

Rereading and Analysis of Allamah Fazlullah's Opinions on the Historicity of Religious Texts

Majan Gholami¹

Mohammad Mahdi Ajilian Mafogh²

Mahdi Ahmadi³

1. PhD Graduate, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran Gholami701@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding Author) Majilian@shirazu.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran Mahmadi@shirazu.ac.ir

*Orgina
Research*

Received:
2025.11.17

Accepted:
2026.06.16

Keywords:
hermeneutics;
understanding
the text;
historicity;
fixed and
variable;
Allameh
Fazlullah

Abstract: Allamah Seyyed Muhammad Hussein Fazlullah, as a modern Shiite jurist, with regard to his own textual and interpretative approach, has paid attention to some aspects of historicity in religious texts that, from his point of view, were consistent with the original foundations of Shiite theology. He has emphasized the need to review some current theories and beliefs in various fields of Islamic sciences, and his conclusions have been observed to be different from those of traditionalist jurists and commentators. This article, by examining the collection of Allamah Fazlullah's opinions on traditional approaches to understanding the text and new hermeneutical approaches, explains and analyzes his view on the historicity of religious texts in an analytical manner. According to the results of this study, Fazlullah has considered historicity in religious texts to be possible in some of the non-signature laws from the collection of non-worship laws of Sharia. Regarding Quranic propositions, he believes in the existence of a fixed and a variable dimension in the religious text and considers historicity to be at most a reference to the propositions on the surface of the text; at the same time, he considers the inner meaning or the criterion of that superficial meaning to be ahistorical and always constant. From the same perspective, regarding the propositions of the tradition, he accepts the two-level nature of meaning in the form of objective ijtihad; with the difference that although he also emphasizes the stability of the criterion of the ruling regarding the tradition, he acts more freely in dealing with the surface of the propositions and sometimes completely sets aside the surface of the narration.

Publisher

Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture

DOI

[10.22034/iscw.2026.2075409.1207](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2075409.1207)



OPEN ACCESS

بازخوانی و تحلیل آراء علامه فضل الله در رابطه با تاریخ‌مندی متن دینی

مرجان غلامی^۱ محمد مهدی آجیلیان مافوق^۲ مهدی احمدی^۳

۱. دانش آموخته دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران Gholami701@gmail.com ۲. استادیار بخش علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز ایران (نویسنده مسئول) Majilian@shirazu.ac.ir ۳. استادیار بخش علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز ایران Mahmadi@shirazu.ac.ir	
چکیده: علامه سید محمدحسین فضل الله، به عنوان یک فقیه نوگرای شیعی، با توجه به رویکرد متن‌شناختی و تفسیری خاص خود، به برخی از وجوه تاریخ‌مندی نسبت به متون دینی که از نگاه او، با مبانی اصیل کلامی شیعه سازگار بوده، توجه داشته است. وی بر لزوم بازنگری در برخی نظریات و باورهای رایج در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی تأکید داشته و استنباط‌هایی از او، متفاوت از فقها و مفسران سنت‌گرا مشاهده شده است. این مقاله با بررسی مجموعه‌ی آراء علامه فضل الله در رابطه با رویکردهای سنتی فهم متن و رویکردهای هرمنوتیکی نو، به روش تحلیلی، دیدگاه ایشان را درباره‌ی تاریخ‌مندی متن دینی، تبیین و تحلیل می‌کند. مطابق نتایج این بررسی، فضل الله تاریخ‌مندی در متن دینی را در بخشی از قوانین امضائی از مجموعه‌ی قوانین غیرعبادی شریعت، ممکن دانسته است. درباره گزاره‌های قرآنی، ایشان به وجود یک بعد ثابت و یک بعد متغیر در متن دینی معتقد است و تاریخ‌مندی را حداکثر ناظر به گزاره‌های سطح ظاهر متن می‌داند؛ درعین حال معنای باطنی یا ملاک آن معنای سطح ظاهر را غیرتاریخ‌مند و همواره ثابت می‌داند. از همین منظر، در خصوص گزاره‌های سنت، ایشان دو سطحی بودن معنا را در قالب اجتهاد مقاصدی می‌پذیرد؛ با این تفاوت که اگرچه درباره سنت نیز بر ثبات ملاک حکم تأکید دارد، در برخورد با ظاهر گزاره‌ها، آزادانه‌تر عمل می‌کند و گاهی ظاهر روایت را به کلی کنار می‌گذارد.	صص مقاله علمی پژوهشی دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۲۶ کلیدواژه‌ها: متن؛ هرمنوتیک؛ فهم؛ تاریخ‌مندی؛ ثابت و متغیر؛ علامه فضل الله.
انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی 10.22034/iscw.2026.2078088.1215	ناشر DOI

۱. بیان مسئله

در عالم اسلام مفاهیم تاریخ‌مندی فهم و تاریخ‌مندی متن، درباره‌ی متون قرآن و سنت، در طیفی از آراء نوگرایانه و از سوی برخی اندیشمندان معاصر شیعه و اهل سنت مطرح شده است. این افراد، در نوع پذیرش و حتی در چگونگی نقد این باورها رویکردهای مختلفی داشته‌اند. یکی از شخصیت‌هایی که دیدگاه او در این زمینه درخور بررسی و تأمل است، فقیه نوگرای شیعی، علامه سید محمدحسین فضل‌الله است. مراجعه به آثار فضل‌الله نشان می‌دهد که وی با توجه به رویکرد متن‌شناختی و تفسیری خاص خود، به برخی از وجوه تاریخ‌مندی نسبت به متون دینی که از نگاه او، با مبانی اصیل کلامی شیعه سازگار بوده، توجه داشته است؛ به همین علت، وی با توجه نمودن به نقش عوامل تاریخی در شکل‌گیری متون دینی و همچنین شکل‌گیری آراء اجتهادی اندیشمندان شیعه در طول تاریخ، بر لزوم بازنگری در برخی نظریات و باورهای رایج در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی تأکید داشته است. بر همین اساس، استنباط‌های او از متون دینی در مواردی، آرائی متفاوت از فقها و مفسران سنت‌گرا را رقم زده است.

نکته‌ای که در تبیین این رویکرد نباید از نظر دور داشت، فضای اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ای است که فضل‌الله در آن زیست می‌کرد. او در لبنان زندگی می‌کرد؛ جامعه‌ای با بافت متنوع دینی، مذهبی و فرقه‌ای که تجربه عینی همزیستی میان گروه‌های مختلف در ساختار اجتماعی و سیاسی آن نهادینه شده بود. چنین فضایی باعث شد که فضل‌الله در بازخوانی کارآمدی دین، علاوه بر تأکید بر پویایی شریعت در تناسب با تحولات نگرش‌های عمومی جوامع، ضرورت حفظ گفت‌وگو و همزیستی مسالمت‌آمیز با باورهای دیگر را نیز لحاظ کند (ر. ک: محصل و دیگران، ۱۳۹۲، صص ۱۰۴-۱۰۸). بنابراین، آرا و استنباط‌های او را می‌توان محصول تعامل میان اصول دینی، الزامات اجتماعی و واقعیات فرهنگی زیسته او دانست.

در رابطه با رویکرد تاریخی علامه فضل‌الله، البته پژوهش‌های محدودی انجام شده است. سیدجعفر محمدحسین فضل‌الله (۲۰۱۲م) در مقاله‌ای با عنوان "نظرة

في المنهج الاجتهادي للفقهاء المجدد المرجع السيد محمد حسين فضل الله"، مؤلفه - های اجتهاد نوگرای فضل الله را در هشت عنوان، شامل: مرجعیت القرآن، الشمولية في المقاربة الفقهية، فقه المجتمع، ملاحظات المعطيات العلمية و ... تبیین کرده و در یکی از این مؤلفه‌ها با عنوان "حضور العنصر التاريخي للنص"، جایگاه تاریخ را در روش استنباطی او از متون قرآن و سنت بیان کرده است. همچنین محمدحسین مشهدی (۱۳۹۷ش) در پژوهشی با عنوان "بررسی رویکرد تاریخی در دستگاه اجتهادی سید محمدحسین فضل الله"، رویکرد تاریخی فضل الله را با بیان اهمیت مؤلفه‌هایی مثل عرف و سیره‌ی عقلا در روش استنباطی او از متون دینی، در قالب گردآوری و عرضه‌ی شواهد عملی آن در آراء اجتهادی وی، بررسی کرده است. گفتنی است در هیچ یک از این دو پژوهش، سازوکار دلالت‌شناختی‌ای که علامه فضل الله برای فهم متون دینی در دنیای امروز ارائه نموده، به عنوان نگره‌های مبنایی و جامعی که تمام مؤلفه‌های نگاه تاریخی به متن در روش اجتهادی وی، از جمله نقش عرف، عقل، تاریخ، و واقعیت بیرونی جامعه در فهم متن، هر کدام به نحوی به آن برمی‌گردد، استنباط و تبیین نشده است و پژوهش پیش رو در این زمینه، به دلیل نگاه هرمنوتیکی خود کاملاً متمایز از دو اثر یاد شده است؛ وجه نوآوری دیگر در این مقاله، پرداختن به محدوده‌ی متغیرات در دیدگاه فضل الله است که این مسئله هم طبق تتبع نویسندگان در پژوهش دیگری مورد توجه نبوده است.

براین اساس، پژوهش پیش‌رو، در ارتباط با نگره تاریخمندی نصوص دینی در اندیشه علامه فضل الله، به دو سوال پاسخ می‌دهد: یک. سازوکار دلالت‌شناختی علامه فضل الله برای فهم متون دینی چیست؟ دو. محدوده متغیرات در نصوص دینی، از دیدگاه علامه فضل الله چگونه قابل تبیین است؟

برای پاسخ به این سوالات، نگارندگان با بهره‌گیری از روش تحلیلی، از طریق بررسی و واکاوی آثار و آراء مختلف این شخصیت در ارتباط با تاریخمندی متن دینی و شیوه‌های فهم متن، می‌کوشند، تصویری روشن و منسجم از دیدگاه او در این موضوعات ارائه دهند.

۲. مفهوم تاریخ‌مندی

تاریخ‌مندی یا زمان‌مند بودن، وصفی در مقابل جاودانگی و به معنای وابستگی بقا و اعتبار یک امر یا یک پدیده‌ی خاص، به وجود شرایط زمانی ویژه‌ی مؤثر در پیدایش آن است. کاربرد این مفهوم، در رابطه با دین و مفاهیم دینی، به پرسش‌های اساسی درباره‌ی چگونگی مواجهه‌ی دین با شرایط متحول زمانه و قلمرو ثابت و متغیر در آموزه‌های دینی می‌پردازد. بررسی تاریخ‌مندی در معارف دینی، معمولاً در دو محور انجام می‌شود: تاریخ‌مندی در اصل متن دینی و تاریخ‌مندی در فهم این متون.

تاریخ‌مندی متن به مقوله‌ی اثرپذیری معنای متن از زمینه‌ی تاریخی^۱ و شرایط فرهنگی عصر پیدایش آن اشاره دارد (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۲). این معنا که متن مقدس متأثر از جهان‌بینی و علوم و آگاهی‌های عصر شکل‌گیری خود است و با دانش و نیازهای جوامع متفاوت امروز تناسب ندارد، در میان رویکردهای هرمنوتیکی، نخستین بار در هرمنوتیک رمانتیک و در پاسخ به نقد عقل‌گرایانه عصر روشنگری بر کتاب مقدس مطرح شد. شلایر ماکر با تفکیک امور اصیل و ثابت دین از امور غیر اصیل آن، تجربه‌ی دینی را به عنوان ذات ثابت دین معرفی کرد و باورهای متافیزیکی و آموزه‌های اخلاقی کتاب مقدس را مربوط به باورهای تاریخی دین‌داران پیشین دانست که پذیرش آن برای جامعه‌ی عصر روشنگری امری غیر معقول بوده است (شلایر ماکر، ۱۳۹۹، صص ۱۱۰-۱۲۰). در برخی رویکردهای هرمنوتیکی این معنا با شدت بیشتری بیان می‌شد چنان‌که هایدگر با تقدم تاریخ‌مندی بر اصل وجود، حتی خداوند را نیز امری تاریخی معرفی می‌کرد (مک‌کواری، ۱۳۹۷، ص ۱۱۵). اما غالب نظریات، امر متعالی (خداوند) را وجود ثابت و وحی را دریافتی زمان‌مند از آن هستی مطلق معرفی نموده‌اند و بر این اساس، آن بخش از داده‌های کتاب مقدس را که از نظر آن‌ها با عقل سازگار نبود، به برداشت‌های تاریخی دریافت‌کنندگان وحی و یا گزارش‌کنندگان زندگانی و نبوت عیسی نسبت داده‌اند (Kepes, p: 65, 94). در مواردی نیز، ضمن رد تاریخ‌مندی در اصل وحی، وجود گزاره‌های تاریخ‌مند در متون دینی را پذیرفته‌اند؛ چنان‌که در دیدگاه فقهای نواندیش مسلمان دیده می‌شود. در

۱. Historical Context.

نهایت باید گفت که صرف نظر از اختلافاتی که در زمینه‌ی میزان و محدوده‌ی متغیرات در این دیدگاه‌ها وجود دارد، اصل معنای تاریخ‌مندی متن دینی ابتدا در دنیای مسیحیت و به دنبال پژوهش‌های متن‌شناختی کتاب مقدس مطرح شد؛ اما پس از آن به عالم اسلام هم راه پیدا کرد و درباره‌ی تاریخ‌مندی در متون قرآن و سنت هم سوالاتی را ایجاد نمود.

در تعریف تاریخ‌مندی فهم گفته می‌شود که هر نظریه‌ی تفسیری‌ای که در فرایند وصول به معنای متن، سهمی برای افق معنایی مفسر قائل است، فهم را تاریخ‌مند می‌داند (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۲). این معنا یکی از مفروضات بنیادین هرمنوتیک فلسفی به‌ویژه در آراء هایدگر و گادامر است؛ جایی که افق ادراکی مفسر، یعنی مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌هایی که از رهگذر تاریخ و سنت در ذهن او شکل گرفته (اشمیت، ۱۳۹۵، صص ۱۹۳-۱۹۴)، به فهم متن جهت می‌دهد و معنا حاصل تعامل میان افق مفسر و افق متن تلقی می‌شود؛ تعاملی که به دلیل تاریخ‌مندی ذاتی افق، به نسبیت معنا می‌انجامد. با این حال، باید توجه داشت که باور به تأثر فهم از افق تاریخی، به هرمنوتیک فلسفی محدود نبوده و در مکاتب دیگر هرمنوتیکی نیز - هرچند با تفاوت‌هایی در باور به امکان‌پذیری عبور از تاریخ‌مندی و وصول به معنای اصیل و متعین متن - مورد اذعان قرار گرفته است (ر.ک: شلایرماخر، ۱۳۹۹، ص ۱۸؛ هرش، ۱۴۰۰، صص ۴۰-۵۰). از این منظر، مراد از تاریخ‌مندی فهم در این مقاله، نه صرفاً معنای خاص در هرمنوتیک فلسفی، بلکه ناظر به معنایی مشترک میان رویکردهای هرمنوتیکی است که بر نقش اثرگذار افق تاریخی مفسر در شکل‌گیری فهم او از متن تأکید دارد.

۳. ماهیت متن دینی از دیدگاه علامه فضل الله

متن دینی از دیدگاه علامه فضل الله، ماهیتی "وحيانی - زبانی" دارد. فضل الله معتقد است که این متون، در عین حال که ریشه در وحی الهی دارند، محصول تعامل با زبان و بافت تاریخی - اجتماعی زمان نزول (صدور) خود نیز هستند و از همین‌رو

برای فهم صحیح آن‌ها شناخت ویژگی‌های زبان و نیز عوامل تاریخی مؤثر بر شکل - گیری آنها ضرورت دارد (فضل الله، ۲۰۰۹، ص ۱۷۶؛ همو، ۱۴۳۹ الف؛ ج ۱، ص ۱۲). با وجود این، در مجموع دیدگاه او، جایگاه زبان، از جایگاه یک ابزار بیانی تجاوز نمی‌کند و وی اصالت وحیانی و الهی متون قرآن و سنت را مقدم بر بعد زبانی آن می‌داند (ر.ک: پیشین، ج ۱۳، ص ۴۳۸).

در توضیح این دیدگاه باید گفت که در نگاه علامه فضل الله ویژگی‌های متن وحیانی - که مهم‌ترین آن صدور از علم نامحدود عالم مطلق است، که به تاریخت و موقعیت فکری و فرهنگی، محدود نبوده و پیامی را برای همیشگی تاریخ انسانی بیان فرموده - اقتضائات بعد زبانی را نفی نکرده و معتقد است که اگرچه زبان به مثابه‌ی ابزار، در تعامل با پیام فرازمانی ماتن الهی، از آن تأثیر می‌پذیرد اما برخی ویژگی‌ها که ذاتی مخاطب زبانی است، از آن جدا نمی‌شود.

به عنوان نمونه از مهم‌ترین ویژگی‌های اثر زبانی، که مورد توجه فضل الله بوده، این است که اثر زبانی در طبیعت خود، متأثر از بسترهای فرهنگی و اجتماعی صدور خود است؛ جمع این دو بعد در دیدگاه او بیان‌گر این معناست که پیام وحیانی نیز که در حقیقت اصیل خود، ناظر به یک دوره‌ی زمانی یا قومیت خاص نبوده و خطابي فرازمانی دارد، زمانی که در قالب کلام و اثر زبانی بیان شده، به اقتضای محدودیت این ساختار، در مرحله‌ی ظهور و در خطاب به مخاطبان اولیه، در تناسب با آن بستر تاریخی خاص و میزان دانش و آگاهی مردم عصر نزول بیان گردیده است. فضل الله معتقد است که در مرحله‌ی بیان و شکل‌گیری، ماهیت وحیانی - زبانی متن دینی، به عنوان یک بیان زبانی، در خطاب به قومیتی خاص و متناسب با شرایط مخاطبان اولیه‌ی خود ایراد شده است، اما در عین حال آن خطاب تاریخی، مانع از ابلاغ پیام و معنای فرازمانی آن به مخاطبان عام خود نبوده است (فضل الله، ۲۰۰۹، ص ۸۱). فضل الله ناظر به سنت معصومان نیز چنین دیدگاهی را مطرح کرده است (پیشین، ص ۲۶۳).

۴. مبانی فهم متن دینی از دیدگاه علامه فضل الله

در این قسمت سه مبانی مهم فضل الله در فهم متون دینی مطرح می شود که مجموع آن ها در کنار یکدیگر، هم نگاه فضل الله را به تاریخ‌مندی در فهم متون قرآن و سنت نمایان می سازد و هم ظرفیت‌های متن را در همراهی با این دیدگاه تبیین می نماید. این مبانی بدین صورت قابل طرح است:

۴. ۱. دو سطحی بودن معنای متن

مراد از دو سطحی بودن معنا، عدم کفایت معنای ظاهر برای افاده‌ی معنای متن و اعتقاد به وجود یک معنای اصیل در ورای ظاهر لفظ است. فضل الله همانند شهید صدر، به وجود ساختار مکتبی برای اسلام و داده‌های آن قائل است؛ در این دیدگاه، دین اسلام همچون یک نظام هدف‌مند تلقی می شود که مجموعه‌ی اجزای آن در یک ساختار منسجم، بر پایه‌ی مبانی خاص و در راستای تحقق مقاصدی معین به هم پیوسته است (صدر، بی تا، صص ۲۹۲-۲۹۳). وی با تأکید بر این نظریه معتقد است که در فهم گزاره‌های دینی، نباید با آن ها مانند داده‌های جزئی و مستقل از یکدیگر برخورد کرد به این صورت که مثلاً در فهم یک آیه‌ی قرآنی یا یک روایت، تنها بر معنای ظاهر آن جمود شود بلکه فهم هر گزاره باید در چارچوب نظام کلی و در هماهنگی کامل با داده‌های معتبر مکتب، شامل مقاصد کلی شارع صورت گیرد (فضل الله، ۲۰۰۹، ص ۲۰۴ و صص ۲۶۲-۲۶۳؛ حسینی، ۱۴۱۷، ص ۴۷).

بر این اساس او قائل است که در بخشی از متون دین و شریعت، دو سطح از معنا وجود دارد که با تعبیر "معنای کلی" و "معنای جزئی" از آنها نام می برد (فضل الله، ۱۴۳۹ الف، ج ۱، ص ۱۲).

"معنای کلی" که در کلام فضل الله با تعبیر "بطن" هم از آن یاد شده، معنای پایه‌ی متن است که امری ثابت تلقی می شود. این معنا در واقع، قصد اصیل و لایتغیر ماتن (شارع) است که برای مخاطبان و مکلفان تمام ادوار و احوال قصد شده است (پیشین، ج ۱، ص ۱۷ و ص ۱۸؛ همو، ۲۰۰۹، صص ۱۴۶-۱۴۷). معنای کلی در ورای

معنای ظاهر قرار دارد و برای رسیدن به آن، باید متن را از جزئیات و ظواهر تاریخی تجرید نمود (پیشین، ص ۲۶۳).

او وجود معانی دوگانه را در مواردی برای آیات قرآن مطرح نموده و آن را منطبق بر ظاهر و بطن دانسته است (همو، ۱۴۳۹ الف، ج ۱، ص ۱۷) و در مواردی نیز برای مجموع شریعت (همو، ۲۰۰۹، ص ۲۶۳). به اعتقاد فضل الله، در بخشی از متون شریعت، مورد تاریخی نزول آیهی قرآن - مثلاً آیات افک - یا سبب تاریخی صدور حدیث معصوم، تنها یک مصداق است که پیام کلی دین و شریعت در آن تجسم یافته است اما این تجسم تاریخی به معنای دخالت تمام خصوصیات آن نمونه در اصل حکم یا گزاره نیست و معنای کلی متن بدون وابستگی به قیود تاریخی مؤثر در ظهور اولیهی آن به حیات خود ادامه می‌دهد و بر مصادیق خود در طول زمان جریان می‌یابد.

او معتقد است که در این بخش از شریعت که این معنای دوگانه در آن جریان دارد، نیازی به جستجوی اسرار و حکمت‌های خاص برای توجیه نگاه موضوعی به عناوین ذکر شده در نص، و اصرار بر اشتغال ابدی حکم بر آن موارد خاص وجود ندارد، زیرا در این متون، عناوین مطرح شده در ظاهر متن، نه به عنوان موضوع ابدی حکم، که به عنوان مصادیق تاریخی و موقعیتی از یک معنای کلی و غیر ظاهر و در واقع نشانه‌ها و طریق راه بردن به آن معناست؛ به عبارتی می‌توان گفت که در این گزاره‌ها، آن معنای کلی در جایگاه موضوع حقیقی حکم قرار دارد که هر کجا محقق شود، حکم بر آن مترتب می‌شود (ر.ک: پیشین). از این رو فضل الله از آن مصادیق ظاهری به "معنای جزئی" که موقعیتی است، و از ملاک حکم به عنوان موضوع ثابت حکم و "معنای کلی" متن تعبیر کرده است؛ به عنوان مثال با بررسی آیات و روایات مرتبط با تعیین سن تکلیف، بیان می‌کند که ملاک آغاز تکلیف برای دختران و پسران، بلوغ فیزیکی است و ذکر اعداد خاص که در برخی روایات آمده است، مثل "نه سال" برای دختران، جنبه‌ی تعبدی نداشته و از باب سن غالب بلوغ دختران در آن منطقه‌ی جغرافیایی و در آن شرایط زیستی بوده است اما در شرایط زیستی امروز، که بلوغ معمولاً در سن بالاتر اتفاق می‌افتد، اصرار بر سن نه سالگی در خصوص شروع

تکلیف، که غالباً حتی با مناهات حکم در تعارض است، وجهی ندارد (فضل-الله، ۱۴۲۶، صص ۱۳۷-۱۵۲).

مطابق آن چه بیان شد، معنای کلی بیان شده در این رویکرد، منطبق بر مفهوم ملاک در کلام علمای اصول فقه است. این دیدگاه، وجود تاریخ‌مندی را در برخی جوانب گزاره‌های قرآن و سنت می‌پذیرد که این جهت تاریخی، گاهی صرف مصداق است و گاهی سطح معنای ظاهری متن؛ اما آن چه مهم است، در هر دو حالت یاد شده، معنای کلی یا ملاکات احکام و گزاره‌ها به صورت ثابت و فرازمانی باقی خواهد بود.

لازم به ذکر است که در دیدگاه فضل‌الله، باور به دو سطحی بودن معنا در بخشی از متون دینی، منافاتی با اصل حجیت ظهور در دانش اصول فقه ندارد. در واقع او خود به عنوان یک فقیه، به حجیت ظهور باور دارد اما در کنار باور به حجیت سند و حجیت ظهور، که مبنای حجیت شرعی در باب احکام شریعت است، در باب استحصال مقاصد، مبنای حجیت را «اطمینان» معرفی می‌کند که خود حجیت عقلایی و شرعی دارد. به این معنا که اگر فقیه، بر اساس مطالعه واقع‌گرایانه و غیر سلیقه‌ای از مجموع قرائن فهم متن، و به گونه‌ای دقیق و محکم اطمینان یابد که علت یک حکم، یک مسئله‌ی مشخص است، می‌تواند آن را مبنای حجیت قرار دهد (فضل‌الله، ۲۰۰۹، صص ۲۱۲-۲۱۳).

۲.۴. گستردگی افق دلالتی متن و تنوع، تطور و تکامل فهم مفسران

علامه فضل‌الله معنای متن دینی را متعین و منطبق بر مراد ماتن و گوینده‌ی آن می‌داند، یعنی آن چه که از ابتدا در قصد گوینده‌ی الهی یا معصوم حضور داشته و متن بر اساس آن شکل گرفته است (همو، ۲۰۰۹، ص ۱۸۱). او در مواضع متعدد به این مسأله تصریح نموده که از نظر وی معنای صحیح متن دینی، که همان معنای قصدی خداوند یا معصوم است، معنایی یگانه است (پیشین، ص ۲۸۷؛ همو، ۱۴۳۹ الف، ج ۱، ص ۱۷ و ص ۱۹). اما در کنار این قول، در دیدگاه وی باور به نوعی تکثر معنایی^۱

۱. منظور از تکثر معنا در اینجا، آن تعریفی از تکثر است که آقای عابدی سرآسیا در کتاب "هرمنوتیک و اصول فقه" بیان کرده است. بر مبنای کلام وی، "کثر فهم" به عنوان یک امر واقعی و وجدانی، ثابت کننده‌ی کثر معنا

برای این متون هم دیده می‌شود. به عنوان مثال، وی بر اساس یکی از تعاریفی که از "بطون" قرآن بیان نموده، از طرفی تکثر و نیز تکامل تاریخی فهم مفسران را یک واقعیت می‌داند که معنای "بطون معنایی متعدد" قرآن می‌تواند بر آن "فهم‌های متعدد" منطبق باشد و از طرف دیگر تأکید می‌کند که این تکثر فهم، به معنای تعدد معنا نیست (همو، ۲۰۰۹، صص ۲۸۷-۲۸۶). سپس وی توجیه می‌کند که تعدد فهم به معنای تعدد احتمالات معنایی برای متن است، اما این احتمالات زمانی که با هم در تعارض قرار گیرد، امکان اراده‌ی هم‌زمان آن معانی متعارض از طرف ماتن، امری محال است. برآیند این کلام او این است که احتمالات متعدد معنایی در صورت عدم تعارض، منعی ندارد و معیار پذیرش و اعتبار هر کدام از آن‌ها سازگاری با قواعد علمی زبانی و دلالت‌شناختی است. به عبارت دیگر، احتمالات متعدد، تا زمانی که در چارچوب قواعد معتبر معناشناختی متن دینی باشد، قابل پذیرش است.

وی همچنین در ادامه‌ی این سخن خود به وجه معتبر دیگری از معنای بطون قرآنی اشاره نموده است که در آن، صورت دیگری از تکثر معنایی متن قرآنی در قالب گستردگی معنای واحد قصدی ماتن بیان شده است. وی معتقد است که قصد خداوند گاهی از نوعی شمولیت برخوردار است به گونه‌ای که کلام او ابعاد مختلف و متعددی از معنا را بیان می‌کند. یکی از نویسندگان معاصر در تبیین این معنای بطن از دیدگاه علامه فضل‌الله می‌گوید: «ممکن است مدلول یک آیه، بعد اخلاقی و اجتماعی و یا سیاسی و غیره داشته باشد. و به همین دلیل می‌توانیم از ابعاد مختلف مدلول یک آیه، به طور مستقل سخن بگوییم» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۲۸۸). این ابعاد معنایی ممکن است در طول تاریخ و بر اثر زمینه‌های متفاوت فکری و فرهنگی، برای مفسران آشکار شود. علامه فضل‌الله در نهایت می‌گوید که این حالت، تعدد معنا نیست بلکه گستردگی افق دلالتی متن و تعدد ابعاد حقیقت معنایی یگانه‌ی آن است که عامل حرکت و پویایی متن در طول تاریخ و پاسخ‌گویی آن به پرسش‌های مفسران عصرهای

نیست. بلکه در ملازمه‌ی کثرت معنا با کثرت فهم، آنچه مراد است، معنای صحیح و فهم درست است. به این معنا که باور به "کثرت معنایی متن" به معنای پذیرش "کثرت فهم‌های صحیح" از آن متن است (عابدی سرآسیا، ۱۳۹۶، ص ۱۳۶).

مختلف است. به این معنا که خوانندگان و مفسران مختلف، در شرایط فکری و فرهنگی گوناگون، با پیش فرض‌ها و سؤالات متفاوتی به سراغ فهم متن می‌روند و اگرچه این متن است که معنا را تعیین می‌کند (معنایش متعین است) اما سطوح مختلف آگاهی خوانندگان نسبت به واقعیت عناوین ذکر شده در آن، و همچنین جنبه‌های مختلف نگرش افراد به این متون، پرسش‌های مختلفی را در برابر متن دینی قرار می‌دهد که در پی آن، متن جنبه‌های گوناگون و متعدد از دلالت خود را برای آنها آشکار می‌نماید.

در مجموع می‌توان گفت که علامه فضل‌الله نسبی بودن فهم را - البته در چارچوب ضوابطی خاص - به عنوان یک واقعیت پذیرفته است. در نگرش او، جریان تطور و تکامل فهم و توسعه‌ی (ظهور) دلالتی متن در گذر زمان در غالب گزاره‌های نصوص قرآن و سنت - جاری است (فضل‌الله، ۲۰۰۹، صص ۲۲۱-۲۲۴)، به گونه‌ای که حتی در فهم محکومات نیز، ثابت مطلق بودن فهم را نفی نموده است. نفی ثابت مطلق بودن فهم، یعنی نفی قطعی دانستن یک معنای خاص برای آیه‌ی محکم، به گونه‌ای که هر برداشت دیگر جز آن مردود شمرده شود.

او ثبات فهم را تنها برای آن‌چه نص نامیده می‌شود و معنایش قطعی است صادق دانسته و البته موارد آن را بسیار اندک می‌داند (فضل‌الله، ۲۰۰۲، ص ۲۱). در پایان باید گفت که فضل‌الله این سخن خود را نه یک نظریه‌ی جدید، که بیان تازه‌ای از مفهوم "ظنی الدلالة بودن" متون قرآن و سنت دانسته است که سابقاً در کلام اندیشمندان اصولی آمده است (همو، ۲۰۰۹، ص ۱۷۶).

با توجه به آن‌چه بیان شد، در دیدگاه فضل‌الله، نسبی یا متغیر بودن فهم و تطور و تکامل آن، به دو صورت ظاهر می‌شود: ۱. تعدد احتمالات معنایی علمی و قاعده‌مند؛ ۲. تعدد ابعاد معنایی متن در فهم‌های مختلف مجتهدان؛ و در مجموع حاصل این بحث این است که ایشان، نسبی بودن فهم را با بیان گستردگی دلالتی متن پذیرفته است و بسیاری از فتاوای تاریخ‌مند مجتهدان را ناشی از این واقعیت می‌داند.

۴.۳. نفی نسبی بودن مطلق فهم

با وجود اعتقاد به نسبی بودن فهم، علامه فضل‌الله برای فهم متن دینی، قائل به حدود و ضوابطی است که از افتادن در ورطه‌ی نسبی بودن مطلق فهم جلوگیری می‌کند. فضل‌الله معنای متن دینی را منحصر به قصد متکلم الهی یا معصوم دانسته است و به همین جهت، تفسیر مورد پذیرش خودش را با تفسیر به رأی که در آن، مفسر، معنایی را بر متن تحمیل می‌کند، متمایز می‌داند (فضل‌الله، ۲۰۰۹، ص ۱۱۸). او همچنین تمام رویکردهای نسبی‌نگرانه به فهم را که در آن، به نوعی مفسر را در تولید معنای متن دخیل می‌داند، نفی نموده است (پیشین، صص ۲۸۴-۲۸۵). در دیدگاه وی تفسیر یا همان استکشاف حقیقت موجود در متن (قصد متکلم)، که البته تحت تأثیر محدودیت‌های تاریخی و موقعیتی ذهن مفسر، همواره در معرض اختلاف نظر، خطا و ثواب قرار دارد، امری کاملاً قاعده‌مند است (پیشین).

فضل‌الله این قواعد دلالت‌شناختی متن دینی را در سه عنوان کلی "ظهور"، «دلیل عقلی»، و «دلیل نقلی» مطرح کرده است که به اعتقاد او، در حالت تکمیلی نسبت به یکدیگر عمل می‌کنند. بر این اساس، معنای برداشتی از متن زمانی معتبر است که هم در سطح دلالت‌شناختی زبانی (ظهور)، و هم در تطابق با دلایل عقلی و نقلی، مورد تأیید عرف عقلا و متخصصان قرار گیرد. در نگاه او، این معیارها به منزله‌ی سنجه‌هایی هستند که با برقراری قاعده‌مندی برای تفسیر، از نسبی‌گرایی مطلق در فهم متن دینی جلوگیری می‌کنند و به تفسیر اعتبار می‌بخشند (پیشین، صص ۲۲۱-۲۲۷).

با این مبنا، او بسیاری از ناسازگاری‌هایی را که در طول زمان میان شرایط زمانه و قوانین شریعت پدیدار می‌شود، ناشی از فهم‌های تاریخی مفسران و مجتهدان از آن قوانین می‌داند و نه تاریخی بودن اصل قوانین شریعت. و معتقد است که در سایه‌ی این ضوابط، تفاسیر تاریخی و اشتباه، با گذشت زمان و بر اثر تحولات دانش و فرهنگ جوامع، برای مفسران بعدی آشکار خواهد شد؛ نمونه‌ای از این تفاسیر تاریخ‌مند در نگاه ایشان، باور به شرط ذکورت در مرجعیت است. وی با بیان این که مبنای علمی قاعده‌ی تقلید، اصل عقلی "ضرورت رجوع جاهل به عالم" است، و در آن، خصوصیت

مرد بودن مطرح نیست (فضل الله، ۱۴۲۰، ص ۱۲۴)، استدلال می‌کند که شرط مرد بودن برای مرجع، نه یک اصل شرعی، که یک برداشت تاریخی و ناشی از عدم وجود مجتهد زن در گذشته بوده است. او بیان می‌کند که آیات نفر و ذکر نیز که مؤیدات نقلی تقلید تلقی می‌شود، دلالتی بر اختصاص مرجعیت به مردان ندارد، اما علی‌رغم مجموع این مستندات، حتی فقهای که در سطح علمی، این حقیقت را پذیرفته‌اند، در مقام فتوا، به دلیل احتیاط و ارتکاز متشرعه به عدم جواز تقلید از مجتهد زن فتوا داده‌اند، حال آنکه اصل آن ارتکاز امری تاریخی بوده است (همو، ۱۴۳۳، ص ۴۰؛ همو، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۶۴ و ج ۱۷، ص ۵۳۱).

۵. محدوده‌ی موضوعی متغیرات (امور تاریخ‌مند) در گزاره‌های قرآن و سنت از دیدگاه علامه فضل الله

۵. ۱. تقابل عبادات و غیرعبادات

فضل الله معتقد است که امور غیرعبادی، از نظر ماهیت و جنس مسائل، با حوزه‌ی عبادات تفاوت دارند؛ لذا نباید همچون عبادات با آن‌ها برخورد تبعیدی داشت. "عبادات" به اموری گفته می‌شود که ماهیتی کاملاً شرعی و الهی دارند، بدین معنا که غالب اجزا و شرایط آنها، توقیفی است و به طور مستقیم توسط شارع مقدس تعیین و تشریح شده است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۶؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵۳) و شرط صحت آنها نیت خالص داشتن در عمل، یعنی قصد تقرب به خداوند است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۹۷). درحالی‌که «غیرعبادات» یا معاملات، اعمالی‌اند که صحت آن‌ها وابسته به قصد قربت نیست (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۲۴). فضل الله ماهیت این امور را عرفی دانسته و معتقد است که قوانین شرع هم درباره‌ی آن، امضایی و از باب تأیید عرف بوده است و نه تأسیسی (فضل الله، ۲۰۰۹، ص ۱۵۹؛ همو، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۶۶۷).

فضل الله معتقد است که برخورد با این دو دسته از قوانین شریعت، به اقتضای ویژگی‌های متفاوت هر گروه، راهبردهای متفاوتی را می‌طلبد. با این توضیح که در حوزه‌ی عبادات، و در اموری مثل تعداد رکعات نمازها، تعیین نمازهای جهریه و

اخفاتیه و مانند آن، عقل راهی به درک علت (ملاک) احکام شرع ندارد و از این رو تنها شیوهی مجاز در مواجهه با آن، تعبد است؛ اما در غیرعبادات این گونه نیست و این مسائل، غالباً اموری‌اند که با عقل انسان قابل درک است (پیشین). مراد از "عقلانی" بودن در کلام او این است که مبنای اولیه‌ی قانون‌گذاری در این حوزه، عقل بشری بوده است که خداوند نیز بر آن قوانین مهر تأیید زده است و به همین دلیل، درک ملاک و علت آن قوانین نیز برای افراد بشر در دوره‌های زمانی پس از عصر نزول و مثلاً در شرایط معاصر امری ممکن است.

۵. ۲. تقابل احکام تأسیسی و امضایی

فضل الله در پاسخ به کسانی که معتقدند "عقل راهی به درک ملاکات احکام ندارد"، و با این مبنا بر روش اجتهاد مقاصدی او خرده گرفته‌اند، پس از تأکید بر این که قوانین فراوانی در شریعت وجود دارد که برخلاف عبادات، اسرار آمیز و غیر قابل درک نیستند، و از این رو رسیدن به ملاک آن‌ها برای عقل بشری امکان‌پذیر است، تفصیلی را نیز درباره‌ی قوانین امضایی و تأسیسی شریعت، به لحاظ محدوده‌ی مسائل هر کدام از آن دو و ویژگی‌های هر گروه از این قوانین بیان نموده است (همو، ۲۰۰۹، ص ۲۱۳).

او می‌گوید که در معاملات و امور مربوط به روابط و تعاملات اجتماعی، شارع مقدس قوانین عقلانی را امضا نموده و آن را مورد اعتراض قرار نداده است و محدوده‌ی قوانین تأسیسی شارع را تنها در دو مورد و در سه حالت می‌داند: الف. عبادات؛ ب - ۱. حالت اول غیرعبادات: مسائلی که قانون عرفی واضحی برای آن‌ها وجود نداشته است؛ ب - ۲. حالت دوم غیرعبادات: مسائلی که قانون مدنی یا عرف موجود، مغایر با عقل سلیم بوده است.

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، تقابلی است که فضل الله در این کلام خود میان قوانین امضایی و تأسیسی شریعت قائل شده است، این تقابل نشان می‌دهد که در باور او، قوانین تأسیسی شریعت، جزو امور تعبدی است که همواره ثابت است و چون و چرای عقل در آن راهی ندارد؛ و قوانین امضایی نیز منطبق بر قوانین عقلایی

است که بر مبنای عقل بشر شکل گرفته و امضای شارع بر آن نیز از جهت تأیید عقل سلیم است.

با این بیان، این سؤال مطرح می‌شود که بین غیرعبادات (معاملات) که فضل‌الله در مواضع متعدد از آثارش و نیز در این سخن به عنوان محدوده‌ی متغیرات بیان نموده است با قوانین امضائی که در این جا برای محدوده‌ی متغیرات بدان اشاره دارد، چه رابطه‌ای وجود دارد؟ و آیا می‌توان گفت که این دو حوزه کاملاً با یکدیگر همپوشانی دارند؟ حوزه‌ی عبادات و تأسیسات چطور؟

برای پاسخ دادن به این سؤال، لازم است به تبیین دقیق‌تری از سه دسته قانونی بپردازیم که فضل‌الله به عنوان قوانین تأسیسی شریعت برشمرده است تا بر اساس آن بتوانیم محدوده‌ی ثوابت و متغیرات شریعت را در دیدگاه او به شکل دقیق‌تری استخراج و تبیین کنیم:

الف. عبادات

واضح است که در حوزه‌ی عبادات، تمام احکام شریعت اسلام، تأسیسی نیستند و برخی از آن‌ها مثل نماز، روزه، حج و جز آن در شرایع گذشته اصلی ثابت داشته‌اند که دین اسلام نیز آن را پذیرفته و درباره‌ی فروع و اقسام و دیگر خصوصیات مربوط به آن دخل و تصرف نموده است (شهبازی، ۱۴۰۶، ص ۱۶). اما در کلام فضل‌الله ویژگی‌هایی که برای عبادات ذکر شده مثل عدم راهیابی عقل به ملاکات آن، به صورت مطلق بیان شده و در این باره تفاوتی میان قوانین تأسیسی اسلام و قوانین امضایی آن از سایر شرایع قائل نشده است، زیرا منشأ این احکام، دین الهی بوده است و نه عرف عقلا تا اگر عرف دچار تغییر شود، به دنبال آن، این احکام هم تغییر یابد.

با این همه در آراء فقهی فضل‌الله شواهدی دیده می‌شود که این اطلاق را به چالش می‌کشد و نشان می‌دهد نظریه‌ی تبعیدی بودن مطلق عبادات، در عمل، درباره‌ی برخی احکام با نوعی انعطاف عقلانی همراه شده است. به عنوان مثال، ایشان در مسئله‌ی تطهیر متنجس با بول، بر این نکته تأکید دارد که ملاک تطهیر، ازاله‌ی کامل عین نجاست و آلودگی حاصل از آن است که گاهی با یک بار آب ریختن مستمر محقق می‌شود، و نه صرفاً رعایت عدد مشخصی (دو بار) در شستن که در

برخی روایات آمده است (فضل‌الله، ۲۰۰۹، ص ۲۰۱). همچنین، در زمینه‌ی تشخیص اول ماه قمری، او به اعتبار محاسبات نجومی و تلاش‌های علمی برای حصول یقین اشاره می‌کند، که نشان‌دهنده‌ی امکان تغییر در نحوه‌ی عمل به احکام عبادی بر اساس پیشرفت‌های علمی است (فضل‌الله، ۱۴۳۰، صص ۷-۱۰).

با توجه به این نمونه‌ها باید گفت که فضل‌الله همه‌ی احکام فقهی در دسته عبادات را لزوماً تعبیدی نمی‌داند و معتقد است که در صورت شناخت ملاک حکم، اجرای آن می‌تواند با توجه به شرایط مکلفین انعطاف‌پذیر باشد. بنابراین، حتی در عبادات، اگر عقل به ملاک حکم دسترسی یابد، فضل‌الله ملاک را بر ظاهر نص ترجیح داده و اجتهاد مقاصدی را بر اجتهاد مبتنی بر نص مقدم می‌داند.

ب - ۱. حالت اول غیرعبادات: مسائلی که قانون عرفی واضحی برای آن‌ها وجود

نداشته است

شاید بتوان برای این حالت، برخی از احکام ازدواج و طلاق مثل "عده‌ی طلاق" و "عده‌ی وفات" را ذکر کرد. قبل از توضیح این مطلب، ذکر یک مقدمه لازم است و آن این‌که علامه فضل‌الله قوانین ازدواج و طلاق را اموری عرفی دانسته است که اسلام نیز از باب عقلایی بودن، آن را تأیید نموده است و از این جهت نیز در تقسیم مباحث فقهی، آن را ذیل معاملات قرار داده است. او معتقد است که عقد ازدواج در هر جامعه‌ای به گونه‌ای که مورد قبول عرف (عقلا) بوده و مردم به طور معمول، از آن، زوجیت قانونی را برداشت نمایند، کفایت می‌کند؛ یعنی لزومی ندارد که حتماً صیغه‌ی ازدواج به عین لفظی که در روایات نقل شده بیان شود.

درباره‌ی صیغه‌ی طلاق نیز به همین صورت قائل به عرفی بودن آن است. به اعتقاد او هر لفظی که در عرف جامعه دلالت بر طلاق داشته باشد و با قصد طلاق از سوی مرد بیان شود، برای آن کفایت می‌کند (همو، ۱۴۲۸، صص ۱۴۵-۱۵۱) و حتی عربی بودن لفظ نیز ضروری نیست، زیرا روایات صرفاً به دلیل زبان رایج در جامعه‌ی عربی با الفاظ عربی بیان شده‌اند (پیشین، صص ۱۵۴-۱۵۵).

در مجموع باید گفت که فضل‌الله برخلاف برخی فقهای دیگر که صیغه‌های ازدواج و طلاق بیان شده در روایات را اموری شرعی و توقیفی می‌دانند (ر. ک:

طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۹۴؛ یزدی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۵۸۸؛ نراقی، بی تا، ج ۱۶، ص ۹۱)، آن‌ها را اموری عرفی و عقلایی می‌داند که شارع نیز بر آن‌ها صحه گذاشته است. و این سخن بیان‌گر این معناست که ملاک این قوانین، برای عقل بشری قابل فهم است و صرف تحقق ملاک در عرف‌های زبانی گوناگون، که ممکن است به انحاء و صورت‌های گوناگونی بیان شود، از عمل به حکم کفایت می‌کند.

نکته‌ای که در این جا قابل ذکر است، این است که فضل‌الله با وجود آن که در دسته‌بندی فقهی خود، تمام قوانین ازدواج و طلاق را در بخش معاملات جای داده است، ویژگی عرفی بودن و امضایی بودن را به تمام قوانین این حوزه تعمیم نمی‌دهد. به عنوان مثال در رابطه با "عده‌ی طلاق" و "عده‌ی وفات"، چنین نظری ندارد. او به روایت اُسماء بنت یزید استناد می‌کند و بیان می‌دارد که عده در زمان جاهلیت وجود نداشته و پس از نزول آیه وضع شده است (همو، ۱۴۳۹، الف، ج ۲، ص ۳۰۴).

او برای این مورد به تفاوت بین "حکمت" و "علت" حکم اشاره می‌کند. "علت حکم" که به آن "ملاک" و "مناط" حکم نیز گفته می‌شود (ایازی، ۱۳۸۹، ص ۴۲-۴۳)، چیزی است که حکم دایر مدار آن است، یعنی هر جا علت باشد، حکم هم خواهد بود، و هر جا علت نباشد، حکم هم نخواهد بود، ولی "حکمت حکم" چیزی است که غالباً همراه حکم است و گاهی هم از آن جدا می‌شود، یعنی گاهی علی‌رغم این که حکمت وجود ندارد، حکم به قوّت خود باقی است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۶، ص ۷۸).

در رابطه با حکم عده نیز، فضل‌الله عدم اختلاط نسب‌ها را حکمت حکم دانسته است و نه علت آن؛ و این حکمت ممکن است در همه‌ی موارد همراه حکم نباشد. چنان که اگر همسر زن برای مدت طولانی مثل ده سال غایب بوده و پس از آن طلاق واقع شود، باز هم رعایت عده بر زن واجب است. و یا در دنیای امروز که امکان تشخیص نسب‌ها با آزمایش‌های دقیق پزشکی وجود دارد، باز هم این حکم ساقط نمی‌شود زیرا در نگاه او علت این حکم، امر واضحی نبوده و جزو اسرار الهی است که تنها راه برخورد با آن نیز، تعبد و انقیاد محض در تمام شرایط است (فضل-الله، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۷۷۲).

ب - ۲. حالت دوم غیر عبادات: مسائلی که قانون مدنی یا عرف موجود، مغایر با عقل سلیم بوده است.

قبلاً بیان شد که شریعت اسلام، از میان قوانین عرفی و اجتماعی موجود در جامعه‌ی جاهلی، تنها قوانین عقلایی را تأیید نموده و مواردی از قوانین را که با عقل سلیم ناسازگار بوده، به صراحت نفی کرده است. حالت سوم از قوانین تأسیسی که فضل‌الله از آن نام برده، مربوط به این موارد است یعنی قوانینی که شارع مقدس در مبارزه با قوانین غیر عقلایی موجود در جامعه وضع نموده است. نمونه‌ای که برای این نوع ذکر نموده، حکم تحریم ربا و معاملات غرری است. او سپس بیان می‌کند که تشریع این قوانین نیز نوع دیگری از امضای امور عقلایی است؛ به این معنا که معاملات غرری و ربا در نزد عقلا نیز اموری ناپسند است و هیچ عقل سلیمی این معاملات را نمی‌پذیرد (همو، ۲۰۰۹، صص ۲۱۳-۲۱۴).

۵. ۳. تحلیل و بررسی

برآیند ویژگی‌های این سه گروه، به عنوان قوانین تأسیسی شریعت در دیدگاه فضل‌الله نشان می‌دهد که:

الف. در حوزه‌ی عبادات

فضل‌الله میان عبادات و تعبدیات تمایز قائل است، و با وجود آن که خود وی به این مسئله اشاره نکرده است، اما در باور او، آن چه که عقل راهی به درک ملاک آن ندارد و همواره ثابت است، تعبدیات است و نه عبادات؛ و تعبدیات در این حوزه، اخص از عبادات است و برخی قوانین ذیل عبادات، مثل نمونه‌هایی که ذکر شد، تعبدی محض نیستند، و عمل به آن می‌تواند بر مبنای ملاک عقلایی، در شرایط مختلف، متفاوت باشد.

ب. در غیر عبادات

برخلاف بخش عبادات، تقسیم احکام به تأسیسی و امضایی در بخش غیر عبادات، بسیار حائز اهمیت است و نقشی نسبتاً تعیین‌کننده دارد؛ ویژگی‌های این دو گروه را در نگاه فضل‌الله به این صورت می‌توان بیان کرد:

قوانین امضایی: علامه فضل الله قوانین امضایی بخش غیرعبادات را محدوده‌ای می‌داند که در آن، اجتهاد مقاصدی و عمل به احکام بر مبنای ملاک آن‌ها - البته با شرایطی که برای این نوع اجتهاد قائل است - جایز است؛ اما این عقلایی دانستن و جواز عمل به ملاک در دیدگاه او، به معنای تغییرپذیری تمام قوانین این حوزه نیست؛ و دربار‌هی برخی از این احکام، با استناد به دلایل عقلی، قائل به ثبات و دائمی بودن آن است؛ قوانینی مثل جواز تعدد زوجات و متعه از این دست است.

قوانین تأسیسی: در دیدگاه فضل الله احکام تأسیسی شریعت در بخش غیرعبادات، قوانینی ثابت و تغییرناپذیر است. وی در رابطه با این قوانین، دیدگاه ویژه‌ای دارد که میان اجزای آن تا حدودی عدم ملائمت نیز دیده می‌شود؛ با این توضیح که از یک طرف به دلیل تأسیسی بودن این قوانین، آن را جزو احکام ثابت شرعی می‌داند و دربار‌هی برخی از آن‌ها مثل عده‌ی طلاق، از اسرار آمیز بودن ملاک آن نیز سخن گفته است؛

از طرف دیگر برای بعضی دیگر از این قوانین، معتقد است که اگرچه از جانب شارع مقدس وضع شده‌اند، اما قوانینی عقلانی هستند که عقل سلیم نیز ملاک آن را در می‌یابد، (مثل تحریم ربا و معاملات غرری)، اما با وجود اقرار به امکان درک ملاک، باز هم این قوانین را، همواره و در هر شرایطی ثابت می‌داند. یعنی برخلاف سایر قوانین این حوزه، برای احکام تأسیسی، حتی درک ملاک، موجب تغییر رویه‌ی حکم در شرایط متفاوت نخواهد بود و عمل به این قوانین، "از آن جهت که تأسیس شریعت هستند"، همواره به صورت تعبدی خواهد بود. و در مجموع، قوانین تأسیسی شریعت در غیرعبادات، اعم از اینکه ملاک آن قابل درک باشد یا نباشد، اموری همواره ثابت هستند. در نهایت باید گفت که مطابق دیدگاه علامه فضل الله:

در بخش عبادات، غالب احکام ثابتند؛ با این وصف که عقل راهی به درک ملاک آن ندارد و برخورد با آن، منحصراً باید تعبدی باشد؛ اما در این حوزه، احکامی نیز وجود دارد که درک ملاک آن ممکن است و به دنبال آن، صورت حکم یا صورت تحقق ملاک هم ممکن است بر اثر تغییر شرایط و یا در زمان‌های مختلف، دچار دگرگونی شود؛ درک ملاک در این احکام، لزوماً از طریق نص نیست؛ گاهی از خود نص

استنباط می‌شود، مثل آن‌چه درباره‌ی حکم رؤیت هلال بیان نموده که در آن، معرفی "تحصیل یقین" به عنوان ملاک شرعی شروع ماه، از نص روایات به دست آمده است؛ و در مواردی نیز، کشف ملاک به واسطه‌ی دلیل عقلی صورت می‌گیرد، مثل حکم تطهیر متنجس به بول، که با استدلال عقلی توضیح می‌دهد که ملاک و معیار حکم تطهیر، ازاله‌ی عین نجاست و آلودگی آن است و نه لزوماً تعدد شستن که در لفظ روایت آمده است.

در بخش غیرعبادات، ثواب عبارت است از "همه‌ی احکام تأسیسی" و "بخشی از احکام امضایی" و متغیرات نیز شامل "بخش دیگر از قوانین امضایی" است. اکنون پرسش این است که معیار تمایز ثواب و متغیرات در این قوانین چیست و کدام گروه از این احکام ثابت و کدام متغیرند؟ برای پاسخ به این سؤال، باید مصادیقی که او برای هر دو حوزه ذکر کرده بررسی شود.

نمونه‌ی اول: جواز تعدد زوجات

حکم جواز تعدد زوجات جزو احکام امضایی از بخش غیرعبادی شریعت است. فضل - الله در جواب چرایی این حکم، آن را پاسخی به یک نیاز ثابت انسانی می‌داند؛ نیازی که خاستگاه آن، طبیعت انسان است؛ وی معتقد است که این طبیعت، در طول تاریخ همواره به یک شکل وجود داشته و شارع مقدس نیز ناظر به این مسئله، این حکم را صادر فرموده است (همو، ۱۴۲۰، ص ۱۰۵). فضل‌الله با این مبنا حکم تعدد زوجات را یک حکم مطلق می‌داند که محدود به قیود موقعیتی مثل "ضرورت" نیست و می‌گوید تنها شرطی که می‌توان برای آن قائل شد، توانایی پرداخت نفقه به اندازه‌ی کافی به تمام همسران است (همو، ۱۴۳۹، ج ۱، ص ۲۳۷). او این استدلال خود را کاملاً عقلایی می‌داند که هر عقل سلیمی آن را می‌پذیرد؛ و بر این اساس هیچ گونه مخالفتی را با این حکم قابل قبول نمی‌داند و برای هر نقدی، پاسخ و ردیه‌ای بیان نموده است (ر. ک: همو، ۱۴۲۰، ص ۱۰۵ و صص ۱۰۴-۱۰۷؛ همو، ۱۴۲۱، ج ۷، صص ۱۹۹-۲۰۰؛ همو، ۱۴۳۹، الف، ج ۴، صص ۲۸-۴۸).

این استدلال فضل‌الله، مبنای دیگری از منظومه‌ی فکری وی را آشکار می‌کند، مبنایی که در اجتهاد سنت‌گرا مورد اعتقاد بوده است و در آن، طبیعت انسانی، امری

ثابت تلقی می‌شود و به تبع، احکام ناظر به آن، احکام همیشگی دانسته می‌شود. این مبنا در کنار مبانی پیش گفته و آن چه در ادامه خواهد آمد، در مجموع، نگرش فضل - الله را درباره‌ی حدود تاریخ‌مندی در متون دینی نمایان می‌سازد.

نمونه‌ی دوم: صیغه‌های ازدواج و طلاق

بیان شد که فضل‌الله صیغه‌های ازدواج و طلاق را از احکام عقلایی و از امضائیات شریعت می‌داند. وی برخلاف دیدگاه مشهور فقهای شیعه (ر. ک: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۹۴؛ یزدی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۵۸۸؛ نراقی، بی تا، ج ۱۶، ص ۹۱) عربی بودن این صیغه‌ها را واجب نمی‌داند (فضل‌الله، ۱۴۲۸، صص ۱۵۴-۱۵۵). در دیدگاه او، بنای عقلایی در پذیرش قرارداد رسمی ازدواج یا وقوع طلاق، اعتبار اجتماعی و قانونی آن است به گونه‌ای که به واسطه‌ی آن، زن و مرد به لحاظ عرفی و قانونی موظف به پذیرش مسئولیت ازدواج بوده و از حقوق آن نیز بهرمنده می‌شوند و در طلاق نیز به همین ترتیب. شریعت نیز اصل این بنای عقلایی را پذیرفته و به آن حکم فرموده است. بنابراین، ملاک عرفی و شرعی در پذیرش این دو قرارداد، به کار بردن صیغه یا لفظی است که عرف و عقلا از آن معنای قصد ازدواج یا قصد طلاق را از جانب مرد و زن برداشت نمایند؛ و این معنا می‌تواند در جوامع مختلف با عرف - های زبانی گوناگون، به الفاظ متفاوتی ایراد شود (پیشین، ص ۱۵۱). بر این اساس می‌گوید که بیان الفاظی مثل "زوجتک نفسی" و "قبلت" یا "أنت طالق" که به ترتیب برای صیغه‌های ازدواج و طلاق در روایات آمده از این جهت بوده که در آن زمان، این کلمات، رساننده‌ی معنای ازدواج و طلاق در عرف بوده است، نه به عنوان قالب‌های انحصاری شرعی (پیشین، صص ۱۴۵-۱۵۱).

با دقت در آن چه ذیل این نمونه‌ها بیان شد می‌توان گفت که در دیدگاه فضل‌الله، قوانین غیرعبادی امضایی، به لحاظ خاستگاهشان، به دو گونه تقسیم می‌شوند:

الف. مواردی که خاستگاه تاریخی دارند؛ خاستگاه‌های تاریخی همان امور عرفی است که بر اثر گذر زمان و تغییر عرف‌ها، دچار تغییر هم می‌شود. خاستگاه "الفاظ" صیغه‌های ازدواج و طلاق از این نوع است و به دنبال آن، تغییر در این الفاظ نیز از دیدگاه او امری طبیعی و پذیرفته شده است.

ب. مواردی که خاستگاه ثابت دارند: درباره‌ی چیستی خاستگاه‌های ثابت، باید گفت که در دیدگاه فضل‌الله "طبیعت انسانی" یکی از این امور است. او با این مبنا احکامی را نیز که پاسخ‌گوی ویژگی‌های ثابت طبیعت انسانی است، همواره ثابت دانسته است. همان‌طور که در توضیح تعدد زوجات بیان شد، ثابت بودن این حکم در دیدگاه او، از همین علت ناشی می‌شود؛ یعنی اقتضای طبیعتی که در نوع انسان ثابت است. مؤید بر این معنا آرائی است که او در مواضع دیگر و باز هم در مقام استدلال بر ثبات برخی از احکام شریعت بیان نموده است (ر. ک: همو، ۱۴۳۹ الف، ج ۱۲، ص ۱۸ و ص ۱۹ و ص ۲۹۵).

۶. جایگاه قرائن متنی در تمییز متغیرات از دیدگاه علامه فضل‌الله

علامه فضل‌الله نقش دلالت‌های درون نصوص و قرائن متصل و منفصل متنی را در تمییز متغیرات از ثوابت، بسیار مهم می‌داند؛ او تأکید دارد که دستیابی به علل و ملاکات احکام، زمانی معتبر است که بر مبنای نصوص قرآن و سنت صورت بگیرد. بر این مبنا بیان می‌کند که مغایرت قوانین شریعت با عرف یا تحولات اجتماعی نمی‌تواند به‌تنهایی مبنای تغییر احکام باشد، زیرا برخی قوانین عرفی اساساً با ضوابط اسلامی سازگار نیستند. بنابراین تشخیص قوانینی از شریعت که در برابر تغییرات عرفی متغیر است، نیاز به بررسی جامع این مسئله دارد و یک مبنای این بررسی برای هر حکم، خود نصوص قرآن و سنت است.

وی همچنین در ردّ سخن کسانی که او را متهم به عمل به قیاس نموده‌اند، بیان داشته که در روش اجتهاد مقاصدی وی، کشف مقاصد و ملاکات احکام، بر پایه‌ی خود نصوص صورت می‌گیرد و استحصال و استظهار علت از دل مجموعه‌ای از احادیث، چیزی نیست جز همان روش استحصال و استظهار یک حکم شرعی از آن احادیث؛ و این روش، با روش قیاس که تسری حکم یک موضوع به موضوع دیگر، به دلیل مشابهت میان آن دو است، تفاوت دارد (همو، ۲۰۰۹، ص ۲۱۰).

در مجموع باید گفت که فضل‌الله بر لزوم استنطاق نصوص برای درک علت احکام و تعیین دائمی یا موقعیتی بودن آن‌ها تأکید دارد و این تحلیل را مبنای بررسی

تاریخ‌مندی یا ثبات احکام قرار می‌دهد (ر. ک: پیشین، ص ۸۴). به‌عنوان نمونه، با بررسی روایات مربوط به خضاب موی سفید (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۹) و نهی از تراشیدن ریش (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۳۰) به این نتیجه می‌رسد که علت این احکام، "نهی از تشبه به یهود" بوده است. او با استناد به سخن امام علی (ع) (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص ۴۷۱) استدلال می‌کند که این حکم به اقتضای شرایط زمانی و کمی پیروان اسلام در آن زمان صادر شده بود و با تغییر شرایط و گسترش اسلام، دیگر الزام‌آور نیست. او نتیجه می‌گیرد که این‌گونه احکام، ولایتی و مختص زمان خود بوده و ابدی نیستند (فضل‌الله، ۲۰۰۹، صص ۸۳-۸۴).

همچنین فضل‌الله درباره حکم قصر نماز و افطار در سفر، با استناد به آیات و روایات، بیان می‌کند که علت این حکم تسهیل عبادت به دلیل طبیعت سفر و از دست‌دادن استقرار بوده است، نه سختی تکلیف؛ به همین دلیل، این حکم در هر شرایطی، حتی با وجود راحتی در سفرهای امروزی، باقی و ثابت است و تغییر نمی‌پذیرد (فضل‌الله، ۲۰۰۹، صص ۸۴-۸۵).

نتیجه‌گیری

با توجه به مجموع آنچه در تحلیل آراء علامه فضل‌الله پیرامون تاریخ‌مندی متن دینی بیان شد، می‌توان گفت که در نگاه ایشان، برای این متون، تاریخ‌مندی در دو ساحت قابل طرح است:

ساحت نخست، تاریخ‌مندی فهم است که مطابق دیدگاه فضل‌الله درباره‌ی نسبی بودن فهم، این نوع تاریخ‌مندی، در فهم متون قرآن و سنت به یک شکل جریان دارد. و تنها مستثنای این جریان، مواردی است که "نص" نامیده می‌شود و معنایش قطعی است و البته تعداد آن را نیز بسیار اندک دانسته است.

ساحت دوم تاریخ‌مندی متن است که بر دو قسم است:

الف. تاریخ‌مند بودن ظاهر و ثبات ملاک

در بحث دو سطحی بودن معنای متن، که علامه آن را برای بخشی از نصوص دینی بیان می‌کرد، کلام ایشان بیشتر ناظر به وجود یک بعد ثابت و یک بعد متغیر در معنای این بخش از متون بود و در عین حال که تاریخ‌مندی برخی گزاره‌ها را در سطح معنای ظاهر آن تأیید می‌کرد، بر ثبات معنای باطنی یا ملاک آن‌ها نیز تأکید داشت. دقت در مجموع آراء و کلمات علامه در این باره، و نوع مثال‌هایی که از قرآن و سنت، در مواضع مختلف آثارش برای این حالت ذکر نموده، نشان می‌دهد که نگاه علامه در این حوزه به نصوص قرآن و سنت به یک شکل نبوده است. این تفاوت را می‌توان این گونه بیان کرد:

علامه این دو سطحی بودن را در رابطه با گزاره‌های قرآنی، تنها برای بیان جری یا جریان همیشگی آن گزاره‌ها بیان نموده است؛ به این معنا که در آموزه‌ها و احکام قرآنی، ملاک همواره ثابت است و بخش موقعیتی و تاریخی، تنها در معنای ظاهر ممکن است وجود داشته باشد؛ بنابراین هر کجا که یک گزاره‌ی تعلیمی یا تشریعی به دنبال یک ماجرای تاریخی نازل شده است، حتماً در ورای آن، یک معنای کلی ثابت وجود دارد که خطابش نیز همیشگی و برای همه‌ی مخاطبان در شرایط تاریخی و موقعیتی مختلف است. در بخش "دو سطحی بودن معنای متن" آیات افک به عنوان مثال برای این مورد ذکر شد.

شاهد دیگر بر این برداشت، بسیاری از قوانین قرآنی است که امروزه به لحاظ قابلیت اجرا و کارکرد آن محل بحث نواندیشان اسلامی واقع شده، و علامه با بحث - های مفصل در توجیه علل و حکم موجود در این احکام، آن‌ها را همواره ثابت دانسته است. عده‌ی طلاق، تعدد زوجات، متعه، قوانین حدود، تفاوت ارث زنان و مردان، حرمت ربا و جز آن، همه از جمله‌ی این موارد است که وی آن‌ها را جزو قوانین ابدی شریعت دانسته و در دسته‌بندی خود از احکام، همواره آن‌ها را ذیل عناوین ثابت قرار داده است.

فضل‌الله، دو سطحی بودن معنا را در حوزه‌ی سنت و روایات معصومان(ع)، در قالب اجتهاد مقاصدی بیان می‌کند. اجتهاد مقاصدی نیز مانند جری، بر ثبات ملاک حکم تأکید دارد اما در برخورد با ظاهر گزاره‌ها، آزادی عمل بیشتری دارد و گاهی ظاهر روایت را به کلی کنار می‌گذارد. استنباط او درباره‌ی روایاتی که عدد خاص برای سن تکلیف دختران بیان نموده‌اند، نمونه‌ی روشنی از این موارد است.

ب. تاریخ‌مند بودن ملاک (منحصر به حوزه‌ی سنت)

این نوع تاریخ‌مندی که در آراء فضل‌الله تنها در حوزه‌ی گزاره‌های صادر شده از جانب معصومان بیان شده است، بر مبنای تفکیک بین مقام تبلیغ دین الهی و مقام حاکمیت یا ولایت بر جامعه‌ی اسلامی برای معصومان(ع) است. و برآیند دیدگاه ایشان این است که در قوانین منطقة الفراغ، ملاک و موضوع حکم هم می‌تواند تاریخ‌مند و موقعیتی باشد. توصیه به خضاب و نهی از حلق لحیه از مواردی است که با توجه به استنباط وی، می‌توان آن را در این گروه برشمرد.

اندیشه و دیدگاه علامه فضل‌الله از یک طرف با مؤلفه‌هایی مثل: ۱- فاصله گرفتن از اجتهاد لفظ‌گرا و جزئی‌نگر؛ ۲- نگاه به هر گزاره در ساختار کلان شریعت و تعیین جایگاه آن در نسبت با مقاصد شریعت؛ ۳- اهتمام بر زمینه‌های تاریخی گزاره‌ها و ۴- تأکید بر حجیت اطمینان عقلایی در کشف ملاکات احکام، پارادایم جدیدی را در استنباط از متون دینی ترسیم نموده و ظرفیت آن را دارد که به عنوان چارچوبی روشی در بازاندیشی کارآمدی فقه در بستر تحولات اجتماعی معاصر ایفای نقش کند.

از طرف دیگر این دیدگاه با مؤلفه‌هایی مثل: ۳- تأکید بر نقش بنیادین قواعد زبانی در کنار قرائن تاریخی و عقلی در فهم معنا؛ ۴- باور به جایگاه اصیل نص در کشف ملاکات احکام؛ و ۵- ثابت دانستن محورهایی مثل طبیعت انسانی، حدود و ضوابطی را مشخص نموده که تاریخ‌مندی فهم را در این متون از حالت بی ضابطه و سیالیت لجام‌گسیخته خارج می‌کند.

منابع

۱. آزاد، علیرضا (۱۳۹۱). تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲. اشمیت. لارنس. کی. (۱۳۹۵). درآمدی بر فهم هرمنوتیک. (ترجمه بهنام خداپناه). تهران: ققنوس.
۳. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۹ش). ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. حسینی، محمد (۱۴۱۷ق). الاجتهاد والحیة؛ حوار علی الورق. (الطبعة الثانية). قم: مطبع الغدير للدراسات الإسلامية.
۵. حوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). محاضرات فی أصول الفقه. قم: انصاریان.
۶. شریف الرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة. (تحقیق صبحی صالح). قم: هجرت.
۷. شلایرماخر، فردریش (۱۳۹۹). درباره‌ی دین. (ترجمه محمدابراهیم باسط). تهران: نشر نی.
۸. شهبایی، محمود (۱۴۰۶ق). قواعد فقه. (چاپ سوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. صدر، سیدمحمدباقر (بی تا). اقتصادنا. بی جا: بی تا. (<https://lib.eshia.ir>).
۱۰. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الإمامیه. (تحقیق محمدباقر بهبودی). حاشیه نویس محمدتقی کشفی، چاپ سوم. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية. (<https://lib.eshia.ir>).
۱۱. عابدی سراسیا، علی رضا (۱۳۹۶). هرمنوتیک و اصول فقه، درآمدی بر قصدی گرایی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۲. عرب صالحی، محمد (۱۳۹۱). تاریخی نگری و دین. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۱۳. عرب صالحی، محمد (۱۳۸۹). فهم در دام تاریخی نگری گادامر. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۱۴. عمید زنجانی، عباس علی (۱۳۸۸). قواعد فقه. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت). مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۱۵. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۷۷). سیری کامل در اصول فقه. (گردآورنده محمد دادستان). قم: فیضیه.
۱۶. فضل الله، سیدجعفر (۲۰۱۲م). نظرة في المنهج الاجتهادي للفقهاء المجتهد المرجع السيد محمدحسین فضل الله. الاجتهاد و التجديد. (۲۰-۲۱)، ۵۳-۱۱.

۱۷. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۳۳). *اتجاهات وعلام*. بیروت: دار الملاک للطباعة والنشر والتوزيع.
۱۸. فضل الله، سید محمدحسین (۲۰۰۹م). *الاجتهاد بین أسر الماضي وآفاق المستقبل*. بیروت: المركز الثقافي العربی.
۱۹. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۳۰ق). *أحكام الصوم*. بی جا: بی نا.
۲۰. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۲۶ق). *البلوغ*. (تحریر جعفر فضل الله). بیروت: دار الملاک للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۱. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۳۹الف). *تفسير من وحي القرآن*. بیروت: دار الملاک للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۲. فضل الله، سید محمدحسین (۲۰۰۲م). *الثبات والتغير في فهم النص القرآني، في حوار مع سماحة السيد محمدحسین فضل الله. الحياة الطيبة*، (۸)، ۳۱-۱۵.
۲۳. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۳۹ب). *دنيا الشباب*. بیروت: دار الملاک للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۴. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۲۰ق). *دنيا المرأة*. (گردآورنده مئی لیل). قم: دار الملاک للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۵. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق). *فقه الطلاق وتوبعه*. (تحریر محمد قیسی). بیروت: دار الملاک للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۶. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۲۱). *الندوة*. (گردآورنده قاضی عادل). بیروت: دار الملاک للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۷. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۳). *بیولوژی نص*. (چاپ دوم). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۸. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الكافي*. (تحقیق علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۹. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحكم والمواظع*. (تحقیق حسین حسینی بیرجندی). قم: دار الحديث.
۳۰. محصص، مرضیه. قاضی زاده، کاظم. ایازی، محمدعلی (۱۳۹۲). *علامه محمدحسین فضل الله و اندیشه همزیستی اجتماعی در تفسیر آیات قرآن*. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، (۲۵)، ۱۰۱-۱۲۱. DOI: 10.22051/TQH.2015.949.

۳۱. المشهدی، محمدحسین (۱۳۹۷ش). بررسی رویکرد تاریخی در دستگاه اجتهادی سید محمدحسین فضل‌الله. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد. مجتمع آموزش عالی امام خمینی «ره».

۳۲. مغنیه، محمدجواد (۱۴۱۴ق). *فقه الإمام جعفر الصادق (ع)*. قم: مؤسسة أنصاریان للطباعة والنشر.

۳۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵ش). *دائرة المعارف فقه مقارن*. قم: مدرسة الإمام علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام).

۳۴. مک‌کواری، جان (۱۳۹۷). هایدگر و مسیحیت. (ترجمه شهاب‌الدین عباسی). تهران: کتاب پارسه.

۳۵. نراقی، احمد (بی‌تا). *مستند الشيعة فی أحكام الشريعة*. قم: مؤسسة آل البيت عليهم - السلام لإحياء التراث. (lib.eshia.ir)

۳۶. واعظی، احمد (۱۳۸۹ش). نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن. *قرآن‌شناخت*. (۲)، ۴۱-۶۵.

۳۷. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۵ق). *الفوائد الحائرية*. قم: مجمع الفكر الإسلامي.

۳۸. هرش، اریک‌دونالد (۱۴۰۰). *اعتبار در تفسیر*. (ترجمه محمدحسین مختاری، چاپ دوم). تهران: انتشارات حکمت.

۳۹. یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۱۷ق). *العروة الوثقى*. (تحقیق مؤسسة النشر الإسلامي). بی‌جا. بی‌نا. (<https://lib.eshia.ir>).

40. Kepes.Th. (1991). *An Analysis of Revelation in the Thought of Paul Tillich and Wolfhart Pannenberg*. Master's Theses. Loyola University Chicago.

References

1. Azad, Alireza (1391). *Quranic Exegesis and Classical Hermeneutics*. Qom: Boostan-e Ketab Institute.
2. Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (1389 SH). *The Criteria of Rulings and Methods of Their Discovery*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.
3. Hosseini, Mohammad (1417 AH). *Ijtihad and Life: A Dialogue on Paper* (2nd ed.). Qom: Al-Ghadir Press for Islamic Studies.
4. Khoei, Abolqasem (1410 AH). *Lectures on the Principles of Jurisprudence (Usul al-Fiqh)*. Qom: Ansariyan.
5. Sharif al-Radi, Muhammad ibn Husayn (1414 AH). *Nahj al-Balagha* (Edited by Subhi Salih). Qom: Hejrat.
6. Schleiermacher, Friedrich (1399). *On Religion* (Trans. Mohammad Ebrahim Baset). Tehran: Ney Publishing.
7. Shahabi, Mahmoud (1406 AH). *Principles of Jurisprudence* (3rd ed.). Tehran: University of Tehran Press.
8. Sadr, Seyyed Mohammad Baqir (n.d.). *Our Economy (Iqtisaduna)*. n.p.: n.d. (<https://lib.eshia.ir>).
9. Tusi, Muhammad ibn Hasan (1387). *Al-Mabsut on Imami Jurisprudence* (Edited by Mohammad Baqir Behbudi; annotated by Mohammad Taqi Kashfi; 3rd ed.). Tehran: Al-Maktaba al-Mortazaviyya li-lhya' al-Athar al-Ja'fariyya. (<https://lib.eshia.ir>)
10. Abedi Sar-Asia, Alireza (1396). *Hermeneutics and the Principles of Jurisprudence: An Introduction to Intentionalism*. Mashhad: Islamic Research Foundation.
11. Arab-Salehi, Mohammad (1391). *Historicism and Religion*. Tehran: Publications Organization of the Research Institute for Islamic Culture and Thought. Arab-Salehi, Mohammad (1389/2010). *Understanding Caught in the Trap of Gadamer's Historicism*. Tehran: Publications Organization of the Research Institute for Islamic Culture and Thought.
12. Amid Zanjani, Abbas-Ali (1388/2009). *Principles of Jurisprudence (Qawa'id-e Fiqh)*. Tehran: The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT); Center for Research and Development of Humanities.
13. Fazel Lankarani, Mohammad (1377/1998). *A Comprehensive Survey of the Principles of Jurisprudence (Usul al-Fiqh)*. (Compiled by Mohammad Dadestan). Qom: Feyziyeh.

14. Fadlallah, Sayyid Ja'far (2012). "A Perspective on the Ijtihad Methodology of the Reformist Jurist and Marja' Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah." **Al-Ijtihad wa al-Tajdid**, (20-21), 11-53.
15. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1433). **Trends and Figures (Ittijahat wa A'lam)**. Beirut: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
16. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (2009). **Ijtihad: Between the Captivity of the Past and the Horizons of the Future**. Beirut: Arab Cultural Center.
17. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1430 AH). **Rulings on Fasting (Ahkam al-Sawm) **. [No place of publication]: [No publisher].
18. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1426 AH). **Puberty (Al-Bulugh)**. (Edited by Ja'far Fadlallah). Beirut: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
19. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1439a). **Exegesis: From the Inspiration of the Qur'an (Tafsir Min Wahy al-Qur'an) **. Beirut: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
20. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (2002). "Constancy and Change in Understanding the Qur'anic Text: A Dialogue with His Eminence Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah." **Al-Hayat al-Tayyibah**, (8), 15-31.
21. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1439b). **The World of Youth (Dunya al-Shabab) **. Beirut: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
22. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1420 AH). **Dunya al-Mar'ah* [The World of Woman]*. (Compiled by Muna Laybal). Qom: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
23. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1428 AH). **Fiqh al-Talaq wa-Tawabi'uhu* [Jurisprudence of Divorce and Its Consequences]*. (Edited by Muhammad Qubaysi). Beirut: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
24. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1421 AH). **Al-Nadwah* [The Symposium]*. (Compiled by Qadi Adil). Beirut: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
25. Qa'iminiya, Alireza (1393 SH). **Biology-ye Nass* [The Biology of the Text]*. (2nd ed.). Tehran: Publications Organization of the Research Institute for Islamic Culture and Thought.

26. Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH). *Al-Kafi*. (Research by Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi; 4th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
27. Laythi Wasiti, Ali ibn Muhammad (1376 SH). *'Uyun al-Hikam wa-al-Mawa'iz* [The Essence of Wisdom and Exhortations]. (Research by Hossein Hasani Birjandi). Qom: Dar al-Hadith.
28. Mashhadi, Muhammad Husayn (1397 SH). *Barrasi-ye Ruykard-e Tarikhi dar Dastgah-e Ijtihadi-ye Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah* [An Analysis of the Historical Approach in the Ijtihad Framework of Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah]. Master's Thesis. Imam Khomeini (RA) Higher Education Complex.
29. Mughniyah, Muhammad Jawad (1414 AH). *Fiqh al-Imam Ja'far al-Sadiq (AS)* [The Jurisprudence of Imam Ja'far al-Sadiq (AS)]. Qom: Ansariyan Publications.
30. Makarem Shirazi, Naser (1385 SH). *Da'irat al-Ma'arif-e Fiqh-e Muqaran* [Encyclopedia of Comparative Jurisprudence]. Qom: Imam Ali ibn Abi Talib (AS) School.
31. Macquarrie, John (1397 SH). *Heidegger and Christianity*. (Translated by Shahab al-Din Abbasi). Tehran: Ketab-e Parseh.
32. Naraqi, Ahmad (n.d.). *Mustanad al-Shi'ah fi Ahkam al-Shari'ah*. Qom: Al-Ahl al-Bayt (AS) Institute for Reviving Heritage. (lib.eshia.ir)
33. Va'ez, Ahmad (1389 SH). A Critique of Nasr Hamid Abu Zayd's Account of the Historicity of the Quran. *Quran-Shenakht*, (2), 41–65.
34. Vahid Behbahani, Mohammad Baqir (1415 AH). *Al-Fawa'id al-Ha'iriyyah*. Qom: Majma'al-Fikr al-Islami.
35. Hirsch, Eric Donald (1400 SH). *Validity in Interpretation*. (Trans. Mohammad Hossein Mokhtari, 2nd ed.). Tehran: Hekmat Publications.
36. Yazdi, Seyyed Mohammad Kazem (1417 AH). *Al-'Urwah al-Wuthqa*. (Research by the Islamic Publishing Institute). [Place of publication not listed]. [Publisher not listed]. (<https://lib.eshia.ir>). Kepes.Th. (1991). *An Analysis of Revelation in the Thought of Paul Tillich and Wolfhart Pannenberg*. Master's Theses. Loyola University Chicago.