

مطالعه‌ی تحلیلی آرای فضل‌الرحمان در کتاب مضامین اصلی قرآن

فاطمه علاقه بندی^۱

مهرداد عباسی^۲

چکیده

مضامین اصلی قرآن یکی از تألیفات مهم فضل‌الرحمان در رفع تقابل اسلام و دنیای مدرن است. او در این اثر یادآور می‌شود که اگر فهم ما از قرآن بر پایه‌ی روح اصلی قرآن یعنی اخلاق قرآنی باشد، پیام و معنای واحد و منسجم قرآن را دریافت خواهیم کرد. این کتاب را می‌توان گزارشی منسجم از مضامین قرآن با نگاهی جدید تلقی کرد و از این حیث کتابی مهم و ارزشمند است. فضل‌الرحمان در این کتاب، پس از مقدمه‌ای در بیان دیدگاه‌های خود نسبت به روش تفسیر مفسران سنتی و اشاره به دیدگاه‌های غریبان درباره‌ی قرآن، در هشت فصل به بررسی مضامین مهم قرآن پرداخته است. پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این سؤال است که مهم‌ترین مطالب و نظریات فضل‌الرحمان در کتاب مضامین اصلی قرآن چیست و چگونه تحلیل می‌شود؟ در راستای پاسخ به این سؤال، دستاوردهای این پژوهش از طریق توصیفی - تحلیلی در چهار بخش بررسی می‌شود: ۱- آراء اعتقادی ۲- آراء اجتماعی - حقوقی ۳- آراء اخلاقی

کلیدواژه: فضل‌الرحمان، مضامین اصلی قرآن، شفاعت، قضا و قدر، نبوت و وحی، حقوق زنان، اهل کتاب

^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث در دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

^۲ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

کتاب *مضامین اصلی قرآن (Major Themes of the Quran)* که در سال ۱۹۸۸ به زبان انگلیسی تألیف شد، اثری در بازشناساندن نظریات اسلام پژوهی فکری - عملی فضل‌الرحمان در میان مسلمان و غربیان است. دغدغه‌های نویسنده مبنی بر کارآمدی قرآن در عصر جدید در هشت مضمون اصلی قرآن با شیوه‌ی نوگرایانه نشان داده شده است. در واقع کتاب *مضامین اصلی قرآن*، نوعی محتواشناسی یا به عبارت دیگر نوعی گزیده‌نویسی از قرآن است که در سنت اسلامی سابقه دارد. شاید بتوان ادعا کرد فضل‌الرحمان در این کتاب کاری مشابه غزالی (۴۵۰-۵۵۰ ه.ق) در *جواهر القرآن* و در ره انجام داده است. غزالی با پرداختن به مبحث «اصول فی مهمات القرآن» - معرفه الله، معرفه الصراط المستقیم، معرفه الآخرة - در رأس این عمل قرار دارد (غزالی، بی‌تا: ۱۹) و شاید بتوان عنوان او را معادل عنوان کتاب «مضامین اصلی قرآن» فضل‌الرحمان قرار داد. به نظر می‌رسد فضل‌الرحمان با آثار غزالی آشنایی داشته است. فضل‌الرحمان از فلاسفه‌ی مسلمان نظیر فارابی و ابن‌سینا در مسئله ی وحی و نبوت الهام گرفته است و تحت تأثیر آرا و دیدگاه‌های مصلحان و نواندیشانی چون شاه ولی الله دهلوی (۱۱۱۴ق) و اقبال لاهوری (۱۹۳۸م) نیز بوده است.

بررسی این اثر شاید از آن جهت مهم است که نویسنده در مقدمه‌ی کتاب، یکی از اهداف خود از تألیف این کتاب را ارائه‌ی راه حلی بر روش تفسیری سنتی آیه به آیه مسلمانان ذکر کرده است. چراکه معتقد است این روش تفسیر، علاوه بر این که کارآمد نبوده بلکه نمی‌تواند بینشی منسجم نسبت به هستی و زندگی انسان دهد. او معتقد است ما نمی‌توانیم تغییر فهم مردم معاصر از قرآن را نسبت به فهم مردم عصر نزول انکار کنیم، اما می‌توانیم ادعا کنیم که آن چه از قرآن در هر عصری تغییری نکرده و نخواهد کرد، روح اخلاقی آن است. فضل‌الرحمان با این دیدگاه در تلاش اثبات قابل فهم بودن پیام الهی در هر عصر است. البته این بدان معنا نیست که فضل‌الرحمان اعتقاد به یک روش معتبر در تفسیر ندارد؛ بلکه برعکس او معتقد است که وجود تفاسیر متعدد برای بقای دین ضروری است و این امر از تقدس قرآن نمی‌کاهد. تقدس قرآن مربوط به متن آن است نه تفاسیری که حاصل فهم بشری است. تأکید فضل‌الرحمان بر وجود اصول معین و ارزش‌های طبقه‌بندی شده‌ی اجتماعی-اخلاقی در تفسیر و فهم قرآن به منظور جلوگیری از برداشت‌های غیر اصولی و سلیقه‌ای از قرآن است. (سعید، ۱۳۸۵، ۸۴-۸۵) فضل‌الرحمان معتقد است برای فهم صحیح قرآن باید از روش فهم پیامبر (ص) و صحابه پیروی کنیم و مطالعه‌ی شرایط تاریخی وحی ضروری است؛ زیرا در غیر این صورت نشاط و سرزندگی اسلام زیر سؤال رفته و نتیجه، صدور احکام منسوخ از جانب برخی فقیهان است. (شهاب، ۱۳۸۵، ۸۲-۸۳)

درباره دیدگاه‌های فضل‌الرحمان چند مقاله تألیفی یا ترجمه‌ای انتشار یافته است. از جمله مقاله‌ای از مهرداد عباسی با عنوان «رویکرد تاریخی فضل‌الرحمان به قرآن: بررسی توصیفی - تحلیلی»؛ علیرضا آزاد: «نگاهی به رویکرد هرمنوتیکی فضل‌الرحمان در تفسیر قرآن»؛ محمد جعفری علمی: «بررسی و نقد نظریه فضل‌الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین»، همچنین مجموعه مقاله‌هایی که در مجله‌ی مدرسه به چاپ رسیده است، که عبارتند از: «کتاب‌شناسی فضل‌الرحمان» از سید

علی آقایی؛ «فضل الرحمان و اندیشه‌های وی در باب فهم و تفسیر قرآن» از عبدالله سعید به ترجمه‌ی مهرداد عباسی؛ «فایده‌ی تاریخ در آموزه‌های اصلاح‌گرایانه‌ی فضل الرحمان» از حسین کمالی؛ «میراث فضل الرحمان» از فردریک ماتیسوس دنی به ترجمه‌ی حمید رضا نمازی.

درباره‌ی کتاب *مضامین اصلی قرآن* تنها دو مقاله ترجمه‌ای از فرهاد بهبهانی چاپ شده: فضل الرحمان، «**محورهای اساسی قرآن**» در این مقاله، ترجمه‌ی مقدمه‌ی کتاب *مضامین اصلی قرآن* به خواننده عرضه می‌گردد؛ فضل الرحمان، «**خدا در قرآن**»، در این نوشتار، ترجمه فصل اول کتاب *مضامین اصلی قرآن* ارائه می‌شود.

از آنجایی که در مقالات مذکور، نمودار جامعی از پروژه‌ی فکری و روش تفسیری فضل الرحمان ترسیم نگشته است، در این مقاله سعی خواهد شد ضمن آشنایی با برخی مسائل فقهی و کلامی فضل الرحمان در کتاب *مضامین اصلی قرآن*، تحلیلی از آراء او ارائه شود.

برای پاسخ به مسئله‌ی اصلی این تحقیق، نخست به بررسی زندگی نامه فضل الرحمان پرداخته می‌شود.

معرفی فضل الرحمان

فضل الرحمان در ۲۱ سپتامبر ۱۹۱۹ در هزاره هند که اکنون جزئی از پاکستان امروزی [کویته مرکز ایالت بلوچستان پاکستان] است به دنیا آمد. البته الرحمان قسمت دوم نام کوچک اوست و نام خانوادگی وی ملک است، اما در غرب قسمت دوم نامش به عنوان نام خانوادگی شهرت یافته است. پدرش مولانا شهاب‌الدین فارغ‌التحصیل حوزه‌ی علمیه‌ی هندی دارالعلوم واقع در دئوبند بود. او برخلاف اغلب علمای آن زمان، مخالفتی با مدرنیزاسیون نداشت. شهاب‌الدین با برخی از چهره‌های برجسته‌ی این حوزه از جمله مولانا محمد الحسن (د ۱۹۲۰)، شیخ ال‌هند فقیه و صوفی استاد محمود رشید احمد گنگه (د ۱۹۰۵) هم‌درس بود. با این حال فضل الرحمان در دارالعلوم تحصیل نکرد. فضل الرحمان در ده سالگی حافظ کل قرآن شد. در چهارده سالگی همراه خانواده‌اش به لاهور مهاجرت کرد و در همین زمان تحصیل علوم سنتی را آغاز کرد. این مسئله برای او پیش‌زمینه‌ای در خصوص معلومات دینی مبتنی بر سنت یعنی فقه، کلام، حدیث، تفسیر، منطق و فلسفه فراهم ساخت. بعد از این مطالعات اولیه، فضل الرحمان در دانشگاه پنجاب واقع در لاهور شرکت کرد و با نمره‌ی ممتاز در رشته‌ی عربی فارغ‌التحصیل شد و مدرک فوق‌لیسانس را نیز کسب کرد. در سال ۱۹۴۶ به آکسفورد رفت و برای دریافت مدرک دکتری پایان‌نامه‌ای درباره‌ی فلسفه‌ی ابن‌سینا با کمک استاد راهنما پروفیسور سیمن فان دن برگ^۳ تنظیم ساخت. در واقع این پایان‌نامه یک ترجمه، ویرایش نقادانه و شرحی بر بخشی از کتاب *النجاة* فیلسوف مشهور مسلمان قرن پنجم است. بین سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۸ در دانشگاه دورهام آکسفورد به تدریس ادبیات فارسی و فلسفه‌ی اسلامی مشغول شد. به گفته‌ی خود فضل الرحمان، در این زمان بود که مطالعات فلسفی، موجب شک‌گرایی او در اعتقادات سنتی‌اش شد. او لندن را به منظور عضو شدن در سازمان

^۳Simon van den Bergh

مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل واقع در مونترال کانادا ترک کرد. (Fazlur Rahman, 2000, pp1-2) اندکی بعد او کتاب نبوت در اسلام را نوشت که در واقع این کتاب حاصل مطالعات فلسفی - کلامی او در متون کلاسیک اسلامی و متون فلسفی غرب به زبان‌های لاتین، فرانسه، یونانی و آلمانی بود. (دنی، ۱۳۸۵، ۸۵)

پاکستان هنگام جدا شدن از هند (۱۹۶۰م) با دو مسئله اصلی مواجه بود. از یک طرف ایجاد حکومت اسلامی و اجرای آموزه‌های فقهی قرآنی و اسلامی و از طرف دیگر نوگرایان سکولار پاکستانی بر این باور بودند که فقه اسلامی معارض با حقوق بشر برای ایجاد حکومت در دنیای مدرن ناکارآمد است. سنتی‌ها که مخالف مدرنیزاسیون در پاکستان بودند با پدیده‌های عصر مدرنیته مخالفت می‌کردند. در این میان تمرکز حاکمان پاکستان هماهنگ کردن دو طیف اسلام‌گرایان سنتی و نوگرایان بود. در سال ۱۹۶۱ پاکستان تحت ریاست جمهوری ژنرال ایوب خان به تلاشی جدید در شکل حکومتی مبادرت ورزید. او از روشنفکران خارج از کشور از جمله فضل‌الرحمان برای همفکری دعوت به عمل آورد. (حجازی، ۱۳۸۸) در دیدگاه ایوب خان یکی از اصول برای بیداری، همت ملی کشورش برای به اجرا در آوردن اصلاحات قانونی و سیاسی بود. این اصلاحات با هدف تشکیل حکومتی همراه با بصیرت اسلامی و ایده‌آل برنامه‌ریزی شده بود. ایوب خان تأسیس «مؤسسه تحقیقات اسلامی»^۴ را با هدف هماهنگی برخی سیاست‌گذاری‌ها که شاید در برخی مواضع با فقه اسلامی تداخل پیدا کند در دستور کار خود قرار داد. اشتیاق فضل‌الرحمان بر اجرای این طرح نشانگر این واقعیت بود که او از یک زندگی آکادمیک راحت در کانادا به خاطر چالش‌های موجود در پاکستان صرف نظر کرده بود. فضل‌الرحمان در مؤسسه‌ی مرکزی تحقیقات اسلامی، ابتدا به عنوان استاد مدعو و سپس حدود هفت سال از ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۸ به مدیریت آنجا ارتقا یافت (Fazlur Rahman, 2000, p2) و مجله‌ای را با نام «مطالعات اسلامی» انتشار داد. (دنی، ۱۳۸۵، ۸۵) وجود خانواده‌ای که همگی از عالم‌های دینی زمان خود بودند و در دارالعلوم دثوبند تحصیل کرده بودند از یک طرف و تحصیلات عالی در دانشگاه آکسفورد و تدریس در دانشگاه‌های اروپا و آمریکا از طرف دیگر به انتصاب فضل‌الرحمان وجهه و مشروعیت می‌بخشید. فضل‌الرحمان با مسئله‌ی اسلام و مدرنیته و موضوع اصلاح دینی هم در جنبه‌ی نظری و هم در جنبه‌ی عملی در دو حوزه‌ی سیاست و تدریس - پژوهش تلاش‌های بسیاری کرد. هرچند در جهان سیاست ناکام ماند اما در کار تدریس و پژوهش، کتاب‌ها و مقاله‌های فراوان نوشت و شاگردان بسیاری تربیت کرد. (کمالی، ۱۳۸۵، ۷۷) او علاوه بر مدیریت مؤسسه‌ی مرکزی تحقیقات اسلامی، در شورای مشورتی ایدئولوژی اسلامی نیز به عنوان یک سیاست‌گذار نظریه‌پرداز خدمت می‌کرد. این موقعیت‌های مهم فرصتی برای مطالعه‌ی روش اداره حکومت و اجرای برنامه‌های سیاسی فراهم ساخت و این دوره از جنبه‌ی مهم‌ترین دوره‌های زندگی او شد. فضل‌الرحمان با واقعیت‌های افراطی و مشکلات سیاسی دینی و اجتماعی در پاکستان مواجه شد. وی علاوه بر مسئولیت‌های مؤسسه، می‌بایست برنامه‌هایی برای شورای مشورتی به منظور عملی ساختن توسط حکومت، ارائه می‌کرد. (Fazlur Rahman, 2000, p2)

^۴Central Institute for Islamic Research.

سیاست در کنار حرفه‌ی فضل‌الرحمان، بررسی دقیق جامعه را در برداشت و این بدین معنا بود که عقاید و برنامه‌های او اغلب با دولت و سیاست گره خورده بود. بنابراین کار روشنفکرانه‌ی فضل‌الرحمان در خدمت به جامعه، اصلاح آن بود. فضل‌الرحمان مثل ابن‌سینا - سلف فکری‌اش - باید پیوسته با خطر تأثیر قدرت و سیاست بر کارهای روشنفکرانه‌اش مبارزه می‌کرد. هرچند مشتاق اصلاح جامعه بود اما حمایت‌های سیاسی ایوب‌خان همواره آرمان‌های او را در یک میزان مطلوب از بصیرت سیاسی متعادل می‌ساخت. احزاب سیاسی و گروه‌های مذهبی که با حکومت ایوب‌خان مخالف بودند، می‌دانستند که تنها راه خنثی کردن جهت‌گیری اصلاح طلبانه‌ی دولت، هدف قرار دادن عقاید طراح ایدئولوژی اصلاحات یعنی فضل‌الرحمان است. برخی از مسائل دینی و شرعی نقادانه‌ی فضل‌الرحمان مربوط به مسئله‌ی بهره‌ی بانکی، حقوق خانواده، تنظیم خانواده، حدیث و سنت و ماهیت وحی است. بعد از یک دوره ناآرامی که تأثیر نامطلوبی بر فضل‌الرحمان در مؤسسه‌ی تحقیقات اسلامی و شورای مشورتی گذاشت، او مجبور به استعفا شد. بعد از مدت کوتاهی به عنوان استاد مدعو در دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌آنجلس در بهار ۱۹۶۹ و سپس در رشته‌ی مطالعات اسلامی در دانشگاه شیکاگو در پاییز ۱۹۶۹ منصوب شد. (Fazlur Rahman, 2000, p2-3) بیشتر آثار فضل‌الرحمان در دوره‌ی پیش از اقامتش در ایالات متحده است اما به خاطر مباحثه‌ها، سخنرانی‌ها و تربیت محققان جوانی که از شاگردان او بودند، توانست وجهه‌ی ممتاز و شایسته‌ای در میان روشنفکران مسلمان مدرن برای خود احراز نماید. فضل‌الرحمان به خاطر تحقیق در تمدن اسلامی مدال جورجیولوی دلاویدا در دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌آنجلس را کسب کرد. او در شیکاگو استاد ممتاز هارولد سوئیفت^۵ نامیده شد و در ۲۶ ژوئیه سال ۱۹۸۸ در جریان عمل جراحی قلب در حالی که ۶۸ سال داشت از دنیا رفت. (Fazlur Rahman, 2000, p3)

فضل‌الرحمان در واقع نظریه‌پردازی است که به اصلاحات و مدرنیسم علاقه‌مند بود. او به واسطه‌ی این علاقه، در آراء خود به چگونگی ارتباط آن با زندگی مسلمان عصر حاضر می‌پردازد. برای همین، هر جا که مفاهیم گذشته با ماجرای پیشرفت در علم و رفاه اقتصادی جامعه‌ی اسلامی و مباحث اخلاقی مطابقت ندارد، رد کرده و به تفسیر و بینش خود متکی شده است. (Tamara Sonn, 1998: 124) لذا آرائی در مقاله‌ی حاضر بررسی می‌شود که بیانگر تعهد فضل‌الرحمان در توجه به روح کلی قرآن و پویایی‌های جامعه‌ی پیچیده‌ی امروز است.

مهم‌ترین عنصر در تفسیر فضل‌الرحمان برای فهم آیات، جستجوی جزئیات تاریخی پیرامون آیه است. برای او اجتهاد، کلید اصلی هرمنوتیک اسلامی است. فضل‌الرحمان بر این باور است که تقریباً تمام آیه‌هایی که به موضوعات خاص، مثل حقوق زنان می‌پردازند، در معرض تفسیر تاریخی هستند. (ibid, 129-131) او معمولاً برای نشان دادن نوع تفسیری که خواستار آن است، به این نوع آیات می‌پردازد. نویسنده در این اثر، متکی بر تفسیر و بینش خود بوده و از تفاسیر کلاسیک بهره‌ای نبرده است.

آراء فضل‌الرحمان در مضامین اصلی قرآن به آراء اعتقادی، اجتماعی - حقوقی و اخلاقی تقسیم شده است:

^۵Harold H.Swift

۱- آرای اعتقادی

در حوزه‌ی آراء اعتقادی به تحلیل مسئله‌ی شفاعت، قضا و قدر، نبوت و وحی می‌پردازیم.

۱-۱ شفاعت

مسئله‌ی شفاعت یکی از مهمترین مباحث در دین اسلام است. هرچند در کیفیت و چگونگی آن، در میان فرق اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. امامیه، اشاعره و معتزله بر اصل شفاعت منوط بر اذن خداوند تصریح دارند. (سبحانی، ۱۳۷۶: ۲۰۱)

عموم متکلمان شیعه معتقدند که کافران در عذاب اخروی جاودانند (طوسی، ۱۳۵۸، ۶۲۱) و در مورد مؤمنان مرتکب گناهان کبیره، جاودانگی را به مدت طولانی عذاب تأویل می‌کنند. امامیه جز آن که به شفاعت پیامبر (ص) باور دارد، بر شفاعت امام علی (ع) و دیگر امامان (ع) در روز قیامت بر مؤمنان توبه کننده تأکید می‌کند. (مفید، ۱۴۱۳ق، ۲۴-۲۵)

معتزله آموزه‌ی شفاعت در حیات بعدی را به دلایل مشابه خوارج (بر اساس تضادش با پاداش و جزا) رد کرد. (Ahad.M, Ahmad, p 245-249) آموزه‌ی شفاعت در معتزله این است که شفاعت پیامبر (ص) به عنوان تنها شافع بر جامعه‌ی مسلمانان پابرجاست و این شفاعت شامل حال توبه‌کنندگان مسلمان جهت ازدیاد نعمت صالحان خواهد شد. (عبدالجبّار، ۱۴۲۲، ۴۶۳-۱۶۵)

در سال ۱۹۶۶ فضل‌الرحمان با توجه به جایگاه فردی انسان در اسلام، استدلال کرد که شفاعت با «آموزه‌ی مسئولیت‌پذیری» انسان در تضاد است (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۱۶۲-۱۶۳) او بر اساس آیات (بقره: ۴۸؛ انعام: ۹۴؛ ...) معتقد است فرد به عنوان عضو جامعه در روز قیامت پاسخگوی اعمال خود است. او علت عقب ماندگی جامعه‌ی اسلامی را تبلی و سرزنش اخلاقی می‌داند که با کار سخت و حساب‌دهی در تضاد است. (Ahad.M Ahmad, p 245-249) البته مدافعان شفاعت معتقدند که این آیات سودمندی شفاعت را برای مجرمان نفی و اصل آن را به گونه‌ی موجهی جزئی ثابت می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۷، ۳۳۶-۳۳۷)

فضل‌الرحمان به دو دلیل مخالف شفاعت است: اولاً هر انسانی به اندازه‌ی توان خود تکلیف دارد و از طرف دیگر، قرآن «نجات بخشی» را رد و از «عمل صالح» دفاع می‌کند. او که در این کتاب متکی بر بینش خود است و در تقابل حدیث با قرآن، قرآن را اصل قرار می‌دهد، با توجه به احادیث فراوان در اشاره به شفاعت، یادآور می‌شود که قرآن کاری با آنها ندارد. ثانیاً رحمت الهی همه چیز را دربر می‌گیرد. بنابراین نتیجه می‌گیرد که اختصاص شفاعت بر گروه خاص، دیدگاهی غیر متعهدانه است. (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۶۱-۶۲) این نظر فضل‌الرحمان در پاسخ به ادله‌ی فریقین در کتب کلامی است که معتقدند که شفاعت شامل همه‌ی افراد نمی‌شود. آنان معتقدند، خداوند تنها زمانی اذن شفاعت می‌دهد که از عمل مشفوع له راضی باشد. (سنگلجی، ۲۰۱۴: ۱۷۰) بنابراین، تلاش و قابلیت شفاعت شونده نیز مهم است (طباطبائی، ج ۱/۱۵۸) تا مشمول

رحمت الهی گردد. در واقع، این بخشش و آمرزش، بی حساب و گزاف نیست؛ بلکه شامل حال بندگانی می شود که با عمل خود در دنیا، استحقاق شفاعت را پیدا کرده اند. به عبارتی، به سبب گناه، اصل ایمانشان به خطر نیافتاده باشد و اعمال ناپسند، ملکه نگشته باشد. در این صورت، در کاستی عذاب مؤثر خواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ۱۲۴-۱۲۵) رسول اکرم (ص) فرموده: «شفاعت برای تردیدکنندگان، مشرکان و کافران نیست؛ بلکه برای مؤمنان یکتا پرست است». (میزان الحکمه، ج ۵/ح ۹۶۴۸) در واقع اسلوب قرآن چنین است که خدا با اذن و مشیت خود، شفاعت را به غیر خود اضافه می نماید. شافعان می توانند با تمسک به رحمت و عفو خداوند، بنده ای را مورد شفاعت قرار دهند و حکم عقوبت را از او برگردانند. تأثیر شفاعت با تبدیل سیئات به حسنات از جانب خداوند تعارضی ندارد؛ چراکه به حکم آیه ۷۰ فرقان، خدای متعال می تواند عملی را با عمل دیگر معاوضه نماید. بنابراین شفاعت شافعان می تواند یکی از آن مصلحت ها و علت های این تبدیل باشد. (طباطبایی، ج ۱، ۲۲۴-۲۴۳)

فضل الرحمان در پاسخ به راست کیشی اسلامی که با استناد به آیات، اعتقاد به شفاعت پیامبر اسلام (ص) به اذن الهی دارند، یادآور فهم ابن تیمیه از آیاتی است که شرط قبول شفاعت را اذن الهی بیان کرده اند. شایان ذکر است که نویسنده منتقد دیدگاه غیرمسئولانه ای ابن تیمیه درباره ی سرنوشت یهودیان و مسیحیان است: «اما آن طور که ابن تیمیه اشاره کرده است، عبارت مربوط به اجازه در آیات را نمی توان تحت اللفظی معنا کرد؛ این عبارت فقط نوعی صنعت بلاغی برای شرح عظمت خدایی است که همه چیز در بارگاهش عاجز و ناتوان است مگر به واسطه ی رحمت او.» (فضل الرحمان، ۱۳۹۷: ۶۳) باید توجه داشت که براساس نظر فلاسفه، با توجه به تشکیکی بودن نظام وجود و اختصاص بالاترین مرتبه به خداوند، آخرین شفاعت کننده خداوند است. زیرا همه ی موجودات معلول او بوده و در قوس نزول از واجب الوجود صادر می شوند. در نتیجه، در برخی آیات قرآن شفاعت منحصر در خدا دانسته می شود. «اذن» در آیات مربوط به شفاعت، به معنای تقدیم و تأخیر وجودی و وابستگی و نیازمندی شافعان است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ۱۲۷) با توجه به این معنی، شفاعت فقط با اذن خداوند انجام می گیرد، زیرا موجودی به جز خدا استقلال وجودی ندارد.

برخلاف برداشت فضل الرحمان، در برخی از نوشتار ابن تیمیه چنین آمده است که شفاعت از پیامبر (ص) جایز است. او در جلسه ی محاکمه به سبب انتقادش به ابن عربی، اظهار داشت که طلب یاری از غیر خدا حتی رسول اکرم (ص) جایز نیست ولی می توان او را نزد خدا شفیع کرد. (دائرة المعارف بزرگ اسلام، ج ۱، ۱۷۱)

ما در کتاب *مضامین اصلی قرآن*، شاهد تحولات درک فضل الرحمان از تقوا هستیم. لذا او معتقد است با وجود خدای رحیم و عادل، و مشعل دورنی (تقوا) سعادت انسان تأمین می شود و اساساً نیازی به شفاعت نیست. چراکه طبق آیه ی قرآن اگر انسان از گناهان بزرگ چشم پوشی کند و در مجموع، اعمال او خوب و مفید باشد، خداوند گناهان کوچک او را عفو خواهد کرد. بنابراین او با تأکید بر اینکه تقوا کنترل کننده ی اعمال انسان است، یادآور می شود که هنگام گناه، انسان را به سمت توبه و جبران هدایت می کند. در توبه به روی بندگان همیشه باز است مگر برای کسانی که توبه را تا لحظه ی مرگ به تأخیر

می‌اندازند. فضل‌الرحمان، پذیرفته نشدن طلب عفو در لحظه‌ی آخر عمر را نشان از «عمل‌گرایی» قرآن می‌داند و برای همین انسان در قرآن، مدام به انجام عمل صالح دعوت می‌شود. (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۶۱) در حالیکه مدافعان شفاعت، معتقدند که یکی از اسبابی که خداوند برای آمرزش قرار داده، درخواست اولیای الهی در آخرت است. یعنی خدا آنان را واسطه در رسیدن فیض بخشش و مغفرت، به بندگانی خاص قرار داده است. بدین جهت اسباب و علل، شفیعان نامیده می‌شوند و به نقش وساطت آنان در رسیدن فیض مغفرت و بخشش الهی به بندگان خاص، شفاعت می‌گویند. «شفاعت مقصود، همان شفاعت مغفرت است. همان مغفرت الهی که وقتی به خدا نسبت داده می‌شود، با نام مغفرت خوانده می‌شود و هنگامی که به وسایط و مجاری رحمت منسوب می‌گردد، نام شفاعت به خود می‌گیرد.» (مطهری، ج ۱، ۲۵۹) بر این اساس، شفاعت تجلی اراده و خواست خداوند، مبنی بر بخشش و آمرزش بندگانی است که در دنیا عقیده و عملشان مورد رضایت خداوند بوده است؛ هرچند دچار لغزش و خطا نیز شده‌اند. شفاعت پاداش و رحمتی از جانب خدا در حق آن‌ها است.

۱-۲ قضا و قدر

قضا و قدر از عقاید قطعی اسلامی است که در کتاب و سنت وارد شده و هیچ مسلمانی منکر آن نیست. فضل‌الرحمان بیان می‌دارد که در زبان عربی و قرآن، واژه‌ی «قَدَر» در مفهوم قدرت و اندازه‌گیری به کار رفته است: «قدرت خدا در خلقت سرشار از رحمت او براساس «اندازه‌گیری» چیزها و آفرینش آنها «براساس نظم یا تقدیری خاص»، نه بی‌حساب و نسنجیده، به ظهور می‌رسد.» او در ادامه، اظهار می‌دارد که واژه‌ی «قدر» در شکل جمع «اقدار»، در عربستان پیش از اسلام به معنای سرنوشت از پیش تعیین شده به کار می‌رفته است. اما قرآن این مفهوم را به مفهوم خداوند قادر مطلق، هدفمند و رحیم تغییر داده است. خداوند قادر مطلق است که به واسطه‌ی خلاقیت رحیمانه‌ی خود همه چیز را «مقدر» ساخته و استعداد هر چیزی را به آن ارزانی داشته است. از نظر فضل‌الرحمان، مسئله‌ی قضا و قدر به لحاظ تکلیف‌مندی بشر، دارای اهمیت است. (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷، ۳۷) چراکه نوع نگاه به این موضوع، در روش و کیفیت برخورد انسان با حوادث زندگی مؤثر خواهد بود. نقش کسی که معتقد به محکومیت سرنوشت است، با کسی که خود را در تعیین سرنوشت دارای اختیار می‌داند، متفاوت است.

فیلسوفان مسلمان نیز تحلیل‌های مختلفی درباره مسئله‌ی قضا و قدر انجام داده‌اند. اهتمام ابن‌سینا و ملاصدرا به این مسئله بر کسی پوشیده نیست. ابن‌سینا معتقد است، قضا و قدر که از مراتب علم خداوند است، منشأ حتمیت همه‌ی اشیاء است. او سپس برای آنکه این بیان فلسفی‌اش موهم جبر نشود، مسئله‌ی کلامی جبر و اختیار را مطرح می‌کند و از اختیار رقیق شده سخن می‌گوید. او تعبیر «اختیار اضطراری» را به کار می‌برد تا بتواند هم شمول اراده‌ی الهی و توحید افعالی و هم عدالت الهی را اثبات کند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵۲) قضا هم علم الهی است که منشأ ضرورت اشیاء است؛ اما وجود اشیاء و تحقق آنها مستلزم قدر الهی است که به تدریج زمینه‌ساز وجود اشیاء می‌شود. (همو، ۱۳۷۵: ج ۳، ۳۱۷) ابن‌سینا در نجات معتقد است که تقدیر الهی چیزی است که اندازه‌ی قضا را نشان می‌دهد و درواقع قضا، به تدریج متوجه آن می‌شود. (همو، ۱۳۷۷: ۳۱۷) ملاصدرا

نیز معتقد است قدر مرتبه‌ی بعد از قضا است که در آن صور اشیاء با اندازه‌ی مشخصی از یکدیگر جدا هستند و نام دیگر لوح محفوظ «قضا» و لوح محو و اثبات «قدر» است. (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۸۴)

فضل‌الرحمان که در بسیاری از مباحث فلسفی از ابن‌سینا تأثیر گرفته است، معتقد است که هیچ مخلوقی توان و استعداد سهیم شدن در اراده و علم الهی خالق، ندارد. برای هیچ موجودی با وجود استعدادهای بالقوه، توان رسیدن به بی‌نهایت ممکن نیست. «این همان چیزی است که قرآن درباره‌اش می‌گوید هر چیزی جز خدا «مقدر» شده پس به خدا وابسته است و اگر مخلوقی ادعای خودکفایی یا استقلال (استغنا، استکبار) کند، خواهان بی‌کران و نامحدود بودن و در نتیجه، خواستار داشتن سهمی در الوهیت (شرک) است». (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۱۰۹-۱۱۰) او یادآور این نکته‌ی مهم می‌شود که این به معنای ناتوانی انسان در کشف و به‌کارگیری قوانین خلقت نیست. (همان، ۳۸)

فضل‌الرحمان در خصوص نسبت مقدر کردن با تکلیف‌مندی بشر به مسئله‌ی «امر» می‌پردازد. چراکه هر جا قرآن از قدرت و مقدر کردن صحبتی به میان آورده، واژه‌ی «امر» نیز کنار آن آمده است. او مانند ملاصدرا معتقد است که این «امر» که قرآن آن را «لوح محفوظ» یا «ام‌الکتاب» می‌خواند، همان اوامر و فرمان‌ها است. طبیعت توان نافرمانی از امر خدا را ندارد و برای همین قرآن طبیعت را «مُسَلِّم» می‌خواند. تفاوت انسان با طبیعت در نقض «امر» است. انسان با قدرت انتخاب و اختیار، در طبیعت جایگاه خاصی با مسئولیت خاصی پیدا می‌کند. «بنابراین، امر طبیعی انسان به امر اخلاقی تبدیل می‌شود». (همان، ۳۸) او نه مانند معتزله‌ی متأخر معتقد است که انسان بدون نقش الهی مسئول مطلق عمل خود است؛ و نه مانند اشاعره می‌پندارد که به پاس قدرت مطلق الهی، هیچ قدرتی برای انسان نیست». (همان، ۴۱) به تعبیر دیگر، خلقت انسان با اختیار و آزادی مقدر شده است و هرگاه انسان از روی اختیار اسباب فعلی را پدید می‌آورد، حکم الهی (امر) انجام می‌گیرد.

پیش‌تر اشاره شد که فهم اصول اخلاقی قرآن برای فضل‌الرحمان بسیار اهمیت دارد، لذا، از نظر او ورود شر در قضای الهی مردود است. او معتقد است اگر انسان از قوانینی که برای او مقدر شده است عدول کند، نظم جهان آفرینش دچار خدشه می‌شود و در نهایت، مجموعه اعمال اخلاقی انسان بررسی و داوری می‌شود. بنابراین، خدا هر انسانی را که در سطح کلی، مجموعه‌ی اعمالش سزاوار هدایت باشد، به راه راست و در غیر این صورت گمراه می‌سازد. (همان، ۴۱) او همچون اقبال معتقد است که هدف از آفرینش انسان این است که به سوی خیر و رستگاری رهنمون شود؛ زیرا او صاحب رسالت، علم و مسئولیت است. خضوع و تسلیم در برابر فساد، به بهانه‌ی قضا و قدر، کار انسان‌های ناتوان است. (اقبال، ۱۳۷۶: ۴۱۱)

فضل‌الرحمان در نهایت نتیجه می‌گیرد که «کاربرد «مقدر» در قرآن به معنای «از پیش تعیین شده» نیست، بلکه به معنای «کرانمند» و «محدود» است. او بر خلاف ابن‌سینا (که معتقد به اختیار رقیق شده است) اشاره به نوعی جبرگرایی کلی دارد. (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۱۱۰)

۱-۳ نبوت و وحی

فضل‌الرحمان یکی از اولین محققان مسلمان در دوره‌ی جدید است که به موضوع پیچیده و حساس وحی و نبوت توجه کرده است. کتاب *وحی در اسلام: فلسفه و سنت* اولین گام او در جهت تأمل درباره‌ی وحی و نبوت است که در سال ۱۹۵۶ تألیف شده است. فضل‌الرحمان در این کتاب نظریه وحی از منظر فیلسوفان مسلمان از جمله فارابی و ابن‌سینا را با نظریه‌ی متکلمان سنتی نظیر ابن‌تیمیه و غزالی مقایسه کرده و میزان تأثیر فلسفه‌ی یونانی را بر فلسفه اسلامی نشان داده است. البته راست‌گیشان نسبت به این عمل فیلسوفان واکنش نشان دادند و اغلب دیدگاه‌های آنان را نپذیرفتند. (عباسی، ۱۳۹۵: ۱۶۰)

نوشته‌های فضل‌الرحمان درباره‌ی وحی در آثار دیگر او ادامه یافت؛ از جمله کتاب *اسلام* (۱۹۶۶). او در این کتاب به شکل جدی‌تری به تبیین مسئله مهم ماهیت وحی پرداخت و دیدگاه سنتی مسلمانان درباره‌ی وحی یعنی همان «نظریه‌ی املای وحی» را به نقد کشید. طبق این نظریه، پیامبر (ص) همچون ضبط صوت تنها دریافت‌کننده‌ی پیام خداست و متن قرآن را به همان صورتی که دریافت کرده است، انتقال می‌دهد. او معتقد بود که راست‌گیشی توان ترکیب دیگر بودن قرآن و ارتباط آن با شرایط زندگی پیامبر (ص) را ندارد. (همان، ۱۶۱) در «نظریه‌ی املای وحی» انعکاس حالات درونی پیامبر در وحی دخیل نیست و القایی روحانی از عالم بالاست. در واقع نحوه‌ی دریافت وحی مانند نحوه‌ی دریافت امواج رادیویی است که الفاظ فرستنده توسط گیرنده صرفاً گزارش می‌شود. (معرفت، ۱۳۹۰، ۲۱، ۴۶) آثار فضل‌الرحمان کاملاً آشکار می‌سازد که او صرفاً احیاگر سنت فلسفه‌ی اسلامی کلاسیک نبود. او تلاش برای مدرن‌سازی فلسفه‌ی اسلامی و به ویژه مفهوم نبوت داشت. مفهوم نبوت فضل‌الرحمان شامل دو اصل است: ۱) نبوت و وحی؛ ۲) اعلان اخلاقی از آیات الهی. به گفته‌ی فضل‌الرحمان، نبوت شامل انسان‌هایی می‌شود که به سبب تلاششان، به‌طور خاص از جانب خدا برای دریافت وحی الهی انتخاب شده‌اند. (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۱۳۰)

او معتقد است، فارابی اولین کسی بود که تئوری نبوت را از دو ناحیه‌ی دریافت وحی از فرشته‌ی وحی یا عقل فعال و القای آن به مردم به کمک تخیل تبیین می‌نماید. از جهت تلقی وحی، او بر آن است که پیامبر (ص) انسانی است که مراحل کمال را طی کرده و به عقل فعال متصل شده است. به عبارتی، قوه‌ی تخیل پیامبر (ص) در نهایت کمال و قدرت است. فارابی معتقد است که حقایق بر نفس نبی در اتصال با عقل فعال القا می‌شود. در این مرحله که اصلی‌ترین مرحله‌ی وحی است، فرقی میان نبی و فیلسوف نیست. در مرتبه‌ی بعد، نبی با کمک قوه‌ی خیال که در حد کمال است، حقایق القا شده را در قالب لفظ می‌ریزد و این تفاوت نبی با فیلسوف است. از نظر فارابی، نبی قادر است شرایع متناسب با یک جامعه در زمان‌های مختلف و یا جوامع گوناگون را ایجاد کند. (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۱۸)

فضل‌الرحمان نقطه نظر فارابی را به سه موضوع اصلی ارجاع می‌دهد: ۱) پیامبر: او کاملاً منحصر به فرد و از دیگر انسان‌ها متمایز است. او یک فرد توانمندی است که توانایی فکری فوق‌العاده‌ای که رایج نیست را به ارمغان می‌آورد. ۲) عقل رسول:

عقل نبوی از عقل فلسفی و صوفی متمایز است. پیامبر(ص) برای تکامل فکری خود به هیچ منبع اضافی نیاز ندارد. او بلوغ فکری کامل را مستقل از هر منبعی فقط از خدا دریافت می‌کند. براساس نظر ابن‌سینا، نقطه‌ی عطف تمایز عقل رسول خدا از عقل فیلسوف و صوفی، توانایی تخیل فوق‌العاده‌ی پیامبر است. توانایی او در برگرداندن تصویر رمزی به الفاظ و عبارات مادی است. از این رو، نقطه‌ی ارتباطی بین متافیزیک کاملاً عقلایی و پدیده‌ی نبوت به وجود می‌آید. ابن‌سینا نیز ضمن حفظ همین الگو، معتقد بود که پیامبر(ص) دارای قوه‌ی حدس است. به این معنا که بدون نیاز به تعلیم، پس از دریافت حقایق، به سرعت به نتایج آنها می‌رسد. یعنی پیامبر(ص) تنها انتقال‌دهنده‌ی وحی نیست بلکه به آنچه می‌گوید علم دارد؛ به عبارتی پیامبر مقلد وحی نیست بلکه «معلم وحی» است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۰۱-۱۰۲) پیشگویی: پس از رسیدن به کمال و بلوغ فکری، عقل او به سمت بالا (ایستگاه عقل فعال) می‌رود و در نتیجه قادر به دریافت دانش پیامبری می‌شود. (Ahad.M Ahmad, p 210)

آموزه‌ی «عصمت یا لغزش ناپذیری» در اندیشه‌ی فضل‌الرحمان نیز با دو اصل نبوت و اعلان اخلاقی قرآن ارتباط دارد. او مطرح می‌کند که ادراکات اخلاقی پیامبران که آن را «بصیرت اخلاقی» نامیده است با کلام الهی افزایش می‌یابد. در نهایت، کلام الهی ارتباط نزدیکی با پیامبر(ص) یافته و به این ترتیب عملکرد و رفتار پیامبر(ص) الگوی کامل (اسوه الحسنه) اعلام شده است. او طبق اعتقاد سنتگرایان معتقد است که عصمت از نظر عقلی ضروری است؛ زیرا اگر پیامبر(ص) از انجام اشتباه یا گناه مصون نباشد، ادعایش مغایر معجزاتش خواهد بود. فضل‌الرحمان در کتاب اسلام بیان می‌دارد که فهم او ریشه در فهم ابن‌سینا دارد: «در حال حاضر پیامبر(ص) شخصی است که شخصیت او در کل نسبت به بشریت به مراتب برتر است. او انسانی است که از ابتدای کار نبوت، مشتاق به کمال مطلوب مردم بود و آرزوی احیای تاریخ داشت.» (Fazlur Rahman, 1966:33)

فضل‌الرحمان معتقد است که چون پیامبر(ص) هم یک انسان است، کشمکش‌هایی در درون خود داشت و از نگاه قرآن این مسئله اصلاً عجیب نیست و مغایرتی با عصمت ندارد (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۱۳۹): «فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ ضَاقُ بِهِ صَدْرُكَ أَن يَقُولُوا لَوْ لَأُنزِلَ عَلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَكٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» و مبادا تو برخی از آنچه را که به سویت وحی می‌شود ترک گویی و سینه‌ات بدان تنگ گردد که می‌گویند: «چرا گنجی بر او فرو فرستاده نشده یا فرشته‌ای با او نیامده است؟» تو فقط هشداردهنده‌ای، و خدا بر هر چیزی نگهبان است. (هود: ۱۱) علامه طباطبایی معتقد است: «خدا نمی‌خواهد رسول خدا(ص) را توبیخ کند که چرا چنین کردی، و نیز نمی‌خواهد او را تسلیت و دلگرمی دهد که اگر چنین کرده‌ای عیبی ندارد، غصه مخور و از کفر و لجبازی کفار غمگین مباش، برای این که آنچه به تو وحی شده حق صریح است. بلکه این جمله زمینه‌ی مقدمه چینی دارد، و می‌خواهد زمینه را برای یادآوری اینک: "إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ" آماده سازد.» (علامه طباطبایی، ج ۱۰، ۲۳۸)

از منظر فیلسوفان مسلمان بر اساس نظام طبیعی حاکم بر جهان امکان این که شخصی به مقام نبوت برسد و خبر از غیب دهد وجود دارد. فارابی اولین فیلسوفی بود که این الگو را طرح کرد (فارابی، ۱۹۱۹: ۱۱۴-۱۱۶) و مورد توجه دیگر فیلسوفان اسلامی از جمله ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۷) و البته فضل الرحمان نیز قرار گرفت. او تصریح می کند که مسلماً پیامبر (ص) در اوج معرفتی است که برای هیچ کس رسیدن به این مرتبه ممکن نیست. (Fazlur Rahman, 1958: 30-36) بنابراین، پیامبر (ص) انسان کاملی است که آمادگی دریافت وحی را در خود فراهم ساخته است: «إِنَّ اللَّهَ وَجَدَ قَلْبَ مُحَمَّدٍ أَفْضَلَ الْقُلُوبِ وَأَوْعَاها فَأَخْتاره لنبویه ...» امام حسن عسگری (ع) می فرماید: خداوند، قلب و روان پیامبر (ص) را بهترین و پذیراترین قلبها یافت و آن گاه او را برای نبوت برگزید. (مجلسی، ج ۱۸، ۲۰۵) برای دریافت وحی، آمادگی پیامبر (ص) بسیار مهم است. او باید خود را به کمال رسانده باشد تا شایسته‌ی تماس با عالم ملکوت شود. (معرفت، ۱۳۹۰، ۱۴)

پیش تر اشاره شد که از نظر فضل الرحمان دومین اصل اساسی در نبوت «اعلان اخلاقی قرآن» است. او تأکید دارد که این آموزه به عنوان «عامل هدایت و معیار سنجش» است و تفکر اسلامی باید منطبق آن باشد. چراکه هدف اسلام از اعلان اخلاقی قرآن، ایجاد نظم اجتماعی - اخلاقی است و پیامبر (ص) فردی است که برای انجام این کار الهی انتخاب شده است. پیامبر (ص) با وحی الهی برای رسیدن به این هدف هدایت می شود. (Ahad.M Ahmad, p 229)

طبیعت و شکل تجربه‌ی وحیانی پیامبر اسلام (ص) بعد از نبوت برای فضل الرحمان بسیار قابل توجه بوده است. چراکه قرآن کلام الله و کتاب هدایت است و به وسیله‌ی وحی بر قلب پاک پیامبر اسلام (ص) نازل شده است. از این رو بحث ماهیت وحی و چگونگی ارتباط بین ماده و مجرد از دیر باز نزد متکلمان و فیلسوفان اسلامی مورد عنایت بوده است. طبق دیدگاه متکلمان مسلمان، قرآن کلام الهی است که با واسطه - فرشته‌ی وحی - یا بی واسطه همراه با لفظ و معنا بر قلب پیامبر اسلام (ص) نازل شده است. در این دیدگاه پیامبر (ص) هیچ نقشی در شکل گیری این متن مقدس ندارد و تنها بازگو کننده‌ی کلام الهی است. (Fazlur Rahman, 1958: 30-31)

فضل الرحمان علاوه بر الهام گیری از فلاسفه‌ی مسلمان نظیر فارابی و ابن سینا تحت تأثیر آرا و دیدگاه‌های مصلحان و نواندیشانی چون شاه ولی الله دهلوی (۱۱۱۴ق) و اقبال لاهوری (۱۹۳۸م) نیز بوده است.

دیدگاه شاه ولی الله در مورد ماهیت وحی در دو کتاب فیوض الحرمین و سطعات آمده است. تفکرات شاه ولی الله بینش‌هایی را برای فضل الرحمان ایجاد کرد که او را قادر ساخت تا تئوری از وحی بنا نهد که نقل‌های جزم‌اندیشانه را کنار زند. از نظر شاه ولی الله دهلوی کتاب خدا به شکلی نامعلوم و اجمالی بر قلب پیامبر (ص) نازل شده و یقین بر الهی بودن این پیام داشته و عبارات قرآن همان عبارات و اسلوب‌های است که از قبل در ذهن نبی بوده است. شاه ولی الله در کتاب فارسی اش سطعات چنین آورده است: «وقتی خدا بخواهد با راهنمایی که قرار است تا پایان جهان باقی بماند ارتباط برقرار کند، ذهن پیامبر را در اختیار خواهد گرفت همان گونه که کتاب خدا را در قلب پاک پیامبر (ص) به نحوی نامعلوم و اجمالی فرو می‌فرستد ... این

پیام همان گونه که در عالم بالا وجود دارد در قلب پاک پیامبر (ص) نقش می‌بندد و بنابراین، پیامبر (ص) به یقین درمی‌یابد که این کلام خداست ... در نتیجه، وقتی لازم باشد، کلام بر اساس قابلیت‌های عقلانی پیامبر (ص) از طریق فرشته وارد صحنه می‌شود.» (Fazlur Rahman, 1978: 67)

شاه ولی الله در کتاب *التفهيمات الالهية* نیز ادعا کرده که تنها مضامین و معانی قرآن بر قلب پیامبر (ص) نازل شده و از آنجایی که زبان ایشان عربی بوده، مفاهیم را در عبارات عربی بیان فرموده است. (سید احمد خان، ص: ۱۶) در حالیکه پیامبر (ص) وحی را قرائت می‌کند. بدین معنا که الفاظ از پیش تنظیم شده را بازگو می‌کند. با این توضیح روشن می‌شود که قرآن نمی‌تواند لفظ پیامبر (ص) باشد و گستره‌ی آیات تحدی شامل پیامبر (ص) نیز می‌شود. (معرفت، ۱۳۹۰، ۴۶-۴۸)

اقبال نیز معتقد است که اندیشه و گفتار به طور هم‌زمان از بطن احساس متولد می‌شوند. (اقبال لاهوری، ۱۳۸۸: ۶۳) فضل-الرحمان از این عبارت اقبال به این نتیجه می‌رسد که به لحاظ روان‌شناختی، احساس و اندیشه و کلام موجودی ارگانیک‌اند و در یک لحظه در ذهن پیامبر (ص) متولد می‌شوند. با وجود این، خاستگاه این مجموعه‌ی احساس - اندیشه - کلام خارج از کنترل پیامبر (ص) و این امر فعلی خلاقانه است که آن را «وحی» از جانب منبعی بیرون از خود پیامبر (ص) تلقی می‌کنند. بنابراین، در معنایی متعارف، آنقدر که به فرایند روان‌شناختی مربوط می‌شود، این کلام پیامبر (ص) است، اما تا آن اندازه که منبع وحی فراتر از دسترس اوست، این کلام وحیانی است. مطالب فضل‌الرحمان در این جا آشکارا بازگویی همان چیزی است که اقبال و شاه ولی الله گفته‌اند. اما گزارش روان‌شناختی وحی قرآنی تمام داستان نیست و نمی‌تواند معنای «وحی الهی» را به طور کامل بیان کند. (Fazlur Rahman, 1978: 69-70)

فضل‌الرحمان در کتاب *اسلام یادآور نقش پیامبر (ص) در دریافت وحی می‌شود*. او معتقد است که پیامبر (ص) در برخی لحظات، تعالی می‌یافت و دریافت شناختاری اخلاقی او چنان قوی و پرشور می‌شد که خود آگاهی او با خود احکام اخلاقی یکی می‌شد. «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَا كُنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهَىٰ بِهِ مَنِ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» و همین گونه، روحی از امر خودمان به سوی تو وحی کردیم. تو نمی‌دانستی کتاب چیست و نه ایمان [کدام است؟] ولی آن را نوری گردانیدیم که هر که از بندگان خود را بخواهیم به وسیله آن راه می‌نماییم، و به راستی که تو به خوبی به راه راست هدایت می‌کنی. (شوری: ۵۲) اما احکام اخلاقی و ارزش‌های دینی احکام الهی‌اند و اگرچه به کلی با خدا یکی نیستند، بخشی از اویند. بنابراین، قرآن الهی است. (Fazlur Rahman, 1966: 30)

(33)

این عبارات فضل‌الرحمان، استدلالی بر راست‌گیشان بود که نقش پیامبر (ص) در دریافت وحی را ماشین‌وار همچون یک دستگاه ضبط صوت در نظر گرفته بودند. در دیدگاه فضل‌الرحمان قرآن در عین حال که کلام ناب الهی است به همان اندازه نیز با وجود پیامبر (ص) ارتباط دارد.

نویسنده براساس نظریه‌ی نبوت ابن سینا معتقد است که روح می‌تواند به بالاترین سطحی برسد که دانش را از درون خود به دست آورد. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۹) فضل‌الرحمان آن را شهود یا کشف می‌نامد. او تأکید دارد که شهود زمانی رخ می‌دهد که روح بلافاصله، بدون شناخت قبلی، دانش (معرفت) را درک کند. بنابراین شهود اساس الهام پیامبر (ص) است. پیامبر (ص) به دلیل افزایش توانایی شهود قادر است احساسات یا یافته‌هایی را که مردم عادی در خواب از اتصال به عقل فعال به دست می‌آورند، در بیداری نیز دریافت کند. این بالاترین درجه‌ی کمال است. بنابراین، این عمل خلاق به پیامبر (ص) اجازه می‌دهد که وارد اتحاد مستقیم با روح خدا شود. لذا فرشته وحی یک موجود حقیقی نیست بلکه قدرتی است که پیامبر (ص) را به خداوند متصل می‌کند. (Ahad.M Ahmad, p 230-238) شاید به‌توان نتیجه گرفت آن قدرتی که فضل‌الرحمان به آن اشاره دارد به نوعی در منابع شیعی به آن اشاره شده باشد. امام صادق (ع) در پاسخ به سؤال زراره که پیامبر (ص) چگونه وحی را از وسوسه‌ی شیطان تشخیص می‌دهد؛ می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَخَذَ عَبْدًا رَسُولًا أَنْزَلَ عَلَيْهِ السَّكِينَةَ وَالْوَقَارَ فَكَانَ الَّذِي يَأْتِيهِ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ مِثْلَ الَّذِي يَرَاهُ بَعِينَهُ» هرگاه خداوند بنده‌ای را برای رسالت برگزیند، به او آرامش و وقار ویژه‌ای ارزانی می‌دارد که آن چه از جانب حق بدو رسد، همانند چیزی خواهد بود که با چشم باز می‌بیند. (مجلسی، ۱۳۹۲، ج ۱۱، ۵۶)

۲- آراء اجتماعی - حقوقی

در بخش آراء اجتماعی - حقوقی فضل‌الرحمان در کتاب *مضامین اصلی قرآن*، حقوق زنان و اهل کتاب بررسی می‌شود.

۲-۱ حقوق زنان

فضل‌الرحمان که وامدار محققانی چون محمد عبده (۱۹۰۵م) و محمد اقبال لاهوری (۱۹۳۸م) است، مدرنیست محسوب می‌شود؛ زیرا مانند آنها خواستار استفاده از اسلامی است که در شرایط جدید کاربرد داشته باشد. فضل‌الرحمان معتقد است باید با توجه به شرایط خاصی که آیه نازل شده است، حکم آیه مجدداً بررسی گردد و به روش‌های متناسب با شرایط موجود، اصلاح شوند. البته این تعهد باید مبتنی بر درک روشنی از روح کلی قرآن و همچنین پویایی‌های جامعه‌ی پیچیده‌ی امروز باشد. از نظر او این همان جوهر وحی است که باید هر نسل با مطالعه‌ی جدید و روشنفکری مصمم، مجدداً آرزو کند و تلاش معنوی خود را در فهم و کاربرد به انجام رساند. (Tamara Sonn, 1998: 123)

از جمله مواضع مطرح شده توسط فضل‌الرحمان، وضعیت زنان در مسئله‌ی بحث‌انگیز شهادت و چند همسری است. براساس قرآن، شهادت یک مرد برابر دو زن است. (بقره: ۲۸۲) استنتاجی که در فقه اسلامی تعمیم یافته است: «شهادت دو زن، در حکم شهادت یک مرد است. خود قرآن نکته‌ی آن را ذکر می‌کند، زیرا زن مشغول کارهای خانه، تربیت بچه و مشکلات مادری بوده و ممکن است صحنه‌ای را که دیده فراموش کند، بنابراین دونفر باشند که اگر یکی یادش رفت دیگری او را متذکر کند.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۳۶) به تعبیر فضل‌الرحمان، عبارت قرآنی مورد بحث در زمانی ظهور کرده است که معدود زنانی مشغول انجام معاملات مالی بوده‌اند و در نتیجه، «فراموشکار» تر از مردان بوده‌اند. برای فضل‌الرحمان سؤالی پیش

می‌آید که وقتی زنان عموماً با مشاغل تجاری سر و کار نداشته‌اند، چگونه می‌توان یک قانون کلی نتیجه‌گیری کرد؛ مبتنی بر اینکه در هر شرایطی و برای همه‌ی اهداف، شهادت زن کم‌ارزش‌تر از ادعای مرد است؟ (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۸۵) اصرار فضل‌الرحمان در بازاندیشی دیدگاه‌های اسلامی درباره‌ی زنان، توجه به رویکرد مدرنیستی در اصلاحات اسلامی است. در این بخش جنبه‌ای از آراء فضل‌الرحمان درباره‌ی حقوق زنان و تأثیر آن در ساختن یک سیستم انتقادی از سنت اسلامی بررسی می‌شود.

فضل‌الرحمان صریحاً اظهار می‌دارد که علما باید به درک کاملی از اسلام دست یابند که برای همه‌ی زمان‌ها مناسب باشد. اگر چنین فرمول کاملی در دسترس باشد، وحی از اهمیت برخوردار خواهد شد. او معتقد است، درخواست فرمول قابل اجرا از مفسر برای عدالت اجتماعی مانند این است که از پزشک بخواهید که برای همیشه درمانی مؤثر ارائه دهد، درحالی‌که افراد باید به‌طور مداوم به دنبال علاج بیماری‌های جدید باشند. در مقابل، او معتقد بود که هر نسل مسئول بازگشت به وحی، منشأ الهام الهی است. برای این منظور، تلاش برای همکاری در فهم اصول کلی قرآن و تعیین راه‌های به کارگیری آن تعالیم، متناسب با شرایط معاصر به‌طور نامحدود ادامه دارد. (Tamara Sonn, 1998: 127)

فضل‌الرحمان خواستار توجه به تفاوت بین تصویب قانونی و احکام اخلاقی است. چراکه معتقد است فقط با توجه به این تفاوت می‌توانیم جهت‌گیری واقعی تعالیم قرآنی را درک کنیم و برخی از مشکلات گره خورده مثل حقوق زنان را حل کنیم. او با ابراز نارضایتی از سنت فقهی مسلمانان که اساساً قرآن را کتاب فقهی می‌دانند، نه منبع شرعی فقه، به بحث در آیات قرآنی مربوط به جواز چند همسری تحت شرایط خاص و دفاع از تک همسری به عنوان «امن‌ترین» راه می‌پردازد. (ibid, p 132)

روش هرمنوتیک فضل‌الرحمان بر دو پیش‌فرض استوار است: اول این که آن چه که در قرآن آمده یک کل منسجم است و بین اجزای آن ارتباط وجود دارد. دوم این که روح یا پیام این کل منسجم، پیامی اخلاقی برای انسان در تمام اعصار است. بر همین اساس، فضل‌الرحمان فهم و تفسیرهای گذشته را به غفلت از این دو پیش‌فرض متهم می‌کند. این غفلت باعث شده تا در برخی آموزه‌های اجتماعی-حقوقی مثل حقوق زنان تناقضی با روح و اخلاق زمان انسان معاصر ایجاد شود. فضل‌الرحمان در تلاش بود تا ربط آموزه‌ها و قوانین قرآنی را با زندگی و مسائل مرتبط به آن در عصر جدید را بیابد. لذا برای بخش فقهی قرآن با توجه به احکام اخلاقی-فقهی آن، دو سطح کارکردی: «مطلوب» و «مشروط» قائل است. (شهاب، ۱۳۸۵: ۸۲-۸۳)

لازم به ذکر است که الگوپذیری از اعمال پیامبر (ص) و جامعه‌ی معاصر او یکی از رویکردهای فضل‌الرحمان در فهم قرآن بوده است. او سنت را به «سنت نبوی» و «سنت زنده» تقسیم می‌کند. منظور از سنت نبوی، میراث مطلوب اعمال و رفتاری نبوی و منظور از سنت زنده، همان سنت نبوی است که به طرز خلاقانه‌ای توسعه یافته است تا توان رویایی با چالش‌های جدید جامعه‌ی اسلامی را دارا باشد. در واقع فضل‌الرحمان به طرز محتاطانه‌ای از حدیث در فهم قرآن بهره می‌گیرد. او ابراز می‌کند

که سنت نبوی قادر به پوشش دادن تمام جهات زندگی بشر نیست و به همین علت مسلمانان پس از وفات پیامبر(ص)، مطالبی را به سنت نبوی اضافه کردند و با اجماع امت به این سنت زنده مشروعیت بخشیدند. به هر حال در قرن دوم و سوم هجری رفته رفته مرز بین سنت نبوی و سنت زنده از میان رفت و حدیث مترادف سنت گردید.(سعید، ۱۳۸۵: ۷۵)

اگرچه فضل‌الرحمان برای فهم قرآن، استفاده از سنت نبوی را ضروری می‌شمارد اما نسبت به آمیخته شدن احادیث به خرافات هشدار می‌دهد. با این حال از نگاه او، اگر احادیث با توجه به نقد تاریخی و پس زمینه‌های تاریخی و اجتماعی مطالعه شوند، می‌تواند برای دنیای امروز معنادار باشند. از آنجایی که فضل‌الرحمان میراث واقعی پیامبر(ص) را قرآن می‌داند، بنابراین در تعارض قرآن با حدیث، قرآن را ترجیح می‌دهد. او مشکل اساسی در بازانديشي تفسير قرآن و مرتبط ساختن آن با نیازهای انسان امروزی را در دو چیز می‌بیند: اول انحرافی آشکار در مفهوم حدیث و سنت و مساوی دانستن این دو و دوم، اعتقاد به اجرای جزء به جزء احکام قرآن در خصوص رفتارهای اجتماعی در تمام زمان‌ها، چرا که این امر مانعی بر تحقق اهداف قرآن است. فضل‌الرحمان امید دارد که در آینده، عده‌ی بیشتری از آزاد اندیشان به چنین رویکردی تمایل نشان دهند، چرا که در غیر این صورت، اسلام به مجموعه‌ای از مناسک که تنها وابستگی عاطفی پیروانش را به همراه دارد، تنزل خواهد یافت.(همان، ۷۵)

همان‌طور که اشاره شد او برای بخش فقهی قرآن با توجه به احکام اخلاقی-فقهی آن، دو سطح کارکردی: «مطلوب» و «مشروط» قائل است. سطح مطلوب ممکن است در زمان وحی حاصل گردد یا نگردد؛ اما سطح مشروط با توجه به شرایط خاص زمان وحی و پیامبر(ص) قابل حصول است.(همان، ۷۴)

بهترین راه پیشنهادی فضل‌الرحمان برای فهم مطلوب و مشروط در بیانات قرآنی، نقد تاریخی است. به طور مثال برای تبیین، تعدد زوجات را مطرح می‌سازد. او معتقد است که اسلام وضعیت حقوقی زنان را نسبت به زمان پیش از اسلام بهبود بخشیده است. قرآن از یک سو تأکید می‌کند که اگر قادر به اجرای عدالت بین زنان خود نیستید به یک همسر بسنده کنید و در ادامه بیان می‌کند که رفتار عادلانه غیر ممکن خواهد بود(فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۸۴) آمنه و دود شاگرد فضل‌الرحمان نیز معتقد است که بیشتر طرفداران تعدد زوجات، آیه‌ی ۳ سوره‌ی نساء را کمتر در زمینه‌ی رفتار عادلانه بررسی می‌کنند. عدالت اجتماعی و مبتنی بر ویژگی زمانه، برابری عاطفی، حمایت فکری، اخلاقی و روحی.(ودود، ۱۳۹۳: ۱۴۹) از طرف دیگر جواز اختیار چهار همسر(البته تنها در مورد دختران یتیم) را صادر می‌سازد. این دو را چگونه می‌توان در کنار هم فهمید؟ فضل‌الرحمان چنین پاسخ می‌دهد که هدف قرآن، خوشبختی حداکثری خانواده است، بنابراین سطح مطلوب را در تک همسری معرفی می‌کند، اما از طرفی نسبت به شرایط جامعه عربستان در عصر نزول و رواج چند همسری در بین اعراب، از بین بردن این فرهنگ بدون نفی خود هدف اخلاقی هرگز امکان پذیر نخواهد بود. درست است که قرآن چند همسری را از نظر فقهی جایز می‌شمارد، اما آن را محدود می‌کند و سطح مطلوب و رسیدن به هدف اصیل پیامبر(ص) را در تک همسری می‌داند. در واقع تأکید آیه به تک همسری، پیش‌بینی زمانی است که تک همسری امر عادی و مقبول خواهد بود و قرآن در

پی اصلاحات تدریجی وضعیت زنان و برده‌داری بوده است. (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۸۴) در تفاسیر کلاسیک، چند همسری به شرط رعایت عدالت مانند نفقه و سایر حقوق با دختران غیر یتیم جایز است. (طباطبایی، ج ۴، ۲۹۴؛ طبرسی، ج ۵، ۱۸-۱۹) برخی از فقیهان معاصر با دیدگاه نوگرایانه اظهار نظرهای جدیدی ارائه داده‌اند که با دیدگاه چند دهه پیش فضل‌الرحمان کاملاً منطبق است. (بجنوردی، ۱۳۸۳)

از نظر فضل‌الرحمان، قرآن حاوی دو نوع قانون کلی و خاص است. اکثر آموزه‌های قرآنی عمومی هستند. قواعد خاص اندک هستند و در درجه‌ی اول با امور عبادی، خانواده، تجاری و حدود سر و کار دارند. از آنجایی که قوانین کلی طبق ماهیتشان نیاز به تفسیر دارند، قبل از اینکه در یک زمینه‌ی خاص به کار گرفته شوند، منشا انعطاف‌پذیری منصفانه هستند. (Tamara Sonn, 1998: 132) آینه و دود نیز همچون فضل‌الرحمان معتقد است که وحی امری مستمر بوده و نباید همه‌ی سوره‌های مکی را با ماهیت عام و سوره‌های مدنی را با ماهیت خاص بررسی کنیم. تشخیص عام و خاص بودن آیات تنها از طریق الگویی که اصول اساسی اخلاقی را از طریق توجیه گزاره‌های عام بر موارد خاص برای تحولات بیشتر و تأملات فقهی و حقوقی فراهم می‌آورد. (بارلاس، ۱۳۹۲: ۲۷)

۲-۲ اهل کتاب

فضل‌الرحمان در پاسخ به برخی غریبان که آیا اسلام دینی مستقل است یا نتیجه‌ی تأثیرات یهودیان و مسیحیان بوده است؛ به استاد استدلال موننگمری وات و همیلتون گیپ (اصلاح‌طلب مشهور شرق‌شناس) مطرح می‌کند که مضمون اسلام از پیش‌زمینه‌ی عربی خود سرچشمه گرفته، اما سنت یهودیت و مسیحیت آن را توسعه بخشیده است. اما آنچه برای فضل‌الرحمان از «اصالت» اسلام مهم‌تر است، برخورد پیامبر اسلام (ص) با پیامبران و ادیان پیشین است. از نظر او بر اساس قرآن، پیامبر اسلام (ص) از ساختار کتاب‌های آسمانی پیشین کاملاً آگاه بود و به آنان ایمان داشت؛ چراکه پیام همه‌ی پیامبران، جهانی و از یک منبع، «ام‌الکتاب» و «کتاب مکنون» سرچشمه می‌گیرد. خدا از پیامبر (ص) خواسته تا به هر کتابی که از جانب خدا نازل شده است، ایمان بیاورد. بنابراین کلمه‌ی «کتاب» یک واژه‌ی عام است و به کتاب خاصی اشاره ندارد. لذا پیامبر (ص) امیدوار به ایمان آوردن جوامع دیگر به قرآن بود؛ اما اواخر دوره‌ی مکه، دریافت که یهودیان و مسیحیان ایمان نخواهند آورد. در این جا بود که یهودیان و مسیحیان به عنوان گروهی که دین را پراکندند، «احزاب» و دین پیامبر اسلام (ص)، «حنیف» نامیده شد. (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۲۳۶-۲۳۸)

فضل‌الرحمان در این بخش به دیدگاه متفاوتی از قرآن اشاره دارد، مبنی بر اینکه: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَأَنزَلْنَا مِثْلَهُ لُغَةً» و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً همه مردم را امت واحدی قرار می‌داد، در حالی که پیوسته در اختلافند. (هود: ۱۱۸) او نتیجه می‌گیرد که «به دلیل ظهور پیام‌های الهی به دست انبیاء، این یک‌پارچگی از بین رفته است.» (همان، ۲۳۸)

مفسران اسلامی در تفسیر آیات فوق، صریحاً و تلویحاً به چنین برداشتی اشاره کرده‌اند که این آیات، گواه بر رستگاری پیروان تمام مذاهب آسمانی است. (سبحانی، ۱۳۹۰: ۷۵) موافقان معتقدند که از اصول همزیستی مسالمت‌آمیز در قرآن، دعوت به مشترکات، به رسمیت شناختن انبیاء و کتب آسمانی و مبارزه با توهمات برتری جویانه‌ی ادیان دیگر است. لازمه‌ی این امر، به رسمیت شناختن حقوق اجتماعی و شناخت آزادی بیان است. بر این اساس، خداوند از مسلمانان می‌خواهد در گفتمان خود با اهل کتاب، بر مشترکات و بر ایمان به خدا تأکید ورزند. (ساوجی، ۱۳۹۳: ۱۳۴-۱۳۵) از نظر این گروه، در اسلام صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها با عقاید و مذاهب گوناگون یک ارزش و هدف است و آیات مذکور، اعلامیه‌ی جهانی اسلام است. در مقابل، گروهی معتقدند که به رسمیت شناختن حقوق اهل کتاب و زندگی مسالمت‌آمیز بر مبنای حفظ کرامت انسانی به معنی صحه نهادن بر نجات و رستگاری آنان در آخرت نیست بلکه مربوط به زندگی دنیوی است. (سبحانی، ۱۳۹۰: ۹۱) بنابراین، این رستگاری شامل آن دسته از یهودیان، مسیحیان و صابئان نیکوکاری می‌شود که پیش از ظهور پیامبر اسلام (ص) می‌زیستند. (سبحانی، ۱۴۲۰: ج ۳/ ۲۰۳) از نظر فضل‌الرحمان با استناد به کلام الهی، این تعبیر منطقی به نظر نمی‌رسد. (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۲۴۱) به نظر حکمای اسلام از قبیل ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳/ ۳۲۵) و ملاصدرا (ملاصدرا، بی‌تا، ۷۰-۸۱)، اکثریت مردمی که به حقیقت اعتراف ندارند، قاصرنند و عذاب نمی‌شوند.

فضل‌الرحمان در نهایت، مسلمانان را جهت همکاری مثبت ثمربخش با سه جمعیت یکتاپرست، دعوتی کند که به قرآن بیشتر توجه کنند. (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۲۴۶)

۳ آراء اخلاقی

آراء اخلاقی فضل‌الرحمان در قالب مفهوم «تقوا» در کتاب *مضامین اصلی قرآن* مورد توجه خاصی قرار گرفته است. لذا در این بخش به مبحث تقوا می‌پردازیم.

۱-۳ تقوا

در هرمنوتیک قرآنی فضل‌الرحمان، تقوی نقش برجسته‌ای دارد. در واقع تقوی به معنای نوعی ترس حرمتی از خدا و یا هوشیاری است. تقوی مشعل درونی است که رفتار و کردار انسان را با یک حدود و ثغور متعالی روشن می‌سازد. تقوا در بالاترین حالت، نوعی هماهنگی شخصیتی-اخلاقی است که هرگاه شخص به تمامی صفات نیک برسد، شکل می‌گیرد. تقوی هم فعال ساز آگاه تاریخ است و هم مثال ادبی که از ارزش‌های اخلاقی ناشی شده است. به خاطر همین فضل‌الرحمان بین دو نوع ارزش، تمایز قائل شده است، یعنی ارزش‌های تاریخی و ارزش‌های اخلاقی. او اظهار می‌کند که در نهایت، جامعه‌ی اسلامی، مصمم بر پایه‌گذاری یک تحقیق و بررسی قابل قبول تحت نور ایمان خواهد شد، چراکه اوامر الهی باید براین زندگی مسلمان معاصر کارآمد باشد. (Fazlur Rahman, 2000: 16,22)

فضل‌الرحمان معتقد است، برجسته‌ترین معنایی که برای تقوا در قرآن می‌توان یافت، مراقبت از خطرات معنوی و اخلاقی است. چراکه فعالیت‌های شیطان در حوزه‌ی انسان بسیار سرایت‌کننده است و انسان باید دائم هوشیار و مراقب خود باشد. هنگامی که انسان دست از مراقبت از نفسش می‌کشد، تحت اغوای شیطان قرار می‌گیرد. انسان آمیزه‌ای از کشمکش‌های اخلاقی است. نکته‌ی کلیدی در اینجا دفاع، معنای تحت‌اللفظی تقوا است. تقوا نوعی مشعل درونی است که انسان را قادر می‌سازد تا بین درست و غلط تمایز قائل شود و شیطان می‌تواند آن را نابود کند. (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷: ۱۹۲) فضل‌الرحمان هر شخصی را ملزم به کاربندی تقوا می‌داند. به عبارتی، هر کسی باید دانم مراقب خود باشد؛ چراکه هیچ فردی یا جامعه‌ای در جهان نمی‌تواند یاری خدا را مسلم پندارد. (همان، ۳۶)

معنای دیگر تقوا در قرآن، ترس از خدا یا به تعبیر دقیق‌تر، ترس از قهر یا عذاب اوست. فضل‌الرحمان تأکید می‌کند که تقوا یعنی محافظت از خود در برابر عواقب زیان آور اعمال و رفتار خود. پس اگر منظور از «ترس از خدا» ترس از عواقب اعمال خود در این دنیا یا آخرت باشد، تعبیری کاملاً درست است. به عبارت دیگر، این ترس به خاطر عملکرد خویش و مسئولیت ناشی از آن است نه ترس از گرگ. (همان، ۵۹)

فضل‌الرحمان معتقد است، تعادل ویژه در اعمال اخلاقی، همان تقوا در قرآن است. تقوا در بالاترین مرتبه‌ی خود به شخصیت انسان نوعی استواری می‌بخشد و گویی انسان شرایط ذهنی و وجدان خود را در اشعه‌ی ایکس بررسی می‌کند. در واقع قرآن با آشکارسازی ماهیت درونی انسان در قیامت در قالب شهادت اعضا و جوارح علیه او، به انسان یادآور می‌شود که در دنیا وضعیت درونی خود را به شکل موشکافانه بررسی و اصلاح نماید تا از آشکار شدن آن هیچ باکی نداشته باشد. این همان شفافی است که خداوند می‌خواهد انسان در زندگی دنیوی به آن برسد و همان تقوایی است که پیامبر(ص) در زندگی فردی و اجتماعی خود به مردم نشان داد. (همان، ۱۶۶-۱۶۷)

فضل‌الرحمان با یادآوری این موضوع که ایجاد نظم اجتماعی پایدار بر زمین به عنوان یکی از اهداف اصلی قرآن، تنها در بستر جامعه معنا دارد، به جنبه‌ی اجتماعی تقوا توجه می‌کند. او معتقد است، جامعه‌ی مسلمانان باید براساس جهان‌بینی اسلام تأسیس شود. هدف اسلام از اوامر و نواهی خاص مانند اجرای عدالت و شهادت صادقانه، رویکرد عادلانه حتی به دشمنان و بی‌توجهی به پیوند خونی در جهاد برای اسلام، در حقیقت نماینگر جنبه‌ی اجتماعی تقوا در «امر به معروف و نهی از منکر» است. (همان، ۷۶-۷۷)

نتیجه‌گیری

۱- فضل‌الرحمان که به دنبال درک روح اخلاقی قرآن است، در تأیید باور خود، به اهمیت کیفیت عمل یا به عبارت قرآنی آن، «وزن» می‌پردازد. چراکه سعادت دنیا و آخرت انسان در گرو اعمالش است. اگر این عمل تنها به نفع خود فرد باشد و

سودی بر سرنوشت دیگران نداشته باشد یا به ضرر دیگران باشد، رضایت خدا را به دنبال نخواهد داشت. بنابراین از نظر او انسان خود مسئول عملی است که انجام می‌دهد و شفاعت مردود است.

۲- فضل‌الرحمان در مسئله‌ی قضا و قدر همانند اقبال باور به مسئولیت‌پذیری انسان و نقش آن در سرنوشتش دارد. توجه به اراده‌ی انسان، تسلیم جبر نشدن، توجه به نیروهای نهفته‌ی درونی انسان، دگرگون کردن زندگی و حرکت به سوی زندگی بهتر یکی از موضوعات مهم و اساسی تفکر او است.

۳- فضل‌الرحمان طبق نظر فلاسفه معتقد است که فرآیند بعثت، گزینشی انسان‌گونه نیست. یعنی خداوند شخصی را برنگزیده تا پیامی بر او بفرستد بلکه پیامبران خود به درجه‌ای از طهارت و لطافت نفس رسیده‌اند که امکان اتصال با غیب بر آنان میسر گشته و این بر اساس نظام طبیعی حاکم بر جهان است.

او نیز به این نکته اساسی توجه دارد که جامعه‌ی عصر نزول قرآن در الهام خدا به پیامبر (ص) و در نتیجه «وحی» مؤثر بوده است. به عبارتی قرآن در عین این که کلام خداست، کلام پیامبر (ص) نیز هست.

۴- فضل‌الرحمان بر خلاف نظریه رایج مسلمانان، قرآن را نه کتاب احکام بلکه کتاب اخلاقی می‌داند و پیامبر (ص) را یک مصلح اخلاقی برای بشر معرفی می‌کند. او سطح کارکرد مطلوب و مشروط احکام را نشانگر ارتباط غیر قابل انکار قرآن با ساختار جامعه‌ی پیامبر (ص) و عصر نزول می‌داند؛ همچنین وضعیت مطلوبی که باید مسلمانان در شرایط و زمان‌های دیگر در پی آن باشند.

۵- فضل‌الرحمان درباره‌ی اهل کتاب بر این باور است که فایده‌ی وجود جوامع مختلف، رقابت در انجام اعمال خیر است. او با توجه به رسمیت شناخته شدن «جوامع» یهودی و مسیحی در مدینه توسط قرآن، معتقد است که پاسخ قرآن به جهان چند ملیتی، نیکی به طور عام و اعتقاد به یگانگی خدا و به رسمیت شناختن جامعه‌ی مسلمانان به عنوان یکی از جوامع بشری بوده است.

۶- از نظر فضل‌الرحمان، تقوای حقیقی، ثابت و استوار ماندن انسان در کشمکش‌های اخلاقی فردی و رفتارهای گروهی جامعه، ضمن حفظ تعادلی است که پس از حضور همه‌ی عناصر مثبت شکل می‌گیرد.

منابع

قرآن مجید، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، عبدالله نوری، مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران.

-----، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیحات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب رازی، النشر البلاغه، قم.

- ، ۱۳۷۷، **الهیات نجات**، سید یحیی یشربی، فکر روز، تهران.
- ، ۱۳۷۹، **اتعلیقات**، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- ، ۱۴۰۴ق، **الطبیعیات من کتاب الشفاء**، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
- اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۸۸ش، **بازسازی اندیشه‌ی دینی در اسلام**، محمد بقائی (ماکان)، فردوس، تهران.
- آقایی، سیدعلی، ۱۳۸۵ش، «**کتاب‌شناسی فضل‌الرحمان**»، مدرسه، ش ۴، ص ۹۴-۱۰۱.
- بارلاس، اسماء، ۱۳۹۲ش، **تفسیر آمنه و دود از قرآن**، مهرداد عباسی و متینه سادات موسوی، آینه پژوهش، ص ۲۱.
- بجنوردی، سید محمد، ۱۳۸۳، «**حقوق زنان**»، متین، ش ۲۳-۲۴.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸ش، **زن در آینه‌ی جلال و جمال**، اسراء، قم.
- دنی، ماتیوس، ۱۳۸۵ش، «**میراث فضل‌الرحمان**»، ترجمه حمید نمازی، مدرسه، ش ۴، ص ۸۶-۸.
- زریاب خوبی، ع، **دائرة المعارف بزرگ اسلام**، ج ۱، مدخل ابن تیمیه .
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۶ش، **منشور عقاید امامیه**، مؤسسه‌ی امام صادق (ع)، قم.
- ، ۱۳۹۰ش، **مسائل جدید کلامی**، مؤسسه امام صادق (ع)، قم.
- ، ۱۴۲۰ق، **مفاهیم القرآنی**، مطبعة: اعتماد، مؤسسه امام صادق (ع)، قم.
- سعید، عبدالله، ۱۳۸۵ش، **فضل‌الرحمان و اندیشه‌های وی در باب فهم و تفسیر قرآن**، مهرداد عباسی، مدرسه، ش ۴، ص ۷۱-۷۶.
- سنگلجی، شریعت، ۱۴۳۵ق، ۲۰۱۴م، **توحید عبادت «یکتاپرستی»**، دارالعقیده للنشر التوزیع، چاپ اول.
- سید احمد خان، **تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان**، سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، ج اول، آفتاب.
- شهاب، سعید، ۱۳۸۵ش، «**مدرنیستی معتدل احیاگری اخلاق‌گرا، گفتگو با فروغ جهان‌بخش**»، مدرسه، ش ۴، ص ۸۱-۸۵.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، **ترجمه تفسیر المیزان**، سید محمدباقر موسوی همدانی، جامعه مدرسین قم، قم.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۳۵۶ش، **ترجمه تفسیر طبری**، مترجمان، توس، تهران.

طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۵۸، **تمهید الاصول**، ترجمه عبدالحسن مشکوه‌الدینی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، تهران.
عباسی، مهرداد، ۱۳۹۵ش، **رویکرد تاریخی فضل‌الرحمان به قرآن: بررسی توصیفی - تحلیلی**، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۲۳، ص ۱۵۱-۱۸۳.

عبدالجبار، القاضی، ۱۴۲۲ق، **شرح الاصول الخمسه**، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت.

غزالی، محمد، **جواهر القرآن فی شرح مقاصد القرآن**، دارلکتب العلمیه، مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبيوتریه.
فارابی، ۱۹۱۹م، **آرای اهل‌المدینه الفاضله**، تعلیق نصری نادری، دارالمشرق، بیروت.

فضل‌الرحمان، ۱۳۹۷ش، **مضامین اصلی قرآن**، ترجمه فاطمه علاقه‌بندی، کرگدن، تهران.

کمالی، حسین، ۱۳۸۵ش، «**فایده تاریخ در آموزه‌های اصلاح‌گرایانه فضل‌الرحمان**»، مدرسه، ش ۴، ص ۷۷-۸۰
مجلسی، محمد باقر، ۱۳۹۲، **بحار الانوار**، چاپ تهران.

مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج ۱، نرم افزار نور.

معرفت، محمد هادی، ۱۳۹۰، **علوم قرآنی**، مؤسسه فرهنگی تمهید، قم.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، **اوائل المقالات فی المذاهب و الاعتقادات**، به اهتمام مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۰، **اسرار آیات**، محمد خواجوی، مولی، تهران.

-----، بی تا، **الاسفار الاربعه العقلیه**، مکتبه المصطفوی.

ودود، آمنه، ۱۳۹۳ش، **قرآن و زن: بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن**، اعظم پویا، حکمت، تهران.

37. Ahad M. Ahmad, *The Theological Thought Of Fazlur Rahman: A Modern Mutakkalim*, International Islamic University, Islamabad, Pakistan.

38. Rahman, Fazlur, *“Divine Revelation and the prophet”*, Hamdard Islamicus, Vol.1, 1978.

39. Rahman, Fazlur, *Islam*, Secend Edition, university of Chicago press Chicago and London, 1966 by, Fazlur Rahman, 1979 by the university of Chicago.

40. Rahman, Fazlur, *Major themes of Quran*, Biblio The Islamica, 1980.

41. Rahman, Fazlur, *Prophecy In Islam:Philosophy And Orthodoxy*, Institute of Islamic Studios McGill University Fomerly University of Durham, 1958.
42. Rahman, Fazlur, *Revival and Reform in Islam A Study of Islamic Fundamentalism*, Edited and with an Introduction by Ebrahim Moosa, *Oneworld Publications*, 185 Bandbury Road, Oxford, 2000.
43. Tamara, Sonn, *Fazlur Rahman and Islamic Feminism*, Capther 6, The shopping of an American Islamic Disseourse, A Memorail to Fazlur Rahman, edited by Earle H. Waugh and Fredrik M. Denny, 1998.