدعت مسلمانان قرن دوم و سوم است: «هر پیامبری حق دارد که دعا کند و دعایش هم به مرحله‌ی پذیرش و اجابت برسد، ولی من این حق را ذخیره کرده‌ام که در واپسین روز برای شفاعت امتم از آن بهره‌برداری کنم» (خویی، ۱۳۸۵، ص ۷۰۰).

بدین ترتیب، فضل‌الرحمان که علت انحطاط مسلمانان و افول تمدن اسلامی را فاصله گرفتن از آن و راز اصلاح و احیای اسلام و جوامع اسلامی را بازگشت به قرآن می‌دانست، از فلسفه و آراء و نظریات فیلسوفان فاصله گرفت و کوشید تا بر محور قرآن، نظامی اخلاقی و حقوقی متناسب با دنیای جدید بنا کند.

### ۳. اخلاق‌گرایی در اندیشه‌های تفسیری فضل‌الرحمان

رسالت فضل‌الرحمان تلاشی برای بازیابی نشاط اخلاقی قرآن، جهت بنای یک نظام اخلاقی قرآن محور بود. او معتقد بود که فقه اسلامی تنها با داشتن یک نظام اخلاقی مدرن قابل اجراست (سعید، ۱۳۸۵، ص ۷۳). او از اینکه محققان مسلمان هرگز درباره‌ی اخلاق قرآن، چه به صورت نظام‌مند و چه غیرآن، تلاشی نکرده‌اند، گله‌مند بود. چراکه «نمی‌توان پژوهش دقیق درباره‌ی قرآن انجام داد و تحت تأثیر فضای اخلاقی قرآن قرار نگرفت» (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷، ب، ص ۱۹۵).

فضل‌الرحمان تأکید می‌کند که شخصیت‌های فعال در حوزه‌ی اخلاق، برای تدوین نظام حقوقی و فقهی صلاحیت بیشتری دارند. چراکه اخلاق در سراسر قرآن جریان دارد و نباید مستقل از قرآن و علوم شرعی فرض گردد. بنابراین رویکرد صحیح در تدوین نظام حقوقی و

فقهی مبتنی بر قرآن، استخراج اصول اخلاقی احکام است. او یادآور می‌شود که ابتدا باید با توجه به بافت اجتماعی - تاریخی احکام قرآن، اصول عمومی ارزش‌ها استنباط شود، سپس بر مبنای این اصول عمومی، «نظریه‌ی یک‌پارچه و جامع اجتماعی - اخلاقی» تدوین گردد.

این نظریه تفاوت اساسی با «قیاس» در اصول فقه دارد؛ چراکه گرایش آن برای بسط یک متن خاص، جهت بهره‌گیری از این نظریه است نه از علت (سعید، ۱۳۸۵، صص ۷۳-۷۵). فضل‌الرحمان یادآور می‌شود که حاصل تعمق حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در غار حرا، نه فقط تخریب چند خدایی، بلکه دستیابی به برقراری جامعه‌ای براساس عدالت اجتماعی و اقتصادی بود که فضل‌الرحمان آن را نظام سیاسی - اجتماعی اخلاق بنیاد «تحت نظارت خدا» می‌نامد. یعنی نظامی که انسان نمی‌تواند در آن ارزش‌های اخلاقی را از بین ببرد یا از برخی مصلحت‌ها سوءاستفاده کند (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷، ب، ص ۲۴).

فضل‌الرحمان با توجه به سیره‌ی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، توجه مسلمانان را به روش اصلاحات اجتماعی او جلب می‌کند. اصلاحات اجتماعی پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) دو ویژگی داشت:

۱) پیش از اقدام، فراهم نمودن زمینه‌ی تغییرات اجتماعی، مثل زکات که در مکه نازل شد اما در مدینه که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) تشکیل حکومت داد، اجرا شد. همچنین شراب که ابتدا محدود سپس ممنوع شد.

۲) قوانین قرآن و تصمیم‌های پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) همیشه زمینه‌های تاریخی - سبب نزول - دارد. اهمیت این ویژگی در دستیابی به اصول و ارزش‌های پشت این قوانین است (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷، ب، ص ۲۴).

### ۳-۱. معرفی اهل کتاب بر مبنای اخلاق‌گرایی

از نظر فضل‌الرحمان، عصاره‌ی روح قرآن و همچنین عامل پیوند عقاید کلامی و احکام فقهی، اخلاق است. هدف قرآن تبدیل دستورهای فقهی یا شبه فقهی به امر اخلاقی است و این از ویژگی‌های منحصر به فرد آن است. بنابراین «تقوا» مفهوم محوری اخلاقی قرآن است (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷، الف، ص ۶۹). به رسمیت شناخته شدن «جوامع» یهودی و مسیحی مدینه در قرآن (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷، الف، ص ۲۴۱)، فایده‌ی وجود جوامع مختلف به منظور ایجاد رقابت در اعمال خیر (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷، الف، ص ۲۳۸)، دعوت قرآن به مشترکات (مانند: ۶۹) برای صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷، الف، ص ۱۶۷) از جمله نمونه‌هایی است که فضل‌الرحمان به آن‌ها اشاره کرده است. مفسران اسلامی در تفسیر آیات فوق، صریحاً

و تلویحاً به چنین برداشتی اشاره کرده‌اند که این آیات، گواه بر رستگاری پیروان تمام مذاهب آسمانی است (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۷۵).

موافقان [از جمله فضل‌الرحمان] معتقدند که از اصول همزیستی مسالمت‌آمیز در قرآن، دعوت به مشترکات، به رسمیت شناختن انبیاء و کتب آسمانی و مبارزه با توهّمات برتری جویانه‌ی ادیان دیگر است. لازمه‌ی این امر، به رسمیت شناختن حقوق اجتماعی و شناخت آزادی بیان است. بر این اساس، خداوند از مسلمانان می‌خواهد در گفت‌وگو با اهل کتاب، بر مشترکات و بر ایمان به خدا تأکید ورزند (موحدی ساوجی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴-۱۳۵). از نظر این گروه، در اسلام صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها با عقاید و مذاهب گوناگون یک ارزش و هدف است و آیات مذکور، اعلامیه‌ی جهانی اسلام است. در مقابل، گروهی معتقدند که به رسمیت شناختن حقوق اهل کتاب و زندگی مسالمت‌آمیز بر مبنای حفظ کرامت انسانی به معنی صحنه نهادن بر نجات و رستگاری آنان در آخرت نیست بلکه مربوط به زندگی دنیوی است (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۹۱). بنابراین، این رستگاری شامل آن دسته از یهودیان، مسیحیان و صابئان نیکوکاری می‌شود که پیش از ظهور پیامبر اسلام <sup>(صلی الله علیه و آله و سلم)</sup> می‌زیستند (سبحانی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۰۳).

### ۲-۳. فهم عصمت بر مبنای اخلاق‌گرایی

فضل‌الرحمان در مقاله‌ی «برخی مفاهیم اخلاقی کلیدی قرآن» به سه مفهوم اسلام، تقوا و ایمان به عنوان سه اصطلاح اخلاقی قرآن اشاره می‌کند. او توجه خواننده را به این امر مهم جلب می‌کند که اگرچه ایمان با عمل به انجام می‌رسد، اما در درجه‌ی اول به زندگی درونی مربوط می‌شود؛ در حالیکه «اسلام» تسلیم قانون خدا بودن است و در مرحله‌ی اول متعلق به عمل بیرونی است. تقوا که شامل ایمان و اسلام است، در قرآن عملکرد مثبت محافظتی و جامع‌ترین مفهوم، جهت جلوگیری از خطا و پیروی از حق است. مهم‌ترین و اساسی‌ترین کارکرد تقوا این است که انسان را قادر به تشخیص حق از باطل می‌کند. این قدرت در حدی است که خود را از خطا و پیامدهای ویرانگر آن محافظت می‌کند. فضل‌الرحمان آن را «پرتونگاری اخلاقی» می‌نامد (Rahman, 1983, pp165-170). به همین دلیل رفتار پیامبر <sup>(صلی الله علیه و آله و سلم)</sup> به عنوان سنت یا الگوی کامل مورد توجه قرار گرفته است (Rahman, 1979, p32).

اما او معتقد است که چون پیامبر <sup>(صلی الله علیه و آله و سلم)</sup> هم یک انسان است (برای همین برای انسان‌های دیگر الگو قرار داده شده است)، کشمکش‌هایی در درون خود داشت و گاهی توبیخ می‌شد و از



نگاه قرآن این توبیخ‌ها اصلاً عجیب نیست و مغایرتی با عصمت ندارد (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ الف، ص ۱۳۹).

درحالی‌که مخالفان این عقیده، معتقدند که خدا هیچگاه رسول خدا<sup>(صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)</sup> را توبیخ نکرده (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۲۳۸) و آرزوی پیامبر، ایمان آوردن مردم بود و شیطان در آرزوی ایشان القا می‌کرد. اما با دخالت خداوند، تصرف شیطان زایل می‌شد (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۱۴، ص ۵۵۲).

### ۳-۳. فهم شفاعت بر مبنای اخلاق‌گرایی

تقوا در واقع، مسئولیت‌پذیری فردی است که در برابر سکولار (نوعی بی‌اعتنایی) قرار دارد. لذا الهیات اسلامی، مبتنی بر عقل‌گرایی محض بی‌احساس نیست، بلکه تلاشی فکری و عقلی است که فرد مؤمن هم از نظر ذهنی (تعلیم‌پذیری) و هم از نظر قلب (موعظه‌پذیری) آن را بپذیرد. فضل‌الرحمان در تحلیل نهایی تقوا اضافه می‌کند که تقوا توانایی شخص در تشخیص میان خوب و بد و عمل شخص بر همین مبناست. او درباره‌ی این نکته‌ی قرآن‌پژوهی خود چنین توضیح می‌دهد که هدف اصلی قرآن بیداری وجدان است. بنابراین شور و شوقی در انسان ایجاد می‌کند که می‌تواند از آن در مجاری شایسته استفاده نماید.

فضل‌الرحمان معتقد است با وجود خدای رحیم و عادل، و تقوا سعادت انسان تأمین می‌شود و نیازی به شفاعت نیست. او در نهایت، تقوا را دلالتی بر تلاش انسان تلقی می‌کند که داوری نهایی و عینی درباره‌ی عملکرد آن به عهده‌ی خداست. طبق همین مبنا، فضل‌الرحمان هرگونه نجات بخشی از جمله شفاعت را رد و نفی می‌کند؛ چون انسان مجری اعمال خویش است (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ الف، ص ۶۱۹). البته طرفداران شفاعت منکر پیامدهای اعمال انسان بر سرنوشت خویش نیستند. به بیان واضح‌تر، کسانی که اعمال فاسد انجام می‌دهند و تنها با اتکاء محبت به شفیعان، گمان می‌کنند که فردای قیامت مورد شفاعت قرار می‌گیرند، عقیده مشرکان را دنبال می‌کنند که به هیچ وجه اتکا به عمل صالح ندارد (ملاصدرا، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۳۰؛ سنگلجی، ۲۰۱۴م، ص ۱۶۹).

فضل‌الرحمان معتقد است شیوه‌ی واقعاً مؤثر در بنا کردن یک نظام اخلاقی سیستماتیک، استخراج ارزش‌های اخلاقی صریح یا مکشوف از دل مصلحت‌های احکام فقهی قرآن است (Rahman, 1987, p. 9). او معتقد است که وظیفه‌ی اصلی پیامبر<sup>(صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)</sup>، تقویت جایگاه محرومان و مستضعفان از جمله: ایتمام، زنان و سالخورده‌گان در متن جامعه‌ی ثروتمند تجار مکه بود. به همین دلیل، فضل‌الرحمان تأکید دارد که باید عدالت را راهنمای فهم اخلاقی و حقوقی

قرآن قرار داد و هر تفسیری که با اصل عدالت تناقض داشت، فاقد اعتبار دینی است و مقبول قرآن نیست (نراقی، ۱۳۹۸). به همین علت او نگاهی نو به تفسیر آیات حقوق زنان دارد.

#### ۴. تجددگرایی در اندیشه‌های تفسیری فضل‌الرحمان

آوازه‌ی فضل‌الرحمان در جهان اسلام و شهرتش در میان اسلام‌شناسان غربی بیشتر به سبب کوشش‌های پی‌گیرانه و نوشته‌های محققانه‌اش در باب حل و رفع مسأله‌ی پیچیده و چند وجهی تقابل اسلام و مدرنیته است. فضل‌الرحمان پس از حضور در دنیای غرب و آشنایی با فکر و فلسفه‌ی غربی، رویکردی انتقادی به تاریخ اندیشه‌ی اسلامی اتخاذ کرد و به جرگه‌ی نواندیشان دینی و احیاگران اسلامی در دوره‌ی جدید پیوست. مهم‌ترین دغدغه‌ی فضل‌الرحمان در رویکرد به قرآن از این قرار بود: عرضه‌ی راه حلی برای این معضل هرمنوتیکی که جاودانگی پیام قرآن - با وجود پذیرش انطباق آن با شرایط تاریخی دوران نزول - چگونه ممکن است و این پیام برای مسلمانان امروز چه معنایی دارد (عباسی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۲).

فضل‌الرحمان به طور مکرر در آثارش تأکید می‌کند که قرآن هیچ وقت کتاب قانون نبوده است و اساساً قرار نبوده که کتاب قانون باشد. قرآن خود را مایه‌ی هدایت همگان می‌داند. از نظر فضل‌الرحمان، پیامبر اسلام <sup>(صلی الله علیه و آله و سلم)</sup> یک مصلح اخلاقی بود و برای پیش برد اهداف اسلامی هرگز قوانین کلی عام تأسیس و وضع ننمود. احکام کلی و عام در قرآن بسیار کم شمار است و این احکام عموماً بلکه تماماً ناظر به موقعیت‌های خاص هستند. برای مثال احکام قرآنی در خصوص جنگ و صلح میان مسلمانان و دشمنانشان کاملاً ناظر به موقعیت خاص است. این احکام ناظر بر رفتار کلی جامعه در قبال دشمن در متن یک درگیری خصمانه است. اما چنان ناظر به موقعیت است که می‌توان آن را فقط احکام شبه قانونی و نه قانونی به معنای خاص و واقعی کلمه قانون دانست.

از نظر فضل‌الرحمان باید گوهر قرآن و بخش ذاتی و فراتاریخی قرآن را از جنس اخلاق بدانیم. از نظر او قوانین اخلاقی و حقوقی قرآن در دو سطح عمل می‌کنند: سطح آرمانی (ذاتی) و سطح تاریخی (عرضی). سطح آرمانی هدف والایی است که مؤمنان باید مقصد و غایت خود قرار دهند. سطح تاریخی ممکن است زمان تنزیل وحی قابل حصول باشد یا نباشد که ناظر به اهدافی است که با توجه به محدودیت‌ها و امکانات تاریخی موجود در زمان تنزیل وحی قابل وصول است. بنابراین مسلمانان در عین حال که برای حل مشکلاتشان لاجرم باید در چارچوب امکانات و محدودیت‌های زمانه‌ی خودشان عمل کنند، اما نباید هیچ‌گاه چشم خودشان را از

اهداف آرمانی قرآن بردارند. آن اهداف مانند چراغ راهنمایی هستند که جهت حرکت درست را به مسلمانان نشان می‌دهند (نراقی، ۱۳۹۸).

#### ۴-۱. تفسیر حقوق زنان بر مبنای تجددگرایی

فضل‌الرحمان ادعا می‌کند که هر کلی در قرآن لزوماً به طور تام، مصوب شارع نیست. یعنی غایت ذاتی و آرمانی قرآن نیست. چه بسا آن شکل خاص از احکام بهترین تقریر برای محقق آرمان‌های قرآنی در چارچوب امکانات و محدودیت‌های جامعه در آن زمان باشد؛ نه لزوماً بهترین شیوه برای تقریر امور زندگی به طور عام. بنابراین بسیاری از احکام قرآن دو بخش دارد: ۱) آرمان فراتاریخی که همیشه و در همه جا باید صادق تلقی شود، ۲) تحقق آن آرمان در بستر جامعه و تاریخی خاص که شاید قابل تعمیم به وضعیت‌های دیگر نباشد.

به همین جهت، فضل‌الرحمان معتقد است که فقیهان مسلمان، به خطا بخش عمده‌ی محتویات قرآن مثل قوانین مربوط به حدود، خانواده و معاملات را از امور ذاتی و آرمانی تلقی کرده‌اند و آنان را به مثابه‌ی امور قطعی در متن فقه اسلامی گنجانده‌اند. از نظر او اگر بنا باشد که مسلمانان جهان جدید دست به اصلاحات معنادار و راهگشا بزنند، لاجرم باید تمایز این دو نوع وجه قرآن را به رسمیت بشناسند و البته بهترین راه برای حاصل شدن این امر، روش نقد تاریخی است (نراقی، ۱۳۹۸). بر همین مبنای فضل‌الرحمان درباره‌ی مسئله‌ی چند همسری معتقد است که: اولاً این آیه مربوط به دختران یتیم است، ثانیاً طبق آرمان اخلاقی قرآن که انتظار می‌رفته جامعه به سوی آن حرکت کند، چند همسری تنها برای هدفی خاص و مدتی موقت مجاز بوده است (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ الف، صص ۸۵-۸۶). برخی از فقیهان معاصر با دیدگاه نوگرایانه اظهار نظرهای جدیدی ارائه داده‌اند که با دیدگاه چند دهه پیش فضل‌الرحمان کاملاً منطبق است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳).

راه‌کار قطعی فضل‌الرحمان، شناخت احکام قرآنی همراه با تلاش برای یافتن اصول و ارزش‌هایی است که در پشت احکام قرآنی و سنت نبوی قرار دارند. مثلاً آیات ارث روشن می‌کند که قرآن اساساً به دنبال گسترش حق ارث به زنانی است که در قانون عرب پیش از اسلام هیچ حقی از آن نداشتند (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ ب، ص ۲۸). بنابراین با توجه به روح کلی قرآن که تکیه بر عدالت اجتماعی - اقتصادی و مساوات‌طلبی انسانی دارد، اینکه بگوییم هرچه زن از لحاظ فکری توسعه پیدا کند، باز هم شهادت او باید کمتر از شهادت مرد ارزش داشته باشد، این نیز بی‌حرمتی‌ای ظالمانه به اهداف قرآن در تکامل اجتماعی است (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ الف، ص ۸۵).



#### ۴-۲. فهم مسائل اقتصادی بر مبنای تجددگرایی

فضل‌الرحمان بر همین اساس در خصوص مسائل اقتصادی قرآن کریم از جمله سود بانکی معتقد به تفاوت در سود نظام مالی بانکی با نظام ربوی صدر اسلام است. او با اشاره به مشروعیت سود منصفانه‌ی سرمایه در اسلام، تصریح می‌کند که بر همین اساس سود بانک نیز مشروعیت دارد. سود بانک بر اساس مصالح اقتصادی و اجتماعی جامعه تعیین می‌شود؛ اگر این سود در قالب وام یا هر قالب دیگری بالاتر از این نیاز و نیز برای رفع حوائج شخصی نه تولید و بهره‌وری تعیین شود، ظلم، ربا و حرام است (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ الف، ص ۷۴-۷۵). به عبارتی، فقیهان نواندیش معتقدند که سود متناسب با تورم ربا نیست (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰، ص ۱۴).

فضل‌الرحمان در ادامه با توجه به سنت مطلوب و مشروط در اسلام، یادآور می‌شود که حتی اگر نظام جدید بانکداری را هم در نظر بگیریم، جامعه‌ی مطلوب و ایده‌آل قرآن، جامعه‌ای است که «صدق» - نه به منزله‌ی ترحم به فقرا بلکه به عنوان عملی نشأت گرفته از تعاون و همکاری - راهکاری برای حذف ربا است. حال در جامعه‌ای که از این ارزش اصیل اسلامی فاصله دارد، حذف سود بانکی نوعی بی‌نظمی در نظام مالی ایجاد می‌کند. بنابراین تا رسیدن به جامعه‌ی ایده‌آل اسلام، بهترین جایگزین برای همیاری و کمک به دیگران، پذیرش سود بانکی در چارچوب یاد شده است (جعفری علمی، ۱۳۸۶، ص ۵۲). هدف فضل‌الرحمان از ارائه‌ی روش‌های فوق، مدرنیزه کردن روش اجتهاد در فقه بوده و از نظر وی این تنها راه مقابله با سکولاریسم است (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ ب، ص ۲۳).

#### ۴-۳. فهم حدیث بر مبنای تجددگرایی

فضل‌الرحمان در راستای تجددگرایی نیز معتقد است که مسلمانان باید درباره‌ی نقش حدیث در مقام فهم قرآن تجدید نظر اساسی کنند. در سنت اسلامی، حدیث نقش مسلّم و محوری در فهم معنای قرآن داشته است و احادیث در قالب گزارش‌های عینی از ارزش‌ها و هنجارهای ثابت و تغییرناپذیر تلقی می‌شد. فضل‌الرحمان معتقد است اگر حدیث به واقع موثق و قابل اعتماد باشد، ارزش و حجیت دینی دارد و تردیدی نباید کرد. اما او با بیشتر پژوهشگران غربی مثل گلدسیهر و ساخت هم نظر است که قالب احادیث پس از وقوع حادثه، ساخته و پرداخته شده‌اند. بنابراین بیش از اینکه گزارش‌های موثقی از گفتار و رفتار پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) باشند، بیشتر تفسیر جمعی جامعه‌ی مسلمانان از شرایطی بوده که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بر جا نهاده است. باید گفت که به نظر می‌رسد دیدگاه فضل‌الرحمان به وثاقت حدیث به مذهب او باز می‌گردد و لاجرم نقش ائمه اطهار (علیهم السلام) را نادیده می‌گیرد.



لذا فضل‌الرحمان یک تفکیک بسیار مهمی میان دو سنت انجام می‌دهد. سنت نبوی، گزارش‌های به فرض صحت از گفتار و رفتار پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم). سنت زنده، بسط سنت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) توسط نسل‌های بعدی. یعنی جامعه‌ی مسلمان پسا محمدی می‌کوشد تا در رویارویی با تحولات، چالش‌ها و شرایط تازه‌ای که در پیش روی خود می‌یابد، به نحو خلاقانه‌ای، سنت نبوی را تفسیر کند و بسط دهد. چراکه سنت نبوی هیچ‌گاه چنان جامع و گسترده نبوده تا تمام شرایط ممکن و محتمل را پیش بینی کند و در بر گیرد. بنابراین، در دوره‌ی پسا نبوی، جامعه‌ی مسلمان تلاش کرد که از طریق سنت زنده بر غنای گنجینه‌ی میراث پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بیافزاید و از طریق اجماع به سنت زنده مشروعیت ببخشد. بنابراین راه‌کار فضل‌الرحمان برای اینکه فهم قرآن به روزگار معاصر مربوط شود، تجدید نظر به سنت بود (نراقی، ۱۳۹۸).

#### ۴-۴. فهم اجتهاد بر مبنای تجددگرایی

فضل‌الرحمان طبق نظر اصلاح‌طلبان مدرنیته‌ی پیشین مانند سید احمد خان، شبلی نعمانی و محمد اقبال معتقد است که اسلام باید براساس متدولوژی علمی و مدرن مطالعه شود. چراکه رویکرد پویای «اجتهاد» و توانایی‌های خلاقانه‌ی مسلمانان می‌تواند باعث پیشرفت اسلام شود (Ahmed, 2017, p 24-32).

تفکر فضل‌الرحمان، مدرن و برگرفته از آشنایی او با پراگماتیسم یا عمل‌گرایی و پوزیتیویسم منطقی یا مثبت‌گرایی منطقی حاکم بر فلسفه آمریکا و انگلیس بود. البته تمامی منابع اعتقادی او غربی نیست. در واقع او به تجدید ساختار مدرن ایده‌های متفکران مسلمان می‌پردازد و این الگو در ارائه‌ی فهم قرآن او آشکار است. فضل‌الرحمان به دنبال تفکر ابن‌سینا بود. ابن‌سینا فلسفه و دین را به طور جدی مطالعه کرد و در پی روش سیستماتیکی در برابر دو فرهنگ غالب زمان خود: اسلام ارتدکسی و اسلام یونانی بود. با این حال سیستم فضل‌الرحمان پذیرش آموزه‌های فیلسوفان مختلف، به منظور تلفیق قرآن، عرفان و اندیشه‌های فلسفی بود (Ahmed, 2017, p 160). این دقیقاً همان چیزی است که اقبال در بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام گفته است: «وقتی فلسفه به قضاوت دین می‌پردازد، نمی‌تواند آن را فروتر از یافته‌های خود قرار دهد. دین نه امری جزئی است، نه احساس باطنی و نه عمل صرف؛ بلکه تجربه‌ای از کل انسان است. بنابراین، فلسفه در ارزیابی دین باید موقعیت محوری آن را دریابد، برای این شناخت راهی جز این برایش وجود ندارد که دین را به عنوان مرکزی در فرآیند ترکیب فکری بپذیرد. هیچ دلیلی

وجود ندارد تا تصور کنیم عقل و شهود اساساً ضد یکدیگرند، منتها آن یک حقیقت را به تدریج و این یکبارہ در می‌یابد» (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸، ص ۳۳).

براساس این نظریات است که به درک قلب نظریه‌ی فهم قرآن - نظریه‌ی دو حرکتی - فضل‌الرحمان می‌رسیم. یعنی گام اول حرکت از جزعی به کلی که فرد با مراجعه به موارد خاص قرآن و با مطالعه‌ی بستر تاریخی این موارد خاص، تلاش می‌کند تا اصول کلی را که در قالب این مصادیق بیان شده است، استخراج و صورت‌بندی کند. این فرآیند، مستلزم شناخت عمیق سنت و تاریخ دین است. سپس گام دوم شروع می‌شود. این حرکت از کلی به جزعی است. یعنی فرد باید اصول کلی حاصل از گام اول را برای وضع قوانین متناسب با شرایط مدرن به کار بندد. شرط ضروری گام دوم، آشنایی با شرایط مدرن و درک دقیق و واقع‌بینانه از اقتضاعات زندگی در جهان مدرن است (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ ب، ص ۱۲-۱۵).

### ۵. عینی‌گرایی در اندیشه‌های تفسیری فضل‌الرحمان

رویکرد عینی‌گرایی بر مبنای اعتماد به پاره‌ای از اصول بنا شده است. هرمنوتیک عینی‌گرایی، فهم ثابت و فراتاریخی مقصود مؤلف را قبول دارد. پیش فرض‌های هرمنوتیکی نظریه‌ی «دو حرکتی» فضل‌الرحمان نیز بر همین مبنا بر دو پایه استوار است:

۱) متن یا سنت مربوط به گذشته، قابل درک عینی و ارزیابی است. بر این اساس، می‌توان فاصله‌ی زمانی را درنوردید و هرمنوتیک، ابزاری کارآمد برای طی این فاصله است.

۲) عینیت‌گرایی یعنی معنای متن امری عینی و ثابت است و بر حسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم و افق تاریخی او تغییر نمی‌کند. بر اساس این پیش فرض، اگر مفسر در فرآیند تفسیر متن، به مقصود مؤلف دست یابد، به امری ثابت و فراتاریخی رسیده است. در مکتب عینی‌گرایی باید معنای مورد نظر خالق اثر یافت شود. در فرآیند هرمنوتیک تفسیر، ذهن آفریننده‌ی اثر توسط مفسر، بازآفرینی و بازاندیشی می‌گردد (آزاد، ۱۳۸۸، ص ۱۴۳-۱۴۵).

نسبی‌گرایی در قرن بیستم در حوزه‌ی هرمنوتیک بر عینی‌گرایی غلبه یافت. در گرایش نسبی‌گرایی، حقیقت نسبی و تغییرپذیر است. به عبارتی، امری ممکن است برای شخصی یا در زمانی حقیقت یا غیر آن تلقی شود. معتقدان به این گرایش (مثل گادامر) معیارهای عینی و موقعیت‌های متغییر را به رسمیت نمی‌شناسند. به همین ترتیب، نسبی‌گرایی اخلاقی نیز اصول معتبر اخلاقی را تکذیب می‌کند و هرگونه فعل خوب یا بد تعلق به موقعیت خاص یا تأثیرپذیری فرد از شرایط اجتماعی - اقتصادی دارد. نسبی‌گرا از تکنرگرایی دفاع می‌کند و تفاوت و تکثر



برای او جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چراکه هیچ معیار و شاخصی برای داوری اعتبار یا بی‌اعتباری نگرش‌ها وجود ندارد (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۲۹-۴۳۱).

عینی‌گرایی در مقابل نسبی‌گرایی است. طرفداران این نظریه بین فاعل و موضوع متعلق به فاعل تمایز قائل هستند. یعنی هم در محتوای اخلاقی و هم در فهم متن، موضوع مستقل از فاعل فهمیده می‌شود. به عبارتی موضوع معنای متن واقعیتی مستقل از مفسر است (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۳).

### ۱-۵. نظریه دوحرکتی بر مبنای عینی‌گرایی

حقوقدان و فیلسوف ایتالیایی - امیلی بتی (۱۹۶۸م) - در برابر رویکرد نسبی‌گرایی به مقابله پرداخت. او از هر هرمنوتیکی که پایبند اصول و معیارهای علمی است، دفاع می‌کند و معتقد است، پیش داوری‌های شخصی مفسر باید طرد شود. فضل‌الرحمان دیدگاه امیلی بتی را در تئوری هرمنوتیک ترجیح داد و به صراحت برتری دیدگاه بتی را تصدیق کرد. بررسی عقاید بتی نشان دهنده تأثیر گرفتن فضل‌الرحمان در نظریه «دو حرکتی»، از اوست. فضل‌الرحمان طرفدار نظریه کانت بود. بر اساس این نظریه علم آینه منفعل از واقعیت نیست، اگر چه آگاهی از آن خوب است (Rahman, 2000, p17).

فضل‌الرحمان و بتی هر دو طرفدار نظریه عینی‌گرا بودند. طبق این نظریه، بتی دریافت که تفسیر یک روند سه مرحله‌ای است. وقتی مفسر درک معناداری از تجسم ذهنی پیدا میکند، به آن دست می‌یابد به طوری که فعالیت خلاق اصلی آفریننده را دوباره می‌سازد (Rahman, 2000, p18).

بتی معتقد است که مفسر باید عکس مسیر پیدایش اثر را طی نماید، چراکه مقاصد صاحب اثر مرحله‌ی شروع پیدایش اثر است. در هرمنوتیک تفسیر، فهم مقاصد نقطه‌ی پایانی است. در واقع مفسر مشابه تفکر صاحب اثر را در ذهن خود بازآفرینی می‌کند. آنچه مسلم است، در این فرآیند دو مشکل را نمی‌توان از نظر دور داشت؛ از یک طرف انتظار می‌رود که فهم مفسر با تفکرهای صاحب اثر منطبق باشد و از طرف دیگر نمی‌توان منکر تأثیر قابلیت‌های ذهنی او در این بازسازی شد (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۴).

از نظر بتی چهار قانون هرمنوتیکی در تفسیر وجود دارد:

**الف)** قانون اول آن است که اثر باید بر حسب ارتباطش با ذهنیتی که در آن متبلور شده است تفسیر کرد... هدف از تفسیر، باید وصول به معنای اثر باشد از آن جهت که قالب و تبلور محتوای ذهن خالق آن است. این قانون را می‌توان استقلال هرمنوتیکی موضوع نامید. مراد از

استقلال هرمنوتیکی آن است که موضوع تفسیر یا قالب‌های معنادار باید مستقل از ذهنیت بیرونی و با منطق تکوین خویش فهم شوند و ارتباط درونی و نتایج آن‌ها لحاظ گردد.

ب) دومین قانون بنیادین درباره‌ی موضوع تفسیر را می‌توان اصل تمامیت یا قانون سازگاری معنا نامید ... مفاد قانون دوم هرمنوتیکی تأکید بر ارتباط جزء و کل و لزوم توجه به نقش و تأثیر متقابل کل و جزء در فرآیند تفسیر است. معنای جزء باید سازگار با تمامیت اثر باشد و هر جزء از موضوع فقط با توجه به کلیت و تمامیت معنایی آن فهم می‌شود.

ج) مفاد قانون سوم آن است که مفسر مجبور به ردیابی مجدد فرآیند ذهنی منتهی به خلق اثر در ذهن خویش است. مفسر باید به بازسازی درونی ذهن بیگانه پردازد و ذهنیت خالق اثر را به ذهن و درون خویش ترجمه کند...

د) قانون چهارم هرمنوتیکی نیز درباره‌ی مفسر است و به این دلیل با قانون سوم پیوند دارد... طبق این قانون، مفسر موظف است فعلیت ذهنی خویش را با آنچه از موضوع دریافت می‌کند، در بیش‌ترین سازگاری و تجانس و هماهنگی قرار دهد. مفاد قانون چهارم برای همه‌ی اقسام تفسیر کاربرد دارد؛ اگرچه بتی در تفسیر تاریخی اهمیتی ویژه برای آن قائل است (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۴۵-۴۴۸).

تئوری «دوحرکتی» فضل‌الرحمان - از جزء به کل و از کل به جزء - برای تفسیر قرآن، تلخیصی از قوانین چهارگانه‌ی بتی است. البته ناگفته نماند که فرضیه‌های نظری هرمنوتیکی فضل‌الرحمان، بازتاب حقیقی آموزه‌های معتزلی را نیز دارا است (Rahman, 2000, p18). بر همین مبنا، مضامین اصلی قرآن فضل‌الرحمان تهی از هرگونه ارجاعات به کتب تفسیری است و نویسنده در فهم آیات به خود آیات بسنده می‌کند. مهم‌ترین عنصر در تفسیر فضل‌الرحمان برای فهم قرآن، جستجوی جزئیات تاریخی پیرامون آیه و اجتهاد به معنای جهاد فکری در تعمیم نمونه‌های یافت شده است. او با تأکید بر تفکیک اسلام تاریخی از اسلام هنجاری (ارزشی) فهم و معنای حقیقی قرآن را احیا می‌کند. اسلام تاریخی همان غلبه‌ی فرهنگ و مقتضیات زمانی و مکانی عصر نزول بر اندیشه‌ی اسلامی است که نتیجه‌ی آن بسنده‌ی فقیهان و متکلمان مسلمان به ظاهر احکام در موقعیت‌های عینی و خاص است. در حالی که اسلام هنجاری، دینی برای همه‌ی زمان‌ها، مکان‌ها و متکی بر ارزش‌های اخلاقی است. لذا احکام قرآن اوامری مطلق بدون توجه به تحولات اجتماعی نیستند (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ الف، ص ۱۰-۱۱).

فضل‌الرحمان استدلال می‌کند که گاهی تغییرهای بنیادی در سنت‌های دینی یا عقلی اتفاق می‌افتد. او بر این ادعای خود به نظری برخی متفکران مسیحی چون: آگوستین، آکویناس و لوتر

و برخی اندیشمندان مسلمان مثل: غزالی و ابن تیمیه استناد کرده است. همه‌ی این افراد تغییرات برگشت ناپذیری در سنت‌های دینی مربوط به خود پدید آورده‌اند (Rahman, 2000, p20).

در واقع سنت‌ها از این جهت برای ادیان زنده ارزشمندند که قالبی برای ذهن‌ها و روح‌های بزرگ، جهت فعالیت خلاقانه به دست می‌دهند. در عین حال هر سنت پیروان خود را از دیگر انسان‌ها مجزا می‌سازد. این دیدگاه‌ها فضل‌الرحمان را مجاب به این عقیده کرد که همه‌ی سنت‌های دینی به طور دائم محتاج احیا و اصلاح هستند (فضل‌الرحمان، ۱۳۷۹ ج، ص ۳۸). به نظر فضل‌الرحمان چنین تغییراتی با یک خودآگاهی و تجدید نظر آگاهانه در بخش‌های موروثی سنت‌هاست. این تغییرهای آگاهانه زمانی در تاریخ روی می‌دهد که یک پژوهش عینی از گذشته و یک واکنش همسنگ آن، ارزش‌های معاصر را معین سازد (Rahman, 2000, p20).

هدف فضل‌الرحمان، شاید مهار تغییرهای پی در پی تاریخ یا ثابت نگه داشتن آن نبود بلکه هدایت این تغییرات بود. او معتقد بود که این روش به عنوان تغییر سنت‌ها می‌تواند به طور نامحدودی ادامه پیدا کند و هیچ اصل ثابت شده‌ای وجود ندارد که موارد از پیش تعیین شده‌ی تاریخ حاضر، مصون از چنین تغییری باشد (Rahman, 2000, p17).

## ۲-۵. احیا و اصلاح دینی بر مبنای عینی‌گرایی

فضل‌الرحمان معتقد است عدم تفکیک احکام عمومی اسلام و قوانین خاص که مربوط به شرایط خاص هستند، سبب محدودیت توسعه‌ی اجتماعی اسلام شده است. یعنی آیه‌های قرآن‌گزینی و بدون توجه به وجود انسجام متن فهم شده است. این نوع فهم، شکل انعطاف‌ناپذیری از اسلام به تصویر می‌کشد؛ بنابراین جوامع اسلامی در مواجهه با مدرنیزاسیون دو راه بیشتر در پیش‌رو ندارند، یا باید از اسلام قرآنی کنار بکشند و سکولار شوند یا به جهان مدرن و ایده‌های نو پشت کنند. فضل‌الرحمان برای رهایی از جمود فکری، بازگشت به قرآن و احکام اخلاقی آن را برای پاسخ به نیازهای مسلمانان، پیشنهاد می‌کند. او روش جدید - نظریه دو حرکتی - برای فهم قرآن، راهنمایی برای بازسازی و بازتولید آموزه‌های اسلامی ارائه می‌دهد (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ ب، ص ۲۳-۳۲).

به عبارتی فضل‌الرحمان به دنبال تشخیص و درمان درد بود. او در این بیش از اقبال لاهوری تأثیری گرفت. اقبال عقیده داشت تفکر اسلامی دچار رکود شده و برای احیای آن اجتهاد را تجویز کرد (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹). در این میان مرتضی مطهری نیز معتقد بود که اصول و مبانی مذهبی و فکر دینی باید اصلاح شود و به صورت صحیح و واقعی خود به افراد تعلیم و القا گردد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۴۴) اما نسبت به گرایش افراطی مدعیان اصلاح به سوی

وهابی‌گری هشدار می‌داد. برنامه‌ی فضل‌الرحمان به‌طور خلاصه، تلاش برای پی‌ریزی یک نظام اخلاقی قرآن محور بود. او می‌خواست «منظومه‌ای اخلاقی» بر مبنای قرآن تدوین کند تا براساس آن، فقه و حقوق اسلامی نیز صورتی نو یابد.

### نتایج تحقیق

در پایان به عنوان نتایج و یافته‌های تحقیق باید گفت که:

۱- اهمیت رویکر تاریخی در نزد فضل‌الرحمان باعث شده تا او در مسئله‌ی حقوق زنان توجه خاص به علت وضع احکام نسبت به شرایط زندگی اجتماعی آنان داشته باشد. او با نگاه تجددگرایانه، تعمیم احکام به زمان حاضر را بی‌حرمتی ظالمانه به اهداف قرآن می‌شمارد. این رویکرد اصلاح و احیای دینی موافقانی همچون سید محمد موسوی بجنوردی دارد و مخالفانی چون علامه طباطبایی و جوادی آملی که معتقدند احکام شهادت زنان و جواز چندهمسری به هر عصری قابل تعمیم است.

۲- نگاه تاریخ‌گرایانه‌ی فضل‌الرحمان بر اوضاع و احوال تاریخی عصر نزول، بر تبیین او بر وحی، تفسیر و حدیث تأثیر فراوانی داشت. او با رد «نظریه‌ی املای وحی» به بازتاب نقش پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در قرآن توجه دارد و پیامبر را تنها، کانال انتقال وحی نمی‌داند. در حالیکه موافقان این نظریه، از جمله محمد هادی معرفت معتقدند که پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) صرفاً دریافت‌کننده و انتقال‌دهنده‌ی پیام خداست و حالات روحی ایشان در وحی دخیل نیست.

هرمنوتیک فضل‌الرحمان بر همین مبنا، ارائه‌ی «نظریه‌ی دو حرکتی» در تفسیر قرآن است. حرکت نخست، استخراج نظامند و اصول و ارزش‌های کلی و اهداف دراز مدت است. حرکت دوم، نتایج حاصل از حرکت نخست - یعنی فهم و تفسیر - را با توجه به تفاوت وضعیت موجود به اجرا درآورد. البته به شرطی که این تغییرات باعث نقض اصول و ارزش‌های کلی حاصل از گذشته نشود. فضل‌الرحمان این تلاش یا جهاد فکری، که عناصر فکری هر دو حرکت گذشته و حال را در بر می‌گیرد، اصطلاحاً «اجتهاد» می‌نامد. این تعریف نشان می‌دهد که یک متن یا رخداد را می‌توان تعمیم داد و تبدیل به اصل کرد تا به شکل نسبتاً عینی نمود یابد.

۳- فضل‌الرحمان درباره‌ی نقش حدیث در فهم قرآن تجدید نظر اساسی نمود؛ برای همین در کتاب *مضامین اصلی قرآن* از هیچ کتاب تفسیری بهره نبرده است. او در راستای تجددگرایی با پژوهشگران غربی مبنی بر ساختگی بودن اغلب احادیث هم نظر است. البته ناگفته نماند که اوضاع نابسامان حدیث بعد از رحلت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، نتیجه‌ی دوری مسلمانان از امامان (علیهم‌السلام)

بود که تا حدودی برای پیروان ائمه (ع) پیش نیامد. به نظر می‌رسد، فضل‌الرحمان به علت گسست شیعه و سنی به این اصل توجهی نکرده است.

۴- فضل‌الرحمان با تأکید بر جنبه‌ی فردی و جمعی اخلاق قرآنی، تلاش برای اثبات تازگی و پویایی نظام تعلیمی قرآن دارد. از نظر او عامل پیوند عقاید کلامی و احکام فقهی، اخلاق است. بنابراین به رسمیت شناخته شدن اهل کتاب در قرآن، به منظور ایجاد رقابت در اعمال خیر است. دعوت به مشترکات برای صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز نشان از روح اخلاق محور قرآن است. در مقابل، گروهی همچون جعفر سبحانی معتقدند که این به رسمیت شناخته شدن مربوط به زندگی دنیوی است و ربطی به رستگاری آخرت ندارد؛ مگر برای غیر مسلمانی که قبل از ظهور اسلام می‌زیستند.

۵- فضل‌الرحمان بر همین مبنا در تحلیل نهایی تقوا با تبیین این امر که تقوا همچون مشعلی درون انسان را روشن می‌سازد و تشخیص خوب از بد را به انسان می‌دهد، شفاعت را مردود می‌داند. چراکه پیامد اعمال انسان بر عهده‌ی خود او است. در حالیکه مدافعان شفاعت نیز از جمله علامه طباطبایی منکر این امر نیستند. در واقع تلاش و قابلیت شفاعت شونده مهم است و این بخشش شامل حال بندگان می‌شود که با عمل خود در دنیا، استحقاق شفاعت را پیدا کرده‌اند. بنابراین برخلاف نظر فضل‌الرحمان، شفاعت منافاتی با مسئولیت‌پذیری فرد ندارد.

### کتاب‌نامه:

#### قرآن کریم.

آزاد، علیرضا، (۱۳۸۸ش)، «نگاهی به رویکرد هرمنوتیکی فضل‌الرحمان در تفسیر قرآن»، *فصلنامه پژوهش دینی*، ش ۱۹.

اقبال لاهوری، محمد، (۱۳۸۸ش)، *باز سازی اندیشه‌ی دینی در اسلام*، ترجمه: محمد بقائی، تهران: نشر فردوس.

بجنوردی، سید محمد، (۱۳۸۰ش)، «مشروعیت خسارت تأدیه»، *فصلنامه متین*، ش ۱۹.

بجنوردی، سید محمد، (۱۳۸۳ش)، «حقوق زنان»، *فصلنامه متین*، ش ۲۳-۲۴.

بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، *الصحیح*، قاهره: لجنة إحياء كتب السنه.

جعفری علمی، محمد، (۱۳۸۶ش)، «بررسی و نقد نظریه فضل‌الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین»، *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۳۷.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸ش)، *زن در آئینه‌ی جلال و جمال*، قم: نشر اسراء.



- خویی، سید ابوالقاسم، (۱۳۸۵ش)، *بیان در علوم و مسائل کلی قرآن*، ترجمه: محمد صادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
- سبحانی، جعفر، (۱۳۹۰ش)، *مسائل جدید کلامی*، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- سبحانی، جعفر، (۱۴۲۰ق)، *مفاهیم القرآنی*، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- سعید، عبدالله، (۱۳۸۵ش)، «فضل الرحمان و اندیشه‌های وی در باب فهم و تفسیر قرآن»، ترجمه: مهرداد عباسی، *فصلنامه مدرسه*، ش ۴.
- سنگلجی، شریعت، (۲۰۱۴م)، *توحید عبادت «یکتاپرستی»*، ریاض: دارالعقیده للنشر والتوزیع.
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۰ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین قم.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، (۱۳۶۰ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات فراهانی.
- طبری، محمد، (۱۳۵۶ش)، ترجمه تفسیر طبری، تهران: نشر توس.
- عباسی، مهرداد، (۱۳۹۵ش)، «رویکرد تاریخی فضل الرحمان به قرآن: بررسی تو صیفی — تحلیلی»، *فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی*، ش ۲۳.
- عباسی، مهرداد، (۱۳۹۸ش)، «فضل الرحمان و قرآن پژوهی در دنیای جدید»، *یازدهمین نشست از سلسله نشست‌های اندیشه‌ورزی قرآنی*، تهران: انجمن مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی.
- فضل الرحمان، (۱۳۹۷ش - الف)، *مضامین اصلی قرآن*، ترجمه: فاطمه علاقه‌بندی، تهران: نشر کرگدن، چاپ اول.
- فضل الرحمان، (۱۳۹۷ش - ب)، *اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری*، ترجمه: زهرا ایران‌بان، تهران: نشر کرگدن، چاپ اول.
- فضل الرحمان، (۱۳۷۹ش - ج)، «شجاعت ایمان داشتن»، ترجمه: محمد اسکندری، *مجله کیان*، ش ۵۳.
- کمالی، حسین، (۱۳۸۵ش)، «فایده تاریخ در آموزه‌های اصلاح‌گرایانه فضل الرحمان»، *فصلنامه مدرسه*، ش ۴.
- مسلم نیشابوری، (۱۴۱۲ق)، *الصحيح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي، قاهره: دار الحدیث.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴ش)، *آشنایی با علوم اسلامی*، تهران: نشر صدرا.
- معرفت، محمد هادی، (۱۳۹۰ش)، *علوم قرآنی*، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.
- ملاصدرا، محمد، (۱۳۷۴ش)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح: محسن بیدادفر، قم: نشر بیدار.

موحدی ساوجی، محمد حسین، (۱۳۹۳ش)، «همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها از دیدگاه قرآن و نظام بین‌المللی حقوق بشر»، *فصلنامه حقوق بشر*، ش ۱ و ۲.

نراقی، آرش، (۱۳۹۸ش)، «فضل‌الرحمان و قرآن»، *یازدهمین نشست از سلسله نشست‌های اندیشه‌ورزی قرآنی*، تهران: انجمن مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی.

واعظی، احمد، (۱۳۸۹ش)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ ششم.

- Ahmed, Ahad M., (2017), *The Theological Thought of Fazlur Rahman: A Modern Mutakkalim*, Islamabad, Pakistan International Islamic University.
- Rahman, Fazlur, (1980), *Major themes of Quran*, Chicago, Biblio the Islamica.
- Rahman, Fazlur, (1965), *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research.
- Rahman, Fazlur, (1966), *Islam*, Second Edition, university of Chicago press, Chicago and London.
- Rahman, Fazlur, (1978), "*Divine Revelation and the prophet*", Hamdard Islamicus, Vol.1.
- Rahman, Fazlur, (2000), *Revival and Reform in Islam A Study of Islamic Fundamentalism*, Edited and with an Introduction by Ebrahim Moosa, Oneworld Publications, Oxford, 185 Bandbury Road.
- Rahman, Fazlur, (1983), *Some Key Ethical Concepts of the Qur'an Author*, Source: The Journal of Religious Ethics, Vol. 11, No. 2.
- Sonn, Tamara, (1998), *Fazlur Rahman and Islamic Feminism*, Atlanta, Georgia, Capther 6, The shopping of an American Islamic Disseourse.
- Encyclopaedia of Islam*, (2014), Second Edition, al- kuran. Edited by: P. Bearman, Th. Biangais.