

دوره ۸ / شماره ۲

مطالعات زن و خانواده

صص: ۹-۳۵

تابستان ۹۹

پژوهشکده زنان دانشگاه الزهرا

مقاله پژوهشی

## تحلیل و نقد شاکله نظریه تفسیری فضل الرحمن به مثابه مبنایی روش‌شناختی برای برخی خوانش‌های زنانه‌نگر از قرآن کریم

محسن بدره<sup>۱</sup> عزت السادات میرخانی<sup>۲</sup> طوبی شاکری گلپایگانی<sup>۳</sup>

### چکیده

در خوانش‌هایی که زنان مسلمان در چند دهه اخیر از قرآن کریم صورت داده‌اند با نویسندگانی مواجهیم که بعضاً به‌عنوان افراد شاخص جریان معروف به «فمینیسم اسلامی» از آن‌ها یاد می‌شود. این نویسندگان که شامل کسانی چون ودود، الحبری، بارلاس و سعدیه شیخ می‌شوند تا اندازه‌متناهی در روش‌شناسی خود متأثر از نظریه تفسیری فضل الرحمن بوده‌اند. فضل الرحمن هرمنوتیک قرآن‌محور خود را بر نظریه‌ای در باب نبوت و ماهیت وحی و نیز فهمی درباره تاریخ مبتنی می‌کند. وی منادی تمییز اسلام هنجاری از اسلام تاریخی است و به تفکیک ایدئال‌های دین از اعراض آن برای فهم حضور دین در جهان مدرن دعوت می‌کند. در نگاه او، انداختن طرحی نو در ساحت معرفت اسلامی در اصل باید با مطالعه جامع قرآن برای روشن نمودن مقاصد و اصول اخلاقی آن آغاز شود. در نگاه او پس از استخراج یک نظام اخلاقی و فکری از قرآن و بر مبنای این نظام اخلاقی است که می‌توان به‌درستی میراث حدیثی اسلامی را خوانش کرد. او دل‌مشغول احیای اجتهاد است و آن را بر مبنای «حرکت دومرحله‌ای» خود تعریف می‌کند. طنین اندیشه او در آثار نویسندگان یادشده حضور دارد از این‌رو تحلیل و نقد این اندیشه به نحوی تحلیل و نقد «فمینیسم اسلامی» نیز هست. این مقاله که به‌عنوان رهیافت روشی خود از «مطالعه تحلیلی» و «نقد دیالکتیک» بهره می‌برد سرانجام به این نتیجه می‌رسد که نظریه تفسیری فضل الرحمن، ضمن برخی نوآوری‌ها و راهگشایی‌ها، مبنای محصل و کاملاً پردازش‌شده‌ای نیست که بتواند بدون ایجاد مسأله‌هایی مضاعف، مبنای خوانش‌های بدیل زنان از قرآن کریم شود.

**واژگان کلیدی:** فضل الرحمن، تفاسیر زنانه‌نگر، روش‌شناسی تفسیری، فمینیسم اسلامی

m.badreh@alzahra.ac.ir

۱. عضو هیئت علمی گروه مطالعات خانواده و زنان دانشگاه الزهرا<sup>۳</sup> (نویسنده مسئول)

emirkhani@modares.ac.ir

۲. عضو هیئت علمی گروه مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس

t.shakeri@modares.ac.ir

۳. عضو هیئت علمی گروه مطالعات زنان دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۰۴

DOI: 10.22051/jwfs.2020.23273.1932

### ۱. مقدمه؛ تأثیر خوانش‌های زنانه نگر از روش‌شناسی فضل الرحمن

فضای چند دهه اخیر مطالعات اسلام و زنان شاهد نگاه‌های تازه و متفاوتی نسبت به جایگاه زنان در اسلام و به‌طور خاص در قرآن کریم بوده است که با تعابیر متفاوتی از آن استفاده می‌شود. این نگاه‌های تازه را به‌طور ویژه در خوانش‌هایی که زنان مسلمان از قرآن کریم صورت داده‌اند می‌بینیم، نویسندگانی که بعضاً به‌عنوان افراد شاخص جریان معروف به «فمینیسم اسلامی»<sup>۱</sup> از آن‌ها یاد می‌شود. (نک: میرخانی و دیگران، ۱۳۹۳) برای این‌گونه خوانش‌ها که منتقد تفسیر سنتی قرآن بوده و قائل به عدالت‌بنیاد بودن سیاست جنسیتی و نگاه قرآن کریم هستند، تعبیر دیگری که می‌توان استفاده کرد، زنانه نگر بودن به معنای لحاظ چشم‌انداز عدالت‌طلبانه زن مسلمان از کتاب آسمانی خود و همین‌طور لحاظ کردن تجربه زیسته و چشم‌انداز زنانه در خوانش متن مقدس است. نویسندگانی که چنین خوانش‌هایی را از قرآن صورت داده‌اند در مجموع از مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی و نیز شخصیت‌های گوناگونی متأثر بوده‌اند (نک: بدره، ۱۳۹۵) اما یکی از شاخص‌ترین اندیشمندان و نیز منسجم‌ترین اندیشه روش‌شناختی که از سوی آنان مورد استفاده قرار گرفته، اندیشمند پاکستانی الاصل فضل الرحمن و نظریه تفسیری اوست. از جمله نویسندگان شاخصی که از نظریه تفسیری او استفاده کرده‌اند، می‌توان آمنه ودود، اسما بارلاس، عزیزه الحبري و سعديه شيخ را نام برد.

آمنه ودود علیه تفسیر سنتی بحث کرده و مدعی است که می‌خواهد روش پیشنهادی فضل الرحمن، متفکر مسلمان پاکستانی را در تفسیر قرآن به کار گیرد. چون فضل الرحمن بر این باور است آیات قرآن در چارچوب اوضاع و شرایطی عام و خاص و متناسب با آن بیان شده‌اند و گرچه پیام آیات محدودیت تاریخی ندارد، خواننده باید دلالت آیات را در آن محدوده زمانی که در آن بیان شده‌اند دریابد تا به معنای درست آن‌ها راه پیدا کند. «مؤمنان در شرایط و موقعیت‌های دیگر باید تلاش‌های عملی خود را برحسب اینکه چگونه آن مراد و مقصود اولیه در محیط‌های جدید حاصل می‌شود انجام دهند. این است معنای «روح قرآن»

۱. باید گفت این اصطلاح مورد تئوری نویسندگان نیست و از آنجا که ناظران و شارحان غربی، بدنه‌ای از تفاسیر و دیگر بازاندیشی‌های زنان اسلامی را از نظرگاه خویش چنین نامیده‌اند، این تعبیر به دلیل شهرت آن داخل گیومه استفاده شده است. (برای توضیح بیشتر نک: میرخانی و دیگران، ۱۳۹۳).



در دوران جدید. گرچه برای دست‌یابی به این فهم باید الگوی هرمنوتیکی قابل‌فهم و سازمان‌یافته‌ای وجود داشته باشد.» (ودود، ۱۳۹۳، ۴۲-۴۳)

اسما بارلاس که معتقد است مسلمانان باید نظریه‌ای از برابری را از قرآن استنباط کنند با ارجاع به فضل‌الرحمن<sup>۱</sup> (۱۹۸۲، ۲) یکی از دلایل چنین استلزامی را این می‌داند که مسلمانان هنوز نیازمند گشودن «پرسش‌های بنیادین درباره روش و هرمنوتیک» هستند. «هر خوانش تازه‌ای از قرآن، با کمک به گشودن چنین پرسش‌هایی درباره هرمنوتیک، می‌تواند به تولید چنین نظریه‌ای یاری دهد.» از این‌روست که باید روش‌های تولید معنای مذهبی در میان مسلمان‌ها را نقد کرد و قرآن را برای آزادی مورد بازخوانش قرار داد. (بارلاس<sup>۲</sup>، ۲۰۰۲، ۵)

از نظر او خوانش -جلوی متن- قرآن نیز به معنای بستر‌مندسازی دوباره<sup>۳</sup> در پرتو نیازهای حال است که خود به تعبیر فضل‌الرحمن<sup>۴</sup> (۱۹۸۲، ۵) نیازمند حرکت از حال به گذشته و سپس، از گذشته به حال است. (بارلاس<sup>۵</sup>، پیشین، ۲۱-۲۳)

بارلاس جایگاه کار خود را در میان بازبینی‌های صورت گرفته از سنت اسلامی از جمله روش‌های خوانش قرآن، تفسیر تولیدشده در نتیجه این روش‌ها و فرایندی که سنت اسلامی از طریق آن برساخته شده است، می‌بیند. بازبینی‌هایی که توسط کسانی مانند فضل‌الرحمن (برای نمونه، نک: فضل‌الرحمن، ۱۹۸۰) و آمنه ودود<sup>۶</sup> (نک: ودود، ۱۹۹۹) صورت گرفته است. (بارلاس، پیشین، ۲۴-۲۵) در جای دیگری بارلاس در بحث از تاریخ‌مند بودن قرآن و اهمیت بستر تاریخی آن، سخن فضل‌الرحمن (۱۹۸۲، ۸) را نقل و آن را کاملاً تأیید می‌کند: قرآن «پاسخ خداوند است از رهگذر ذهن محمد (که این دومی، اساساً توسط ارتدوکسی اسلامی مغفول مانده است) به یک موقعیت تاریخی (عاملی که همچنین شدیداً توسط ارتدوکسی اسلامی در فهم واقعی از قرآن محدود شده است).»

سعدیه شیخ<sup>۷</sup> در مقاله‌ای با عنوان خشونت تفسیری: نشوز در ایدئولوژی جنسیتی قرآنی (۱۹۹۷)، روش‌شناسی خود را کاربست «هرمنوتیک فمینیستی» در مطالعه تفسیر می‌داند و

1. Rahman

2. Barlas

3. recontextualizing

4. Rahman

5. Barlas

6. Wadud

7. Shaikh

می‌گوید رهیافتش به تفسیر متأثر از هویت خود به‌عنوان یک «فمینیست مسلمان» بوده و در چارچوب چشم‌اندازهای «پیشرو»<sup>۱</sup>، متأثر از فضل الرحمن است.

عایشه هدایت‌الله که از چنین خوانش‌هایی، به‌عنوان «تفسیر فمینیستی» یاد می‌کند، آن را یکی از شاخه‌های رویکرد مدرنیستی به قرآن می‌داند که از کارهای کسانی مانند فضل الرحمن متأثر شده است. او اولویت‌بخشی به خردگرایی<sup>۲</sup> و امکان دسترسی هر فرد مسلمان به معنای متن مقدس را از ویژگی‌های تفسیر مدرنیستی، در مقایسه با تفسیر سنتی می‌داند. همچنین، شکاکیت قوی نسبت به حدیث (و نقش مهمی که در سنت تفسیری ایفا کرده است) و تأکید بر بستر‌مندسازی تاریخی قرآن (و نسبت دادن دشواری‌های فهم قرآن یا دشواری آشتی دادن معنای آن با مدرنیته، به ضعف‌های انسانی و نه به خود متن) را از ویژگی‌های دیگر این‌گونه تفسیر می‌داند. (هدایت‌الله، ۲۰۱۴، ۳۹)

عزیزه الحبري در اجتهادی که درباره برخی نهادهای حقوقی صورت می‌دهد، سراغ استخراج اصل‌ها و چارچوب‌های انسان‌شناختی-اخلاقی قرآنی می‌رود و آن‌ها را بر بحث‌های فقهی حاکم می‌کند. برای نمونه در فهم مسئله «قوام» بودن مردان و برداشت‌های فقهی-حقوقی صورت گرفته از آن، بحث را به جهان‌بینی قرآنی و تعریف روابط جنسیتی در قرآن می‌برد. (نک: الحبري<sup>۳</sup>، ۲۰۰۸) الحبري نیز متأثر از فضل الرحمن است و به گفته سان (۱۹۹۸) خط اندیشه فضل الرحمن را گرفته و بر اساس آن بدايات یک «فمینیسم اسلامی تمام و کمال» را پردازش کرده است.

بنابراین می‌توان گفت مؤثرترین شخصیت کلامی-فلسفی که (مستقیم یا غیرمستقیم) نظریه تفسیری او مبنای خوانش‌های جدید زنانه‌نگر یا به‌طورکلی تفاسیر زنان از قرآن قرار گرفته، فضل الرحمن است. از طرفی میراث فکری فضل الرحمن مؤلفه‌هایی دارد که می‌تواند او را نماینده یک تحول فکری دامنه‌دار در روزگار نیم‌قرن اخیر جهان اسلام نماید؛ تحولی فکری که در کنار تحولات فلسفی-معرفتی دیگر در جهان و در گفتگوی با آن، بستر و مبنای شکل‌گیری یک ادبیات پژوهشی است که برخی آن را «فمینیسم اسلامی» نام گذارده‌اند. به

1. progressive

2. rationalism

3. Al-Hibri



همین سبب، مطالعه اندیشه روش‌شناختی فضل‌الرحمن، اهمیتی انکارناپذیر دارد. گفتنی است گرچه تاکنون مقالات و آثار معتابه و سودمندی درباره میراث فکری فضل‌الرحمن منتشر شده است اما برخی از این آثار بر تحلیل عمیق و چندجانبه اندیشه او تمرکز دارند و به تأثیرات این اندیشه پرداخته‌اند (برای نمونه، رک: علمی، ۱۳۸۶) و برخی دیگر نیز این اثرگذاری را در دایره بسیار محدودی کاویده‌اند (برای نمونه، رک: سان، ۱۹۹۸).

در این مقاله، ضمن نشان دادن تأثیر شمار قابل توجهی از مفسرین زن از این اندیشمند، پس از معرفی مختصر رهیافت روشی، ابتدا نظریه تفسیری فضل‌الرحمن را تحلیل نموده و سپس شاکله آن را تا جایی که در حوصله این نوشتار است نقد می‌کنیم.

## ۲. رهیافت روشی

این نوشتار یک مطالعه تحلیلی است. از منظر روش‌شناسی، مطالعه‌ای تحلیلی به شمار می‌رود که دنبال دستیابی به کارکردهای واحدهای کوچک‌تر درون ساخت بزرگ‌تر است. (پاکتچی، ۱۳۸۹، ۱۵۰) در اینجا ساخت بزرگ‌تر، نظریه تفسیری فضل‌الرحمن است؛ و دانش زمینه‌ای که در این تحلیل از آن استفاده می‌شود، روش‌شناسی تفسیری است.

از آنجاکه این پژوهش به‌طور عمده با استدلال‌ها سروکار دارد و پس از تحلیل نظریه تفسیری فضل‌الرحمن آن را نقد می‌کند، از رهیافت دیالکتیکی<sup>۱</sup> بهره می‌برد. این رهیافت از روش دیالکتیک بهره می‌برد و هدفش کشف حقیقت از طریق آزمودن و استنتاج ایده‌ها، چشم‌اندازها یا استدلال‌هاست. روش دیالکتیک میان استدلال‌ها و چشم‌اندازهای مخالف و متضاد گفتگو و مقابله ایجاد می‌کند تا به سنتزها و پردازش‌های جدید برسد. در این روش «پیش‌فرض آن است که یک تز و آنتی‌تز را می‌توان برای تبیین دستگاهی از حقایق» به کار گرفت. روش دیالکتیکی می‌خواهد پیش‌فرض‌های نظریه‌ها و الگوها<sup>۲</sup> را با فرض و قرار دادن نظریه‌ها و الگوهای آنتی‌تزی‌شان روشن سازد؛ بنابراین رهیافت دیالکتیک یک روش کیفی است که تمرکز خود را بر محتوا و الگوهای نظریه‌های مورد استفاده قرار می‌دهد. (نک: برنیکر<sup>۳</sup> و مک‌ناب، ۲۰۰۶)

1. Dialectical

2. Models

3. Berniker

### ۳. تحلیل نظریه تفسیری فضل الرحمن

فضل الرحمن<sup>۲</sup> (۱۹۸۸-۱۹۱۹)، اندیشمند پاکستانی، از جدی‌ترین نویسندگان مطالعات اسلامی در نیمه دوم سده بیستم است. گرچه فضل الرحمن به‌طور رسمی در یک دارالعلوم سنتی درس نخواند ولی درس‌های ارائه‌شده در این مؤسسات سنتی را به‌طور خصوصی و تحت نظر پدرش که یکی از علمای دین بود گذراند؛ درس‌هایی از قبیل فقه، علم کلام، حدیث، تفسیر، منطق و فلسفه. (فضل الرحمن، ۲۰۰۰، ۱)

ابتدا مطالعه فلسفه بود که میان باورهای سنتی فضل الرحمن و اندیشه مدرن ایجاد نزاع کرد. فضل الرحمن خود اعتراف می‌کند که برای شش سال شکاکیت تندوتیزی را تجربه کرده است. کتاب او با عنوان نبوت و اسلام که بازتاب‌دهنده این شکاکیت است، شرحی از آرای الهیات‌دان‌های سنتی مسلمان و فلاسفه مسلمان در باب نبوت به دست می‌دهد. (حسین<sup>۳</sup>، ۱۹۹۷، ۲) وی توجه شایانی به فلسفه اسلامی نشان می‌دهد ولی سپس، بافاصله گرفتن از پردازش‌های فلاسفه مسلمان از خدا، انسان و طبیعت، تلاش می‌کند تا چشم‌اندازی قرآنی را در باب این موضوعات فراهم کند؛ پردازشی که ناظر به نیازهای انسان معاصر باشد. (همان، ۳)

او ناقد متافیزیک‌دانان مسلمانی بود که جهان‌بینی‌شان را بر اندیشه هلنی بنا کرده بودند و نه بر اساس قرآن. او کتاب بازسازی اندیشه دینی در اسلام اثر اقبال لاهوری را تنها تلاش نظام‌مند برای گفتمان متافیزیکی در روزگار مدرن به حساب آورده است. گرچه این اثر را نمی‌تواند به‌عنوان اثری به‌شمار آورد که بر اساس آموزه‌های قرآنی نوشته شده است (حسین، پیشین، ۱۰۰) چراکه «عناصر ساختاری اندیشه آن بسیار معاصرتر از آن است که بتواند یک مبنای کافی برای یک حرکت متافیزیکی اسلامی مستمر قرار گیرد.» (فضل الرحمن<sup>۴</sup>، ۱۹۸۲، ۱۳۲)

1. McNabb

2. Rahman

3. Husein

4. Rahman



### ۱-۳ توسعه یک جهان‌بینی قرآنی

کتاب درون‌مایه‌های اصلی قرآن بازتاب فلسفه دینی فضل‌الرحمن است، چراکه او در این کتاب اصلی‌ترین موضوعات در رابطه با انسان در این جهان و نیز سرنوشت او در جهان دیگر را با روش تفسیری خود می‌کاود. (حسین، پیشین، ۱۰۰)

نوشته‌های فضل‌الرحمن طیفی از موضوعات مانند آموزش اسلامی، هرمنوتیک قرآنی، نقد حدیث، توسعه سنت‌های فکری اولیه در اسلام، اصلاح حقوق اسلامی و اخلاق اسلامی را شامل می‌شود و درون‌مایه برجسته همه نوشته‌های او اصلاح و تجدید و اهمیت پردازش یک روش برای این کار است. وی دلیل اصلی و نخست افول جوامع مسلمان را ناشی از سرنوشت میراث فکری اسلام می‌داند. از نظر او جایگزین شدن اندیشه اصیل با شرح‌ها و شرح بر شرح‌ها، بسته شدن باب اجتهاد و تن دادن به تقلید به انحطاط منجر شد. از این‌رو اولین قدم در تجدید اندیشه اسلامی می‌بایست نقد تاریخ میراث حقوقی، الهیاتی و عرفانی اسلام باشد. از نگاه او، اسلام آغازینی که در پیام قرآن منعکس شده بود با شکل‌گیری ارتدوکسی<sup>۱</sup>، یعنی آنچه بعدها به‌عنوان سنی‌گری<sup>۲</sup> شناخته می‌شد از دست رفت. از نظر رحمن سنی‌گری انحراف از ایمان نخستین بوده است. (سعید<sup>۳</sup>، ۲۰۰۴)

فضل‌الرحمن اعتقاد داشت که اصول اسلامی برای ایجاد یک جامعه عادلانه و از این‌رو باثبات طراحی شده‌اند. او بر این باور است تنها آنگاه که مطالعه‌ای متناسب و مکفی از مقاصد اسلامی صورت گیرد، مسلمانان می‌توانند پرسش‌های مربوط به چگونگی آموزش و اجرای آن اهداف در جهان معاصر را بپرسند. رحمن به یک شناخت و بررسی واقع‌گرایانه از زیست جهان اجتماعی-سیاسی معاصر در پرتو اصول اسلامی فرامی‌خواند. البته پیش‌ازین، باید فهم مسلمانان از اصول اسلامی مورد بررسی و شناخت قرار گرفته باشد. فضل‌الرحمن توسعه جهان‌بینی اسلامی را تنها با بازبینی سنت اسلامی در پرتو روح کلی قرآن امکان‌پذیر می‌داند؛ امری که از نظر او برای شروع اصلاح اسلامی ضرورت داشت. (سان<sup>۴</sup>، ۱۹۹۱)

1. orthodoxy

2. Sunnism

3. Saeed

4. Sonn

به باور فضل الرحمن، هم حقوق اسلامی و هم الهیات اسلامی (کلام) به جای اینکه بر مبنایی نظام‌مند سوار شوند، بر اساس مصادره به مطلوب تأسیس شدند. این ساختارهای معرفتی جزءنگرانه تأسیس شده و در پرداختن به مسائلی که به شکلی تقریباً آشفته و تصادفی پدیدار می‌شدند، التقاطی از اصول اسلامی، رسوم پیشااسلامی و سنت پیامبر ایجاد کردند. (فضل الرحمن<sup>۱</sup>، ۱۹۸۲، ۵۴)

از نگاه او نهادهای اسلامی بستر مندی وحی را نادیده گرفته بودند و متفکرین گوناگون در سراسر امپراتوری اسلامی، از آنجاکه فاقد یک معیار اسلامی مستخرج از قرآن بودند، هرکدام به این سوز رفتند تا تفاسیر فردی خود از موارد خاص را توجیه کنند و این کار را نه بر مبنای تحلیل عقلانی، بلکه بر مبنای سابقه انجام دهند. فضل الرحمن این امر را از بقایای دوران جاهلی ارزیابی می‌کند، آنگاه که هر قبیله باید اخلاقیات متمایزی می‌داشتند.

او فقدان یک روش برای شناخت و تفسیر را علاوه بر قرآن، در رویارویی با حدیث نیز یادآور می‌شود. از نگاه او گردآورندگان حدیث باید اصول مشخصی را مبتنی بر یک فهم جامع از قرآن می‌داشتند تا تعیین کنند که کدام سنت پیامبر هنجاری و کدام رفتار او انشاقی (رفتاری که افاده تشریح نداشته باشد) بوده است. (سان، پیشین)

«رحمن بررسی مجدد روش شناسی اسلامی را در پرتو خود قرآن یک پیش نیاز ضروری برای هرگونه اصلاحی در اندیشه اسلامی می‌دید.» او منتقد رویکردی بود که آیات قرآن را مصادره به مطلوب کرده و با آن‌ها به مثابه آیاتی منزوی و جدا برخورد می‌کرد و نمی‌توانست یک نگاه جامع و همه‌جانبه به جهان فراهم کند. (فضل الرحمن، ۱۹۸۰، xi) اما اگر قرار بود تا همه زمینه‌های تلاش فکری در اسلام انسجام یابند، باید یک متافیزیک اسلامی که به نحوی مستحکم بر مبنای قرآن به دست آمده باشد پردازش می‌شد. (فضل الرحمن، ۱۹۸۲، ۱۳۳) و طبعاً چنین دستاوردی نمی‌توانست با استفاده از روش اتمیستی و جزءنگرانه سابق به دست آید.

فضل الرحمن می‌گوید البته فلاسفه و اغلب، صوفیان، قرآن را به مثابه یک بدنه واحد فهمیده‌اند، ولی این یگان بودن و انسجام را از بیرون بر قرآن و اسلام تحمیل کرده‌اند و آن را

<sup>۱</sup>. Rahman





از مطالعه خود قرآن به دست نیاورده‌اند. نظام‌های فکری و جهت‌گیری‌های اندیشه‌ای از منابع بیرونی پذیرفته شده است. (همان، ۳)

همین اسلامیت ساختگی این برساخت‌های فکری بوده که ارتدوکسی (چنانکه در بالا تبیین شد) را جرأت بخشیده تا علی‌رغم ضعف و بی‌کفایتی خود به مثابه یک نظام، به آن‌ها حمله کند. «برخورد جزءنگرانه، مصادره به مطلوب و اغلب کاملاً بیرونی با قرآن در روزگار مدرن نه تنها متوقف نشده بلکه از برخی جهات بدتر نیز شده است.» فضل الرحمن می‌گوید، چنین پس‌زمینه‌ای در میراث معرفتی اسلامی، ایجاب می‌کند که یک روش هرمنوتیک کارآمد توسعه یابد. (همان، ۴)

«شاید بتوان رسالت فضل الرحمن را به‌طور خلاصه به مثابه تلاشی برای بازیابی شور اخلاقی قرآن به منظور پردازش یک اخلاق قرآن مدار دید.» از نگاه او «روش‌شناسی فقها به‌گونه‌ای نظام‌مند مبتنی بر آن نظریه اجتماعی-اخلاقی که از نظر او می‌بایست زیربنای حقوق قرار گیرد، نبود. از این‌رو فقها در جستجوی توسعه یک نظام حقوقی شدیداً ساختارمند، از آن شناوری و سیالیتی که می‌توانست پیامد چنان نظریه‌ای باشد دوری کردند.» صلب بودن و انعطاف‌ناپذیری تفاسیر این فقها «و انکار کردن یک بستر تاریخی برای وحی توسط آن‌ها، به قوانینی کهنه منجر شد که نه تنها مسلمانان را از پرداختن به مسائل مدرن بازداشت بلکه طراوت خود اسلام را نیز با مشکل مواجه کرد.» (سعید، ۲۰۰۴)

از نگاه فضل الرحمن اخلاق به‌عنوان یک دیسپلین با یک غفلت اساسی در جامعه مسلمانان مواجه بوده است. مکتوبات در باب اخلاق بیرون از دیسپلین شریعت و بر مبنای منابع یونانی و پارسی توسعه یافته‌اند. اخلاق که آن‌قدر در قرآن شایع و وافر بوده باید به‌طور مستقل از قرآن و شریعت استخراج می‌شده است. همین فاصله میان اخلاق از یک‌سو و حقوق و الهیات از سوی دیگر است که از نگاه رحمن به‌شدت مسئله‌آمیز است. (فضل الرحمن<sup>۱</sup>، ۱۹۸۰)

<sup>۱</sup>. Rahman

ابراهیم موسی درباره فضل الرحمن می‌گوید: «به عقیده من، هدف اصلی او نشان دادن این امر بود که در تاریخ، متناوباً دیسپلین‌های حقوق و فلسفه سیاسی، رابطه خود را با اخلاق قرآن از دست داده‌اند.» (فضل الرحمن، ۲۰۰۰، ۸-۹)

فضل الرحمن مسئله را این‌گونه می‌بیند که ابتدا باید اصول اخلاقی را از قرآن استخراج کرد و آنگاه قوانین را از دل آن‌ها بیرون کشید. از نظر او قرآن برای بیانات حقوقی یا شبه حقوقی خود دلایل روشنی ارائه داده است و هنگامی که این دلایل روشن نباشند می‌توان با مطالعه پس‌زمینه‌ها به آن‌ها دست یافت. از این رهگذر، یعنی با شناخت نظام‌مند عقلانیت‌ها و اغراض و مقاصد قرآن در چارچوب اصول و ارزش‌های آن، باید به اخلاق قرآن دست یافت؛ اما فضل الرحمن می‌گوید که فقهای سنی این کار را نکرده و به جای آن به کاربرت اصل حقوقی قیاس به شکلی کاملاً غیرنظام‌مند و توأم با مصادره به مطلوب پرداختند. (همان، ۶۱)

از نظر رحمان، استفاده از قیاس برای توسعه بخشیدن به مواد حقوقی یا شبه حقوقی قرآن از رهگذر میانجی «علت» بسیار محدودکننده و ساختگی است. او بسیار علاقه‌مند است که به جای «علت» از «نظریه اجتماعی-اخلاقی» به‌مثابه مبنایی برای توسعه یا تحدید به‌کارگیری یک متن خاص استفاده شود.

## ۲-۳ کلام روش‌شناختی و نظریه‌ای درباره وحی و نبوت

ابراهیم موسی می‌گوید: «هرمنوتیک قرآن محور فضل الرحمن مبتنی بر دو محور است، اول، نظریه‌ای در باب نبوت و ماهیت وحی و دوم، فهمی درباره تاریخ.» (همان، ۱۱) همچنین وی معتقد است که: «برای اندیشمندان مدرنی مانند فضل الرحمن، این امر، حیاتی بود که وحی را در چارچوبی تاریخی بفهمند.» (همان، ۱۲) «فضل الرحمن مبتنی بر میراث اولیه فکری اسلام، تلاش کرد تا نظریه‌ای پیچیده از وحی ارائه دهد که بحث‌های فلسفی و علم‌النفسی را با جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی تاریخ پیوند می‌داد.» (همان، ۱۴) رحمن می‌گوید: «قرآن پاسخ الهی است، از رهگذر ذهن پیامبر، به موقعیت اخلاقی-اجتماعی عربستان زمان پیامبر.» (فضل الرحمن، ۱۹۸۲، ۵)



وی نظریه‌های معتزله درباره نبوت و ماهیت وحی را تحسین می‌کند. معتزله نظریه‌ای را درباره اخلاق عقلانی پردازش کرد که بر مبنای آن عقل بدون استمداد از وحی قادر به تشخیص حسن و قبح افعال بود. بر مبنای این نظریه حقایق اخلاقی کلی یا نخستین درباره خوبی و بدی و درست و خطا را می‌توان با عقل کشف کرد ولی انسان برای حقایق اخلاقی ثانویه نیازمند وحی است. همچنین این نویسنده نسبت نزدیکی با اندیشه معتزله در باب «مخلوق بودن قرآن» داشت. فضل الرحمن منتقد سرسخت اشعری‌گری در تاریخ اندیشه اسلامی بود و از نظر او اشعری‌گری مبتلا به اندیشه از پیش تعیین‌شدگی سرنوشت و اخلاقیات «ارجاء» بود. این مکتب کلامی همچنین دیدگاهی ضدعقلانی داشت و گمان می‌کرد که انسان تنها به صورت مجازی کنش انجام می‌دهد. (سعید، ۲۰۰۴) فضل الرحمن این دیدگاه را یک سوءتفسیر از قرآن کریم می‌داند و بر این باور است که چنین دیدگاهی ناگزیر خودنگاره انسان به عنوان موجودی مسئول را آسیب می‌رساند و پیش‌فرض‌های زیربنایی حقوق را که به انسان به مثابه موجودی آزاد و مسئول نظر می‌کنند، از خود متأثر می‌کرد. (فضل الرحمن<sup>۱</sup>، ۲۰۰۰، ۶۸-۶۷)

موقف رحمن درباره نبوت این است که به باور او پیامبر دریافت‌کننده نهایی وحی کلامی خداوند است. او می‌گوید خود قرآن، همچنان که مسلمانان این‌گونه باور دارند، خود را کلام خداوند معرفی می‌کند. (فضل الرحمن، ۱۹۷۸، به نقل از سعید، ۲۰۰۴) همچنین عنوان می‌کند که «متن خود قرآن نیز در جاهای بسیاری بیان می‌کند که قرآن به گونه کلامی وحی شده است و نه تنها معنا و یا ایده‌های آن.» (فضل الرحمن، ۱۹۷۹، ۳۰-۳۱)

اما وی تلاش می‌کند تا پردازش دیگری از وحی ارائه دهد که در آن پیامبر تنها به مثابه کانال انتقال کلام خداوند نباشد و ذهن پیامبر نیز نقشی ایفا کند. او می‌خواهد نشان بدهد که «منبع و اصل این فرایند خلاق فراتر از دسترس معمول عامل انسانی قرار دارد.» نتیجه‌گیری رحمن این است که اگر تمام این فرایند در ذهن پیامبر اتفاق می‌افتد بنابراین تا آنجا که یک فرایند روان‌شناختی مدنظر است کلمات پیامبر است ولی درعین حال کلمه وحی شده خداوند است، از آن جهت که سرچشمه آن فراتر از دسترس قرار دارد. (فضل الرحمن، ۱۹۷۸)

<sup>۱</sup>. Rahman

از جمله، شاه ولی الله دهلوی و شیخ احمد سرهندی کسانی هستند که اندیشه‌هایشان، برخی بینش‌ها را برای پردازش یک نظریه متفاوت درباره وحی در اختیار رحمن گذاشته‌اند. او می‌گوید «وحی یک گونه منحصر به فرد از شناخت است در قالب ایده-کلمات که بخشی از یک کنش الهی خلاقانه است.» (فضل الرحمن، ۲۰۰۰، ۱۴)

گرچه او می‌پذیرد که وحی الهی «به لحاظ روان‌شناختی شبیه به پدیده‌های الهام‌بخشی خلاق بوده و درجه‌های متعالی تری از آن‌هاست»، ولی تأکید می‌کند که قرآن به لحاظ ارزش دینی و اخلاقی یگانه است و از هرگونه هنری و اندیشه‌ای دیگر، جداست. (فضل الرحمن، ۱۹۷۸)

از نظر او، وحی (چنانچه از نظریه اشاعره برداشت می‌شود) بیرون از تاریخ عمل نمی‌کند. از این رو وحی برای او نتیجه مواجهه دو ساحت است یعنی جهان نامخلوق و جهان مخلوق؛ بنابراین ساحت الهی پیامبر را «برمی‌انگیزاند» ولی در نگاه او بعد جهان مخلوق، یعنی زیست جهان و جامعه پیامبر مجاز بود تا در محصول زبانی منتج از «وحی» خود را به گونه‌ای قابل توجه نشان بدهد. «آرزوها، چالش‌ها و علایق پیامبر و جامعه‌اش در قرآن بازتاب یافته بودند و این جنبه بود که رحمن اعتقاد داشت باید در الهیات اسلامی تأکیدی اساسی را دریافت می‌داشته و در اصول فقه اسلامی جای می‌گرفته است.» رحمن می‌گوید نادیده گرفتن این جنبه اشتباهی ویرانگر بوده است. او بر این باور بود که رابطه نزدیک میان وحی و بستر اجتماعی، در فرایند توسعه الهیات و حقوق اسلامی از میان رفت و شکافی را به وجود آورد که همیشه در حال بزرگ شدن بود. (سعید<sup>۱</sup>، پیشین)

شایان ذکر است شناخت نظریه رحمن درباره نبوت و از این رو دریافت وحی، به سادگی امکان‌پذیر نیست و دست‌کم باید کتاب او با عنوان نبوت در اسلام؛ فلسفه و ارتدوکسی که در آن نظریات فلاسفه‌ای چون ابن سینا و فارابی از سویی و متکلمان را از سویی دیگر بر می‌رسد، به دقت مطالعه کرد.

<sup>۱</sup>. Saeed



### ۳-۳ نسبت تفسیر با اجتهاد و نقد تاریخی

فضل‌الرحمن گرچه بسته شدن باب اجتهاد و رسمیت یافتن مذاهب اربعه فقهی در جوامع سنی را از موانع اساسی نوآوری و تحول در حقوق اسلامی می‌داند، ولی براین باور است که فتح باب اجتهاد به معنای به‌کارگیری همان روش‌های معمول و سنتی اجتهاد نیست، از آن جهت که این روش‌ها نمی‌توانند پرسش‌های برآمده در دوران مدرن را پاسخ گویند.

از نظر فضل‌الرحمن ایدئال‌های دین، ارزش‌ها و اهداف و مقاصد دین هستند. در طرف مقابل، اعراض دین‌روش‌های ممکن رسیدن به آن مقاصد را متناسب با شرایط تاریخی صدر اسلام هستند نه اینکه نقش اصلی و محوری در دین داشته باشند. (علمی، ۱۳۸۶) او سه نوع از تبیین را برای توجیه این تفکیک صورت می‌دهد (همان):

(۱) تبیین جامعه‌شناختی: نقش اصلی پیامبر، رهبری معنوی جامعه بوده و همه تشریحات وی در بستری تاریخی-اجتماعی صورت پذیرفته و برای همه زمان‌ها و مکان‌ها نبوده‌اند.

(۲) تبیین روان‌شناختی: الگویی که او در این‌گونه تبیین مدنظر دارد الگوی عواطف-ایده‌ها-کلمات است که ذیل نظریه وی درباره نبوت و وحی پردازش شده است. براین اساس وحی بر قلب پیامبر (ص) به صورت بسیط و اجمالی نازل می‌شود (Feeling)؛ سپس در شرایط گوناگون ایده‌هایی به‌طور مشخص در ذهن وی بسط می‌یابند (Idea) و آنگاه به شکل آیات و سوره‌های قرآن (Word) بر زبان ایشان جاری می‌شود.

(۳) تبیین کلامی: در این تبیین، او برای توجیه تاریخی بودن آموزه‌های قرآن، به نظریه معتزله مبنی بر حدود قرآن رجوع می‌کند؛ در مقابل این مبنای کلامی اشعری که از قدیم انگاشتن قرآن به این نتیجه می‌رسد که آموزه‌های قرآن جنبه فراتاریخی دارد.

از نظر وی در میان کسانی که ضرورت تحول در فکر دینی را پذیرفته‌اند تنها اندیشه کسانی پذیرفتنی است که قائل به اجتهاد تمام‌عیار از رهگذر بررسی دوباره میراث گذشته برای مواجهه با دنیای مدرن باشند. او رویکرد سکولاریسم و پذیرفتن ساختارهای حقوقی، سیاسی و اجتماعی جوامع غربی و نپرداختن این ساختارها از رهگذر اجتهاد از منابع اصیل اسلامی یعنی قرآن و سنت را نمی‌پذیرد. (فضل‌الرحمن<sup>۱</sup>، ۱۹۷۰) فضل‌الرحمن می‌گوید

<sup>۱</sup>. Rahman

«سکولاریسم ذاتاً الحادی است» و براین باور است که سکولاریسم تقدس و جهان‌شمول بودن (متعالی بودن) همه ارزش‌ها را از میان می‌برد. (فضل الرحمن، ۱۹۸۲، ۱۵)

از نظر او اجتهاد عبارت است از «تلاش برای فهم معنای متن یا سنت مورد نظر ... که شامل یک حکم است و تغییر آن حکم با توسعه یا تحدید یا هر تطبیق دیگری در رابطه با آن، به گونه‌ای که یک موقعیت جدید را بتوان با یک راه‌حل تازه ذیل آن قرار داد.» (فضل الرحمن، ۱۹۸۲، ۸)

این نویسنده براین باور است که دستورات اخلاقی-حقوقی قرآن در دو سطح عمل کرده‌اند: سطح «آرمانی»<sup>۱</sup> و سطح «اقتضایی»<sup>۲</sup>. آرمانی، هدفی بوده که برای مؤمنین در نظر گرفته شده و اقتضایی، مربوط به شرایط ممکن جامعه بی‌واسطه آن روز می‌شده است. (سعید، پیشین) از نظر او، برای تشخیص آرمانی و اقتضایی در بیانات قرآن، بهترین ابزاری که در دسترس ماست، «نقد تاریخی» است. این نقد، از نظر وی، می‌تواند بستر و عقلانیت هدایت را برای ما روشن کرده و آرمانی و اقتضایی را از همدیگر متمایز کند. مثالی که او در این باره می‌زند، چند همسری است. (فضل الرحمن، ۱۹۶۶) از نظر وی این تمییز میان آرمانی و اقتضایی در ساخت حقوق اسلامی چنانکه باید رعایت نشده است. (فضل الرحمن، ۱۹۸۰)

روش‌شناسی اسلامی پیشنهادی فضل الرحمن در جهت تمییز اسلام هنجاری<sup>۳</sup> و اسلام تاریخی<sup>۴</sup> است. (فضل الرحمن، ۱۹۸۲، ۱۴۱) باید ابتدا مطالعه جامعی از قرآن صورت گیرد تا آموزه‌های اخلاقی کلی و مقاصد بیان‌شده‌اش روشن گردد. آنگاه بیانات قرآنی در پرتو اسباب النزول مورد تدقیق قرار گیرند تا پیام اخلاقی، اجتماعی و حقوقی قرآن استخراج شود. (همان، ۱۴۱ و ۱۴۳) آنگاه برای اینکه روشن شود، جامعه اسلامی چگونه به مرحله فعلی‌اش رسیده است و شرایط خاص اجتماعی-سیاسی چه تأثیری بر آن گذاشته، باید مطالعه نظام‌مند و تاریخی از دیسیپلین‌های اسلامی صورت گیرد. سرانجام، بستر و سیاق اجتماعی-سیاسی و اقتصادی کنونی باید به دقت مطالعه شود تا مسئله‌ها به خوبی

1. ideal

2. contingent

3. normative Islam

4. historical Islam



پردازش شده و شناخته شوند. به همین خاطر از نظر او، مسلمانان مجبور نیستند کاملاً بر اساس آنچه سنت گذشته بوده عمل کنند، بلکه باید ملهم از اصولی که در قرآن اعمال شده‌اند، راه‌هایی بیابند تا همان اصول را در شرایط متغیر عملی کنند.

تامارا سان روش‌شناسی اسلامی او را درخور مقوله‌ای از اندیشه مدرن در غرب یعنی «تاریخی‌گری»<sup>۱</sup> می‌داند. (سان<sup>۲</sup>، پیشین) فضل‌الرحمن تفاوت خود با متفکران غربی در باب تاریخی‌گری را به‌صراحت بیان می‌کند. او این باور تاریخ‌گرایان غربی معاصر خود را که «هیچ حقیقت جهان‌شمولی وجود ندارد و همه‌چیز پاسخی به شرایط اجتماعی-اقتصادی و سیاسی است و راهی به ورای چنین شرایطی برای رسیدن به حقیقت وجود ندارد» رد می‌کند و آن را «به شکلی مایوس‌کننده، سوپژکتیو» می‌خواند. از نظر او، متن مقدس، یعنی قرآن، حقیقت نهایی است که توسط خداوند وحی شده است. (فضل‌الرحمن، ۱۹۸۲، ۸-۹)

روش تفسیری وی «براین پیش‌فرض استوار است که مفسر می‌تواند در تاریخ به عقب بازگشته و به‌طور دقیق، قرآن کریم را به‌صورت عینی<sup>۳</sup> و همان‌گونه که مسلمانان صدر اسلام آن را می‌فهمیدند، بفهمد و اصول، مبانی و مقاصد آن را - که نقش علت نسبت به احکام دارند - دریابد.» (علمی، پیشین)

این پیش‌فرض فضل‌الرحمن مبتنی بر یک دیدگاه فلسفی درباره تاریخ است (تاریخ‌گرایی) که طرفدارانی مانند امیلیو بتی<sup>۴</sup> دارد. این طرفداران مبنای دفاع از نظر خود در این باره را مشترک بودن «حقیقت وجودی» انسان قرار داده‌اند. از جانب دیگر، گادامر از مخالفین این دیدگاه است و تحلیل روان‌شناختی<sup>۵</sup> برای فهم یک متن تاریخی بر مبنای حقیقت وجودی مشترک انسانی را ناکافی می‌داند.

گادامر براین باور است که افق معنایی تفسیرکننده در گفتگو با متن با افق معنایی متن ادغام می‌شود و این بدان معناست که پیش‌فرض‌ها، پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های مفسر و افق معنایی اش با افق معنایی متن همخوان شده و مجموعه‌ای از معانی با بار امروزی و

1. historicism

2. Sonn

3. Objective

4. Emilio Betti

5. psychologism

متناسب با فهم امروز به مفسر ارائه می‌کنند. «نتیجه آرای گادامر این است که همیشه فهم ما از یک متن، فهمی عصری است و وابسته به فضای خاص روزگار مفسر است و ما نمی‌توانیم جزم به معنای یک متن پیدا کنیم، یعنی هیچ تفسیری قطعی، همواره درست و عینی نیست و همانند تجربه، در جریان زمان و در حال-شدن-است.» (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ۲۳۳-۲۳۴)

به‌طورکلی در دانش هرمنوتیک<sup>۱</sup>، می‌توان دو جهت‌گیری کلی را بازشناخت؛ یکی روش‌شناختی و دیگری فلسفی. از یک سو سنت هرمنوتیکی شلایرماخر و دیلتای و از سوی دیگر پیروان هایدگر را داریم. «بتی در سنت هرمنوتیکی دیلتای است ... او قویاً برای خودمختاری موضوع تأویل امکان "عینیت" تاریخی در معتبر ساختن تأویلات استدلال می‌کند.» (پالمر، ۱۳۹۱، ۵۵) از نگاه بتی، «هایدگر و گادامر ناقدان ویرانگر عینیت‌اند و می‌خواهند علم هرمنوتیک را در باتلاق بی‌معیار نسبیت فرو برند.» (همان، ۵۷)

به‌هرحال، فضل الرحمن نظریه هرمنوتیکی امیلیو بتی را بر نظریه هرمنوتیکی گادامر ترجیح می‌دهد. (فضل الرحمن، ۲۰۰۰، ۱۸) نظریه دوحركتی او برای تفسیر، «تلخیص چهار قانون بتی برای تفسیر، به دو حرکت است.» البته پیش‌فرض‌های نظری هرمنوتیک او فارغ از تأثیر دیدگاه‌های معتزله قرن نهم، به‌ویژه استقلال نسبی ارزش‌ها نیستند. (فضل الرحمن، ۲۰۰۰، ۱۹)

### ۵-۳ روش دومرحله‌ای در تفسیر

او می‌گوید: «اسلام، نام هنجارها و آرمان‌های مشخصی است که باید به شکلی مترقیانه و از رهگذر پدیده‌ها و تنظیمات اجتماعی گوناگون تحقق یابد.» (فضل الرحمن، ۲، ۱۹۶۳) این گزاره که شاید هسته اندیشه اصلاحی او را شکل می‌دهد، پیش از هر چیز باید به لحاظ معرفتی تحقق پیدا کند. روش‌شناسی ارائه‌شده توسط فضل الرحمن ناظر به تحقق چنین هدفی است. فرایند تفسیری پیشنهادشده توسط فضل الرحمن شامل یک حرکت دومرحله‌ای است، از اکنون به زمان نزول قرآن و سپس به زمان حال. (فضل الرحمن، ۱۹۸۲، ۵) فضل

<sup>1</sup>. Hermeneutics

<sup>2</sup>. Rahman





الرحمن این روش را در کتاب اسلام و مدرنیته؛ دگرگونی‌های یک سنت فکری که هم‌نهاد یا آمیزه‌ای از دیگر اندیشه‌های اوست (کوشول<sup>۱</sup>، ۱۹۹۴) ارائه می‌کند.

اولین مرحله از حرکت دو مرحله‌ای، خود شامل دو گام است. ابتدا باید برای فهم معنای یک گزاره یا بیان، آن شرایط تاریخی را که آن بیان به‌عنوان پاسخی بدان عنوان شده، مطالعه کنیم. البته پیش از مطالعه متونی خاص در پرتو موقعیتی خاص، باید موقعیت کلان جامعه، دین، سنت‌ها و نهادها در عربستان زمان ظهور اسلام را مطالعه کرده باشیم؛ اما گام دوم عبارت است از تعمیم آن پاسخ‌ها و تصریح آن‌ها به‌عنوان مقاصد اخلاقی-اجتماعی کلی و عامی که می‌توانند مانند عصاره از پس‌زمینه‌های اجتماعی-تاریخی گرفته شده و به‌مثابه علل القوانین یا علل احکام تلقی شوند. در صورت اجرای این دو گام، انسجام قوانین و مقاصد قرآن دیده می‌شود. «قرآن به‌مثابه یک کل قطعاً شامل یک نگرش مشخص بوده و یک جهان‌بینی منسجم دارد. همچنین خود قرآن مدعی است که آموزه‌هایش هیچ -تضاد درونی نداشته- و به‌عنوان یک کل انسجام دارند.» (فضل‌الرحمن، ۱۹۸۲، ۶)

درحالی‌که حرکت اول، عزیمت از خاص‌های قرآن به‌سوی نظام‌مندسازی اصول کلی، ارزش‌ها و مقاصد کلان آن است، دومین حرکت از منظر کلی و عام به منظر خاصی است که باید اکنون پردازش شود؛ یعنی عام‌ها را باید در بستر اجتماعی-تاریخی کنونی مجسم کنیم؛ و این امر، باز نیازمند مطالعه دقیق شرایط و موقعیت حاضر و تحلیل مؤلفه‌های آن است. تا بتوانیم از نو اولویت‌ها را برای اجرای ارزش‌های قرآنی تعیین کنیم. (همان، ۷)

ابراهیم موسی درباره حرکت دوم روش فضل‌الرحمن می‌گوید اندیشه وی به این لحاظ که او ارزیابی و نقدی نظام‌مند از جنبه‌های سیاسی، اقتصادی و زیبایی‌شناختی مرحله تاریخی کنونی انجام نداده است دچار نقصان است. چراکه اگر قرار باشد کسی فلسفه اخلاقی خود را برای کاربست ارزش‌های برگرفته از قرآن در بستر اجتماعی کنونی، جدی بگیرد، باید تحلیلی انتقادی از بستر و پس‌زمینه مسلط کنونی داشته باشد. این فقدان، «یکی از ضعف‌های هرمنوتیک او است.» (فضل‌الرحمن، ۲۰۰۰، ۲۴)

<sup>۱</sup>. Koshul

#### ۴. نقد شاکیه نظریه تفسیری فضل الرحمن

پردازش‌های نواعترالی و به‌طور خاص اندیشه روش‌شناختی-کلامی فضل الرحمن یکی از مبناهای اصلی خوانش‌های زنانه‌نگر از قرآن است.

رحمن از یک سو منتقد استفاده از قیاس و هرج و مرج‌های به وجود آمده بر اثر مصادره به مطلوب‌ها و اعمال سلیقه‌ها در به‌کارگیری آن است و می‌گوید «علت» در روش قیاس، واسطه خوبی برای انتقال نظام و جهان‌بینی قرآنی نیست و باید ابتدا اخلاقی قرآنی را پردازش کرد که به‌عنوان واسطه‌ای برای الهیات و فقه عمل کند و از سوی دیگر اجتهاد و دین‌پژوهی خود را در یک حرکت دو مرحله‌ای طرح می‌کند و قائل به این است که با این کار می‌توان درون‌مایه‌های قرآن را که در سده هفتم نازل شده است، به جهان معاصر آورد.

پاراگراف بالا که تا اندازه‌ای چکیده استدلال کلان روش‌شناسی فضل الرحمن است، شامل گزاره‌هایی است که هر کدام جداگانه نیازمند تأمل و بررسی‌اند. اعمال سلیقه در قیاس و ظنی بودن آن و هرج و مرجی که به لحاظ روشی پدید می‌آورد، امر مهم و لازم‌الاعتنایی است، برای نمونه کشیا علی<sup>۱</sup> اصلی‌ترین مسأله عدالت در حقوق جنسی طبق خوانش مسلط فقه سنتی را قیاس نهاد نکاح با نهاد بردگی می‌داند و توضیح می‌دهد که این قیاس در برخی مکاتب فقهی سبب شده تا برخی احکام فقهی نکاح به جای یک رابطه عادلانه - که به‌طور برابر حقوق جنسی زن و مرد را تضمین نماید - روابط مالی و ملکیت را اصالت داده و پردازش نموده است (نک: علی، ۲۰۰۶ و ۲۰۱۰)؛ اینکه مسلمانان در تاریخ معرفتی‌شان از پردازش یک سامانه اخلاق قرآنی غفلت کرده‌اند و همین سبب مصادره به مطلوب‌هایی از احکام قرآنی شده و دست دانشمندان اسلامی را از بررسی نظام‌مند و کارای سنت و احادیث خالی گذاشته است (نک: وجدی سیس و مودب، ۱۳۹۶)، گزاره الهام‌بخش و زیبایی است. برای نمونه از نگاه عزیزه الحبري اینکه نشوز ابتدائاً و در اصل به عدم اطاعت از مرد در آیه ۳۴ سوره نساء (و غفلت از اینکه نشوز در اینجا به معنای برون رفتن از اطاعت الهی است) تفسیر شود را مصادره به مطلوب و نشانه غفلت از جهان‌بینی و اخلاق قرآنی می‌داند (الحبري<sup>۲</sup>، ۲۰۰۸؛ مقایسه کنید با احمدیه و اسحاقی، ۱۳۹۵ و رئیس الساداتی، ۱۳۹۲).

<sup>۱</sup>. Kecia Ali

<sup>۲</sup>. Al-Hibri



همچنین فهم بستر نزول وحی و از سویی فهم بستر جهان معاصرمان نیز کاملاً عقلانی و ضروری است چنانکه در فهم آمنه و دود از مسأله قوامیت در جامعه صدر اسلام و جوامع متفاوت بعدی می‌بینیم (ودود، ۱۳۹۳)؛ اما پرسش این است که تاریخی انگاشتن قرآن و احکام آن تا کجا ادامه می‌یابد؟ گرچه مثال‌های رحمن عمدتاً در باب مسائل اجتماعی است، اما آیا در اندیشه او دیسپلینی برای نظام‌مند کردن این تاریخی‌انگاری وجود دارد؟ مخصوصاً با این تصریح رحمان که اصل حقیقیه بودن و خارجی‌ه و شخصیه نبودن احکام و گزاره‌های قرآنی را (که اصولیون پردازش کرده‌اند) نمی‌پذیرد.

همچنین می‌توان نظریه تفسیری او را از حیث پیش‌فرض‌های مدرنیستی‌اش نقد کرد. منطق دوگانه انگاری که تفسیر را یا سنتی و ازاین‌رو مردانه و به لحاظ جنسیتی سرکوبگرانه می‌داند و یا آن را فمینیستی و مدرن و به لحاظ جنسیتی عدالت‌طلبانه می‌انگارد، خود بازتاب‌دهنده بیزاری روشنفکران (مرد) مسلمان سده‌های نوزدهم و بیستم میلادی است. این امر خود ناشی از ارزیابی منفی این روشنفکران نسبت به سنت مسلمانان است که آن را به لحاظ روش‌شناختی ناقص می‌بینند، چراکه از نظر آنان، چنین سنتی تقلید را تشویق کرده و اجازه مضر پنداشتن تحقیق عقلانی را می‌داد. «این بیزاری در گفتمان‌های اصلاحی (و متعاقباً درون هر منوتیک فمینیست‌های مسلمان)، بیش از هر چیز بیزاری کلی مدرنیته نسبت به دانش منقول و همراه شدن آن با اندیشه پیشرفت<sup>۱</sup> است که از پیش‌فرض‌های آن جابه‌جا کردن سنت است.» از همان آغاز مواجهه فکری با مدرنیته، گفتمان‌های اصلاح‌اولویت‌بخشی مدرنیته به تعریف خاصی از خردگرایی را که در ضدیت با سنت بود، درونی کردند. نمونه‌ای از این رویداد فکری، تبادل رأی صورت گرفته میان سید جمال‌الدین اسدآبادی (افغانی) و ارنست رنان، شرق‌شناس فرانسوی است. سیدجمال در پاسخ به اظهارنظر رنان درباره «دشمنی اسلام با عقلانیت» در مقاله‌اش با عنوان *L' Islamisme et La Science* تصدیق می‌کند که مسلمانان باید بندهایشان را بگسلند و راه تمدن غرب را در پیش بگیرند تا دیگر آن‌ها را به‌عنوان «بربریسیم و نادانی» نکوهش نکنند. (افغانی، به نقل از: کدی<sup>۲</sup>، ۱۹۶۸، ۸۷)

<sup>۱</sup>. progress

<sup>۲</sup>. Keddie

این اولویت‌بخشی به خردگرایی «به شکل تأکید اصلاح‌گرایان بر اجتهاد (به معنای خردورزی مستقل) در مقابل رویکردهای سنتی به دانش دینی به‌عنوان فرایندی که مسلمانان از رهگذر آن به مدرنیته وارد می‌شوند، بیان شد». در تفسیر مدرن قرآن و در آثار کسانی مانند فضل الرحمن، اجتهاد به‌مثابه مفهوم عاملیت عقلانی<sup>۱</sup> مطرح می‌شود؛ و تبدیل به روشی نظام‌مند می‌گردد که مفسر مدرن را قادر می‌سازد تا در درون مایه‌های آن استاد شده و محتوای اخلاقی‌اش را در یک نظریه منسجم و یکپارچه بریزد. اجتهاد به وسیله‌ای برای به دست آوردن، اولویت‌بخشی و توجیه سوپراکتیویته عقلانی در بی‌اعتبار کردن یک سنت معیوب بدل می‌شود. «فراخواندن به اجتهاد در هر منوتیک فمینیست‌های مسلمان همچنان ادامه دارد.»

نقیب می‌گوید گرچه نسبت تاریخی و فکری نقدهای اصلاح‌گرایانه<sup>۲</sup> و روش‌شناسی‌های هر منوتیک فمینیستی توسط اصحاب آن انکار نمی‌شود ولی پرسش سرکوب‌شده این است که: «دل‌مشغولی‌ها و راهبردهای این خوانش‌ها تا کجا و به چه نحوی توسط گفتمان‌های استعماری که مدرنیته غربی را ترجیح داده و چیرگی آن را با تعریف خاصی از عقلانیت مشروعیت می‌بخشند، شکل یافته است؟» (نقیب<sup>۳</sup>، ۲۰۱۰)

نامعادله‌ای که اندیشه مدرنیستی میان خردگرایی (با تعریفی که خود ارائه می‌دهد) و سنت برقرار کرده و امر مدرن را خردگرایانه و امر سنتی را خلاف آن می‌داند تا چه اندازه در اندیشه فضل الرحمن حضور دارد؟ واقعیت اینست اگر ما چنین بینگاریم که روزگار کنونی مدرنیته، موقعیت اجتماعی-تاریخی همه جوامع است، صرفاً یک کلان‌روایت ارائه داده‌ایم که با واقعیت ناسازگار است چراکه جوامع معاصر گرچه عرض زمانی‌شان در تاریخ یکی است، اما روزگارهای کاملاً متفاوت و متنوعی دارند و گرچه جوامعی داریم که مدرنیته را تماماً تجربه کرده‌اند، اما هم‌زمان جوامع دیگری را داریم که اصلاً واجد تغییرات اجتماعی-فرهنگی و فکری مدرنیته نیستند. مگر اینکه در یک ایدئولوژی خاص از جهانی‌سازی، چنین انگاشته شود که مدرنیسم غربی سرنوشت محتوم و بلکه مطلوب و معقول همه جوامع انسانی است. از این رو می‌توان پرسید اگر جوامعی در جهان کنونی چنین ارزیابی شوند که به لحاظ

<sup>۱</sup>. rational agency

<sup>۲</sup>. reformist

<sup>۳</sup>. Naguib



ساختارها و درون‌مایه‌های فرهنگی-اجتماعی همانند عربستان سده هفتم میلادی هستند، آیا دیگر مسئله‌ای نیست که از روش دومرحله‌ای، تنها همان مرحله نخست انجام شود و همان دین عربستان سده هفتم در آن جامعه پیاده شود؟

اما گامی به عقب‌تر برداریم و بپرسیم، آیا تنها راه فرار از زمان‌پریشی و نابهنگامی<sup>۱</sup> خوانش سنتی از قرآن-که خود نیز یکی از پیش‌فرض‌های مدرنیستی و قابل تأمل است- در مواجهه با دین در جامعه معاصر، قائل شدن به تاریخیت قرآن است؟ البته این در حالی است که مفروض بداریم فضل‌الرحمن همه این نتیجه‌گیری‌ها را درباره خودش تصدیق می‌کند، چون به نظر نمی‌رسد پروژه معرفتی فضل‌الرحمن، در زمان حیاتش و به قلم خودش، آن‌چنان ممارست شده و توسعه‌یافته باشد که بتواند به همه پرسش‌ها پاسخ دهد.

این‌ها پرسش‌هایی است که کاربری‌های اندیشه روش‌شناختی فضل‌الرحمن در حوزه اسلام و جنسیت را نیز شامل می‌شود. او در آثار خود در مقام یک متکلم ظاهر می‌شود که بدین نتیجه رسیده برای اصلاح جامعه اسلامی و حل کردن مسئله مواجهه اسلام با مدرنیته باید به دنبال بازسازی اندیشه اسلامی باشد. به همین خاطر است که شخصیت‌هایی مانند امام محمد غزالی برای او برجستگی خاصی پیدا می‌کنند؛ و نیز به همین سبب راهش را از فلسفه پژوهی به الهیات پژوهی (کلام و عرفان) ادامه داده و بدین جا ختم می‌کند که باید چارچوب معرفت اسلامی بر اساس یک دیسپلین اخلاقی مستخرج از قرآن شکل بگیرد. رویکرد بازسازی اندیشه اسلامی نیز همان چیزی است که نزد شاعر و فیلسوف شرق، اقبال لاهوری بازمی‌یابیم. یکی از دو اثر نثر اقبال لاهوری کتاب بازسازی اندیشه دینی در اسلام است که اولین بار در ۱۹۳۰ منتشر شده است. اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸)، این هم‌وطن فضل‌الرحمن (۱۹۱۹-۱۹۸۸) را می‌توان یکی از شخصیت‌های اصلی نهضت و خیزش معرفتی در جهان اسلام از جمله سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۸۳۸/۱۸۳۹-۱۸۹۷) و شاگرد و همکارش محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵) و شاید به‌گونه‌ای واسطه میان اندیشه مدرنیستی و احیاء‌گراانه آن‌ها و فضل‌الرحمن دانست، چنان‌که رحمن نیز خود همین نقش میانجی را برای بسیاری از مدرنیست‌های نیمه دوم سده بیستم به بعد بازی می‌کند. رحمن، البته در آثارش،

<sup>۱</sup>. Anachronistic

دست‌کم در برخی کتاب‌های اولیه‌اش، ارجاعات بسیاری به اقبال دارد، ولی علاوه بر اقبال، توجه بسیاری به اندیشمندان قدیم و جدید شبه‌قاره هند نیز مبذول می‌دارد. به هر حال، او در عین اینکه در مقام یک متکلم می‌اندیشد و هنوز مشغول مطالعه و حل مسائل کلامی تاریخی میان اشاعره و معتزله از جمله حدوث و قدم قرآن و مسئله جبر و اختیار است، مشتاقانه به دنبال استفاده از مواضع کلامی خود برای پرداختن یک روش‌شناسی جهت ایجاد یک نظام معرفتی اسلامی است که در عین حال پروژه اصلاح<sup>۱</sup> را نیز جلو برده و مواجهه اسلام با مدرنیته را چاره‌کنند. در این هم‌اوردی سنت و مدرنیته که داعیه‌دار خردگرایی است، اقبال به اندیشه‌های معتزلی دور از انتظار نیست که البته چنانکه در عمل می‌بینیم نیز همین اتفاق رخ می‌دهد و ما با جریانی مواجهیم که رسماً عنوان «نواعترالی» به خود گرفته است.

همین ویژگی، یعنی هم‌زمان بودن تلاش برای احیای هم‌اوردی‌های کلامی کهن در اسلام و تقلا برای پیش بردن و توسعه یک روش‌شناسی برای فهم اسلام و اصلاح در سنت را به روشنی در آثار پسینان فضل الرحمن از جمله شاگردان و پیروان فکری او می‌توان دید؛ کسانی مانند آمنه ودود از این دسته‌اند. او در کتاب درون جهاد جنسیتی (۲۰۰۶) و پس از اینکه در کتاب اولش در ۱۹۹۱ روش‌شناسی رحمن را به‌طور عملی در تفسیر آیه‌های جنسیتی قرآن به کار گرفته، هنوز دچار مسائل کلامی است و از ماهیت کلام خدا و نسبت کلام خدا با ذات او و میزان تجلی خداوند در کلامش و تناقض احتمالی حس خداشناسی بنده با ظواهر الفاظ قرآن و ... سخن می‌گوید.

به عبارت دیگر، گرچه مبتنی بودن یک اندیشه روش‌شناختی بر یک اندیشه الهیاتی - کلامی کاملاً امر واقعی و قابل‌درکی است، اما به نظر می‌رسد آنچه اتفاق افتاده، بنیان گذاشتن یک اندیشه روش‌شناختی و نظریه تفسیری بر یک علم‌الکلام در حال پیدایش است که هنوز برخی از پرسش‌های اساسی مانند سازوکار وحی و کیفیت‌های الهی/بشری آن، ضرورت دین الهی در عصرهای پسینی، عیار عقل در امکان وصول به حکم شرعی را پاسخ نداده است.

<sup>۱</sup>. reform



همچنین ضمن اینکه نظر فضل الرحمن درباره الهی بودن کلام قرآن انسجام منطقی لازم را ندارد و در آثار مختلفش، چنانکه در بالا ذکر شد، گاهی به الهی بودن متن قرآنی و «کلام خدا» بودن آن اشاره می‌کند، اما گاهی هم با طرح تبیین «عواطف، ایده‌ها، کلمات» به تعبیری می‌خواهد بازتاب اجتماع و روزگار و تجربه زیسته پیامبر را در متن قرآن یادآور شود. به هر حال، هرگونه انتساب کلام و بیان قرآن کریم به منبعی غیر از خداوند متعال معارض با بیان‌های متعدد خود قرآن درباره منشأ الهی کلام و لفظ آن است که از جمله می‌توان به آیات ۳-۴ سوره نجم، آیه ۱۸ سوره قیامه، آیه ۷۵ سوره بقره، آیه ۶ سوره توبه و آیه ۱۵ سوره فتح اشاره کرد.

یکی دیگر از مؤلفه‌های نظریه تفسیری فضل الرحمن برای دین‌پژوهی را می‌توان ارائه شکلی از یک «نظریه مقاصدی» به شمار آورد؛ آنجا که او متوجه تمییز میان آرمان‌ها و اقتضائیات می‌شود و قائل است آنچه اصالت دارد، آرمان‌ها و اهداف و مقاصد دین است و ما نباید اولویت را به شکل‌ها و نحوه‌هایی از بیان بدهیم که مربوط به یک بستر تاریخی-اجتماعی خاص بوده است. برای نمونه، او یکی از مهم‌ترین مقاصد دین را عدالت اجتماعی می‌داند که باید در فهم امروز ما از احکام و سیاست حقوقی اسلامی، حاکمیت داشته باشد. از این رو، برخی از اشکالات وارده به نحوه‌ای از اجتهاد مقاصدی، به اندیشه شبه مقاصدی فضل الرحمن نیز وارد است. از دید برخی منتقدان توسعه یک دیدگاه و اجتهاد مقاصدی می‌تواند لغزشگاهی خطرناک باشد جز آنکه ضوابط روشی و ثوابت شرعی لحاظ شوند؛ در غیر این صورت ممکن است محرّمات مباح شوند، احکام شریعت تحلیل بروند یا به نام مصلحت‌ها تعطیل شوند، متن‌ها به نام مصلحت‌ها در تنگنا قرار گیرند و میان مفهوم مصلحت با مفهوم ضرورت خلط شود. (حب الله، ۲۰۰۵، ۹۰-۹۱)

## ۵. نتیجه‌گیری

فضل الرحمن که می‌توان او را، با توجه به برخی بنیادهای مدرنیستی اندیشه‌اش، یک متکلم مدرن نامید، دل‌مشغول احیای اجتهاد است و آن را بر مبنای حرکت دومرحله‌ای خود تعریف می‌کند، یعنی حرکت از اکنون به زمان نزول قرآن و سپس به زمان حال. طنین اندیشه کلامی-روش‌شناختی فضل الرحمن را به وضوح می‌توان در خوانش‌های جایگزین

«فمینیست‌های اسلامی» شنید و تأثیر آن را مشاهده کرد. چنانکه خود نویسندگان این جریان نیز بعضاً به این واقعیت تصریح کرده‌اند. کم‌وبیش اندیشه او را می‌توان بنیان مواجهه «فمینیسم اسلامی» با متون مقدس معرفی کرد. از این‌رو تحلیل و نقد این اندیشه کلامی - روش‌شناختی نیز بستر و محملی برای تحلیل و نقد «فمینیسم اسلامی» است.

نویسندگان و به تعبیری مفسرانی چون آمنه ودود، اسما بارلاس، عزیزه الحبری و سعدیه شیخ - با لحاظ تفاوت‌هایشان - مانند فضل الرحمن که از او متأثر هستند، عمدتاً برای برون‌رفت از برخی بن‌بست‌ها و معضله‌های تاریخی روش‌شناسی در معرفت اسلامی (سنّی)، سراغ سرچشمه‌های کلامی - الهیاتی آن بن‌بست‌ها و معضله‌ها رفته‌اند تا یک الهیات روش‌شناختی سازگار با مسأله‌های مدرن جامعه مسلمانان را بپردازند. نظریه تفسیری فضل الرحمن برای این نویسندگان، الهام‌بخشی‌های مهمی دارد از جمله اینکه به فهمی بس‌ترند فرامی‌خواند و برای تفسیر متن مقدس، فهم بستر اجتماعی - تاریخی زمان نزول را در کنار واقعیت اجتماعی حاضر لحاظ می‌نماید؛ به اخلاق قرآنی و جهان‌بینی این متن مقدس و به کار گرفتن آن در تفسیر عبارات و آیات و احکام مجزا توجهی جدی دارد؛ منتقد فهم جامد از شریعت است؛ اشعری‌گری را به لحاظ ندیدن آزادی و اختیار انسانی نقد می‌کند؛ و ...؛ اما اضطراب در شناخت ماهیت وحی و تاریخی انگاری نص مقدس، در کنار استخراج اصول و اهداف خاصی برای شریعت مانند عدالت، از سویی و از سوی دیگر، عدم‌پردازش کافی ضوابط تفسیری و استنباطی برای اجتهاد مدنظرش امکان افتادن به ورطه نسبیتی را فراهم می‌کند که شاید دایره آن بتواند همه احکام شریعت را درنوردد و به حلال شدن حرام‌ها و حرام شدن حلال‌ها منجر شود. به‌طور خلاصه، چنین به نظر می‌رسد که اندیشه کلامی - روش‌شناختی فضل الرحمن یا به تعبیری نظریه تفسیری‌اش، ضمن برخی نوآوری‌ها و راهگشایی‌ها، مبنای محصل و کاملاً پردازش‌شده‌ای نیست که بتواند بدون ایجاد مسأله‌هایی دیگر، مبنای خوانش‌های جایگزین زنان از قرآن کریم شود.





## منابع

۱. احمدیه، مریم، اسحاقی، محمد. (۱۳۹۵). تطورات مفهوم نشوز در ادوار مختلف فقه شیعه. مطالعات زن و خانواده، (۱)۴، ۸۵-۱۱۱.
۲. بدره، محسن (۱۳۹۵)، تحلیل و نقد مبانی معرفتی فمینیسم اسلامی، رساله دکتری دفاع شده در دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، اساتید راهنما: عزت السادات میرخانی و طوبی شاکری گلپایگانی.
۳. بدره، محسن؛ میرخانی، عزت السادات و شاکری گلپایگانی، طوبی و بدره، محسن (۱۳۹۵) (۱۳۹۳)، تطور روش‌شناختی در جریان فمینیسم اسلامی، دو فصلنامه علمی پژوهشی جنسیت و خانواده، شماره دوم.
۴. پاکتچی، احمد (۱۳۸۹)، روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۵. پالمر، ریچارد ا. (۱۳۹۱). علم هرمنوتیک؛ نظریه تاویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ هفتم، تهران: هرمس.
۶. حب الله، علی (۲۰۰۵). دراسات فی فلسفه اصول الفقه و الشریعه و نظریه المقاصد، بیروت: دارالهادی.
۷. رئیس الساداتی، ریحانه السادات. (۱۳۹۲). خشونت نسبت به زنان از منظر تفاسیر قرآنی. مطالعات زن و خانواده، (۱)۱.
۸. علمی، محمدجعفر (۱۳۸۶). بررسی و نقد نظریه فضل‌الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین، علوم سیاسی (دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام)، بهار ۱۳۸۶: شماره ۳۷، صص ۷۱-۱۲۴.
۹. وجدی سیس، فاطمه، مودب، سید رضا. (۱۳۹۶). خانواده و آسیب‌شناسی فهم روایات مربوط به آن. مطالعات زن و خانواده، (۱)۵، ۱۵۱-۱۷۰.
۱۰. ودود، آمنه (۱۳۹۳). قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن، ترجمه اعظم پویا و معصومه آگاهی، تهران: حکمت.
۱۱. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷). مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.

## منابع انگلیسی

12. Ahmadiyah, M., Eshaghi, M. (2016). Development of the Concept of Arrogance in Various Periods of Shia Jurisprudence, woman and Family Studies (Alzahra University), 4(1). 85-111. (Tex in Persian)

13. Al-Hibri, A. (January 01, 2008). An Islamic Perspective on Domestic Violence. *Multi-cultural Family*, 311-340.
14. Ali, K. (2010). *Marriage and slavery in early Islam*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
15. Ali, K. (2017). *Sexual ethics and Islam: Feminist reflections on Qur'an, hadith, and jurisprudence*.
16. Badreh, M. (2016). *Islamic feminism; Analysis and critique*, PhD thesis submitted to Tarbiat Modarres University, supervisors: Mirkhani, E. And Shakeri, T. (Tex in Persian)
17. Barlas, A. (2002). "Believing women" in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Quran. Austin, Tex: University of Texas Press.
18. Berniker, E., & McNabb, D. E. (2006). Dialectical Inquiry: A Structured Qualitative Research Method. *The Qualitative Report*, 11(4), 643-664.
19. Elmi, M. J. (2007). An evaluation of Fazl-al-Rahman's ideas about the reconstruction of Ijtihad in religion, *Political science (Bagher-ol-Ulum Univ.)*, 10(1). Pp 71-124. (Tex in Persian)
20. Hadavi Tehrani, M. (1998). *Theologocal Foundations of Ijtihad*, Qom: Khane Kherad inst. (Tex in Persian)
21. Hidayatollah, A. (2014). *Feminist Edges of the Qur'an*. New York: Oxford University Press.
22. Hobollah, H. (2005). *Studies in the philosophy of Usul-ol-Fiqh and Sharia and the Theory of Maghasid*, Beirut: Darolhadi. (Tex in Arabic)
23. Husein, F. (1997). *Fazlur Rahman's Islamic philosophy*. McGill University.
24. Keddie, N. R., & Afghānī, J. -D. (1968). *An Islamic response to imperialism: Political and religious writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī"*. Berkeley: University of California Press.
25. Koshul, B. (December 01, 1994). Fazlur Rahman's "Islam and Modernity" Revisited. *Islamic Studies*, 33, 4, 403-417.
26. Mirkhani, E. And Shakeri, T. and Badreh, M. (2014) *Methodological developments in the literature of Islamic Feminism, Gender and Familij (Jensiat Va Khanevade)*, Vol.1 (2). (Tex in Persian)
27. Naguib, S. (January 01, 2010). *Horizons and Limitations of Muslim Feminist Hermeneutics: Reflections on the Menstruation Verse*. In Anderson, P. S., *New topics in feminist philosophy of religion: Contestations and transcendence incarnate*. Dordrecht: Springer. pp 33-49.
28. Pakatchi, A. (2010). *Research Methods for Ulum-ol-Quran and Hadis*, Tehran: Imam Sadiq University. (Tex in Persian)
29. Palmer, R. E. (2012). *Hermeneutics: interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Translated by S. Hanaee Kashani, Tehran: Hermes. (Tex in Persian)
30. Rahman, F. (1958). *Prophesy in Islam: Philosophy and orthodoxy*. London: Allen & Unwin.
31. Rahman, F. (1965). *Islamic methodology in history*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.
32. Rahman, F. (1966). *The Impact of Modernity on Islam*, *Islamic Studies*, 5, 2, pp. 121-2.
33. Rahman, F. (1978). *Divine Revelation and the Prophet*, *Hamdard Islamicus*, 1, 2.
34. Rahman, F. (1979). *Islam*. Chicago: University of Chicago Press.



35. Rahman, F. (1980). Islamic Studies and the Future of Islam, in Malcolm H. Kerr, ed., *Islamic Studies: A Tradition and its Problems*. Malibu, 1980, pp. 125-33.
36. Rahman, F. (1980). *Major themes of the Qur'ān*. Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica.
37. Rahman, F. (1982). *Islam & modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
38. Rahman, F. (2000). *Revival and reform in Islam: A study of Islamic fundamentalism*. Edited and with an introduction by E. Moose. Oxford: One world.
39. Rahman, F. (June 01, 1963). Social Change and Early Sunnah. *Islamic Studies*, 2, 2, 205-216.
40. Rahman, F. (October 29, 1970). Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives. *International Journal of Middle East Studies*, 1, 4, 317-333.
41. Rais al-Sadati, R. (2013). Violence against women from the perspective of Quranic commentaries, *woman and Family Studies (Alzahra University)*, 1(1). (Tex in Persian)
42. Saeed, A. (2004). Fazlur Rahman: a framework for interpreting the ethico-legal content of the Quran. In Taji-Farouki, S., & Institute of Ismaili Studies. *Modern Muslim intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, London.
43. Shaikh, S. (1997). Exegetical Violence: Nushuz in Qur'anic Gender Ideology, *Journal for Islamic Studies*, 17, pp. 49-73.
44. Sonn, T. (1998). Fazlur Rahman and Islamic Feminism, In: Waugh, E. H., Denny, F. M., & Rahman, F., *The shaping of an American Islamic discourse: A memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta, Ga: Scholars Press.
45. Sonn, T. (October 01, 1991). Fazlur Rahman's Islamic Methodology. *The Muslim World*, 81, 212-230.
46. Vajdi sis, f., Moaddab, S.R. (2017). Pathology of Hadiths in the area of family, *woman and Family Studies (Alzahra University)*, 5(1). 151-170. (Tex in Persian)
47. Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. New York: Oxford University Press.
48. Wadud, A. (2006). *Inside the gender Jihad: Women's reform in Islam*. Oxford: Oneworld.
49. Wadud, A. (2014). *Quran and woman : rereading the sacred text from a woman's perspective*, Translated by A. Pooya and M. Agahee, Tehran: Hekmat. (Tex in Persian)



## An analysis and critique of Fazlur Rahman's interpretive theory as a methodological basis for some feminine readings of Quran

Mohsen Badreh<sup>1</sup> EzzatSadat Mirkhani<sup>2</sup> Tuba Shakeri Golpayegani<sup>3</sup>

### Abstract

In recent decades there have been new readings of holy Quran by Muslim women including authors known as "Islamic feminists". This group of women such as Amina Wadud, Azizah Al-Hibri, Asma Barlas and Sadia sheikh are significantly influenced in their applied methodology by Fazlur Rahman's interpretive theory. Rahman bases his Qur'anic hermeneutics on a theory of prophecy and revelation and also an understanding of history. He invites us to make distinction between normal Islam and historical Islam and calls for separating religious Ideals from religion's contingencies for the sake of presenting Islam to the modern world. According to him, any reconstruction of Islamic thought primarily needs a comprehensive study of the Quran for its ethical worldview. He is concerned with reviving *Ijtihad* and defines it according to his own "two-way movement". His methodological influence is obvious in the works of so-called "Islamic feminism" authors, then analysis and critique of his interpretive theory is in fact an analysis and critique of their readings. This paper takes "analytical research" and "dialectical criticism" as its methodical approaches and finally concludes that Rahman's interpretive theory, though having new inspirations and hermeneutic inventions, cannot work as a well-found theological-methodological base for alternative interpretations, without creating new problematic faults.

**Keyword:** Fazlur Rahman, Women's readings of Quran, interpretive methodology, Islamic feminism.

---

<sup>1</sup>. Faculty member, Department of Family and Women's Studies, Alzahra University (Corresponding Author) m.badreh@alzahra.ac.ir

<sup>2</sup>. Faculty member, Department of Women's Studies, Tarbiat Modarres University emirkhani@modares.ac.ir

<sup>3</sup>. Faculty member, Department of Women's Studies, Tarbiat Modarres University t.shakeri@modares.ac.ir