

بررسی سیر تطور تاریخی جریان بشری انگاری قرآن در اندیشه معاصر شبه قاره هند

مسلم محمدی^۱ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸

حسن رضایی هفتادر^۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۷

حسین زارع^۳

علیرضا یوسفی راستگو^۴

چکیده

شبهه بشری بودن قرآن کریم از جمله چالش‌های بنیادین در حوزه قرآن پژوهی معاصر است که در شبهه قاره هند صورتی نظام یافته به خود گرفته است. بررسی‌ها نشان می‌دهد این جریان فکری در سه مرحله به بلوغ رسیده است: در مرحله شکل‌گیری، شاه ولی الله دهلوی با تأکید بر وحی معنایی و رؤیاپنداری وحی، بنیان‌های اولیه را پی‌ریزی کرد. در مرحله تثبیت، سید احمد خان با عقل‌گرایی افراطی و خوانش طبیعت‌بنیاد از دین، اقبال لاهوری با خوانش تجربه‌گرایانه از وحی، و غلام احمد پرویز با زمینی‌سازی مفاهیم قرآنی، به توسعه این گفتمان پرداختند. در نهایت، فضل الرحمن در مرحله اوج‌گیری با ارائه «نظریه دوحركتی»، این رویکرد را نظام‌مند ساخت. حاصل این فرایند، ایجاد شکافی معرفت شناختی با سنت تفسیری پیشین و تقویت انگاره بشری بودن قرآن بود. این پژوهش با روش تاریخی تحلیلی، به واکاوی فرایند تکامل این اندیشه در منطقه شبهه قاره هند می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که این جریان فکری منجر به شکل‌گیری نظریه‌ای نظام یافته در باب بشری انگاری قرآن گردیده و پیامدهای قابل توجهی در حوزه تفسیر و کلام اسلامی به همراه داشته است.

کلیدواژه‌ها: بشری انگاری قرآن، شبهه قاره هند، شاه ولی الله دهلوی، احمدخان هندی، اقبال لاهوری، غلام احمد پرویز، فضل الرحمن.

۱. دانشیار گروه الهیات دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، ایران، تهران (نویسنده مسئول): mo.mohammadi@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران: hrezaii@ut.ac.ir

۳. گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی همدان، همدان، ایران: h.zare@umsha.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی (معارف قرآن و حدیث)، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، ایران، تهران: alirezarastgoo1361@gmail.com

۱. مقدمه و بیان مسئله

بحث پیرامون ماهیت و حیانی قرآن کریم و چگونگی تفسیر آن، از چالش‌برانگیزترین مباحث کلامی در جهان اسلام معاصر به شمار می‌رود. در این میان، شبهه بشری بودن قرآن به‌عنوان یکی از جنجالی‌ترین انگاره‌ها در بستر مواجهه سنت اسلامی با مدرنیته و علوم جدید شکل گرفته و در مناطق مختلف جهان اسلام صورتی نظام‌مند یافته است. شبهه‌قاره هند با پیشینه غنی فکری و فرهنگی، به یکی از کانون‌های اصلی ظهور و تکامل این جریان فکری تبدیل شده است.

در این پژوهش، بشری‌انگاری قرآن به‌عنوان یک گفتمان تفسیری کلامی تعریف می‌شود که با تأکید نظام‌مند بر عوامل انسانی، تاریخی و زمینی در فرایند وحی، دریافت، بیان و تفسیر قرآن، به تقلیل یا تردید در جنبه‌های فرابشری، لفظی و قدسی آن می‌پردازد. این انگاره در سه سطح اصلی قابلیت تحلیل دارد:

۱. **سطح کلامی و هستی‌شناختی:** بازتعریف ماهیت وحی از «نزول لفظی فرابشری» به «الهام معنایی» و قائل شدن به نقش فعال و خلاق پیامبر (ص) در انتخاب الفاظ، ساختار و قالب‌بندی مفاهیم و حیانی.

۲. **سطح روش‌شناختی:** جایگزینی «عقل خودبنیاد بشری»، «تجربه» و «قوانین طبیعت» به‌عنوان معیار نهایی سنجش و فهم قرآن، و طرد نظام‌مند منابع سنتی تفسیر مانند سنت نبوی.

۳. **سطح هرمنوتیکی:** تأکید افراطی بر زمینه‌مندی تاریخی نزول و وابستگی متن به شرایط زیستی اجتماعی عصر پیامبر (ص)، که در نهایت به نسبی‌انگاری معانی و تطبیق‌پذیری مطلق قرآن با پارادایم‌های مدرن می‌انجامد.

این جریان فکری، اگرچه در مواضع مختلف، طیفی از نظرات را در بر می‌گیرد و لزوماً به انکار کامل منشأ الهی قرآن نمی‌انجامد، اما با تأکید بر نقش عوامل بشری در فرایند وحی، در عمل مرز بین امر الهی و بشری را مخدوش ساخته و مبانی سنتی درباره قداست و عصمت متن قرآن را به چالش می‌کشد.

در سالیان اخیر، پژوهش‌های متعددی در زمینه جریان شناسی تفکر قرآنی در شبهه‌قاره انجام پذیرفته است. از جمله می‌توان به کتاب قرآن‌پژوهی در شبهه‌قاره هند تألیف رئیس شاهد اعظم (۱۳۹۸) اشاره کرد که به معرفی شخصیت‌ها و جریان‌های قرآنی این منطقه پرداخته است. همچنین رساله علمی اختر رضوی با عنوان جریان شناسی تفسیر علمی در شبهه‌قاره (۱۳۹۹) و مقاله «واکاوی جریان شناسی رویکرد قرآنیان شبهه‌قاره هند» اثر محمدی و دیاری بیدگلی، هریک به بخشی از ابعاد این موضوع پرداخته‌اند.

با این وجود، خلأ پژوهشی محسوسی در بررسی نظام‌مند سیر تطور جریان بشری‌انگاری قرآن در این منطقه به چشم می‌خورد. پژوهش‌های پیشین عمدتاً بر معرفی شخصیت‌ها یا بررسی جریان‌های خاص

تفسیری متمرکز بوده‌اند، در حالی که تحلیل فرایند تحول این انگاره از سطح یک شبهه پراکنده به جریان فکری نظام‌مند، تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است. این پژوهش با بهره‌گیری از روش تاریخی تحلیلی و با اتکا به مطالعه اسنادی آثار اندیشمندان شاخص شبه‌قاره، در پی واکاوی فرایند تحول این جریان فکری است.

سؤالات اصلی این پژوهش عبارتند از: ۱. جریان بشری انگاری قرآن در شبه‌قاره هند چه مراحل تاریخی را طی کرده است؟ ۲. نقش و تأثیر شخصیت‌های شاخص در شکل‌دهی به هر یک از این مراحل چگونه بوده است؟ ۳. عوامل تاریخی فکری مؤثر در تحول و تکامل این جریان چه بوده‌اند؟ فرضیه پژوهش بر این مبناست که این جریان با گذار از اصلاحات درون‌دینی به عقل‌گرایی رادیکال، و با عبور از مراحل سه‌گانه شکل‌گیری، تثبیت و اوج‌گیری، درنهایت به ایجاد گسست معرفت‌شناختی از سنت تفسیری کلاسیک انجامیده است. اهمیت و نوآوری این تحقیق در آن است که برای نخستین بار، سیر تطور این جریان را به‌عنوان یک تحول فکری نظام‌مند در سه مرحله به‌هم‌پیوسته تحلیل می‌کند و با ارائه الگویی ساختاریافته، زمینه را برای مطالعات تطبیقی در دیگر مناطق جهان اسلام فراهم می‌سازد. ساختار مقاله در سه گفتار اصلی تنظیم شده است: گفتار نخست به مرحله شکل‌گیری و نقش شاه ولی‌الله دهلوی می‌پردازد. گفتار دوم دوره تثبیت را با بررسی آرای سید احمدخان، اقبال لاهوری و غلام احمد پرویز تحلیل می‌کند. گفتار سوم نیز مرحله اوج‌گیری این جریان را در اندیشه‌های فضل‌الرحمن مورد بررسی قرار می‌دهد. این پژوهش درنهایت در پی تبیین این مسئله است که چگونه یک انگاره فکری با گذار از مراحل مختلف تاریخی، توانست مبانی سنتی تفسیر قرآن را به چالش کشیده و گفتمان جدیدی در حوزه قرآن‌پژوهی معاصر ایجاد کند. با این مقدمه، اکنون می‌توان به بررسی مرحله نخست شکل‌گیری این جریان فکری پرداخت که شاه ولی‌الله دهلوی نقش محوری در آن ایفا کرده است.

۲. مراحل سیر تطور تاریخی جریان بشری انگاری قرآن در اندیشه معاصر شبه‌قاره هند

۲-۱. مرحله اول: شکل‌گیری (سده‌های ۱۸-۱۹ میلادی)

جریان عقل‌گرایی در شبه‌قاره هند با شیخ احمد سرهندی (۱۵۶۴-۱۶۲۴م) معروف به «مجدد الف ثانی» آغاز شد که در پی احیای «تصوف شریعت‌محور» بود. وی در مکتوبات امام ربانی تصریح می‌کند: «طریقت باید بر شریعت استوار باشد و هرچه مخالف کتاب و سنت است، مردود است» (سرهندی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۲۳). این نگاه اگرچه عقل‌محور نبود، اما با تأکید بر «بازگشت به منابع اصیل»، بستر نخستین را برای نقد درون‌دینی فراهم کرد. اما از آنجایی که تأثیرگذاری شاه ولی‌الله دهلوی در این مرحله بیش از دیگران است، به چگونگی اثرگذاری او در شکل‌گیری این جریان می‌پردازیم.

۱-۱-۲. زیست‌نامه

دهلوی (۱۷۰۳-۱۷۶۲م) که در فضای افول امپراتوری مغول و تهدیدهای خارجی پرورش یافته بود، با تلفیق سه جریان فکری - تصوف نقشبندی، فقه حنفی و اندیشه‌های سلفی ابن تیمیه - پروژه فکری نوینی را پایه‌گذاری نمود. دهلوی نویسنده‌ای پرکار بود که حدود یکصد اثر در موضوعات مختلف تألیف کرد؛ بیشتر این آثار به چاپ رسیده‌اند (خرم‌شاهی، ۱۳۸۰، ص ۶۲). از مهم‌ترین آثار او می‌توان از التفهیمات الإلهیة، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، المسوی فی شرح الموطأ، المصنفی شرح الموطأ، إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء و حجة الله البالغة نام برد (رفیعی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸).

متفکرانی مانند محمد اقبال لاهوری، دهلوی را پیشگام احیای فکر دینی در اسلام معاصر دانسته‌اند (اقبال، ۱۳۹۵، ص ۱۱۳). وی در حجة الله البالغة با نقد «تقلید کورکورانه» می‌نویسد: «علت انحطاط مسلمانان، ترک اجتهاد و اکتفا به تقلید است. امت از روح شریعت غافل شده و به ظواهر متون چسبیده‌اند» (دهلوی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۳؛ همو، ۱۴۲۶ق، ص ۳۰). همچنین در الفوز الکبیر بر «نقش عقل در فهم دین» تأکید کرده و می‌نویسد: «العقل نور علی نور... باید از این نعمت الهی در فهم مقاصد شریعت بهره برد» (دهلوی، ۱۳۸۲، ص ۴۵). دهلوی با ارائه خوانشی متوازن از دین، که هم بر تصوف اصیل تکیه داشت و هم بر اجتهاد و نقد بدعت‌ها، الهام‌بخش جنبش‌های مختلف دینی در شبه‌قاره شد (حسین‌پور، ۱۴۰۰، ص ۱۷).

باین حال، نوآوری‌های کلامی دهلوی در دو کتاب حجة الله البالغة و تأویل الأحادیث فی رموز قصص الأنبياء، با وجود نیت اصلاح‌گرایانه، به‌طور سیستماتیک به تقلیل قداست متن قرآن انجامید. نظریه‌های «وحی معنایی»، «رؤیابنداری وحی» و «اجتهاد پیامبر» که توسط او مطرح شد، مبانی کلامی سنتی را به چالش کشید و قرآن را از کلام ابدی الله به متنی زمینی و زمینه‌مند تبدیل کرد (حسین‌پور، ۱۴۰۰، ص ۲۰؛ خاکپور، ۱۳۹۲، ص ۱۴). بدین ترتیب، سیر تطور فکری از سرهندی تا دهلوی نشان‌دهنده گذار تدریجی از «تصوف اصلاحی» به «عقل‌گرایی اجتهادی» است.

۲-۱-۲. نقش در شکل‌گیری جریان

شاه ولی‌الله دهلوی با ارائه خوانش‌های نوآورانه از وحی و نبوت، بستر فکری جریان بشری‌انگاری قرآن را فراهم کرد. وی در مهم‌ترین اثر خویش، التفهیمات الإلهیة، با طرح «نظریه وحی معنایی»، مبانی کلامی سنتی درباره «وحی لفظی» را به چالش کشید و تصریح نمود آنچه از سوی خداوند نازل شده، تنها معانی و مضامین بوده و ساختار ظاهری، قالب بیانی و الفاظ قرآن، برآمده از ذخیره زبانی و فرهنگی شخص پیامبر (ص) است (دهلوی، ۱۳۵۵ق، ص ۷۸). این دیدگاه، قرآن را از «کلام الله» به «کلام محمد (ص)»

تقلیل داد و نقطه عطفی در گفتمان بشری انگاری بود.

ستون دوم اندیشه دهلوی، «نظریه رؤیابنداری وحی قرآنی» است که در اثر تأویل الأحادیث فی رموز قصص الأنبياء بدین شرح ارائه کرده است:

«... همچنین است خداوند اگر بخواهد حقیقتی را به گونه‌ای مبهم و اجمالی بیان کند که از قالب حسی استفاده نشده باشد، از گویش داستانی استفاده می‌کند یا کلامی که مجموعه آن سخن، مترادف با مقصود خداوند است، همچنان که خواب شخص مترادف با آن واقعیتی است که تعبیر شده... مثلاً هرگاه خداوند بخواهد جود و بخشش را به ما بفهماند، صورت خوابی جود را که همان باز بودن دستان است در نظر می‌گیرد و به همان زبان با ما صحبت می‌کند... پس ساختار کلام خداوند مبتنی بر روابطی که در علم معانی بیان گفته شده (مجاز و استعاره و کنایه و...) استوار نیست، هرچند گاهی ممکن است آنچه در مجاز طبعی گفته شده با آنچه در علم معانی و بیان آمده منطبق باشند» (دهلوی، ۱۹۷۱م، صص ۳-۱۳).

این دیدگاه دهلوی با برداشت سنتی از وحی که بر نزول لفظی و معنایی تأکید دارد، در تضاد است (حسین‌پور، ۱۴۰۰، صص ۱۴۷-۱۴۹).

پایه سوم این نظام فکری، «قائل شدن به اجتهاد پیامبر (ص) در برابر وحی» است. دهلوی در حجة الله البالغة با استناد به روایتی ضعیف درباره «غیله»، مدعی شد پیامبر (ص) قصد تحریم این عمل را داشت، اما با مشاهده عملکرد ایرانیان و رومیان، از تحریم آن صرف نظر کرد و این تغییر موضع را «اجتهاد» پیامبر خواند (دهلوی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۰۸؛ رفیعی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۶). وی دامنه این اجتهاد را به مسائلی چون استقبال قبله به بیت المقدس و اجتهاد در نسخ نیز گسترش داد (دهلوی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۳۰ و ۲۱۵). این چارچوب فکری، اساساً قرآن را از کلام الله به متنی «زمینه‌مند» بازتعریف می‌کند که تحت تأثیر شرایط فرهنگی و جغرافیایی عربستان شکل گرفته است.

برخی روشنفکران معاصر مانند نصر حامد ابوزید و عبدالکریم سروش به صراحت از دهلوی به عنوان منبع الهام خود نام می‌برند و نظریه «رؤیابنداری» او را به «بشری و تاریخی بودن کل قرآن» تعمیم می‌دهند.

(محمدی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۰). شاگردان دهلوی این پروژه فکری را به عمل اجتماعی کشاندند؛ شاه اسماعیل شهید و سید احمد بریلوی این روند را به اوج رساندند و گذار از اصلاح فردی به اجتماعی را نشان دادند. در مرحله بعد، چهره‌هایی مانند مولوی نذیر حسین دهلوی به نهاد سازی پرداختند و از سوی دیگر، فضل امام خیرآبادی - استاد سید احمد خان - به تلفیق فلسفه و کلام همت گمارد. این عقل‌گرایی فلسفی، زمینه ساز تحولات فکری بعدی شد (موسوی میبدی، ۱۳۹۵، ص ۵۴). به نظر می‌رسد که سیر

تحول از سرهندی تا خیرآبادی، نشان‌دهنده گذار تدریجی از عقل‌گرایی دینی به عقل‌گرایی سکولار است (فضلی، ۱۳۹۷، ص ۱۰).

۳-۱-۲. تحلیل نهایی مرحله شکل‌گیری

سیر تطور این مرحله نشان می‌دهد چگونه جریان عقل‌گرایی در شبه‌قاره، از «تصوف اصلاحی» آغاز شد، با «اجتهاد نظام‌مند» دهلوی تداوم یافت، به «جنبش اجتماعی» تبدیل شد، و سرانجام با «نهادسازی» و «عقل‌گرایی فلسفی»، بستر لازم برای ظهور جریان بشری‌انگاری قرآن را فراهم آورد. شاه ولی‌الله دهلوی با ارائه نظریه‌های «وحی معنایی» و «رؤیابنداری وحی»، نخستین گام‌ها در راستای ایجاد تحول معرفت‌شناختی در فهم قرآن را برداشت. وی با تمایز قائل شدن بین «معنای وحیانی» و «لفظ قرآن»، در عمل مبانی کلام سنتی درباره وحی لفظی را به چالش کشید.

این رویکرد که قرآن را «کلام محمد (ص) در بیان معانی الهی» تعریف می‌کرد، نقطه عطفی در گذار از پارادایم تفسیر نص‌محور به خوانش زمینه‌مند بود. هرچند دهلوی خود در پی احیای درون‌دینی بود، اما این نوآوری‌های کلامی به‌طور ناخواسته، بستر لازم برای شکل‌گیری جریان بشری‌انگاری قرآن را فراهم آورد (دهلوی، ۱۳۵۵ق، ص ۷۸؛ حسین‌پور، ۱۴۰۰، ص ۱۴۸). اگرچه دهلوی بنیان‌های نظری این جریان را پی‌ریزی کرد، اما تثبیت و نهادینه‌سازی آن در مرحله بعدی و با ظهور اندیشمندانی چون سید احمدخان صورت پذیرفت.

۳. مرحله تثبیت و تعمیق (نیمه دوم سده ۱۹ میلادی)

تحول بعدی این جریان، گذار از مرحله شکل‌گیری به فاز «تحکیم و تعمیق» بود؛ دورانی که در آن با ظهور چهره‌های مؤثری مانند سر سید احمدخان، اقبال لاهوری و غلام احمد پرویز، گامی مهم برای نهادینه‌سازی این جریان برداشته شد.

۳-۱. سر سید احمدخان هندی

۳-۱-۱. زیست‌نامه

سر سید احمدخان هندی (۱۸۱۷-۱۸۹۸م) در دهلی متولد شد و علی‌رغم فراگیری علوم دینی، اما به‌سرعت به علوم عقلی گرایش یافت (فتاحی‌زاده، ۱۳۹۸، ص ۱۹۹). او در جریان شورش ۱۸۵۷ هند، موضعی میانه‌رو داشت. سفر ۱۷ ماهه او به انگلستان نقطه عطفی در اندیشه‌اش بود. او با مشاهده تمدن غرب، علت عقب‌ماندگی مسلمانان هند را «تعصب کورکورانه» و دوری از علوم جدید تشخیص داد (هندی، ۱۳۳۲، ج ۲، مقدمه).

بازخوانی زندگی سر سید احمدخان نشان می‌دهد که تجربه مواجهه با استعمار، آشنایی با تمدن غرب

و دریافت شکاف عمیق علمی فکری جامعه مسلمانان، سه عامل کلیدی در شکل‌گیری پروژه فکری او بودند؛ وی با بنیان‌گذاری کالج علیگره (۱۸۷۵) کانونی برای تلفیق علوم غربی با معارف اسلامی ایجاد کرد که به تربیت نسلی از روشنفکران با خوانش عقلانی از دین پرداخت. (کلاهدوزها، ۱۴۰۱، ص ۱۹۸). خوانشی که بعدها توسط شاگردانش به جریان‌های فکری عمیق‌تر - از جمله برداشت‌های بشری‌انگارانه از قرآن - تکامل یافت.

۲-۱-۳. نقش احمدخان در تثبیت جریان

سید احمدخان با محوریت بخشیدن به «عقل‌خودبنیاد» و «قوانین طبیعت» به‌عنوان معیار نهایی فهم قرآن، گسستی روش شناختی از سنت تف‌سیری ایجاد کرد (هندی، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۳۴). وی در تف‌سیر القرآن با وارونه‌سازی رابطه سنتی عقل و وحی، قوانین طبیعت را معیار فهم قرآن معرفی نمود که مستلزم طرد نظام‌مند منابع سنتی همچون اجماع بود (زنگنه، ۱۳۹۶، ص ۸۱). احمدخان با تبیین مکانیزم وحی به‌مثابه «فعلیت عقل الهی در نفس پیامبر» - متأثر از دیدگاه عرفانی دهلوی - به تقلیل پدیده وحی به تجربه‌ای درون‌ذاتی پرداخت (خاکپور، ۱۳۹۲، ص ۷۴).

این چارچوب نظری، مبنای تأویل سیستماتیک آیات متعارض با علم جدید شد؛ از جمله تفسیر معجزه شکافته شدن ماه به‌عنوان پدیده‌ای طبیعی و تأویل جن به نیروهای پنهان طبیعت (هندی، ۱۳۳۲، ج ۲، ص ۱۲۰؛ همو، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۸۹).

در تحلیل مواجهه وی با استعمار، دو دیدگاه مطرح است: روایت اول او را هم‌سو با اهداف استعماری برای تضعیف انسجام مسلمانان می‌داند (بهی، ۱۳۷۷، صص ۷۳-۱۴۱) و روایت دوم بر سقوط ناخواسته در دام سکولاریزاسیون تأکید دارد (زنگنه و خسروی، ۱۳۹۶، ص ۸۰). در هر حال، تأسیس کالج علیگره در ۱۸۷۵ به‌عنوان نهادی تأثیرگذار، به تربیت نسلی از روشنفکران مسلمان انجامید که اگرچه همگی آشکارا به جریان بشری‌انگاری نپیوستند، اما در شکل‌گیری نگرش انتقادی و تفسیرهای نوین دینی نقش اساسی ایفا کردند (رضائی، ۱۴۰۴، ص ۱۰۵).

بدین ترتیب، احمدخان با سه نوآوری بنیادین - تغییر معیار حقیقت، ایجاد روش شناسی جدید تأویل علمی، و نهادینه‌سازی از طریق تأسیس دانشگاه - بستر لازم برای تبدیل جریان عقل‌گرایی رادیکال از یک جنبش فکری پراکنده به گفتمان مسلط در شبه‌قاره را فراهم آورد. او با تثبیت الگویی طبیعت‌بنیاد در تف‌سیر قرآن، مسیر را برای جریان بشری‌انگاری هموار نمود. در ادامه این مسیر، محمد اقبال لاهوری با رویکردی فلسفی‌تر، گفتمان بشری‌انگاری را به عرصه جدیدی سوق داد.

۲-۳. محمد اقبال لاهوری

۱-۲-۳. زیست‌نامه

محمد اقبال لاهوری (۱۸۷۷-۱۹۳۸ م) به‌عنوان یکی از چهره‌های محوری در تحولات فکری دینی شبه‌قاره هند در دوره استعمار بریتانیا شناخته می‌شود. وی در سیالکوت پنجاب در خانواده‌ای با گرایش‌های مذهبی عمیق متولد شد و تحصیلات عالی خود را در کالج دولتی لاهور تحت آموزش توماس آرنولد، خاورشناس برجسته، پی گرفت (مجتبایی، ۱۳۹۲، ص ۶۸). این دوره، نقطه آغاز آشنایی اقبال با گفتمان‌های مدرن غربی در نقد دین بود.

سفر تحصیلی او به اروپا (۱۹۰۵-۱۹۰۸) و مطالعه فلسفه در دانشگاه‌های کمبریج و مونخ، که منجر به تکمیل رساله دکتری تحت عنوان «سیر فلسفه در ایران» گردید، بستر لازم برای مواجهه نقادانه او با سنت اسلامی و همچنین با اندیشه‌های خاور شنا سان را فراهم آورد. بازگشت اقبال به هند در ۱۹۰۸ هم‌زمان با اوج‌گیری مجادلات فکری درباره اسلام و مدرنیته بود. اگرچه شهرت اولیه او مرهون اشعار نغزش بود، اما فعالیت‌های فکری و سیاسی او در دهه ۱۹۳۰، به‌ویژه طرح ایده تشکیل یک کشور مستقل برای مسلمانان در سخنرانی الله‌آباد (۱۹۳۰)، او را به چهره‌ای اثرگذار بدل ساخت.

(کیانفر، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲). مهم‌ترین اثر فلسفی او، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، که حاصل سخنرانی‌هایش در این دوره است، نمایانگر کوشش او برای ارائه تفسیری نوین از مفاهیم دینی، از جمله وحی و قرآن، در گفت‌وگو با فلسفه مدرن است. این اثر، که در آن اقبال به بازخوانی مفاهیمی مانند تجربه دینی و خاتمیت پرداخت، به‌طور غیرمستقیم بستر مناقشات بعدی در مورد ماهیت قرآن را فراهم کرد (ندوی، ۱۳۷۷، ص ۳۴). بنابراین، زندگی و زمینه فکری اقبال، او را در کانون «مرحله تثبیت و تحکیم» گفتمان‌های مدرن درباره قرآن در شبه‌قاره، از جمله بحث درباره ماهیت آن، قرار می‌دهد.

۲-۲-۳. نقش اقبال در تثبیت جریان

در راستای تبیین نقش و جایگاه اقبال لاهوری در تثبیت و تعمیق جریان بشری‌انگاری قرآن، تحلیل جایگاه معرفت‌شناختی وی به‌عنوان بنیان‌گذار خوانشی تجربه‌باورانه از دین در جهان اسلام حائز اهمیت است. اقبال با تلفیق سنت اسلامی و فلسفه دین مدرن، گفتمان نوینی در باب وحی و نبوت پدید آورد که مبتنی بر الگوبرداری از آرای تجربه‌گرایانی چون ویلیام جیمز و ویلیام ارنست هاکینگ بود (قائم‌نیا، ۱۴۰۲، ص ۱۹۱).

رویکرد انقلابی او در یکسان‌انگاری وحی اسلامی با تجربه دینی در سنت مسیحی (پورحسن، ۱۳۹۳، ص ۳۲)، و هم‌سنخ دانستن این دو، وی را به‌عنوان «نخستین اندیشمند مسلمان» در این عرصه متمایز می‌سازد (معروف، ۱۳۸۲، ص ۱۸). در این منظومه فکری، اقبال پیامبری را عالی‌ترین مرتبه

«خودآگاهی باطنی» تعریف می‌کند که از حدود فردی فراتر رفته و در پی توجیه و تحول نیروهای زندگی اجتماعی است (اقبال لاهوری، ۱۳۹۵، ص ۱۴۴). تمایز این تجربه با سایر تجارب بشری، به باور اقبال، در «واکنش فردی و روانی» به آن است (پورحسن، ۱۳۹۳، ص ۳۷). این مدل معرفتی، شناخت و حیانی را پدیده‌ای پویا و نه ایستا می‌داند؛ از این منظر، دین «تجربه روحی و اجتماعی پیامبر» و کلام خدا، عین کلام پیامبر است. قرآن نیز «ترجمان تجربه وحی» و نه عین خود وحی، از شخصیت پیامبر سرچشمه می‌گیرد (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۰۳).

اقبال وحی را نه یک نزول عینی، بلکه یک «تجربه دینی بی‌واسطه» می‌داند که در روان پیامبر شکل می‌گیرد. وی تصریح می‌کند که این تجربه درونی «غیرقابل انتقال»، سپس توسط نفس پیامبر و با استفاده از «زمینه و ماده» ای که از ساختار ذهنی و زبانی خویش فراهم می‌سازد، در قالب الفاظ و مفاهیم عقلی (یعنی متن قرآن) صورت‌بندی و بیان می‌شود. (Iqbal, 2012, p. 20) این نگاه، با تأکید بر نقش فعال، خلاق و حتی «قالب‌ساز» پیامبر در تولید متن نهایی، الفاظ قرآن را به پدیده‌ای در نسبت وثیق با ذهنیت و زبان بشری مبدل می‌سازد.

بدین ترتیب، اگرچه اقبال خود قائل به منشأ الهی برای «محتوای» قرآن بود، اما خوانش تجربه‌گرایانه او، حلقه واسط نظری محکمی بین قرآن‌بسندگی اولیه و جریان‌های رادیکال‌تر بشری انگاری ایجاد نمود و گفتمانی را تثبیت کرد که در آن، فهم و حتی بیان قرآن، امری اساساً تاریخی، زمینی و وابسته به ذهنیت بشری تفسیر می‌شود. پروژه فکری اقبال که با همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی آغاز شد، نه تنها راه را برای روشنفکران پس از خود گشود (سروش، ۱۳۷۷، ص ۴۰۵)، بلکه با ارائه تفسیری پویا از خاتمیت، عقلانیت انتقادی را جایگزین تسلیم محض کرده و خوانشی بشری از دین و قرآن بنیان نهاد.

اقبال با پیوند زدن وحی به مکانیسم‌های درون‌ذاتی و تجربی بشر، گفتمانی را تقویت کرد که قداست فرامتنی قرآن را تضعیف و آن را برای تفسیرهای کاملاً تاریخی و زمینی مستعد می‌سازد؛ نقشی که او را به یکی از ارکان فکری «مرحله تثبیت» این جریان تبدیل می‌کند. هم‌زمان با اقبال، غلام احمد پرویز با خوانشی اجتماعی‌محور، این جریان را در بستر عمل‌گرایی قرار داد.

۳-۳. غلام احمد پرویز

۱-۳-۳. زیست‌نامه

غلام احمد پرویز (۱۹۰۳-۱۹۸۶م) که از چهره‌های شاخص و نظام‌ساز جریان قرآن‌بسندگی در شبه‌قاره هند و پاکستان به شمار می‌آید، در شهرک «باتاله» پاکستان چشم به جهان گشود و در سال ۱۹۳۴ موفق به اخذ مدرک لیسانس از دانشگاه پنجاب شد. پرویز در سال ۱۹۳۷ به شهر لاهور سفر کرد و با دو

شخصیت برجسته علمی و فکری عصر خود، یعنی علامه محمد اقبال لاهوری (شاعر و فیلسوف نامدار) و حافظ اسلم جیراجپوری (دانشمند و مصلح دینی) آشنا شد که تأثیر بسزایی در شکل‌گیری اندیشه‌ها و مسیر فکری او بر جای نهاد (رضایی هفتادر، ۱۴۰۰، ص ۱۸۶). پرویز در ۱۹۳۸ مجله «طلوع اسلام» را منتشر کرد و عمر خود را وقف پژوهش‌های قرآنی نمود. وی با تأسیس نهادهای آموزشی و تدریس هفتگی تفسیر، به نهادینه کردن آرای خود پرداخت.

او بیش از چهل اثر به زبان‌های اردو و انگلیسی از خود به جای گذاشت که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به معارف القرآن (در زمینه لغت‌شناسی قرآن)، انسان کیا سوچتا ہے؟ (در بررسی سیر اندیشه بشر) و آثاری مانند شاهکار رسالت و معراج انسانیت اشاره کرد. پرویز سرانجام در فوریه سال ۱۹۸۶م در لاهور چشم از جهان فرو بست، اما میراث فکری او به‌ویژه از طریق «بنیاد طلوع اسلام» (Tolu-e-Islam Trust) «که ناشر آثارش بوده، همچنان تداوم یافته است» (Parwez, 1987, p. 20)؛ رضایی هفتادر، ۱۴۰۰، ص ۱۸۶).

۲-۳-۳. نقش غلام احمد پرویز در تثبیت جریان

احمد پرویز را باید حلقه‌ای اساسی در گذار از قرآن‌پسندگی به زمینی‌سازی محتوای قرآن دانست. پرویز که تحت تأثیر مستقیم آرای اصلاحی سر سید احمدخان و جریان‌های عقل‌گرای غربی قرار داشت، با نفی حجت سنت روایی و تمرکز انحصاری بر قرآن، در ظاهر به بازگشت به متن مقدس دعوت می‌کرد (رضایی هفتادر، ۱۴۰۰، ص ۱۸۷). اما در عمل، با ارائه خوانشی پوزیتیویستی و تاریخ‌مدار از قرآن، به تقلیل مفاهیم متافیزیکی به امور طبیعی و اجتماعی پرداخت. (Rahman, 1962, p. 45) شالوده‌نظریه پرویز بر چهار مؤلفه اصلی استوار بود که هر یک به‌گونه‌ای بنیان‌های معرفت دینی سنتی را متلاشی می‌کرد:

- نخست، تأکید بر خطاپذیری بشری پیامبر در حوزه سنت که شخصیت ایشان را از «مفسر معصوم وحی» به «مجرى بشری و خطاپذیر» تنزل می‌داد. (Parwez, 1987, p. 257-290)
- دوم، تاریخی‌نشان دادن شکل‌گیری سنت که آن را محصول فرایندی کاملاً بشری و متأخر قلمداد می‌کرد. (Brown, 1996, p. 54-55)
- سوم، جایگزینی عقل خودبنیاد به جای سنت به عنوان مفسر قرآن که عقل جمعی بشر را مرجع اصلی فهم دین معرفی می‌نمود. (Parwez, 2016, p. 95-96)

- چهارم، تعمیم مفهوم وحی به همه مسلمانان که مرز بین وحی نبوی و الهامات بشری را مخدوش می‌ساخت (رضایی هفتادر، ۱۴۰۰، ص ۲۰۰).

این چهار مؤلفه، سنت نبوی را به‌عنوان مرجع تفسیری حذف کردند و قرآن را در معرض تفسیرهای صرفاً بشری قرار دادند. پرویز با نظریه «تجدیدپذیری وحی سنت»، در عمل قرآن را به متنی منزوی تبدیل کرد که فهم آن منحصرراً در اختیار عقل تاریخی بشر قرار گرفت (اسعدی، ۱۳۸۵، صص ۹۷-۱۰۱). بدین ترتیب، غلام احمد پرویز با تضعیف نظام سنتی تفسیر قرآن و تقلیل سنت نبوی به پدیده‌ای صرفاً تاریخی و خطاپذیر، در مرحله «تحکیم و تثبیت» جریان بشری‌انگاری قرآن نقش اساسی ایفا کرد. اگرچه او صراحتاً متن قرآن را بشری نخواند، اما با انحصار منابع فهم دین به «قرآن» و «عقل خودبنیاد بشری»، و همچنین با تعمیم‌پذیری وحی به همه انسان‌ها، در عمل مرز میان امر الهی و بشری را مخدوش ساخت. پرویز با جایگزینی عقل تاریخی به‌جای سنت معصوم به‌عنوان مفسر قرآن، و با تاریخی‌انگاری کامل سنت نبوی، ناخواسته متن قرآن را در معرض تفسیرهای کاملاً زمینی و نسبی قرار داد (رضایی هفتادر، ۱۴۰۰، صص ۱۹۵-۱۹۸).

در نتیجه، این انگاره تقویت می‌شود که فهم قرآن - و حتی خود قرآن - پدیده‌ای تاریخی، زمینی و وابسته به ذهن بشر است. به این ترتیب، پرویز نه تنها میراث‌خوار جریان اصلاحی سر سید احمدخان بود، بلکه با پیوند زدن قرآن‌بسنده‌گی صوری به عقلانیت مدرن، بستر نظری لازم برای گذار به قرائت‌های تماماً بشری از قرآن را در شبه‌قاره فراهم آورد. او با تخریب پایه‌های کلامی فهم سنتی از دین، نقش بی‌بدیلی در تثبیت و تعمیق گفتگومانی ایفا کرد که در نهایت، فهم قرآن را امری کاملاً تاریخی، زمینی و نسبی قلمداد می‌کند. این رویکرد، حلقه واسطه محکمی بین قرآن‌بسنده‌گی اولیه و جریان‌های رادیکال‌تر بشری‌انگاری قرآن در دوره معاصر به شمار می‌رود.

۳-۴. تحلیل تطبیقی مرحله تثبیت

در این مرحله، جریان فکری مورد بحث با گذار از نظریه‌پردازی به نهادسازی، به بلوغ رسید. سید احمدخان با محوریت بخشیدن به «عقل خودبنیاد» و «قوانین طبیعت» به‌عنوان معیار فهم قرآن، گسسته روش‌شناختی از سنت تفسیری ایجاد کرد (احمدخان، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۳۴). در مقایسه با عقل‌گرایی افراطی احمدخان، اقبال با رویکردی تجربه‌گرایانه، خوانشی متفاوت از وحی ارائه نمود؛ او این مسیر را با فلسفی‌سازی بحث و معرفی «تجربه نبوی» به جای «وحی گزاره‌ای» تداوم بخشید (اقبال، ۱۳۹۵، صص ۱۱۳). در نهایت، غلام احمد پرویز با نفی حجیت سنت روایی و ارائه خوانشی تاریخ‌مدار از قرآن، این جریان را به پروژه‌ای اجتماعی تبدیل نمود. (Parwez, 1987, p. 257-290)

این سه شخصیت در مجموع، جریان بشری‌انگاری را از حاشیه به متن گفتمان تفسیری شبه‌قاره آوردند. پس از تثبیت این جریان در مرحله دوم، اوج‌گیری و نظام‌مندسازی نهایی آن با فضل‌الرحمن محقق شد.

۴. مرحله اوج‌گیری جریان شبه‌انگاری قرآن در شبه‌قاره هند

۴-۱. فضل‌الرحمن مالک

۴-۱-۱. زیست‌نامه

فضل‌الرحمن مالک (۱۹۱۹-۱۹۸۸) را می‌توان از چهره‌های محوری در مرحله اوج‌گیری جریان تفسیر تاریخی و انتقادی از قرآن در شبه‌قاره هند دانست. وی در خانواده‌ای علمی و با آموزش‌های حوزوی پرورش یافت، که تسلط او بر متون کلاسیک اسلامی را تقویت کرد. (Rahman, 1978, p. 4) با این حال، تحول فکری اساسی او هنگام تحصیل در دانشگاه آکسفورد و تحت تأثیر مستقیم خاور شناسانی چون همیلتون گیب و سیمون وندن‌برگ رخ داد. این دوره، مسیر پژوهشی او را به‌طور بنیادین از فضای سنتی به سوی مطالعات انتقادی تاریخی اسلام سوق داد (همان، ص ۸).

تجربه عملی او در ریاست «مؤسسه تحقیقات اسلامی» پاکستان و سپس مواجهه با مخالفت‌های جریان‌های سنت‌گرا، نقطه عطفی در شکل‌گیری نظریه محوری او ایجاد کرد و او را به این نتیجه رساند که مشکل اصلی در «روشن‌شناسی کهن مطالعات اسلامی» نهفته است (علمی، ۱۳۸۶، ص ۷۲). دوره تدریس او در دانشگاه شیکاگو (۱۹۶۹-۱۹۸۸) فرصتی فراهم آورد تا آثار شاخص خود از جمله مضامین اصلی قرآن (۱۹۸۰) و اسلام و مدرنیته (۱۹۸۲) را تألیف کند که در آن‌ها پروژه فکری خود را برای نوسازی روش‌شناسی تفسیر قرآن به‌صورت نظام‌مند ارائه نمود (علاقه‌مندی، ۱۴۰۰، ش ۴۸، ص ۱۹۱).

۴-۱-۲. نقش فضل‌الرحمن در اوج‌گیری جریان

همان‌گونه که قبلاً اشاره رفت، در عصر مدرنیته، پرسش از نسبت دین با دنیای جدید به یکی از محوری‌ترین دغدغه‌های روشنفکری در جهان اسلام تبدیل شد. در این میان، شبه‌قاره هند و شمال آفریقا به‌عنوان کانون‌های اصلی تحول فکری، شاهد ظهور جریان‌هایی بودند که با متون دینی، سعی در بازتعریف اسلام در افق مدرنیته داشتند (آزاد، ۱۳۸۸، ص ۱۳۴). یکی از پیامدهای این جریان‌ها، تقویت انگاره «بشری بودن قرآن» از طریق تأکید بر زمینه‌های تاریخی نزول، نقش فعال ذهن پیامبر (ص) در فرایند وحی، و نسبی‌انگاری فهم نص دینی بود. در این میان، فضل‌الرحمن ملک به‌عنوان یکی از اثرگذارترین چهره‌های نواندیش دینی در شبه‌قاره، با طرح «نظریه دوحرکتی» در تفسیر قرآن، به‌طور ناخواسته به یکی از ارکان نظری این جریان تبدیل شد (فضل‌الرحمن، ۱۳۹۷، مقدمه؛ آزاد، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱).

فضل الرحمن در یک بستر سنتی متکی بر علوم حوزوی (مانند حدیث، فقه و فلسفه) رشد یافت، اما با تحصیل در دانشگاه آکسفورد و آشنایی با خاورشناسانی چون همیلتون گیب و ویلفرد کنتول اسمیت، به سمت مطالعات اسلامی با رویکردی تاریخی انتقادی گرایش پیدا کرد. تجربه عملی او در بازگشت به پاکستان و ریاست «مؤسسه تحقیقات اسلامی»، که با مخالفت شدید سنت‌گرایان مواجه شد، این باور را در او تقویت کرد که مشکل اصلی، «روش‌شناسی کهن مطالعات اسلامی» است. این تجربه، نقطه عطفی در شکل‌گیری پروژه فکری او برای ارائه «روشی نوین در فهم قرآن» بود؛ بنابراین، فضل الرحمن با پشتوانه‌ای از سنت و ابزارهای مدرن آکادمیک، به عرصه تفسیر قرآن وارد شد (Rahman, 1962, p. 10)؛ آزاد، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸).

فضل الرحمن با نقد دیدگاه سنتی «نظریه املای وحی» که پیامبر (ص) را تنها گیرنده‌ای منفعل و مجری بی‌کم‌وکاست وحی می‌داند (معرفت، ۱۳۹۰، صص ۲۱-۴۶)، بر آن است که قرآن، هرچند ریشه در امر الوهی دارد، اما در بستر تاریخی و از طریق شخصیت پیامبر (ص) به بشریت ابلاغ شده است. از منظر او، پیامبر نه یک ضبط‌صوت، بلکه عاملی فعال در فرایند وحی است که با کل حیات درونی، تجربیات و شرایط زیستی اجتماعی خویش در شکل‌گیری متن قرآن مشارکت دارد (فضل الرحمن، ۱۳۹۷، ص ۱۳۷). او با تلفیق آموزه‌های دهلوی در باب وحی معنایی و عقل‌گرایی احمدخان، نظام فکری جدیدی پدید آورد. او از اندیشه‌های شاه ولی‌الله دهلوی در مورد نزول اجمالی معانی بر قلب پیامبر و سپس تجلی آن در قالب الفاظ بهره می‌برد (Rahman, 1978, p. 68) و بر ارتباط ناگسستنی وحی با بافت زندگی پیامبر (ص) تأکید می‌ورزد.

بدین ترتیب، قرآن از نظر فضل الرحمن، هم‌زمان هم «کلام خدا» و هم «پدیده‌ای بشری» است که در تاریخ متجلی شده و راست‌کیشی سنتی را با چالشی جدی در تبیین این ترکیب مواجه می‌سازد (فضل الرحمن، ۱۳۹۷، ص ۱۶۰). در همین راستای تحول نظریه بشری بودن قرآن، فضل الرحمن با ارائه خوانشی نوین از پدیده نبوت، نقطه عطفی اساسی ایجاد کرد. وی در اثر بنیادین خود، نبوت در اسلام، وحی را یک «تجربه دینی» معرفی کرد که در آن شخصیت، ذهن و شرایط تاریخی پیامبر (ص) نقش فعال ایفا می‌نماید. (Rahman, 1958, p. 150) این چارچوب نظری که در اسلام و مدرنیته در قالب «نظریه دوحرکتی» بسط یافت، مستلزم فهم قرآن در بستر تاریخی نزول و سپس استخراج اصول اخلاقی کلی برای تطبیق در دوران معاصر است (عباسی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۰).

این رویکرد با تأکید بر نقش پیامبر (ص) و زمینه‌مندی وحی، تمایز سنتی بین امر الهی و بشری را دچار ابهام می‌سازد و در نتیجه این دیدگاه، قرآن به پدیده‌ای دوسویه تبدیل می‌شود که خاستگاهی الهی

دارد، اما قالبی کاملاً بشری و تاریخی به خود گرفته است. تبلور عملی این روش را در کتاب مضامین اصلی قرآن می‌بینیم که در آن، با تقلیل قرآن به منبعی برای ارزش‌های اخلاقی عام، احکام جزئی و تشریعی آن به حاشیه رانده می‌شود. بدین ترتیب، آرای فضل‌الرحمن مبانی هرمنوتیکی را برای جریان نواندیشی دینی فراهم آورد که بر نقش محوری عامل انسانی و تاریخی در شکل‌گیری متن مقدس تأکید دارد (علاقه‌مندی، ۱۴۰۰، ش ۲، ص ۱۲۲).

در تحول جریان بشری‌انگاری قرآن در شبه‌قاره، فضل‌الرحمن با ارائه نظام فکری منسجم به نقطه عطفی دست یافت. وی در کتاب محوری اسلام و مدرنیته با طرح «نظریه دوحركتی»، چارچوب روش‌شناسی خود را بنا نهاد. بر این اساس، فهم قرآن مستلزم حرکتی از زمان حاضر به گذشته برای درک زمینه تاریخی نزول آیات، و سپس حرکتی بازگشتی به حال برای استخراج اصول کلی و تطبیق آن در بستر مدرن است (فضل‌الرحمن، ۱۳۹۷، مقدمه). این نظریه با تعریف قرآن به عنوان «پاسخ خدا از طریق ذهن پیامبر (ص) به مسائل عصر نزول»، مرز میان امر الهی و بشری را مخدوش ساخته و متن را به فرآورده‌ای تعاملی تقلیل می‌دهد (همان؛ آزاد، ۱۳۸۸، صص ۱۴۲-۱۴۵).

مبانی نظری این رویکرد بر سه پایه استوار است:

- اول، تبیین روان‌شناختی از وحی که قرآن را حاصل تعامل «حقیقت اجمالی» با ذهن و زبان پیامبر می‌داند؛
- دوم، اتخاذ موضع کلامی آشکار در دفاع از «نظریه حدوث قرآن» معتزله که با استناد به نزول تدریجی، پاسخگویی به مسائل متغیر و پدیده نسخ، زمان‌مندی ذاتی قرآن را نتیجه می‌گیرد (Rahman, 1962, p. 10)؛
- سوم، واگذاری حق تفسیر نهایی به مفسر مدرن که با ابزار علوم جدید، اصول اخلاقی استخراج‌شده را در جهان معاصر اجرا می‌کند و نقش او را تا سطح شریعت‌ساز ارتقا می‌دهد (Rahman, 1978, p. 3-30).

پیامد عملی این چارچوب فکری، بازخوانی احکام صریح قرآن مانند تبدیل زکات به یک نهاد مالیاتی متنوع و انکار قابلیت اجرای حد سرقت در جهان مدرن است که قداست فرازمانی آیات الاحکام را تحت الشعاع قرار می‌دهد. هرچند فضل‌الرحمن خود آگاهانه با چالش‌های هرمنوتیکی (مانند نظریه امتزاج افق‌های گادامر) مواجه شد و از امکان فهم عینی از گذشته دفاع کرد (فضل‌الرحمن، ۱۳۹۷، مقدمه)، اما نظام فکری او در نهایت پلی نظری برای تقویت جریان رادیکال‌تری فراهم آورد که با صراحت بیشتری به

تاریخی و بشری خواندن قرآن می‌پردازد. پروژه فکری او که با نیت نو سازی اجتهاد و عبور از جمود سنتی آغاز شده بود، به یکی از ریشه‌دارترین چالش‌های فکری جهان اسلام در مواجهه با قداست متن قرآن تبدیل گردید (همان).

۳-۱-۴. تحلیل نهایی مرحله اوج‌گیری

فضل الرحمن با «نظریه دوحركتی» خود، این جریان فکری را به اوج و نظام‌مندی نهایی رساند. این نظریه با تأکید بر فهم قرآن در دو حرکت «بازگشت به زمینه تاریخی نزول» و «بازخوانی در پرتو شرایط مدرن»، در عمل قرآن را به متنی تاریخ‌مدار تقلیل داد. (Rahman, 1962, p. 35) تعریف قرآن به‌عنوان «پاسخ خدا از طریق ذهن پیامبر (ص) به مسائل عصر نزول»، مرز بین امر الهی و بشری را مخدوش ساخته و نقش فعال پیامبر در تولید متن نهایی را برجسته می‌سازد (همان، ص ۴۲). این چارچوب نظری، جریان بشری‌انگاری را از مباحث کلامی به حیطه هرمنوتیک مدرن انتقال داد. با گذار از این سه مرحله، جریان بشری‌انگاری قرآن مسیر تکاملی خود را از نظریه‌پردازی کلامی تا نظام‌مندسازی هرمنوتیکی طی کرد.

۵. نتیجه‌گیری

سیر تطور این جریان از الگوی ساختاری منسجمی پیروی می‌کند: از «شکل‌گیری» در قالب نظریه‌پردازی‌های کلامی (دهلوی)، به «تثبیت» از طریق نهادسازی و عقل‌گرایی رادیکال (احمد خان، اقبال، پرویز)، و سرانجام به «اوج‌گیری» در قالب نظام‌مندسازی هرمنوتیکی (فضل الرحمن). این گذار سه‌مرحله‌ای، نشان‌دهنده تحولی عمیق در پارادایم تفسیری است که در نهایت به ایجاد گسست معرفت‌شناختی از سنت تفسیری کلاسیک انجامید. هر مرحله به صورت ارگانیک از مرحله پیشین نشأت گرفته و در عین حال پیچیدگی و عمق نظری فزاینده‌ای را نمایان می‌سازد. بررسی سیر تطور جریان بشری‌انگاری قرآن در شبه‌قاره هند، الگویی سه‌مرحله‌ای را از تحول فکری‌روشن‌شناختی آشکار می‌سازد. در مرحله نخست (شکل‌گیری)، شاه ولی‌الله دهلوی با تأکید بر اجتهاد و توجه به زمینه تاریخی نزول آیات، ناخواسته بستر مناسبی برای ظهور خوانش‌های تاریخ‌مدار از قرآن فراهم آورد. اگرچه دغدغه اصلی او احیای درون‌دینی تفکر اسلامی بود، اما با برجسته‌سازی «مصالح» و «علل نزول»، نخستین جرقه‌های تاریخی‌اندیشی در تفسیر قرآن را روشن کرد.

در مرحله دوم (تثبیت و تحکیم)، سه شخصیت محوری — سید احمد خان، محمد اقبال لاهوری و غلام احمد پرویز — با رویکردی عقل‌گرایانه و تهاجمی، به صورت سیستماتیک مبانی نظری «بشری‌انگاری وحی» را تقویت کردند. احمد خان با محوریت بخشیدن به «عقل و طبیعت»، اقبال با طرح «تجربه نبوی» به جای «وحی گزاره‌ای»، و پرویز با نفی سنت و تفسیر افراطی از قرآن به‌عنوان برنامه‌ای صرفاً اجتماعی، در

عمل متن قرآن را از شمولیت فراتاریخی تهی ساختند.

در مرحله سوم (اوج گیری)، فضل الرحمن با تلفیق آموزش های سنتی و روش شناسی مدرن، این جریان فکری را به نقطه اوج خود رساند. «نظریه دو حرکتی» او — با تأکید بر لزوم فهم قرآن در چارچوب تاریخی عصر نزول و سپس بازتفسیر آن برای جهان مدرن — در عمل قرآن را به «متنی تاریخی» تقلیل داد که معنای نهایی آن توسط مفسر و با معیارهای علوم انسانی مدرن تعیین می شود.

این سیر تکاملی نشان می دهد چگونه یک اندیشه اصلاح طلبانه، با استفاده از روش های تفسیری مدرن، به تردید در وحیانی بودن قرآن انجامید. این تحول پارادایمی، نشان دهنده تأثیر پذیری عمیق قرآن پژوهی شبه قاره از گفتمان های مدرن علوم انسانی است. این پژوهش نشان می دهد که نگاه به قرآن و تفسیر آن در شبه قاره هند از تمرکز بر جنبه های فرا زمانی متن (رویکرد متن محور) به تأکید افراطی بر عوامل تاریخی و زمینی تحول یافته که در نهایت به تقویت انگاره بشری بودن قرآن انجامیده است.

خروجی نهایی این فرایند، ایجاد یک «گسست معرفت شناختی» از سنت تفسیری پیشین و زمینه سازی برای پذیرش این ادعا بود که قرآن بیش از آنکه کلامی ابدی و فراتاریخی باشد، پدیده ای است که در بستر تاریخ و از طریق ذهن بشری پیامبر شکل گرفته است. این مطالعه، نمونه ای روشن از تعامل پیچیده سنت اسلامی با مدرنیته و پیامدهای ناخواسته پروژه های اصلاح دینی را به نمایش می گذارد.

۶. فهرست منابع

۱. اسعدی، محمد، (۱۳۸۵)، «جریان‌شناسی قرآن‌بسن‌دگی در دو قرن اخیر؛ نگاهی به شبه‌قاره و کشورهای عرب»، دوفصلنامه حدیث و اندیشه، ش ۲، بهار و تابستان، ص ۹۵-۱۰۶.
۲. اقبال لاهوری، محمد، (۱۳۹۵)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳. آزاد، علیرضا، (۱۳۸۸)، «نگاهی به رویکرد هرمنوتیکی فضل‌الرحمن در تفسیر القرآن»، پژوهش دینی، ش ۱۹، پاییز و زمستان، ص ۱۳۱-۱۳۶.
۴. احمدخان هندی، سید، (۱۳۳۲)، تفسیر القرآن وهو الهدی والفرقان، ترجمه سید محمدتقی فخرداعی، بی‌جا: چاپخانه آفتاب تهران.
۵. احمدخان هندی، سید، (۱۳۹۰)، مقالات سر سید، دهلی نو: مرکز تحقیقات فکری خانه فرهنگ ایران.
۶. بهی، محمد، (۱۳۷۷)، اندیشه نوین اسلامی در رویارویی با استعمار غرب، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد: آستان قدس.
۷. پورحسن، قاسم و خلیلی، مژگان، (۱۳۹۳)، «اسلام، مدرنیته، و تجربه دینی»، فصلنامه اندیشه دینی، ش ۳، پاییز، ص ۳۱-۴۸.
۸. حسین‌پور، سید محمد مهدی و خسروپناه، عبدالحسین، (۱۴۰۰)، «تحلیل و ارزیابی اندیشه‌های شاه ولی‌الله دهلوی درباره نبوت»، پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، ش ۱۶، پاییز و زمستان، ص ۱۴۳-۱۶۵.
۹. خاکپور، حسین، (۱۳۹۲)، «بررسی دیدگاه سید احمدخان درباره وحی»، فصلنامه مطالعات شبه‌قاره، ش ۱۷، زمستان، ص ۷۳-۹۴.
۱۰. خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۸۰)، «ترجمه شاه ولی‌الله دهلوی»، دوفصلنامه ترجمان وحی، ش ۹، بهار و تابستان، ص ۶۱-۷۱.
۱۱. دهلوی، شاه ولی‌الله، (۱۳۵۵ق)، التفهیمات الإلهیة، المجلس العلمی - هند - داهیل (سورت).

۱۲. دهلوی، شاه ولی الله، (۱۹۷۱م)، تأویل الأحادیث فی رموز قصص الأنبياء، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. دهلوی، شاه ولی الله، (۱۳۹۰)، حجة الله البالغة، ترجمه محمد یوسف حسین پور، شیخ الاسلام، احمدجام.
۱۴. دهلوی، شاه ولی الله، (۱۴۲۶ق)، حجة الله البالغة، تحقیق سید سابق، بیروت: دارالجیل.
۱۵. دهلوی، شاه ولی الله، (۱۳۸۲)، الفوز الکبیر، ترجمه سلمان ندوی، صدیقی، زاهدان.
۱۶. رضائی، اسماء و دیگران، (۱۴۰۴)، «تأثیر نظام آموزشی کالج علیگره بر جامعه مسلمان هند در پایان قرن ۱۹»، مطالعات شبه قاره، ش ۴۸، پاییز و زمستان، ص ۹۲-۱۰۶.
۱۷. رضایی هفتادر و دیگران، (۱۴۰۰)، «ارزیابی نظریه غلام پرویز در تجدیدپذیری وحی سنت»، دوفصلنامه پژوهش نامه کلام، ش ۱۵، پاییز و زمستان، ص ۱۸۵-۲۰۳.
۱۸. رفیعی، محمدطاهر، (۱۳۹۱)، «نقد و بررسی اندیشه های دهلوی»، سراج منیر، ش ۷ و ۸، پاییز و زمستان، ص ۱۲۵-۱۵۰.
۱۹. زنگنه، پیمان و خسروی، مسلم، (۱۳۹۶)، «تأثیر قدرت سیاسی بر اندیشه احمدخان»، مطالعات شبه قاره، ش ۳۳، زمستان، ص ۶۹-۹۰.
۲۰. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۳)، قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۷)، صراط های مستقیم، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۲. سرهندی، احمد، (۱۳۸۳)، مکتوبات امام ربانی، تصحیح: ایوب گنجی و حسن زارع، صدیقی، زاهدان.
۲۳. علاقه مندی، فاطمه و عباسی، مهرداد، (۱۴۰۰)، «مطالعه تحلیلی آرای فضل الرحمن در کتاب مضامین اصلی قرآن»، نامه الهیات، ش ۴۸، پاییز، ص ۱۰۸-۱۳۰.
۲۴. علاقه مندی، فاطمه و عباسی، مهرداد، (۱۴۰۰)، «مبانی و پیش فرض های فضل الرحمن در کتاب مضامین اصلی قرآن»، مطالعات قرآن و حدیث، ش ۲، بهار و تابستان، ص ۱۸۷-۲۱۱.
۲۵. علمی، محمدجعفر، (۱۳۸۶)، «بررسی و نقد نظریه فضل الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین»، علوم سیاسی، ش ۳۷، اردیبهشت، ص ۷۱-۱۲۴.

۲۶. عباسی، مهرداد، (۱۳۹۵)، «رویکرد تاریخی فضل‌الرحمن به قرآن»، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۲۳، بهار و تابستان، ص ۱۵۱-۱۸۳.
۲۷. فتاحی‌زاده، فتحیه و افسردیر، حسین، (۱۳۹۸)، «تأثیر مبانی فکری سید احمدخان بر اندیشه‌های تفسیری وی»، مطالعات شبه‌قاره، ش ۳۶، بهار و تابستان، ص ۱۹۵-۲۱۴.
۲۸. مجتایی، فتح‌الله، (۱۳۹۹)، «احمد سرهندی»، دائرةالمعارف اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۸.
۲۹. فضل‌الرحمن، مالک، (۱۳۹۷)، مضامین اصلی قرآن، ترجمه فاطمه علاقه‌بندی، تهران: کرگدن.
۳۰. فضل‌الرحمن، مالک، (۱۳۹۷)، اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری، ترجمه زهرا ایران‌بان، تهران: نشر کرگدن.
۳۱. فضلی، علی، (۱۳۹۷)، «منطق عرفان نظری»، ذهن (ویژه‌نامه فلسفه و عرفان)، تابستان، ص ۷۳-۱۱۶.
۳۲. قائمی‌نیا، علیرضا و حکمت‌مهر، محمد مهدی، (۱۴۰۲)، «بررسی دیدگاه اقبال لاهوری درباره تجربه دینی»، فلسفه دین، دانشگاه تهران، ش ۲۰، ص ۱۸۹-۲۰۲.
۳۳. کلاهدوزها، پرستو و عابدی‌ها، احمد، (۱۴۰۱)، «گفتمان و اصلاح دینی شبه‌قاره هند در قرن ۱۹؛ مطالعه موردی سید احمدخان»، مطالعات شبه‌قاره، ش ۱۴، ص ۱۸۹-۲۱۲.
۳۴. کیانفر، جمشید، (۱۳۸۳)، «بزرگداشت اقبال لاهوری»، آینه میراث، ش ۲۶، پاییز، ص ۲۱۱-۲۲۸.
۳۵. مجتبیایی، فتح‌الله، (۱۳۹۲)، «اقبال لاهوری روشنفکر دینی پیشین»، کتاب ماه دین، ش ۱۹۵، زمستان، ص ۶۸-۷۵.
۳۶. محمدی، جواد و دیگران، (۱۳۹۶)، «بررسی و نقد نظریه زبان‌رؤیایی قرآن»، قبسات، ش ۸۶، بهار، ص ۱۶۷-۱۸۹.
۳۷. معرفت، محمد هادی، (۱۳۹۰)، علوم قرآنی، قم: التمهید.
۳۸. معروف، محمد، (۱۳۸۳)، اقبال و اندیشه‌های دینی غرب، ترجمه محمد بقائی، تهران: ماکان.

۳۹. موسوی میبدی، سید عباس، (۱۳۹۴)، «سیر تاریخ اندیشه سلف‌گرایی در شبه‌قاره هند از قرن ۱۲ تا ۱۳ هجری»، سراج منیر، ش ۲، بهمن، ص ۵۱-۷۰.
۴۰. ندوی، سید ابوالحسن، (۱۳۷۷)، شگفتی‌های اندیشه اقبال، ترجمه عبدالقادر دهقان، شیخ الاسلام احمد جام.

41. Brown, D. (1996). *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
42. Rahman, F. (1958). *Prophecy in Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
43. Rahman, F. (1978). *Major Themes of the Quran*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
44. Rahman, F. (1962). *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research.
45. Parwez, G. A. (1987). *Exposition of Holy Quran*. Lahore: Tolu-e-Islam Trust.
46. Parwez, G. A. (2016). *Quranic Studies*. Lahore: Tolu-e-Islam Trust.
47. Iqbal, M. (2012). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press.