

نگاهی به رویکرد هرمنوتیکی فضل الرحمان در تفسیر قرآن

علیرضا آزاد^۱

چکیده

فضل الرحمان یکی از نواندیشان مسلمان بود که سعی داشت با نقد و تحلیل روش‌شناسی مطالعات اسلامی، بر کارایی دین در جهان امروز بیافزاید و مسیر تحقق جامعه دینی را هموارتر نماید.

در این مقاله پس از طرح ماهیت فکری وی و بیان جایگاه قرآن در اندیشه او، روش تفسیری فضل الرحمان و برخی از پیش‌فرض‌های هرمنوتیکی او و همسانی آن با مبانی هرمنوتیک کلاسیک و نئوکلاسیک بیان شده است.

واژه‌های کلیدی: فضل الرحمان، تفسیر قرآن، هرمنوتیک

۱. مقدمه

دکتر فضل الرحمان^۱ در هزاره پاکستان دیده به جهان گشود. مقدمات علوم اسلامی را نزد پدرش مولانا شهاب‌الدین آموخت و در کنار مطالعات فقهی و کلامی و تفسیری،

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآن و مدرس سطح ۱ حوزه علمیه خراسان

تحصیلات دانشگاهی را تا اخذ مدرک فوق لیسانس ادبیات عرب از دانشگاه پنجاب ادامه داد و پس از دفاع از رساله دکترایش پیرامون فلسفه ابن سینا در دانشگاه آکسفورد، مدت هشت سال به تدریس فلسفه اسلامی در دانشگاه دورهام انگلستان پرداخت.

از سال ۱۹۵۸ فعالیت خود را در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل آغاز نمود. با آموختن زبان های لاتین، یونانی، آلمانی و فرانسوی به مطالعه و پژوهش متون فلسفی غرب در کنار تحقیقاتش پیرامون فلسفه اسلامی پرداخت.

مراجعت فضل الرحمان به کشورش در سال ۱۹۶۱ مسیر فعالیت های علمی او را عمیقاً تحت تأثیر قرار دارد. پاکستان در آن سالها به شدت درگیر مسئله «اسلام و تجدد» بود. تأسیس مرکز تحقیقات علوم اسلامی^۲ یکی از راه کارهای رئیس جمهور وقت، برای گذار از این ورطه بود. بی تردید مسئولیت مرکزی که با هدف بازنگری و تدوین قوانین مرتبط با فقه اسلامی جهت پیش برد برنامه مدرنیزاسیون کشور تأسیس شده بود، در جامعه سنتی پاکستان کار ساده ای نبود. طولی نکشید که دیدگاه های آرمان خواهانه و افکار تجددطلبانه فضل الرحمان وی را در چالشی اساسی با برخی نهادهای سنتی دینی قرار داد تا آن جا که در سال ۱۹۶۸ مجبور به استعفا شد و برای همیشه جلای وطن نمود و بیست سال باقیمانده عمرش را صرف تحقیق و تدریس در دانشگاه شیکاگو کرد. به خاطر تبعاتش پیرامون تمدن اسلامی موفق به دریافت جایزه جورجیولوی دلا شد و در سال ۱۹۸۸ در گذشت و در آرام گاهی در شهر دمشق به خاک سپرده شد.^۳

زندگی پر فراز و نشیب فضل الرحمان سبب شد که دغدغه های فردی و اجتماعی او با تعلقات دینی و ملی او و مشغله های علمی و دانشگاهی اش گره بخورد. تجربه نه چندان خوشایند دوران مسئولیتش در مؤسسه تحقیقات اسلامی پاکستان و برخورد

۱. نام کامل او فضل الرحمان ملک Fazl al-Rahman Malek (۱۹۸۸-۱۹۱۹م) است که به Fazlur Rahman شهرت یافته است.

2. Central Institute for Islamic Research

۳. در این بخش، بیشتر از: Rahman, 1985, 153-159 و نیز: Saeed, 2004, 37-66 استفاده شده است.

عینی با چالش‌های پیش روی اصلاحات دینی او را از تغوّل در اصطلاح‌بازی‌های آکادمیک و ذهن‌پردازی‌های رومانتیک خارج کرد و به تأمل و ریشه‌یابی معضلات فکری که دامن‌گیر اندیشه دینی در جوامع اسلامی شده بود، وا داشت. پس از آن تاریخ، او وجه همت خود را مصروف نوسازی بنیان معرفت دینی کرد و مقوله روش را در کانون توجه قرار داد و موفقیت هر گونه حرکت اصلاحی را منوط به بازاندیشی و اصلاح در روش شناسی مطالعات اسلامی در پرتو فهم صحیح و نظام مند قرآن دانست.

فضل الرحمان به رغم این که مصلحانی چون **محمد عبده** را به سبب ترویج اندیشه‌های اصلاحی و اشخاصی نظیر **حسن بنا** و **ابوالاعلی مودودی** را به جهت مقابله با تندروی در تجددگرایی اسلامی و دفاع از اسلام در برابر سکولاریزم می‌ستاید، ولی از جملگی آنان به علت نداشتن روش مناسب این عصر و ارتجالی بودن راه حل‌های پیشنهادیشان انتقاد می‌کند و در مقابل، بیش‌تر توان فکری خود را به تدارک روش‌شناسی جدید اسلامی اختصاص می‌دهد؛ زیرا به اعتقاد او با روش‌های سنتی نمی‌توان اندیشه اسلامی را با چارچوب فکری عصر جدید انطباق داد.

او تلاش خود را به بسط و بازاندیشی روش‌شناسانه در حوزه نقد تاریخی میراث علوم اسلامی و شناخت شرایط حاکم بر انسان کنونی و پیش و پیش از هر چیز، به بازاندیشی در روش‌های تفسیر قرآن معطوف ساخت. او در این‌باره می‌نویسد: «شاید تعجب کنید؛ اما به نظر من بحث درباره حیات عقلانی اسلامی بر محور جست و جوی روش صحیحی برای تفسیر قرآن قرار داد ... منتها مسلمانان چنان که باید به مسائل اصلی روش و دانش تفسیر نپرداختند... نتیجه این که حیات عقلانی اسلامی هنوز محقق نشده است» (Rahman, 1982, 10-11)

به این ترتیب او پروژه فکری خویش را با تنقیح روش تفسیر قرآن پی می‌گیرد و امیدوار است که با پیوند میان عقلانیت و اخلاق، نظریه تشکیل جامعه اخلاقی - دینی و نظام تعلیم و تربیت اسلامی را تدوین نماید. او می‌نویسد: «تعلیم و تربیت اسلامی به معنای حیات عقلانی اسلام و نه اسباب و لوازم تعلیم و تربیت و روش‌های آن، گوهر تعلیم و تربیت والای اسلامی است. حیات عقلانی اسلامی حاصل یک اندیشه اسلامی ناب، اصیل و کار آمد است که باید راه درست داوری را درباره یک نظام تعلیم و تربیت اسلامی نشان دهد». (Ibid, 10-11)

فضل الرحمان که حرکت فکری خود را از فلسفه آغاز کرده بود، از عدم توجه فیلسوفان به مباحث اخلاقی می نالد و با خود می اندیشد که: «گویا فیلسوفان آنقدر شیفته عظمت مباحث مابعدالطبیعی شده بودند که ورود به مباحث اخلاقی در نظرشان کسر شأن بود». (Denny, 1989, 87-88)

البته این گله به معنای طرد فلسفه از جانب او نیست؛ چرا که در منظومه فکری او، خیمه اخلاق بر عمود ما بعد الطبیعه قرآنی استوار است که به اعتقاد او کسانی جز فیلسوفان بر پا دارنده آن نیستند. به هر روی، هدف او تدوین یک نظام اخلاقی بود و درستی اجرای احکام فقهی را نیز منوط به داشتن چنین نظامی می دانست. او می نویسد: «عالمان اسلامی هیچ‌گاه نکوشیدند بر پایه قرآن، نظام اخلاقی بنا کنند و این در حالی است که هر فردی تحت تأثیر نشاط اخلاقی آن قرار خواهد گرفت. به علاوه، اخلاق عصاره قرآن و نیز رشته پیوند میان کلام و فقه است... آیات قرآن همواره در حال توضیح اهداف یا اصولی [اخلاقی] است که عصاره دستورات فقهی آنند». (Rahman, 1982, 154)

وی روش نقد تاریخی در همه حوزه‌های علوم اسلامی به ویژه فقه، تفسیر و کلام را گام نخست مسیر نوسازی روش‌شناسانه می دانست. به نظر او این نقد باید میزان ناسازگاری جهان بینی قرآنی و آنچه را که در مباحث کلامی عرضه می دارند، روشن سازد و راهی به سوی علم کلام نوین بگشاید. نمونه‌هایی از این نقد تاریخی را در کتاب **اسلام و مدرنیته** می‌بینیم. او می نویسد: «اندیشه‌های کلامی به دلیل عدم درک انسجام نهفته موجود در قرآن که محصول جهان‌بینی ویژه‌ای بود، دچار بیش‌ترین خسران شد. در حالی که در حوزه فقه به دلیل نبود نسبی چنین بینشی، استفاده از میراث بیگانگان را تا حد قابل قبولی رواج داده بود. چنین رویکردی در حوزه کلام، لااقل در میان اشاعره، نتایج شومی به بار آورد... در قرن دوازدهم میلادی وقتی این مکتب کلامی (اشاعره) مواجه شد با مابعدالطبیعه فلسفی - عقلانی فیلسوفان مسلمان که زیربنایی یونانی داشت، ولی به سختی می‌کوشید تا با سنن اسلامی سازگار افتد، با قدرت مطلق خود آن را کما بیش درهم شکست. پس از آن فلسفه به محیط فکری - معنوی شیعه پناه برد و در آنجا بالید یا به کسوت روشنفکرانه تصوف درآمد. فیلسوفان و اغلب صوفیه انسجام قرآن درک کرده بودند؛ اما این درک از بررسی خود حاصل نشده بود». (Rahman, 1982, 2-3)

او در نگاه نقادانه‌اش به تاریخ، نوک پیکان انتقاد را به سوی اعصار گذشته می‌گیرد. به اعتقاد وی، انحطاط جوامع اسلامی نه از زمان تجاوز غربیان در قرن هجدهم - چنان که بسیاری از مصلحان مسلمان ادعا کرده‌اند - بلکه بسیار زودتر از این تاریخ آغاز شده بود. انجماد فکری و جایگزینی دانش مبتنی بر شروح و تفاسیر و بسته شدن باب اجتهاد و ابتنای علوم اسلامی بر تقلید صرف از سلف، منجر به این انحطاط شده است (Saeed, 2004, 37-66). او تیزترین تیرهای انتقاد را بر پیکر اشاعره می‌نشانند و اعتقاد آنان به جبر و رجاء را لطمه‌ای جدی به تصویر مختارانه انسان از خویش می‌داند. البته او در بررسی‌های خود، حساب اسلام خالص را از اسلام تاریخی جدا کرده و جوهر این دو مقوله را متفاوت می‌انگارد و مصلحان مسلمان را به درک عمیق این مسئله و توجه جدی به پیشینه اندیشه‌های اسلامی فرا می‌خواند و از کسانی مانند محمد شبلی نعمانی^۱ که پیش‌گام چنین رویکردی بودند، به نیکی یاد می‌کند. او در همین زمینه کتابی به نام **روش‌شناسی اسلامی در تاریخ**^۲ نوشت و به دگرذیسی‌های تاریخی علوم اسلامی اشاره کرد. با این حال باید گفت که وی التفات چندانی به سنجش فلسفی معرفت تاریخی نداشت و لذا کسانی مانند **فردریک دنی**^۳ سه حوزه فلسفی - کلامی، اخلاقی، اجتماعی - دینی را جولانگاه فکری وی دانسته‌اند و اشاره برجسته‌ای به بعد تاریخ‌گروی او نکرده‌اند. (Denny, 1989, 5-21)

۲. قرآن در اندیشه فضل الرحمان

فضل الرحمان از این که مسلمانان در غفلتی خوش‌باورانه به جای عمل به مضامین عالیه قرآن، این کتاب زندگی‌بخش را تبدیل به شیء صرفاً مقدسی کرده‌اند، تأسف می‌خورد. او قرآن را چشمه‌سار زندگی مؤمنانه می‌دید و لذا تمام جهد خود را مصروف ارائه روشی کارآمد جهت کشف ساختار اخلاقی قرآن و پیام‌های حیات‌بخش آن کرد.

۱. محمد شبلی نعمانی (۱۸۵۷-۱۹۱۴م) از پیشگامان تاریخ‌نگاری دینی نو در شبه قاره هند.

از جمله آثار او کتاب **شعر العجم** در تاریخ ادبیات فارسی است.

2. Islamic Methodology in History

3. Fredrik M. Denny

به نظر او دانشمندان به روح کلی و وحدت حاکم بر پیام‌های قرآن توجه بایسته‌ای نکرده‌اند و لذا رهیافت‌های جزءنگرانه^۱ خصوصاً در دوران معاصر رو به تزاید نهاده است. وجود چنین رویکردی سبب شده که غالب احکام از آیاتی استنباط شوند که به هیچ روی مراد فقهی نداشته‌اند (Rahman, 1982, 2-3). از این رو تدوین روش هرمنوتیکی مناسب جهت فهم قرآن در قالب یک کل به هم پیوسته، لازم به نظر می‌رسید.

او دیدگاه رایج را مبنی بر این که قرآن کتاب احکام است، بر نمی‌تافت و از این که فقهاء به جای تأسیس یک نظام حقوقی مبتنی بر اصول عالی اخلاقی و گنجاندن احکام فقهی در چارچوب آن نظام هماهنگ، فقه را ثانی‌اثرین و نه تالی‌تلقو اخلاق قلمداد کرده‌اند، ابراز تأسف می‌کند و منشأ این اشتباه را عدم توجه به بافت فرهنگی - تاریخی زمان نزول می‌داند و در اغلب آثارش این نکته را متذکر می‌شود. به عنوان مثال در کتاب **مضامین اساسی در قرآن می‌نویسد:** «هر بیان حقوقی یا نیمه حقوقی در قرآن، تبیینی عقلی - قانونی دارد. برای فهم دقیق این تبیین باید زمینه اجتماعی - تاریخی سخن را دریافت ... فقهاء سنتی گرچه در پی شناخت تبیین عقلانی از موضوعات بوده‌اند، اما جمود فقهی شان باعث می‌شود تا تصور کنند که حتی اگر حکمی برای موقعیتی خالص صادر شده باشد، باید اعتباری جهانی داشته باشد» (Rahman, 1980, 48).

او در کتاب **روش‌شناسی اسلامی در تاریخ** بیان می‌دارد: «نزول وحی و سیره عملی پیامبر هرگز از مقتضیات تاریخی بریده نبوده و صرفاً به کلی‌گویی انتزاعی نپرداخته است. کلام خدا هر چند در برهه تاریخی مشخصی نازل گشته و رفتارهای معین پیامبر در اوضاع تاریخی خاصی صادر شده، اما کلام خدا و رفتار پیامبر صرفاً متعلق به این برهه خاص تاریخی نبوده است» (Rahman, 1965, 9).

همچنین در کتاب **اسلام و مدرنیته** می‌نویسد: «هر جا مفسران کوشیده‌اند، تنها از راه قرآن به استنباط احکام فقهی بپردازند، مثلاً در حوزه قوانین کیفری که حدود خوانده می‌شود، نتیجه رضایت بخشی به دست نیامده است» (Rahman, 1982, 2).

به نظر فضل الرحمان ارتباط بین وحی و بافت فرهنگی و اجتماعی جامعه‌ای که قرآن در آن نازل شده، پس از چند سده از میان رفته و همین امر سبب ایجاد گسلی فرهنگی گشته است که منشأ خلل‌های فراوانی در فرآیند تدوین کلام و فقه اسلامی شده است. پیامد طبیعی اخذ مفاهیم سنتی وحی بدون در نظر گرفتن بافت اجتماعی-تاریخی آن باعث شد که احکام قرآن در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل اجرا انگاشته شود و بسیاری از عالمان گمان کنند که چون قرآن از جانب خداوندی است که علم به گذشته، حال و آینده دارد، هر آن چه در آن است نیز باید با همه زمان‌ها و مکان‌ها سازگار باشد. توجه حداقلی فقیهان به اسباب نزول، ناشی از همین سوء برداشت است (Saeed, 2004, 43-45).

به عقیده او احکامی که در آیات فقهی قرآن بیان شده، متناسب با شرایط ویژه عصر نزول است و تسری آنها به همه اعصار بدون در نظر گرفتن مقتضیات فرهنگی-اجتماعی اقوام و ملل و شرایط زمانی و مکانی آنها کمکی به تحقق اهداف عالی این کتاب آسمانی نمی‌کند. لذا می‌گوید: «امروزه نمی‌توان دستورات قرآن را عیناً و جزء به جزء عملی ساخت و در جامعه اجرا کرد؛ زیرا این امر ممکن است مانع تحقق بسیاری از اهداف قرآن شود». (Rahman, 1966, 127)

به نظر او باید قرآن را بر اساس زمینه خاص فرهنگی-تاریخی عصر نزول فهمید و پس از استنباط اصول کلی و روح حاکم بر پیام قرآن در آن برهه تاریخی، آن اصول را متناسب با شرایط کنونی جامعه و مقتضیات بشر امروز به کار گرفت. او از دو سطح مطلوب و مشروط بر احکام اخلاقی-فقهی قرآن سخن می‌گوید.

عبدالله سعید دیدگاه فضل‌الرحمان را در مورد این دو سطح، به خوبی تنقیح می‌کند: «سطح مطلوب ممکن است در زمان وحی حاصل گردد یا نگردد؛ اما سطح مشروط آن چیزی است که در زمان وحی با در نظر گرفتن محدودیت‌های ساختاری جامعه پیامبر و شرایط آن زمانه، قابل دستیابی باشد. بستگی شدید قرآن با شرایط موجود در زمان وحی ایجاب می‌کند که تعالیم آن ناظر به مسائل آن زمانه و شرایط ویژه مردمان آن باشد. در عین حال متضمن وضعیت مطلوب است که مسلمانان باید در شرایط و زمان‌های دیگر در پی آن باشند. فضل‌الرحمان استدلال می‌کند که بهترین ابزار قابل دسترسی برای فهم مطلوب و مشروط در بیانات قرآنی نقد تاریخی است. وی

برای تبیین این نکته مثال تعدد زوجات را طرح می‌کند. قرآن بی شک وضع حقوق زنان و جایگاه آنان را در مقایسه با شرایط پیش از اسلام بهبود بخشید. بر اساس آیات قرآن، مردان چنانچه نتوانند عدالت را در حق همه همسران شان رعایت کنند، نباید بیش از یک همسر اختیار نمایند و با صراحت اضافه می‌کند که هر اندازه که آنان تلاش کنند، باز هم رفتار عادلانه غیر ممکن خواهد بود. اما از سوی دیگر قرآن به مردان اجازه داده است که چهار همسر داشته باشند. پس چون می‌توان این دو مجموعه از تعالیم را در کنار هم فهمید؟ پاسخ آن است که قرآن می‌خواست خوشبختی زندگی خانوادگی را به حداکثر برساند و برای این هدف ازدواج با یک همسر مطلوب می‌دانسته است؛ اما از سویی باید این هدف اخلاقی را با واقعیت جامعه عربستان آن روزگار سازگار می‌کرده است. جامعه ای که چند همسری چنان در آن ریشه دوانده بود که از بین بردن آن بدون نفی خود هدف اخلاقی هرگز میسر نمی‌شد. بنابراین قرآن تعدد زوجات را در سطح فقهی پذیرفت؛ اما با گنجاندن شرایطی آن را محدود کرد و در عین حال تصریح نمود که برای رفتن به سوی هدف اصیل پیامبر جامعه تک همسری مطلوب است. وی خاطر نشان می‌کند که در ساختار فقه اسلامی و تفسیر قرآن به تمایز بین مطلوب و مشروط اهمیت اندکی داده شده است» (Saeed, 2004, 59-61)

فضل الرحمان فهم پیام قرآن در زمان نزول را مستلزم التفات به دو امر می‌داند:

۱. توجه به تأثیر قرآن بر فرهنگ مردمان آن زمان که رفته رفته خود را در قالب سنت و مسلمین نمایان ساخت. (سنت زنده)
۲. توجه به ساختار ذهنی، شاکله شخصیتی، رفتار و گفتار نخستین دریافت کننده وحی (سنت نبوی).

او درک صحیح سنت زنده را منوط به داشتن پیش فهمی از موقعیت کلان اجتماع، مذهب، آداب و رسوم، نهادها و اصولاً سبک معیشت در عربستان عصر بعثت و نیز اطلاع از تأثیر منازعات ایران و روم و تأثیر آن بر تعاملات درون شبه جزیره در کنار تسلط بر ادبیات فخیم و زبان قویم عربی و آشنایی با آراء دانشمندان سده های نخستین اسلامی می‌داند و عدم توجه به عناصر تشکیل دهنده این سنت زنده را منشأ صدور احکامی می‌داند که مانع سر زندگی و نشاط اسلام در جهان امروز شده است.

از آنجا که او سنت زنده را همان سنت نبوی می‌داند که به نحو خلاقانه‌ای بسط یافته و تفسیر شده است، لذا تأمل بیش از پیش در مقوله وحی و نبوت و توجه به شرایط روحی و ویژگی‌های شخصی و شخصیتی پیامبر اکرم(ص) را لازم می‌شمارد. او کسانی را که بدون مراجعه به سنت به سراغ فهم و تفسیر قرآن می‌روند، به باد انتقاد می‌گیرد و می‌گوید: «تصور این که قرآن بدون توجه به اعمال و رفتار پیامبر فهمیده می‌شود، کاملاً غیر معقول است. چیزی چون حیات روزمره پیامبر و اوضاع و احوال او به آموزه‌های قرآنی انسجام نمی‌بخشد و این که در قرن بیستم چنین بیانگاریم که مردمان اطراف پیامبر میان قرآن و تمثل آن در پیامبر تفکیک قائل بودند، تصویری کودکانه است.» (Rahman, 1962, 10)

در نظر او پس از وفات پیامبر، مسلمانان از طریق سنت زنده، مطالب بسیاری را به مجموعه محدود سنتی که به آن‌ها رسیده بود، افزودند و اجماع امت، به این سنت زنده مشروعیت بخشید. بدین ترتیب اجماع، حدیث را از محدوده سنت جدا کرد و سنت زنده را تا حدی نظام‌مند و منسجم ساخت. (Ibid, 5-21)

او از گفتمان فلسفی کسانی نظیر فارابی، ابن سینا، ابن رشد و ملاصدرا و آراء دانشمندانی مانند ابن حزم، ابن تیمیه، غزالی و شهرستانی در تبیین مسئله وحی و نبوت بهره می‌گیرد. علی‌رغم این که رساله دکتری او پیرامون فلسفه ابن سینا بود، اما جهت‌گیری‌هایش با دیدگاه‌های ابن رشد نزدیکی بیش‌تری دارد. علت این امر شاید این باشد که ابن رشد نیز به واسطه تکیه بر مسند قضاوت همانند رئیس سابق مؤسسه مطالعات اسلامی به طرح مباحث صرفاً نظری در حیطه عقلانیت فلسفی بسنده نکرد و دغدغه‌های فقهی - حقوقی نیز در اندیشه‌هایش نمود داشت؛ اما این به معنای ناچیزانگاری گفتمان فلسفی در تأملات احیاگرانه فضل الرحمان نبود. او در شیکاگو چندین مقاله پیرامون فلسفه ملاصدرا منتشر نمود و به این وسیله، ادامه حیات فلسفی جهان اسلام را پس از ابن رشد که مورد غفلت بسیاری از صاحب نظران غربی قرار گرفته است، گوشزد کرد.^۱

۱. جهت کسب اطلاع از علل کم توجهی متفکران غربی به فلاسفه اسلامی بعد از ابن رشد، به: داوری، ۱۳۸۳، ۱۵۷ مراجعه نمایید.

او هر چند که در ابتدای مسیرِ شدنِ خویش، تنها همان تلقیات فلسفی - کلامی رایج در خصوص وحی و نبوت را در ذهن داشت؛ ولی پس از دوران ریاست مؤسسه مطالعات اسلامی پاکستان و در مصاف با صاحبان تلقی سنتی، سنجه‌های آکادمیک و فیلسوفانه را کنار نهاد و رویکردی احیاگرانه و اصلاح‌طلبانه در پیش گرفت. از آن پس وی به دنبال تدوین طرح یک زندگی مؤمنانه بود و قرآن را نه مانند مزرعه‌ای متراکم از احکام و رویش‌گاه انبوهی از آراء کلامی، بلکه به سان درخت واحد و تنومندی می‌دید که انسان‌ها می‌توانند در سایه‌سار آن به زندگی مؤمنانه فردی و اجتماعی بپردازند، درختی که «تُوْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ يَأْتِي رِبَّهَا» (ابراهیم، ۲۵) است. وی در این‌باره می‌گوید: «روش تفسیری که من از آن سخن می‌گویم، آن گونه فهمی از پیام قرآن است که مؤمنان به آن را قادر می‌سازد، در بعد فردی و اجتماعی در سایه قرآن زندگی کنند. در این تلاش صرفاً معرفتی غیر مسلمانان هم به شرط داشتن هم‌دلی و صداقت لازم، می‌توانند در برخی حوزه‌ها با مسلمانان سهیم باشند؛ اما ایمان که انگیزه لازم را برای زیستن در سایه قرآن فراهم می‌آورد، فقط ویژگی مسلمانان واقعی است. انکار نمی‌کنم که ایمان می‌تواند ثمره خود همین تلاش و معرفتی باشد و یا به بیانی واضح‌تر ممکن است و باید به چنین تلاشی منجر شود». (Rahman, 1982, 4)

۳. نظریه‌ی هرمنوتیکیِ دو حرکتی

مهم‌ترین راه‌کار *فضل‌الرحمان* برای اصلاح روش‌شناسانه، ارائه نظریه دو حرکتی^۱ برای تفسیر هرمنوتیکی قرآن است که در ادامه این نوشتار به شرح آن خواهیم پرداخت.

براساس این نظریه، عمل تفسیر طی دو حرکت انجام می‌گیرد. در حرکت اول، مفسر از زمان حاضر به عصر نزول می‌رود و در حرکت دوم از عصر نزول به زمان حاضر بر می‌گردد.

حرکت اول شامل دو مرحله است. در مرحله نخست از حرکت اول با شناخت تاریخی فضای فرهنگی - اجتماعی عصر نزول به فهم پیام گزاره خاصی از قرآن پرداخته

می‌شود که از یک سو با مورد خاصی که گزاره مذکور پاسخی به آن بوده، در ارتباط است و از سوی دیگر با روح کلی حاکم بر پیام‌های قرآن هماهنگ می‌باشد. در مرحله دوم از حرکت اول جهت حصول گزاره‌های اخلاقی - اجتماعی فراگیر، با بذل توجه به بافت تاریخی، فلسفه و علل تشریح قوانین و اصول کلی از پاسخ‌های جزئی انتزاع می‌شود.

در حرکت دوم، مفسر باید روح آن اصول کلی را بر شرایط خاص جامعه خویش در عصر حاضر بدمد تا بتواند پاسخ دینی سئوالات خاص امروز را از قرآن بگیرد و بگوید آیاتی که دیروز و در آن ساختار اجتماعی نازل شده‌اند، امروز و در این ساختار چه معنایی خواهند داشت. او می‌نویسد: «قرآن واکنشی بود که خداوند در برابر اوضاع اجتماعی - اخلاقی عربستان عصر پیامبر به ویژه نسبت به مشکلات جامعه اقتصادی مکه نشان داد؛ واکنشی که در ذهن پیامبر نمود یافت. قرآن واکنشی است به آن شرایط؛ زیرا اغلب آیات آن شامل مطالب اجتماعی، دینی و اخلاقی است که به مشکلات برهه تاریخی خاصی پاسخ می‌دهد. گاهی پاسخ قرآن به مسایل و مشکلات، ساده است. اما معمولاً دلیل صدور پاسخ‌ها را به صراحت یا نسبتاً صریح بیان کرده است. هر چند که گاه و بی‌گاه قوانین کلی مشخصی را نیز اعلام می‌کند، اما با بررسی شرایط تاریخی حتی می‌توان به دلیل همان پاسخ‌های ساده نیز پی برد. در نتیجه احکامی کلی را از آنها استنباط نمود که مفسران این کار را به درستی و روشنی برای بخش اعظم آیات قرآن انجام داده‌اند. پس نخستین مرحله از تفسیر دو بخش دارد: نخست، این که پیام گزاره معینی از قرآن با مطالعه شرایط تاریخی فهمیده شود که گزاره یاد شده پاسخی به آن بوده است. البته پیش از مطالعه تاریخی نصوص قرآنی باید درباره نحوه زندگی و شاخصه‌های اصلی آن اعم از جامعه، دین، آداب و رسوم و سنت‌های اعراب در آستانه ظهور اسلام و به ویژه در مکه و پیرامون آن مطالعه اجمالی صورت گیرد.

گام دوم، تعمیم آن پاسخ‌ها و بیان آن‌ها به صورت اهداف و مقاصد کلی اخلاقی - اجتماعی است که می‌تواند با توجه به پیش زمینه اجتماعی و تاریخی و دلیل صدور آن پاسخ‌ها - که در اغلب موارد بیان شده است - از نصوص قرآنی به دست می‌آید. در واقع اولین گام یعنی فهم پیام بخش معینی از قرآن، خود مستلزم گام دوم است و ما را به آن رهنمون می‌کند. طی این فرآیند باید نسبت به مفهوم کلی آموزه‌های قرآنی به

عنوان یک کل، توجه لازم صورت گیرد؛ به طوری که هر پیامی که فهمیده شود، هر حکمی که بیان گردد و هر هدفی که طرح شود، با بقیه هماهنگ باشد؛ چرا که قرآن به عنوان یک کل، جهان‌بینی معین و نگرش خاصی نسبت به زندگی دارد. در این مرحله باید از برداشت کلی حاصل از مرحله پیشین، به برداشتی که در شرایط حاضر قابل عرضه و تحقق باشد، رسید؛ یعنی باید آن برداشت کلی را در قالب موقعیت تاریخی و اجتماعی کنونی ریخت. این کار نیازمند مطالعه دقیق و دوباره شرایط فعلی و تجزیه و تحلیل عناصر سازنده آن است تا بتوان با ارزیابی شرایط حاضر و اعمال تغییرات لازم و تعیین مجدد اولویت‌ها ارزش‌های قرآنی را تحقق دوباره بخشید.

این تلاش یا جهاد فکری که عناصری از گذشته و حال را در بر دارد اصطلاحاً اجتهاد نامیده می‌شود. اجتهاد یعنی تلاش برای فهم معنای متن یا سستی مربوط به گذشته که حکمی را شامل است و اصلاح و قبض و بسط آن حکم و یا به عبارت دیگر جرح و تعدیل آن، به گونه‌ای که بتوان با استفاده از راه حل‌های جدید، آن را بر مسایل مستحدثه تطبیق داد» (Rahman, 1982, 6-10)

چارچوب این نظریه به اذعان صاحب آن، برخاسته از اندیشه‌های هرمنوتیکی به ویژه ایده دور هرمنوتیکی^۱ است. برای اولین بار شلایرماخر^۲، متکلم مشهور پروتستان، ساختار دور هرمنوتیکی را به صورت منقحی مطرح کرد؛ ولی ایده آن را به دانشمند معاصر خود فریدریش آست^۳ نسبت داد (همان، ۱۶). البته دور هرمنوتیکی بعدها در اندیشه سایر هرمنوتیست‌ها به ویژه دیلتای^۴، هیدگر^۵، گادامر^۶ و ریکور^۷ با لحاظ تغییراتی باز پروری شد. استفاده روشمند از این ایده در حوزه هرمنوتیک، سابقه‌ای ۲۰۰ ساله دارد. هر چند که شاید بتوان گفت که از زمان‌های دورتر هم به شکل‌های گوناگون در حوزه‌های درون‌دینی و برون‌دینی مورد استفاده قرار می‌گرفت. به کارگیری

1. Hermeneutical Circle

2. Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher (1768-1834)

3. Friedrich Ast(1778-1841)

4. Wilhelm Dilthey (1833-1911)

5. Martin Heidegger (1889-1976)

6. Hans Georg Gadamer (1900-2002)

7. Paul Ricoeur (1913-2005)

فرآیند حرکت از جزء به کل و بالعکس، در فرآیند فهم قرآن و به ویژه در روش تفسیر قرآن به قرآن- که مفسران معاصر توجه مضاعفی به آن کرده اند- به کار برده می شود.^۱ به نظر می آید آنچه بعضی قرآن پژوهان در تفاوت شأن نزول و سبب نزول و تعریف تأویل گفته اند، هم سو با بخش هایی از نظریه دو حرکتی **فضل الرحمان** باشد.^۲ به هر حال، اهمیت نظریه او در آن است که هم به شرایط زمان نزول وحی توجه داشته و هم مقتضیات دوران جدید را لحاظ نموده است و در عین حفظ تقدس و تأبّد متن قرآنی و تعبد نسبت به آن، ارتباطش با جهان واقع را نیز حفظ کرده است.

۴. پیش فرض های هرمنوتیکی نظریه دو حرکتی

نظریه تفسیری دو حرکتی بر پایه پیش فرض هایی استوار است که رد یا قبول آنها، پذیرش این نظریه را مستقیماً تحت الشعاع قرار می دهد. از جمله پیش فرض های این نظریه آن است که متن یا سنت مربوط به گذشته، قابل درک عینی است و می توان آن را بر اساس فهم رایج^۳ که خود، تحت تأثیر آن سنت پدید آمده است، ارزیابی کرد. این پیش فرض مورد قبول هرمنوتیست های کلاسیکی نظیر **شلایر ماخر** و **درویزن**^۴ و **دیلتای** و **نئوکلاسیک های** مانند **بتی**^۵ و **هیرش**^۶ است. اینان بر این باورند که می توان فاصله های زمانی را درنوردید و به فهم عینی از پدیده های تاریخ مند رسید. به نظر آنان «فهم» وسیله ای برای غلبه بر این گسل زمانی است. از این رو آنان هرمنوتیک را به عنوان ابزاری کارآمد برای پیمودن این فاصله

۱. از میان تفاسیر قرآن به قرآن که در دوران معاصر نوشته شده است می توان به **المیزان، الفرقان، آلاء الرحمن و اضواء البیان** اشاره کرد. جهت کسب اطلاعات بیشتر در مورد این روش تفسیری رک: بابائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ۱۲۷-۱۹۸.

۲. پیرامون تفاوت شأن و سبب نزول رک: معرفت، ۱۳۷۸، ۱۰۰. و پیرامون معانی تأویل رک: معرفت، ۱۳۸۵، ج ۱، ۲۲-۳۲ و ۹۷.

3. Normative Understanding

4. Johann Gustav Droysen (1808-1884)

5. Emilio Betti (1968)

6. Eric. D. Hirsch (1928-...)

تاریخی میان عصر تألیف و عصر تفسیر و به عبارت دیگر، مؤلف و مفسر به کار می‌بردند (واعظی، ۱۳۸۳، ۲۱۸).

این عقیده در نقطه مقابل باور هرمنوتیست‌های فلسفی نظیر گادامر قرار دارد که تفسیر متون گذشته و پدیده‌های تاریخی را در همه اشکال آن، برآمده از زمان و موقعیت هرمنوتیکی مفسر می‌دانند و رسیدن به درک عینی از امور مربوط به گذشته را غیرممکن قلمداد می‌کنند.

دیگر پیش‌فرض هرمنوتیکی **فضل‌الرحمان** در تفسیر قرآن، عینیت‌گرایی و اعتقاد به تعین معناست. مقصود از عینیت‌گرایی آن است که معنای متن امری عینی، ثابت و تغییرناپذیر است و برحسب ذهنیت مفسر و مقتضیات فهم و افق تاریخی او تغییر نمی‌کند. در مقابل این مبنا، ایده نسبیت‌گرایی و عدم تعین معنا قرار دارد که بر عدم امکان درک عینی و سیال بودن فهم‌ها و تغییر آن در پی امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن تأکید دارد (همان، ۵۸-۶۰). بر اساس این پیش‌فرض، اگر مفسر در فرآیند تفسیر متن، به مقصود مؤلف دست یابد، به امری ثابت و فراتاریخی رسیده است. این نگره در برابر نسبی‌گرایی هرمنوتیک فلسفی قرار دارد که به علت اعتقاد به پیوند محتوای فهم با امور متغیر، به تاریخی بودن فهم و تغییرپذیری آن حکم کرده است (همان، ۴۳۴).

پیش‌فرض‌های نظریه تفسیری **فضل‌الرحمان** تا حدود زیادی مشابه پیش‌فرض‌های عینی‌گرایانه هرمنوتیست‌های کلاسیک و نئوکلاسیک و مخالف آراء نسبی‌گرایانه هرمنوتیست‌های فلسفی است. در مکتب عینی‌گرایی بر این نکته تأکید می‌شود که در فرآیند تفسیر باید معنای مورد نظر آفریننده اثر را یافت. کسانی مانند **شلایرماخر و بتی** فرآیند تفسیر را پیمودن مسیر آفرینش اثر می‌دانند؛ با این تفاوت که در این جا عکس مسیر پیدایش اثر پیموده می‌شود. در آفرینش اثر، ذهنیت و مقاصد صاحب اثر نقطه آغازین فرآیند خلق اثر است؛ اما در فرآیند هرمنوتیک تفسیر، نقطه پایانی است؛ زیرا مفسر بر آن است که از تفسیر اثر به فهم ذهنیتی که سبب خلق آن شده است برسد و دنیای معنایی متبلور در سیمای اثر را باز آفرینی کند. این باز آفرینی در ذهن مفسر انجام می‌گیرد؛ یعنی ذهنیت بیگانه صاحب اثر را که در موضوع تفسیر متجسد شده است، در ذهن خویش ترجمه می‌کند و در درون خویش به بازاندیشی و بازآفرینی آن

می‌پردازد. از سوی دیگر، مکتب نسبی‌گرایی بر عدم قابلیت درک عینی از هر آن چیزی که تاریخ‌مند است، اصرار می‌ورزد. گادامر فهم را آمیختگی افق مفسر و اثر می‌داند و موقعیت هرمنوتیکی و افق معنایی مفسر را تشکیل یافته از پیش‌داوری‌ها و انتظارات او می‌پندارد. از نظر او پیش‌داوری‌ها متأثر از سنت و تاریخ اثر هستند. وی تاریخ اثر گذار^۱ را ویژگی عام و شرط لازم برای هر تفسیر و تجربه می‌داند (همان، ۳۱۷-۳۱۹). اگر مبنای او را بپذیریم، تردیدی باقی نمی‌ماند که اصل فهم عینی امور، ممکن نیست.

دکتر فضل الرحمان به خوبی می‌داند که اگر دیدگاه گادامر درست باشد، نظریه حرکت دو مرحله‌ای او از پایه اشتباه خواهد بود؛ لذا در صدد پاسخ‌گویی به گادامر بر می‌آید و می‌گوید: «شایسته نیست، گفته شود آگاهی فرد نسبت به خود، تنها حرکتی است که در دایره بسته حیات تاریخی صورت می‌گیرد. همچنین منطقی نیست که بگوییم عکس‌العمل‌های ایشان از پیش و در اصل توسط تاریخ‌های اثر گذارشان تعیین شده است. آنچه قابل دفاع به نظر می‌رسد، این است که هر عکس‌العمل آگاهانه‌ای نسبت به گذشته شامل دو لحظه است که باید از هم متمایز شوند. یکی درک عینی گذشته است (که گادامر آن را ناممکن می‌داند) و اگر مستندات مورد نیاز آن فراهم باشد، اصولاً امکان‌پذیر است و دیگری خود عکس‌العمل است که به ناگزیر شامل ارزش‌ها و آنچه که شرایط زمان مفسر تعیین می‌کند است (نه آنچه که از پیش تعیین شده) و تاریخ اثرگذار نیز بخشی از آن شرایط و تلاش آگاهانه و فعالیت خود آگاهانه مفسر نیز، بخش مهمتری از آن است». (Rahman, 1982, 9-10)

نتایج

تجربه مصاف با سنت‌گرایان، دکتر فضل الرحمان را به این نتیجه رساند که بسیاری از مشکلات دینی ریشه در روش‌شناسی مطالعات اسلامی دارد و جهت رساندن دین به جایگاه شایسته‌اش در جهان امروز باید به نقد و تحلیل روش‌شناسانه روی آورد. او میان اسلام اصیل و اسلام تاریخی فرق نهاد و هرگونه برداشت فقهی و کلامی از آیات الهی را منوط به بررسی فضای فرهنگی - اجتماعی عصر نزول و در نظر گرفتن تأثیری که این آیات در زندگی فردی و اجتماعی مخاطبین اولیه وحی داشتند، نمود.

1. Wirkungsgeschichte or The effective history

او خاطر نشان کرد که استفاده فقهی و کلامی از آیات، بدون در نظر گرفتن این مسایل، کمکی به تحقق اهداف عالیّه نزول قرآن نمی‌کند. بر این اساس او نظریه دوحركتی خویش را ارائه داد و کوشید تا احکام و قواعدی کلی از نصوص دینی استنباط کند و این احکام کلی را که تأمین کننده اهداف عالیّه الهی است، با شرایط زمانی و مکانی و اقتضائات اجتماعی و فرهنگی عصر نزول، جری و تطبیق دهد. پیش فرض‌های این رویکرد هرمنوتیکی مشابه پیش فرض‌های هرمنوتیک کلاسیک و نئوکلاسیک و مغایر با بسیاری از پیش فرض‌های هرمنوتیک فلسفی است.

کتاب‌شناسی

- بابائی، علی اکبر، مکاتب تفسیری، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۶.
 داوری اردکانی، رضا، فلسفه تطبیقی، نشر ساقی، تهران، ۱۳۸۳.
 قائمی نیا، علی رضا، متن از نگاه متن، انجمن معارف اسلامی، قم، ۱۳۸۰.
 معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، التمهید، قم، ۱۳۷۸.
 معرفت، محمد هادی، تفسیر و مفسران، التمهید، قم، ۱۳۸۵.
 واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۳.

- Denny, Frederick. M, **Fazlur Rahman: Muslim intellectual**, Muslim world, 1989, lxxixii.
 Esak, Farid, **Quran, Liberation and pluralism: an Islamic perspective interreligious solidarity against oppression**, Oxford University Press, 1997.
 Rahman, Fazlur, **Cansepts Sunah, Ijtihad and Ijma in the early period**, Islamic Stadies, 1i, 1962.
 Rahman, fazlur, **Islam & Modernity**, transformation of an intellectual tradition, The University of Chicago press, Chicago & London, 1982.
 Rahman, fazlur, **Islamic Methodology in History**, Karachi: Central Institute for Islamik Research, 1965.
 Rahman, Fazlur, **Major themes of Quran**, Chicago: bibliotheca Islamic, 1980.
 Rahman Fazlur, **My Belief in Action, The Courage of conviction**, The Courage of Conviction, New York, 1985.
 Rahman, fazlur, **The Impact of Modernity**, Islamic Stadies, 5:2, 1966.
 Saeed, Abdullah, **Fazlur rahman a frame work for interpreting the ethico-legal of the Quran In modern Muslim intellectuals and the Quran**, (ed.) suha Taji-Faroukhi, Oxford University Press, 2004.