

عقل‌گرایی و جامعه‌نگری دو ویژگی تفاسیر اجتماعی معاصر

مجید کبیریان

دانشجوی دوره دکتری رشته الهیات و معارف اسلامی - علوم قرآن و حدیث
دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات

چکیده

تحولات فکری جهان اسلام در قرن چهارم هجری، برآیند رویکرد تازه‌ای بود به قرآن که در مجموع، نهضت اصلاحی را شکل می‌داد. عقل‌گرایی و جامعه‌نگری در تفسیر، دو ویژگی بود که در احیای دینی مورد توجه اصلاح‌گران واقع شد. نویسنده کوشیده تا شاخصه‌های این جریان تفسیری را بازخوانی و بازشناسی نماید.

کلید واژه‌ها: عقل‌گرایی، جامعه‌نگری، تفسیر، دین، عقل

مقدمه

فراگیر اصلاح اجتماعی و احیای دینی شکل گرفت. اولین گام مؤثر در این زمینه از سوی محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۶ق) با تأسیس مکتب تفسیری خاص برداشته شد.

قرن چهارده، درست به همان دلیل که عصر جنبش اصلاحی است، عصر بازگشت به قرآن و نهضت بزرگ تفسیرنگاری نیز هست.

در این مقاله هدف، بررسی دو ویژگی

نهضت بیداری جهان اسلام در سده چهاردهم قمری همراه با بازگشت به قرآن و تلاش‌های فراوان برای نگارش و ارائه تفسیرهای جدید قرآنی است. مسلمانان با نوفهمی‌هایی از قرآن، هم ایمان، شوق و حیات تازه‌ای یافتند و هم اصول فکری زندگی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی خود را از قرآن اخذ کردند. بر این اساس نهضت

عقل‌گرایی و جامعه‌نگری در تفاسیر این قرن است که تفسیرنگاری را در این قرن از هر قرن دیگری متمایز ساخته است.

این امتیاز تنها مربوط به فراوانی انبوه تفاسیر با هر مکتب و مشربی نیست، بلکه مربوط به تحول دیدگاه تفسیرنویسی است: تحول از دیدگاه فردی و اخروی به دیدگاه عرفی و اجتماعی. چنین به نظر می‌رسد که بسازگشت به قرآن و نهضت عظیم تفسیرنویسی در قرن چهاردهم بارزترین ویژگی انقلاب اصلاحی فراگیر، یا رنسانس اسلامی است.^۱

در یک نگاه تفاسیر اجتماعی معاصر را می‌توانیم دارای شاخصه عقلی، اجتماعی ببینیم که تأثیر مستقیم بر اصلاح روش تفسیری گذاشته و در نتیجه روش تفسیری عقلی، اجتماعی را به وجود آورده است.

تفسیر عقلی - اجتماعی

بارزترین دستاورد تفسیر اجتماعی، به وجود آمدن روش «عقلی - اجتماعی» است. عقلی، از آن سبب که خردگرایی و ارزش‌گذاری مفسران اجتماعی به عقل سبب شد تا در فهم قرآن نقش مهمی را به عقل واگذار کنند و اجتماعی، از آن رو که برداشت و تفسیر آنان از قرآن در جست و جوی

پاسخ‌گویی به نیازها و اصلاح امور جامعه اسلامی بود و رنگ اجتماعی داشت، به گونه‌ای که حتی از آیات به ظاهر اخلاقی، تاریخی، عبادی و ... مسائل اجتماعی را استنباط می‌کردند.

آمیختگی این دو ویژگی که فرایند دو اصل مهم اندیشه اجتماعی (عقل‌گرایی و جامعه‌نگری) بود به پدید آمدن مکتب عقلی - اجتماعی انجامید و پیروان بسیاری یافت.

عقل‌گرایی در تفسیر المنار

پیوند عقل و دین

اندیشه عبده به عنوان شالوده شکل‌گیری المنار در کتاب رساله التوحید چنین انعکاس یافته است:

«... قرآن نه تنها به ما می‌آموزد که چه چیزهایی را می‌توانیم و باید درباره خدا بدانیم، بلکه در اثبات آنچه می‌آموزد، دلیل و برهان می‌آورد و هیچ‌گاه از ما نمی‌خواهد که گفته‌های آن را به صرف آن که فرموده خداست، بپذیریم. قرآن نه تنها آموزش‌های خود را اعلام می‌کند، بلکه از مذاهب مخالفان خود نیز گزارش می‌دهد و با دلیل و

۱- بهاء‌الدین خرمشاهی، تفسیر و تفاسیر جدید، ص ۲۵.

حجت آن‌ها را رد می‌کند و عقل را مخاطب قرار می‌دهد و فکر را به تلاش برمی‌انگیزد. قرآن نخستین کتاب مقدسی است که از زبان پیامبر خدا، برادری و همبستگی عقل و دین را به شیوه‌ای آشکار و تأویل ناپذیر اعلام می‌دارد، بدین جهت در آغاز اسلام، مسلمانان بجز آنان که نه عقل درست داشتند و نه دینی استوار، همگی پذیرفتند که پاره‌ای از قضایای دینی را تنها از راه عقل می‌توان دریافت...»^۱

عبده با این که تقلید را مایه عقب‌ماندگی می‌داند و تلاش می‌کند که تعقل و تفقه را برای هر مسلمان بایسته معرفی کند، به این نکته نیز اشاره دارد که عقل و فهم همه مردم برای شناخت خدا و زندگی آن جهان به یک اندازه نیست، بلکه تنها گروهی اندک از آنان از کمال عقل و روشن بینی بهره‌مندند.^۲

سید قطب از جمله کسانی است که عبده را به زیاده‌روی در عقل‌گرایی متهم کرده است و ریشه آن را جمود فکری مسلمانان از یک سو و عقل‌گرایی اروپا از سوی دیگر دانسته و این که عبده در مقابله با این دو وضعیت، ناخواسته به جایی رسید که عقل را در برابر وحی قرار داد و شاگردان او چون عبدالقادر مغربی و رشیدرضا نیز به پیروی از عبده در این ورطه افتادند و در تفسیر آن دو،

نصوص قرآنی با عقل تأویل شده است.^۳ سخنان سید قطب در این جهت که عبده، اهتمام زیادی به عقل داشته جای انکار ندارد، اما این که عقل را در برابر وحی شمرده باشد، درست به نظر نمی‌آید؛ چه این که در تفسیر المنار تصریح شده است که خداوند چهار نوع هدایت در اختیار انسان قرار داده است: هدایت فطری، حسی، عقلی و دینی. از این میان هدایت دینی، اساس و حاکم برای سه نوع هدایت دیگر شناخته شده است. عقل در ادراک خویش همچون حس دچار اشتباه می‌شود و بدین جهت انسان نیازمند هدایتی است که بشر را در تاریکی هوای نفس و پیروزی آن بر عقل، رهنمود شود و قلمرو وظایف و واقعیت‌ها و ارزش‌ها را به او بنمایاند.^۴

المنار در دو میدان، عقل را مبنای تفسیر و داوری قرار داده است:

الف - تفسیر و تأویل برخی مفاهیم قرآن

مؤلف المنار ذیل آیه ۳۴ سوره بقره در تفسیر فرشتگان و ابلیس، به قوای طبیعت

۱- محمد رشید رضا، المنار، ج ۱، ص ۲۱ و ۲۲.

۲- محمد عبده، رسالة التوحید، ص ۹۰-۹۳.

۳- المنار، ج ۱، ص ۶۳.

۴- همان، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۷۰.

اشاره دارد و به این سمت حرکت می‌کند که فرشتگان، همان نیروهای طبیعی هستند که باعث قوام نظام عالم‌اند و منظور از سجده فرشتگان در برابر آدم، مسخر بودن آن‌ها در برابر اراده اوست و تنها یک نیرو مسخر انسان نیست که ابلیس نامیده شده است.

المنار، ذیل آیه ۷ سوره بقره ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَثَمَّ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ در توجیه این که چرا واژه «قلوب» و «ابصار» جمع آمده، ولی «سمع» مفرد یاد شده است، تلاش‌های عقلانی دارد و می‌نویسد:

«دریافت‌های قلب و مشاهدات چشم بسیار متنوع است، برخلاف حس شنوایی که تنها می‌شنود و تنوعی در آن نیست، و افزون بر این، راه رسیدن به یقین از راه شنیدن، تنها تواتر است، ولی از راه چشم، راه‌های متعددی برای رسیدن به یقین وجود دارد.»^۱

ب - نقد آرای تفسیری دیگران

مؤلف المنار ذیل آیه ۱۵۹ سوره بقره ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْأَهْدَى...﴾ می‌نویسد:

«مفسران در نوع کتمان حق از سوی اهل کتاب اختلاف نظر دارند، برخی گفته‌اند کتمان حق به وسیله حذف بخش‌هایی از

مطالب تورات و انجیل صورت گرفته است و گروهی معتقدند که این کتمان نه با حذف، بلکه به وسیله تأویل و توجیه مطالبی بوده است که در تورات و انجیل وجود داشته و برحق بودن رسالت رسول اکرم ﷺ دلالت می‌کرده است، ولی علمای یهود و نصارا، آن مطالب را طوری تفسیر می‌کرده‌اند که شامل رسول اکرم ﷺ نشود.»

المنار برای ردّ نظریه نخست و برتری نظریه دوم به این نکته عقلی اشاره دارد که معمولاً حذف بخشی از آیات ممکن نمی‌نماید؛ زیرا تورات و انجیل در میان اقوام و ملل متعددی وجود داشته و در عمل هماهنگی و همدستی آنان در حذف بخش خاصی از مطالب میسر نبوده است، پس باید نظریه دوم را پذیرا باشد.

عقل‌گرایی و مصلحت‌مداری

خردگرایی برخی مفسران اهل سنت، از جمله عبده انقلاب و خیزش ایشان بر ضد متن‌مداری و تقلیدگرایی حاکم بر حوزه فقهی تفسیری آنان به شمار می‌آید.

پیش‌تاز این خردگرایی در میان مفسران اهل سنت عبده بود که به عقیده رومی، دیگر

۱ - المنار، ج ۱، ص ۲۴۴.

مفسران خردگرا، او را امام خویش شناخته‌اند.^۱ عبده در تئوری و عمل، نص قرآن را به تبعیت از عقل ملزم دانسته و بر این باور است که در صورت ناسازگاری، عقل بر ظاهر نص، تقدم دارد.^۲

سید قطب در مقام ارزیابی و ریشه‌یابی زیاده روی عبده در عقل‌گرایی می‌نویسد:

«عبده در زمانی می‌زیست که عقل در اروپا به خدایی رسیده بود. در چنین شرایطی مستشرقان اسلام را متهم می‌کردند که با طرح مسئله «قضا» و «قدر»، عقل و خرد را به تعطیلی کشانده است. عبده به رویارویی با این اتهام برخاست و در گرماگرم مبارزه با جمود عقل در شرق، ندانسته عقل بشری را هم وزن وحی قرار داد، غافل از این که وحی برتر از عقل است و وسیله سنجش درستی و نادرستی دریافت‌های عقلی است و نه هم سنگ آن»^۳

تأویلات عقلی

هر چند المنار، در مجموع، بر پایه آموزه‌ها و اندیشه‌های عبده و به قلم و تقریر و استنباط رشید رضا شکل گرفته است، اما میان آن دو از نظر تفکر، دگرسانی وجود دارد که توجه به آن، در تحلیل مطالب تفسیر المنار و انتساب مطالب آن به هر یک می‌تواند

مؤثر باشد و آن عبارت است از گرایش افراطی رشیدرضا به سلفی‌گری و باورهای حدیث‌گرایانه و هابیت که جنبه‌های تعقلی و برهانی در آن متروک می‌باشد و به همین دلیل است که ناخودآگاه تمایلات علم‌گرایی و عقل‌گرایی تجربی در این گونه تفاسیر، بر عقل‌گرایی فلسفی ترجیح داده می‌شود. نیز به همین دلیل است که ناسازگاری رشیدرضا با باورهای شیعه، سخت‌تر از عبده است.^۴

در تفسیر المنار مواردی که آیه یا روایت تفسیری با عقاید سلفی همراه باشد، بی‌هیچ توجیه و تأویل پذیرفته می‌شود و هر جا آیه و روایتی با عقاید سلفی همسو نباشد، پای توجیحات و تأویلات عقلی به میان کشیده می‌شود.

یکی از باورهای سلفی رشیدرضا این است که کسی حق ندارد عمل نیک انجام دهد و ثواب آن را به دیگری از مردگان یا زندگان اهدا کند، مانند: نماز، روزه، حج،

- ۱- فهد بن عبدالرحمان رومی، منهج المدرسة العقلية الحديثة فی التفسیر، ص ۲۸۷.
- ۲- الاسلام والصراية، ص ۷۲ و ۷۳، به نقل از: منهج المدرسة العقلية الحديثة فی التفسیر، ص ۲۸۷.
- ۳- سید قطب، ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی، ترجمه محمد خامنه‌ای، ص ۶۲-۶۴.
- ۴- تفسیر و تفاسیر جدید، ص ۲۶.

زکات، صدقه، دعا، خواندن نماز و ... ذیل آیه: ﴿وَلَا تَسْرُرْ وَارِثَةَ وَرَثَةِ أَخْسَرِي﴾ (انعام/۱۶۴) به شرح درباره اهدای این گونه اعمال به مردگان پرداخته و روایات رسیده در این باب را نقد کرده است، زیاده بر ایرادهای سندی و توجیهاات و تأویلاتی که برای هر یک از این روایات برشمرده و نتیجه گرفته است که انسان مالک و صاحب اختیار ثواب اعمال خود نیست، تا آن را به هر کس که بخواهد ببخشد.

عقل‌گرایی در تفسیر فی ظلال القرآن

عقل، شاگرد دین و نه فرمانروای بر آن

سید قطب در چند مورد از تفسیر خود به تفصیل درباره وظیفه عقل در برابر وحی و نقش عقل در ایمان و شیوه بهره‌گیری از آن سخن گفته است. آنچه از مجموع سخنان وی به دست می‌آید، این است که عقل در عین مقبولیت و ارجمندی، در برابر وحی و دین، چون شاگردی است که باید فرا بگیرد و بیندیشد تا سخن آموزگار وحی را بفهمد، نه این که از موضع استاد بر معارف وحی بنگرد و بر آن حکم نماید. او می‌نویسد:

«وظیفه عقل این است که آنچه را پیامبران آورده‌اند، دریافت کند ... رسالت الهی پیامبران، عقل را مخاطب قرار داده تا آن را

بیدار کند و به راه درست اندیشیدن رهنمون گردد، نه این که عقل بر صحت یا بطلان دین حکم نماید و بخشی را رد و بخشی را قبول کند!

هرگاه نص دلیل دینی ثابت باشد، حکم همان است و عقل باید آن را بپذیرد و اطاعت کند، چه برایش مأنوس باشد و چه مأنوس نباشد.^۱

فی ظلال القرآن تصریح دارد که مدلول واقعی و صحیح نص، با حکم عقل ابطال‌پذیر نیست؛ زیرا نص از جانب خداست و عقل خدا نیست که بر درستی یا نادرستی آن حکم کند و چیزی را که از سوی خداوند آمده است رد یا قبول نماید! در این زمینه افراطها و تفریطهایی صورت گرفته است، ولی راه درست و میانه همان است که ما بیان کرده‌ایم.^۲

فی ظلال پیش فهم‌های عقلی را نیز منکر است و می‌نویسد:

«راه درست این نیست که قرآن را با پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های عقلی تفسیر کنیم، چه آن پیش‌فرض‌ها از خود عقل باشند، مثل مقولات «منطقی» یا از دریافت‌های محدود و تجربه‌های ناقص

۱- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۲، ص ۸۰۶

۲- همان، ج ۲، ص ۸۰۷

علمی! راه درست این است که عقل، نص را به درستی فراگیرد و قوانین آن را بشناسد. این مطمئن‌تر از دریافت‌های خود عقل است، این مسیر راست‌تر از خود عقل می‌باشد.^۱

با همه آنچه یاد شد، سید قطب عقل‌گریز و عقل‌ستیز نبوده است، بلکه بیشترین نگرانی او از حرکت‌های افراطی بوده است و با این حال نگرانی خود از عقل‌ستیزی را نیز پنهان نداشته و نوشته است:

«قصد ما از آنچه گفته شد، این نبود که از ارزش عقل بکاهیم و نقش آن را در زندگی انسان کم اهمیت جلوه دهیم ... عقل جولانگاهی وسیع دارد و پس از آن که روش درست استدلال و تفکر مطمئن را از وحی گرفت، می‌تواند متون دینی را بر شرایط گوناگون زندگی انسان تطبیق نماید.»^۲

میزان دخالت عقل در فهم قرآن

فی ظلال القرآن ذیل آیه ﴿وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ...﴾ (جن / ۹) پرسش‌هایی را درباره این آیه مطرح کرده، در پاسخ می‌گوید: این‌گونه پرسش‌ها چیزهایی هستند که قرآن از پرداختن به آن‌ها خودداری کرده است و برای ما پی بردن به ریزه‌کاری این امور که مثلاً نگهبانان قلمرو

غیب چه کسانی هستند و چه شکل و شرایطی دارند، اهمیتی ندارد؛ زیرا قرآن درباره آن‌ها سکوت کرده است و هم مرجع و منبعی دیگر برای فهم آن امور نداریم. سپس می‌نویسد:

«بهترین روش برای فهم قرآن و تفسیر آن، این است که انسان همه تصورات پیشین را از ذهن خود بزدايد و با ذهن و فکری پالوده از باورهای تصویری یا عقلی و احساسی به سراغ فهم قرآن برود. بلی در این میان برای عقل بشر مجال گسترده‌ای وجود دارد که به کشف افق‌های ناشناخته پردازد و اسلام هم او را در این راه یاری می‌دهد، اما در این میان فضاهایی نیز هستند که از قلمرو حضور و ادراک عقل فراترند و چه بسا عقل به درک و کشف آن‌ها نیازی هم نداشته باشد و زندگی او در مجال این دنیا بر دانستن آن گونه مسائل استوار نباشد...»

آنان که به هدایت الهی ره یافته‌اند، به اموری که برتر از شأن و نیاز اعتقادی و عملی آنان است نمی‌پردازند و به همان اندازه که خداوند برایشان بازگفته بسنده می‌کنند و تلاش‌های عقلی خود را در کشف و فهم مطالبی به کار می‌گیرند که مربوط به زندگی

۱- فی ظلال القرآن، ج ۲، ص ۸۰۷

۲- همان، ج ۲، ص ۸۰۸

این دنیایی است و نتیجه‌ای دارد.

هر چیزی که از جانب اوست ایمان آورند، و یا راهی را کورکورانه بپیمایند ... حتی برای قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده و عقل بشری به تفصیل، ملاک‌های آن را درک نمی‌کند، علت آورده است.^۱

در آغاز چنین می‌نماید که نویسنده تفسیر المیزان، با برخورداری از آگاهی‌های ژرف فلسفی، به گونه‌ای افراطی از عقل در تفسیر قرآن بهره جسته باشد، ولی واقع‌گرایی وی مانع از این گرایش افراطی بوده است. او بر این باور بود:

«این ستمی بس گران است که دین الهی از فلسفه الهی جدا پنداشته شود، مگر نه این است که پیامبران الهی به فرمان خدا مأموریت یافتند تا جامعه‌های بشری را به سوی نیکی‌بخشی راستین رهبری کنند و مگر سعادت حقیقی بشر، جز دستیابی انسان به حقیقت معارف و شناخت‌ها در پرتو بکارگیری ابزار شناخت و ادراک است که خداوند در اختیار او قرار داده است... آیا برای انسان چاره‌ای جز به دست آوردن این معارف از راه استدلال و اقامه برهان وجود دارد!»

و اما این راه نیافتگان هستند که با اندیشه‌های محدود خود به ادراک ذات نامحدود پروردگار سعی می‌ورزند و تلاش می‌کنند تا حقایق غیبی را از راهی جز کتاب آسمانی دریابند، که از آن جمله فلاسفه هستند.»^۱

عقل‌گرایی در تفسیر المیزان

از مفسرانی که عقل‌مدارانه به سراغ تفسیر آیات قرآن رفته‌اند علامه طباطبایی است. ویژگی بسیار بارز علامه در تفسیر گرانسنگ المیزان، عقل‌گرایی اوست. تأملات عقلی این انسان فرزانه در تحلیل و تفسیر قضایای اسلامی اعم از مسائل فلسفی، اجتماعی و اخلاقی نیاز به بیان ندارد.

علامه خود در تحلیل عقل و اهمیت آن در جایگاه شریعت می‌گوید:

اگر کتاب الهی را تفحص کامل کرده و در آیاتش دقت کنید خواهید دید شاید بیش از سیصد آیه هست که مردم را به تفکر، تذکر و تعقل دعوت کرده است، و یا به پیامبر استدلالی را برای اثبات حقی و یا از بین بردن باطلی آموخته است.

خداوند در قرآن حتی در یک آیه بندگان خود را امر فرموده که تفهمیده به خدا و یا

۱- فی ظلال القرآن، ج ۶، ص ۳۷۳.

۲- محمدحسین طباطبایی، المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، ج ۵، ص ۴۱۵.

پس چگونه ممکن است که پیامبران الهی، مردم را بر خلاف سرشت و نهاد و فطرتشان به شنیدن و پذیرفتن بدون دلیل فراخوانند! و از آنان بخواهند که جز راه استدلال و اقامه برهان را بپویند.^۱

با این حال علامه همواره در کار تفسیر تلاش دارد تا مباحث فلسفی و اصطلاحات فنی و پیش فرض‌های علمی خود را با تفسیر آیات در هم نیامیزد، بلکه در کار تفسیر ملاک‌های بایسته را به کار گیرد و آن جا که طرح نکته‌ای فلسفی یا اجتماعی و یا سیاسی و ... لازم می‌نماید، جدای از تفسیر آیات، فصلی ویژه را برای آن بگشاید و مرز مباحث بیرونی را از پژوهش تفسیری جدا سازد.

ارزشی که به هر حال علامه برای عقل و اندیشه باور دارد، تنها پایه فلسفی و برهانی ندارد، بلکه ریشه در متن معارف قرآن دارد. او می‌نویسد:

«این قرآن است که خود شایسته‌ترین گواه ما است، در آن جا که جوامع انسانی را به معارف مبدأ و معاد و کلیات معارف الهی دعوت می‌کند، از آنان جز دلیل و حجت نمی‌پذیرد و جز جهل و تقلید را نکوهش نمی‌کند.»^۲

تقابل عقل و حس

در بحث دیگری علامه یک بعد نگری

حس‌گرایان و اشکالات آن‌ها بر نتایج عقلی را به نقد کشیده، می‌نویسد:

«دانشمندان غرب، و به خصوص طبیعی‌دان‌های آنان اظهار داشته‌اند که اعتماد بر غیر حس، صحیح نیست و گفته‌اند که مطالب عقلی محض، بیشتر غلط از آب در می‌آید و براهین آن به خطا می‌انجامد و معیاری که خطای آن را از صوابش جدا کند در دست نیست، چون معیار باید حس باشد که دست حس و تجربه هم به دامن کلیات عقلی نمی‌رسد و...»

علامه در ردّ این باور حس‌گرایان دلایلی را می‌آورد، از آن جمله:

۱. تمام مقدماتی که از آن‌ها نتیجه گرفته‌اند، عقلی و غیر حسی است. پس آقایان با مقدماتی عقلی، اعتماد بر مقدمات عقلی را باطل کرده‌اند!

۲. رهیافت خطا در حس کمتر از خطا در عقلیات نیست و اگر بناست که وجود چند مورد خطا، باعث بی‌اعتبار شدن اصل راه و ابزار شناخت شود، می‌بایست شناخت‌های حسی نیز غیر قابل اعتماد باشند.

۳. در علوم حسی نیز تشخیص میان خطا

۱- همو، علی و الفلسفة الالهية، ترجمه جعفر صادق

الخلیلی، ص ۱۱ و ۱۲.

۲- همان.

معنای بی‌اعتباری حس است؛ زیرا، حس در وجود آدمی از آن رو می‌تواند منشأ علوم و ساخت و کارهای پیچیده‌تر شود که در پرتو عقل، تجزیه و تحلیل می‌شود، تعمیم می‌یابد، مقایسه می‌گردد و

عقل و گزاره‌های دینی

علامه در مقدمه تفسیر المیزان، پس از یاد کرد روش تفسیری محدثان و این که آن‌ها در فهم آیات، تنها از سخنان صحابه و تابعان سود می‌بردند، می‌نویسد:

«اهل حدیث در روشی که اختیار کرده‌اند به اشتباه رفته‌اند؛ زیرا با این روش، عقل و اندیشه را از کار انداخته‌اند و در حقیقت گفته‌اند: ما حق نداریم در فهم آیات قرآنی، عقل و شعور خود را به کار ببریم و تنها باید ببینیم روایت از ابن عباس و یا فلان صحابی دیگر چه معنایی نقل کرده و حال آن که قرآن کریم نه تنها عقل را از اعتبار نینداخته، بلکه معقول هم نیست که آن را از اعتبار ساقط کند، برای این که اعتبار قرآن و الهی بودن آن به وسیله عقل برای ما ثابت شده است.»^۲

علامه با یادآوری این که قرآن به کاربرد روش‌های عقلی بایسته فرا می‌خواند، لزوم

و صواب با حس و تجربه نمی‌باشد و در آن‌جا نیز مانند علوم عقلی تشخیص با عقل و موازین عقلی و مسئله حس و تجربه، تنها یکی از مقدمات برهانی برای دستیابی به یافته‌های علمی است.

۴. تمام علوم حسی به وسیله تجربه تأیید می‌شوند، اما خود تجربه، اثباتش با تجربه دیگر نیست و گرنه تا بی‌نهایت باید تجربه‌ها با یک تجربه دیگر تأیید شوند! بلکه علم به صحت تجربه از طریق عقل به دست می‌آید نه حس و تجربه. پس اعتماد بر علوم حسی و تجربی به طور ناخودآگاه اعتماد بر علوم عقلی نیز هست.

۵. حس، جز امور جزئی را که هر لحظه در تغییر و تبدیل است، درک نمی‌کند، در حالی که علوم، حتی علوم حسی و تجربی، آنچه به دست می‌دهند، کلیات است و همیشه برای به دست آوردن نتایج کلی به کار می‌روند و این نتایج، محسوس و مجرب نیستند و تنها به وسیله عقل درک و تأیید می‌شوند.»^۱

نتیجه این که عالمان حسی و تجربه‌گرا که به پندار خویش، عقل را از درجه اعتبار ساقط کرده‌اند، هرگز به این نکته نیندیشیده‌اند که بی‌اعتباری عقل به معنای بی‌اعتباری علم و قوانین علمی و حتی به

۱- المیزان، ج ۱، ص ۴۸.

۲- همان، ج ۱، ص ۳ و ۴.

اندیشیدن درباره حقیقت را نتیجه گرفته است و پیروی از دین را نتیجه روی آوردن به عقل و بهره‌وری از آن می‌داند.^۱

بر همین اساس، نویسنده المیزان، موضعی سرسختانه و به شدت انتقادی در برابر اسرائیلیات و خرافه‌های اهل کتاب که در متون تفسیری، اعتقادی و تاریخی راه جسته است، پیش گرفته و خوش بینی کامل به روایات و پذیرش بی‌چون و چرای همه نقل شده‌ها را مورد انتقاد قرار داده و آن را مایه فرو افتادن در دام روایات اسرائیلی دانسته است.

آزادی در تعقل و پابندی به شریعت

با آن همه ارزشی که علامه برای عقل باور داشت، هرگز از تعبد مکتبی و پابندی به اصول و فروع شریعت، به بهانه گرایش‌های عقلی فاصله نمی‌گرفت، بلکه بر این باور بود که میان عقل سلیم و حکم شریعت، هرگز ناهمگونی و ناهمسازی نیست.

المیزان، خود در این باره تصریح دارد:

«گر چه کتاب و سنت، انسان را به گسترش بهره‌گیری از روش‌های عقلی درست فراخوانده‌اند، ولی از پیروی آنچه با کتاب و سنت قطعی مخالفت دارد،

بازداشته‌اند؛ زیرا کتاب و سنت قطعی از نمونه‌هایی هستند که عقل به صراحت، حقانیت و صداقت آن‌ها را امضا کرده است و این ناشدنی است که بار دیگر عقل بر باطل بودن آن اقامه برهان کند.»^۲

المیزان در بحثی با عنوان «منطق تعقل و منطق احساس» به ضرورت مرزبندی و جداسازی این دو منطق اشاره دارد و می‌نویسد:

«منطق احساس بر پایه منابع دنیوی استوار است و آنگاه به سوی عمل انگیزش می‌کند که همراه با بهره‌ای مادی باشد و چنانچه این گونه منافع را شاهد نباشد، آتش اشتهايش فرو می‌نشیند و فرمان و انگیزشی ندارد... اما منطق عقل بر پایه پیروی از حق استوار است و هر جا حق را بیابد بدان فرمان می‌دهد، چه با منافع مادی همراه باشد یا نباشد...»^۳

بهره‌گیری یکسان از عقل و حدیث

المیزان به دنبال ارائه بحثی روایی درباره امکان رسیدن انسان‌ها به معارف قرآنی و در پرده نبودن مفاهیم قرآن از اندیشه

۱- المیزان، ج ۱، ص ۴۳۱.

۲- همان، ج ۵، ص ۲۵۸.

۳- همان، ج ۴، ص ۱۱۲.

بشری می نویسد:

«در برابر این دسته از روایات، روایات دیگری هستند که خلاف آن را می فهمانند؛ مانند حدیثی که در تفسیر عیاشی از جابر نقل شده است که امام صادق علیه السلام فرمود:

همانا قرآن بطنی دارد و آن بطن را جنبه آشکاری است و سپس فرمود: ای جابر! هیچ چیز به اندازه عقل آدمیان از فهم کلام وحی دور نیست؛ زیرا یک آیه ممکن است آغاز آن درباره یک چیز نازل شده باشد و وسطش درباره چیزی و پایان آن درباره مقوله‌ای دیگر. قرآن سخن پیوسته‌ای است که به وجوه گوناگون باز می‌گردد ...

جمع بین این دو دسته روایات به این است که باید در تفسیر قرآن از راه روا و پذیرفته وارد شد و نه هر راهی، و در جای خود روشن است که استمداد از قرآن برای فهم قرآن، راه مجاز و بایسته‌ای است و البته این بهره‌گیری نیاز به تمرین و آموزش از مکتب پیامبر و اهل بیت دارد؛ زیرا در پرتو تعالیم آن‌ها است که ذوق و توان لازم به دست می‌آید و می‌توان گام در وادی تفسیر نهاد.»^۱

عقل وسیله درک وحی نه جانشین آن

المیزان ذیل بحثی فلسفی به بررسی

نسبت عقل و وحی پرداخته، این پرسش را مطرح می‌کند که انسان با وجود برخوردار بودن از عقل و این که عقلش او را به پیروی از حق و اعتقاد و عمل بر پایه آن می‌خواند، آیا باز هم نیازی به بعثت پیامبران دارد، یا این که عقل می‌تواند جایگزین وجود انبیاء و برنامه‌های آنان باشد؟

المیزان در پاسخ می‌نویسد:

«آن عقل که آدمی را به حق و فضیلت دعوت می‌کند، عقل عملی است که به نیکی و زشتی حکم می‌کند، نه عقل نظری که حقایق اشیاء را درک می‌کند. عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات درونی دریافت می‌کند و احساساتی که در نخستین مراحل زندگی برای انسان شکل می‌گیرد، قوای شهوی و غضبی است، اما قدرت نطق و تعقل و ادراک که توان قدسی است، در مرحله‌های نخست تنها به صورت یک استعداد و توان نهفته است که خروج آن از مرحله استعداد صرف به مرحله فعلیت صحیح، نیازمند تربیت است. بدین جهت هرگاه فرد یا جامعه‌ای، تربیت درست را از دست بدهد، به سرعت راه وحشی‌گری را در پیش می‌گیرد، با این که عقل و فطرت در

۱- المیزان، ج ۳، ص ۸۷.

نهاد آنان به صورت استعداد وجود داشته است!

این است که انسان هرگز بی نیاز از امدادها و هدایت‌های وحی نیست و این کمک‌های وحی است که عقل را یاری می‌دهد و کمال می‌بخشد.^۱

پس عقل راستین آن است که خدای رحمان به وسیله آن پرستش شود و مایه دستیابی به بهشت باشد، اما آنچه در معاویه یا هر انسان طغیان‌گری وجود دارد «نکراه» و شیطنت است و در خدمت هوای نفس^۲.

عقل ایمانی، عقل علمی، عقل مجرد

تفسیر الفرقان ذیل آیه: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (عنکبوت/۴۳) در تبیین این حقیقت که چگونه تعقل و ادراک آیات الهی، تنها از آن عالمان و آگاهان است و در پاسخ این پرسش نهفته که پس مردمان عامی و فاقد آگاهی چه بهره و نصیبی خواهند داشت، سعی می‌کند که سه نوع عقل تصویر نماید:

۱. عقل ایمانی، ۲. عقل علمی، ۳. عقل مجرد که می‌توان از آن به عقل فلسفی تعبیر کرد.

وی می‌نویسد:

«عالم در این آیه همان مؤمنان هستند، چنان‌که در برخی آیات، ناآگاهان کافر معرفی شده‌اند؛ زیرا ایمان به خداوند حجاب‌ها را از جلوی بینش انسان بر می‌دارد و آنان که

عقل‌گرایی در تفسیر الفرقان

الفرقان فی تفسیر القرآن تألیف دکتر محمد صادقی، از جمله تفاسیر شیعی است که سبک نوشتاری و تفسیری خاصی را دنبال کرده است. از جمله ویژگی‌های آن این است که گنجایش مفهومی آیات را نسبت به همه معنی‌ها و احتمال‌های پذیرفتنی و سازگار با قوانین ادبی و بلاغی، فراگیر می‌داند.

نویسنده این تفسیر ذیل آیه: ﴿كُلُوا وَارْزُقُوا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (طه / ۵۴) می‌نویسد:

«النهی» جمع «النهیه» که عبارت است از عقلی که بازدارنده از همه بدی‌ها و زشتی‌هاست، از این رو در تعبیرهای قرآنی «اولی العقول» نیامده است؛ چرا که عقل ممکن است آسیب دیده و ناقص باشد و توان تشخیص و بازدارندگی نداشته باشد ... آیات الهی برای کسانی است که دارای عقل کارآمد و بازدارنده از هوی و هوس باشند.

۱- همان، ج ۲، ص ۱۴۸.

۲- محمد صادقی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰،

بینش نافذ و بی پرده داشته باشند، می‌توانند آیات الهی را بفهمند، چنان‌که دانشمندان علوم تجربی نیز می‌توانند اهل تعقل و ادراک باشند. بلی اگر اینان اهل ایمان نیز باشند، توان فزون‌تری خواهند داشت و اگر ایمان نداشته باشند، به خاطر برخورداری از علم، اگر در پی راه یافتن باشند، راه را خواهند جست؛ زیرا دانش، به خودی خود، راه هدایت است، به شرط آن‌که با پستی آمیخته نشود.

عقل آزاد، هر طور که باشد، می‌تواند مثل‌های قرآنی را دریابد؛ بنابراین عقل ایمانی، عقل علمی و تجربی و عقل مجرد، سه شریک همراه در ادراک مثل‌های قرآنی هستند و فهم بیان الهی ویژه عقل ایمانی و مؤمنان نیست، چه این‌که اگر به آنان اختصاص داشت، پیام‌های قرآنی به کار غیر مؤمنان نمی‌آمد و سبب هدایت آنان به دین نمی‌شد.^۱

ارتباط و تقابل «عقل» و «وحی»

الفرقان معتقد است عقل برای شناخت درست ناگزیر است از وحی مایه و روشنایی بگیرد و از سوی دیگر وحی نیز برای جای گرفتن در فکر و روح آدمیان، نیازمند عقل است.

وی می‌نویسد:

«تلاوت‌گران آیات قرآن، باید در پرتو فروغ آن به اندیشه بنشینند؛ زیرا قرآن خاستگاه و محور تفکر است. بنابراین اندیشه درباره زندگی این جهان، بدون بهره‌گیری از آیات قرآن، ره به جایی نمی‌برد، چنان‌که جمود بر قرائت قرآن، بدون اندیشه در آن سودی نمی‌بخشد، پس ناگزیر باید تعقل انسانی با شعور وحی در هم آمیزد با حفظ اصالت وحی، و این است که قرآن عقل انسان را به سوی حرکت فکری پیوسته درباره شئون دنیا و آخرت بسیج می‌کند و تهییج می‌نماید.»^۲

مفسران که در مسیر تعبد و تعهد دینی به تفسیر و تبیین آیات وحی روی آورده‌اند، همواره نگران آن بوده‌اند که در فهم کلام الهی گرفتار کاستی شوند و پیش‌فرض‌ها و خواسته‌ها و گرایش‌های خویش را به عنوان عقل بر قرآن تحمیل کنند. این نکته سبب شده است که الفرقان نیز بر آن انگشت نهاده، تصریح کند:

«عقل در رویارویی با وحی، جز وفا و صفا نقشی ندارد، صفا در فهم وحی و وفا در تفهیم آن، اما این‌که عقل بخواهد رأیی برابر

۱- الفرقان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۶۷.

۲- همان، ج ۲، ص ۳۰۹.

یا برتر داشته باشد، نه و هزار بار نه!

این سخن به معنای تهدید اندیشه و محدود کردن آن نیست، بلکه تعیین کردن قلمرو اوج و فرود آن است. معارضه و درگیری عقل با وحی یا چیرگی عقل بر وحی خود عقلانی نیست. عقل از یک سو با مرزهای افراط روبه‌روست و از سوی دیگر تفریط! افراطش آن است که به تعارض با وحی برخیزد و تفریطش به این است که به جمود و تعطیلی کشیده شود.^۱

جامعه‌نگری

قرآن پژوهان معاصر همواره در جست‌وجوی دریچه‌ای قرآنی برای اصلاح امور جامعه اسلامی بوده‌اند.

طرح مباحثی چون: آزادی اعتقادی، سیاسی، سیستم اقتصاد اسلامی در مقایسه با دیگر سیستم‌های موجود جهانی، روشن کردن ویژگی‌های عدالت و حکومت اسلامی از شایع‌ترین مباحث تفسیری قرن چهارده است که به پیروی از اصول فکری پیشگامان جنبش اصلاحی وارد حوزه معارف تفسیری شده است. می‌توان گفت: عنصر واقع‌نگری و توجه به ضرورت‌ها و نیازهای موجود و به تعبیر دیگر، فراتر رفتن از مفاهیم مجرد و در نظر گرفتن انگیزه‌ها و شرایط عینی و

جهت‌دادن مفاهیم قرآن به سوی آن، ویژگی مشترک بیشتر تفاسیر این قرن است. بدین جهت در تفسیر المنار، ضرورت تفسیر نواز قرآن چنین نمایانده شده است:

«نیاز شدیدی بود تا تفسیری ارائه شود که پیش از هر چیز به بعد هدایت‌گری قرآن توجه کند، به گونه‌ای که با اوصاف قرآن و رسالت آن یعنی انذار، تبشیر، هدایت، اصلاح ... سازگار باشد. سپس به نیازهای عصر توجه نشان دهد، نیازهایی چون آسانی بیان، تفهیم قشرهای مختلف خوانندگان، کشف شبهات آنان که به فلسفه و علوم طبیعی مشغول‌اند و ...»^۲

۱- گرایش اجتماعی المنار

کمتر آیه‌ای از آیات قرآن را می‌توان در تفسیر المنار پیدا کرد که در تفسیر آن به نوعی مسائل اجتماعی مورد توجه قرار نگرفته باشد، حتی آیات فقهی و عبادی که بیشتر جنبه فردی دارد، از مباحث اجتماعی به دور نمانده است. رویکرد تفسیر المنار به مسائل اجتماعی ریشه در باور احیای تفکر دینی و بازگشت به سرچشمه‌های اصیل دین داشت که مستلزم جست‌وجوی راه، حل مشکلات

۱- الفرقان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۹.

۲- المنار، ج ۱، ص ۱۰.

جوامع اسلامی و تصحیح باورهای آنان از راه برنامه‌های قرآنی بود؛ چه این که به عقیده مصلحان مسلمان یکی از هدف‌های مهم قرآن تأمین سعادت دنیوی انسان‌ها اعم از افراد و جامعه انسانی در کنار راهنمایی آنان به سعادت اخروی است. بر این اساس المنار هدف‌ها و مقاصد قرآن را این‌گونه برمی‌شمارد:

اصلاح دینی، اصلاح انسانی، اجتماعی و سیاسی، اصلاح نظام جنگی و جلوگیری از مفاسد آن، اصلاح نظام مالی و اقتصادی، تأمین حقوق انسانی، دینی و مدنی زنان، تأمین راه‌های آزادی بردگان، بیان احکام سیاسی، حکومتی، مبانی و اصول حکومت، بیان امور نبوت، رسالت و وظایف انبیا که برای بشر مجهول است، بیان برتری‌های اسلام در تشریح تکالیف فردی و شخصی.

در این بررسی چنان که پیداست از میان هدف‌های ده‌گانه قرآن، تنها یک دهم آن به احکام فردی و شخصی مربوط می‌شود، اما نه قسمت دیگر از هدف‌های قرآن را اصلاح، هدایت و بهسازی امور جامعه تشکیل می‌دهد. رهاورد طبیعی این نوع نگرش به معارف قرآن، این است که مفسر به هنگام تفسیرنویسی نسبت به طرح مسائل اجتماعی چند برابر احکام فردی توجه نشان دهد و

این کاری است که در تفسیر المنار انجام یافته است.

نمونه‌ای از گرایش‌های اجتماعی و جامعه‌نگری المنار را در آیات زیر می‌توان شاهد بود:

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران / ۱۰۴).

در تفسیر آیه، برخی مفسران یا صاحب‌نظران مانند جلال‌الدین سیوطی «من» را برای تبعیض دانسته و معتقد شده‌اند که دعوت به معروف و نهی از منکر واجب کفایی است، ولی المنار، همسو با گرایش اصلاح طلبانه خود سعی در گستراندن این وظیفه اجتماعی دارد و برای شمول بخشیدن به پیام آیه استدلال می‌کند^۱.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ...﴾ (بقره / ۱۷۸).

المنار ذیل آیه به مقایسه میان قوانین کیفری شرایع مختلف و همچنین مقایسه میان قوانین اسلام با قوانین جزایی کشورهای غیر اسلامی پرداخته و مزایای حدود و حقوق اسلام را تبیین کرده است. سپس در این که مخاطب آیه گروه خاص از مردم‌اند یا

۱- المنار، ج ۴، ص ۲۷.

همه مردم می نویسند:

«همه مؤمنان مخاطب آیه هستند و همه امت مسئول اجرا و حفظ شریعت و خضوع در برابر آن می باشند.»^۱

در مجالی دیگر، المنار از آیاتی چون: «إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَسَلِّتْخَافُوهُمْ...» (آل عمران / ۱۷۵) که در بردارنده پیامی اعتقادی اند، نتیجه‌ای اجتماعی گرفته می‌نویسد:

«هر کس در این آیه به شایستگی درنگ کند، درمی‌یابد که مؤمن راستین سست عنصر و ترسو نیست، شجاعت، صفت پایدار مؤمنان است... این در حالی است که در گذر زمان، مسلمانان دچار ضعف ایمان و ترس شده‌اند و اگر به این حال در نمی‌افتادند، نیروی بزرگی را تشکیل می‌دادند.»^۲

شیخ محمد عبده در تفسیر آیه: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...» (بقره / ۲۵۶) می‌نویسد:

«لا اكرهه في الدين» قاعده‌ای بزرگ از قواعد اسلام و رکن عظیمی از ارکان سیاست این دین است. اسلام هرگز اجازه نمی‌دهد که کسی را وادار کنند تا اسلام بیاورد یا از اسلام خارج شود.

ما مسلمانان در صورتی می‌توانیم این

رکن را برپا داریم و این قاعده را حفظ کنیم که توان و نیرو داشته باشیم، تا به وسیله آن از دین و جان خویش در برابر تجاوزگران حمایت کنیم، نه این که بر کسی یورش بریم؛ زیرا نخستین راه دعوت در اسلام، حکمت و قول احسن است.»^۳

همو در تفسیر آیات: «فَلَا تَتَّخِمْ الْعُقَبَةَ * وَمَا آذْرِيكَ مَا الْعُقَبَةُ * فَكُ رَقَبَةً» (بلد / ۱۱-۱۳) می‌نویسد:

«[درباره] فَكُ رَقَبَةً؛ آزادی برده، تعاون و کوشش در رهایی بردگان، اضافه بر آنچه در قرآن است، روایات بسیاری، که به حدّ تواتر معنوی می‌رسد، وارد شده است و این نشانه میل اسلام به آزادی و دشمنی آن با اسارت و بردگی است.»^۴

محمد عبده اتحاد، اعتماد نکردن بر اجانب، شورا و نپذیرفتن امر و حکام ظالم و فاسد را که مصالح عمومی مردم را رعایت نمی‌کنند موجب ترقی و رشد جامعه می‌داند.^۵ وی از جمله کسانی است که به ملامت تفسیر نویسان گذشته پرداخته که چرا

۱- المنار، ج ۲، ص ۱۲۷ و ۱۲۸.

۲- همان، ج ۴، ص ۲۴۶.

۳- همان، ج ۳، ص ۷۳.

۴- محمد عبده، تفسیر القرآن الکریم، جزء عم.

۵- المنار، ج ۸، ص ۱۰۲، ج ۱۱، ص ۲۲۶.

قرآن را بدون واقعیت‌های موجود و جدا از زندگی اجتماعی شرح کرده اند.^۱

عبده دولت را ابزاری برای تحقق آموزه‌های دینی براساس شرایط زمانی و مکانی می‌دانست. بنابراین دولت دینی، به معنای تحقق دین در حیات انسانی و جامعه اسلامی است، نه به معنای این‌که در رأس حاکمیت وجود خلیفه‌الله حتمی باشد.^۲

المنار در ضمن بحث از سنن اجتماعی، جامعه اسلامی معاصر خود را مورد انتقاد قرار می‌دهد. این تفسیر مکانت خاصی برای مبارزه و رویارویی قائل است. رشیدرضا بیشتر بر جنگ و مبارزه تکیه دارد و عبده بیشتر به تعلیم و اصلاح می‌اندیشد. سه ویژگی مباحث جریده عروة الوثقی که سخت رشیدرضا و سلوک زندگانی او را متحول کرده، عبارت‌اند از:

۱. بیان سنن و قوانین خداوند در آفرینش و نظام اجتماعی بشری و دلایل رشد و انحطاط و قوت و ضعف تمدن‌ها و فرهنگ‌ها.

۲. روشن کردن این نکته که اسلام دارای قدرت و سروری است و هماهنگ کننده سعادت دنیوی و اخروی.

۳. دین معیار وحدت مسلمانان است، نه زبان و نژاد و نظام‌های سیاسی.

این سه عامل فکری زمینه نگارش تفسیر المنار را فراهم کرده، زیرا اولین پیشنهاد رشیدرضا به شیخ عبده، نوشتن تفسیر بوده که در آن از روح و روشنایی موجود در همه مقالات اجتماعی عروة الوثقی دمیده شود و نخستین شرط آن بسنده کردن به نیازهای زمانه و رها کردن هر آنچه در تفاسیر است و بیان کردن هر آنچه که نگفته‌اند.^۳

شناخت تاریخ، عامل شکوفایی جامعه

محمد عبده بر این باور بود که پیشینیان از مسلمانان به ضبط و نقل تاریخ اهتمام فراوان داشتند و کسانی چون ابن خلدون قواعد و اصول حاکم بر جامعه‌های بشری و راه‌های رسیدن به عمران و آبادانی را از لابه‌لای تاریخ استنباط می‌کردند، ولی پس از دوره ابن خلدون علم تاریخ (که مقصود اصلی آن شناخت فلسفه تاریخ بود) در میان مسلمانان متروک شد و در عوض دیگران این مسیر را پیمودند و به تمدن رسیدند.

او می‌نویسد:

«نخستین راهنما برای مسلمانان در ارج

۱- همان، ج ۹، ص ۷۶۳.

۲- محمد خلف الله احمد، الثقافة الاسلامیة والحیة المعاصرة، ص ۷۰.

۳- المنار، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۲.

نهادن به تاریخ و فلسفه تاریخ، قرآن بود، ولی مسلمانان دین خود را از غیر قرآن و سنت سراغ گرفتند و نه تنها گرایشی به حفظ و ثبت تاریخ از خود نشان ندادند که بسیاری از عالمان دینی با علم به تاریخ سرستیز و دشمنی در پیش گرفتند و نتیجه چنان شد که: نادانی به تاریخ گذشته، سرگردانی را برای امت اسلامی به وجود آورده است که نمی دانند دلیل وضعیت آشفته در حال حاضر چیست و راه خلاصی از آن کدام است!^۱

به پیروی از همین اصل عبده در پایان آیات مربوط به داستان طالوت و جالوت (بقره / ۲۴۸-۲۵۲) سنت‌ها و قانون‌های کلی را استخراج می‌کند و آیات یاد شده را از سطور نقل‌های تاریخی به عرصه زندگی بشری می‌کشاند و پیام جدیدی که فراتر از اندرز و موعظه تنها باشد نتیجه می‌گیرد.

عبده این اصول را تا چهارده اصل برشمرده که برخی از آن‌ها بدین قرار است:

۱. ملتی که مورد تهاجم قرار گیرد، بیدار می‌شود و بیداری و تفکر در آن ملت پدیدار می‌شود، درمی‌یابد که راه چاره در گرو یگانگی و پیروی از رهبر عادل است، چنان‌که بنی اسرائیل پس از هجوم فلسطینیان به آنان به چنین نتیجه‌ای رسیدند.

۲. بیداری و شعور یک ملت در گرو نخبگان آن ملت است.

۳. شعور و آگاهی نخبگان و خواص ملت کارایی ندارد، مگر آن زمان که از مرحله فکر و اندیشه به مرحله عمل بروز پیدا کند و مورد پذیرش همگان قرار گیرد.

۴. تعیین رهبری از اموری است که مایه درگیری، اختلاف و جدایی ملت‌ها می‌گردد. در این هنگام باید مرجع مورد اعتماد و پذیرش همگان وجود داشته باشد تا رفع این اختلاف بکند، همان‌گونه که بنی اسرائیل پس از اختلاف بر سر تعیین فرمانروا به پیامبرشان مراجعه کردند.^۲

۲- جامعه‌نگری در تفسیر فی ظلال القرآن
سید قطب در مقدمه تفسیر خود به نقش دین در ساختن زندگی معنوی و مادی انسان‌ها پرداخته و آرامش و برکت و پاکی را در سایه قرآن و حاکم ساختن آن در تمام عرصه‌های زندگی معرفی کرده است.^۳

سید قطب قرآن را دارای جهان‌بینی و ایدئولوژی کامل و پاسخگوی همه نیازهای تکاملی جامعه بشری می‌داندست و معارف

۱- المنار، ج ۱، ص ۴۹۰.

۲- همان، ج ۱، ص ۴۹۲.

۳- فی ظلال القرآن، ج ۱، ص ۱۵.

اسلام را در مقوله‌های ذیل جست‌وجو می‌کرد:

۱. سازمان اخلاقی، یعنی ریشه‌های اخلاقی و پایه‌های اساسی و عوامل نگاه‌دارنده آن در جامعه.

۲. تشکیلات سیاسی و شکل حکومت و خصوصیات آن.

۳. نظام اجتماعی و آنچه در پایداری آن تأثیر دارد.

۴. سیستم اقتصادی و فلسفه و تشکیلات آن.

۵. حقوق بین‌الملل و همبستگی جهانی.

وی معتقد بود:

«سرانجام بشریت فرمانبر اسلام خواهد شد و جهان در آینده قلمرو اسلام خواهد گشت... زیرا کلیه لوازم یک زندگی اجتماعی سعادت‌مندانه، به صورت مقرراتی متین و محکم، پیوسته و غیر قابل انفکاک، در برنامه آن گنجانیده شده است.»^۱

سید قطب با این بینش به سراغ تفسیر قرآن می‌رود و به همین دلیل، نگاه او به قرآن با بسیاری از مفسران پیش از او متفاوت است. او قرآن را تنها کتاب عارفان یا عبادت‌گران یا کتاب علم تجربی یا فلسفی نمی‌داند و معتقد نیست که در قرآن ابهام‌های طبیعی حل ناشدنی وجود داشته، بلکه قرآن

را کتاب «حرکت و پویش» می‌شناسد، از این روش تفسیری او به «المنهج الحرکی» یعنی روش انقلابی و پویا معروف شده است.

وی می‌نویسد:

«ما بر این ویژگی قرآن تأکید می‌کنیم؛ زیرا به نظر ما ویژگی واقع‌گرایی و پویایی، مهم‌ترین کلید راه‌یابی به مفاهیم و معارف قرآنی و شناخت دیدگاه‌ها و اهداف وحی است.»^۲

جاودانگی قرآن

سید قطب در جست‌وجوی رمز و راز

جاودانگی قرآن می‌نویسد:

«در این رسالت، شریعتی آمده است که زندگی انسان را از تمام جنبه‌ها مورد توجه قرار داده و برای هر جنبه برنامه‌ای دارد. برای اموری که در گذر ایام، با تغییر زمان و مکان و شرایط دگرگون می‌شوند، اصول و قواعدی بیان کرده و برای آن دسته از امور که ثابت و تغییر ناپذیرند، احکام و قوانینی مشخص کرده است و در بردارنده همه

۱- همو، آیینده در قلمرو اسلام، ترجمه سید علی

خامنه‌ای، ص ۱-۳.

۲- فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۲۱۲۱.

نیازهای بشری است.^۱

يَخْذِرُونَ».

ضرورت ندارد که همه مؤمنان (برای جهاد) کوچ کنند، پس چرا از هر گروهی عده‌ای کوچ نمی‌کنند تا تفقه در دین نمایند و آن گاه که بازگشتند قومشان را از نافرمانی پروردگار بر حذر دارند.

وی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

«آنچه به نظر من می‌رسد این است که دعوت کوچ کردن، دعوت برای حرکت به سوی میدان جهاد است و مؤمنان در این حرکت و در این میدان به درک حقایق دین نایل می‌شوند، آنان که برای جهاد خروج می‌کنند، سزاوارترین مردم برای درک مفاهیم دین هستند؛ زیرا بسیاری از اسرار و معانی دین برایشان آشکار می‌شود، اما آنان که «قاعد» و راکد و زمین‌گیر بوده‌اند، نمی‌توانند بسیاری واقعیت‌ها را شاهد باشند و باید از اهل حرکت و تلاش، کسب فهم کنند.

شاید برخی گمان کنند که موضوع، عکس چیزی است که گفتیم؛ زیرا به طور معمول کسانی که بر جای می‌مانند و حرکت و قیام ندارند فرصت بیشتری برای تحصیل و تأمل می‌یابند! ولی تجربه نشان داده است که

سید قطب معتقد است که او حتی یک بار هم در موضوعات اساسی، خود را نیازمند ندیده است که به مطالبی غیر از قرآن و سخنان پیامبر ﷺ مراجعه کند، و این اعتقاد را متکی به تجربه‌ای طولانی و پژوهشی دقیق می‌داند.^۲

این‌ها باورهایی است که در جای جای تفسیر فی ظلال مشهود است و این تکرار و تأکید، در جهت تثبیت این باور در مخاطبان است که با این نگرش قرآن را بخوانند که کتاب دیروز و امروز و فردای انسان است.

ادراک مفاهیم در فضای عمل و عینیت

سید قطب فقه دین و درک معارف وحی را در فضای راکد و در رواق‌های بسته آرای نظری صرف، قابل دستیابی نمی‌داند و بر این نکته اصرار می‌ورزد که درک صحیح از دین تنها در میدان عمل و جهاد و حضور و سازندگی میسر است و بس.

وی بر اساس این بینش، بیان ویژه‌ای در تفسیر آیه ۱۲۲ سوره توبه دارد، آن‌جا که خداوند می‌فرماید:

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ

۱- فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۲۱۲۱.

۲- همان، ج ۳، ص ۱۷۶۱.

عناصر را کد و بی تحرک نمی‌توانند درک عمیق و صحیحی از دین داشته باشند، هر چند وقت زیادی برای مطالعه بگذارند. حقایق دین بر کسی آشکار می‌گردد که پویا و تلاشگر در صحنه جهاد و عمل باشد نه برای آنان که در کتاب‌ها غرق‌اند و در زاویه اوراق، اعتکاف گزیده‌اند! ^۱

نویسنده فی ظلال القرآن تأکید دارد «فقه اسلامی در خلأ و در تنهایی و فراغت عالمان شکل نگرفته است و به همین دلیل نمی‌تواند در خلأ زندگی کند و نمی‌تواند به دور از جامعه و میدان بروز و ظهور قابل فهم باشد. فقه در رویارویی و مواجهه با واقعیت‌ها و نیازهای جامعه اسلامی تکون یافته است و در این حضور و پاسخگویی است که می‌تواند رشد کند و متحول شود.» ^۲

قرآن مکی

سید معتقد است در «قرآن مکی» از نظام اجتماعی و احکام مربوط به جامعه نشانی نمی‌توان دید؛ زیرا که قرآن کتابی است زنده، که براساس واقعیت‌های موجود در جامعه پیش می‌رود و نظام خود را بنا می‌نهد. بنابراین هنگامی که هنوز «جامعه اسلامی» شکل نگرفته است چگونه می‌توان «حکومت اسلامی» را بنا نهاد؟

این آیینی نیست که براساس فرضیات نظریه صادر کند. بنابراین در گام نخست باید «جامعه‌ای» به وجود بیاید که به «لا اله الا الله» و به این که حاکمیت جز از آن خدا نیست، معتقد باشد؛ و با حاکمیت هر کسی جز حاکمیت خدا مخالف باشد، و هر قانونی را که با این اساس ناسازگار باشد طرد کند.

هنگامی که چنان جامعه‌ای پدید آمد و واقعاً زندگی خود را آغاز کرد، آن گاه به نظام و قانون اجتماعی نیاز پیدا می‌کند، در چنین هنگامی است که این دین درباره نظام اجتماعی نقشه می‌دهد و قانون وضع می‌کند. مسلمانان در مکه بر جان و جامعه خویش مسلط نبودند و استقلال و زندگی آزادانه‌ای نداشتند تا خودشان براساس اسلام در آن نظامی به وجود بیاورند، به همین دلیل در آن دوره زمانی، چیزی مربوط به اداره نظام و تشریح احکام (اجتماعی) نازل نشد، فقط «عقیده» بر آنان نازل شد ...

اما هنگامی که در مدینه دارای «دولت اسلامی» شدند شریعت و نقشه نظام اسلامی بر آنان نازل شد، که پاسخگویی نیازهای واقعی «جامعه اسلامی» بود و دولت

۱- فی ظلال القرآن، ج ۳، ص ۱۷۳۴.

۲- همان، ج ۴، ص ۲۰۰۶.

اسلامی با اقتدار عهده‌دار اجرای آن بود ...^۱

قرآن مدنی

در مکه و قرآن مکی محور، موضوع و هدف، پی‌ریزی «عقیده توحیدی» بود، اما در مدینه، که جهان‌بینی توحیدی از قبل تصویر شده بود، محور و هدف تشریح و پی‌ریزی نظام اسلامی بود؛ از این رو پا به پای حوادث مهم در جامعه اسلامی آیات قرآنی نازل می‌شد و آنچه را مسلمانان با آنان روبه‌رو می‌شدند مورد توجه قرار می‌داد.

اما همان‌گونه که مسائل عقیدتی در مکه مخصوص عرب و آن دوره تاریخی نبود، قوانین اجتماعی اسلام نیز مخصوص قوم یا زمان و مکانی خاص نیست، گرچه در زمان و مکان مخصوص است که آیات معنای روشن خویش را نمایان می‌سازند.^۲

۳- جامعه‌نگری در المیزان

علامه طباطبایی نیز با آگاهی از مسائل اجتماعی و نیازهای جامعه در تفسیر خود فریاد اصلاح طلبی خود را به‌خوبی به گوش تمام کسانی که قرآن را به زاویه خشک و بی‌روح تبرک و تیمن کشانده بودند رسانید. او قرآن را در همه زمینه‌های زندگی انسان صاحب‌نظر و دارای سازندگی و خلاقیت

می‌داند و می‌نویسد:

«قرآن کریم با منطق و روش تشریحی خویش، همه شئون زندگی انسان را مورد توجه قرار داده است، بی‌آن که قید و شرطی در کار باشد ... پس قرآن با همه علوم و همه ساز و کارهای زندگی بشر رابطه دارد، انسان را به تدبیر و تفکر فرا می‌خواند و به سوی علم بسیج می‌دارد و به سوی هر چیزی که در سعادت زندگی اجتماعی انسان تأثیر دارد، دعوت می‌کند، مانند: اخلاق، شرایع، حقوق، احکام اجتماعی و ...»^۳

رسالت و کارآیی دین، از نگاه علامه

علامه دین را حقیقتی فعال، سازنده و مؤثر و حاضر در همه ابعاد زندگی مادی و معنوی می‌داند و نه آداب و رفتار تشریفاتی و اعتباری.

وی در برخی از آثار خود بدین نکته

تصریح کرده، می‌نویسد:

«آنچه از افکار اروپائیان تراوش می‌کند و تا حدی تعلیمات ناقص دست خورده خودمان آن را تأیید می‌کند! این است که دین یک سلسله اعمال تشریفاتی است که پس از

۱- فی ظلال القرآن، ج ۲، ص ۱۰۱۰.

۲- همان، ج ۱، ص ۳۴۸ و ۳۴۹.

۳- المیزان، ج ۳، ص ۲۷۱.

مرگ انسان را خوشبخت می‌سازد... و در هر صورت مشکلات زندگی را باید از راه دانش و مصلحت زمان حل کرد، نه از راه دین و منطق تقلیدی که یادگار عهد اساطیر است!^۱ او در مجالی دیگر خود به تعریف رسالت و کاربرد دین می‌پردازد و با صراحت اعلام می‌دارد که دین از نظر منطق قرآن، یک روش زندگی اجتماعی است که هم نظر به سعادت و تأمین حیات دنیوی دارد و هم نظر به سعادت اخروی. و نظر به این که حیات انسان یک حیات متصل است، هرگز این دو جنبه از یکدیگر جدا نیستند.^۲

در نظر علامه، دین و قرآن فقط عهده‌دار حل مشکلات روحی و روانی و تعیین نوع ارتباط انسان با خدا نیست، که به ابعاد نیازها و مشکلات زندگی اجتماعی نظر نداشته باشد و نوع روابط اجتماعی و حکومت به طور کلی به خود انسان و سلیقه و دلخواه او وانهاده شده باشد.

ابعاد اجتماعی پیام وحی

به‌رغم تلاش تجددگرایان برای مبهم شمردن وجهه اجتماعی اسلام و ادیان آسمانی و سعی آن‌ها در منحصر ساختن دین به زندگی فردی و خلوت تنهایی انسان‌ها، علامه معتقد است:

«بدون شک اسلام تنها دینی است که با صراحت بنای دعوت خود را بر اجتماع گذاشته و در هیچ یک از شئون خود امر اجتماع را به اهمال واگذار نکرده است... اسلام همه افکار خود را در قالب اجتماع ریخته و روح اجتماعی را تا آخرین حد ممکن در آن دمیده است.»^۳

علامه با این دیدگاه روشن به تفسیر کلام الهی و تبیین مرکز تابش معارف اسلامی روی آورده و به همین دلیل است که ابعاد اجتماعی و کاربردی در آن نمودی بسزایافته است و در مواردی تصریح دارد که مسلمانان باید برنامه زندگی اجتماعی خویش را از قرآن بگیرند و براساس آن، اجتماع اسلامی را بسازند.^۴

علامه طباطبایی ضمن نگاهی دقیق به چگونگی تکامل جوامع اسلامی، به پاسخگویی برخی شبهات در زمینه ثبات برخی باورهای دینی و نسبت آن‌ها با تحولات اجتماعی پرداخته، می‌نویسد:

«ممکن است گفته شود که اگر روش

۱- محمد حسین طباطبایی، اسلام و احتیاجات واقعی هر

عصر، ص ۷۷.

۲- همان، ص ۸۰.

۳- مهور، روابط اجتماعی در اسلام، ص ۱۱.

۴- همان، ص ۱۴۵.

اسلام، روشی فراگیر و ناظر به همه نیازهای زندگی است، باید تحول را بپذیرد، چه این که اگر نپذیرد، مایه رکود جامعه و مانع تحول و تکامل آن می‌شود!...

در پاسخ باید گفت: علوم و معارف انسان بر دوگسونه‌اند، برخی متحول‌اند مانند دانش‌های مربوط به صنعت و آنچه به جنبه مادیت زندگی مربوط می‌شود و برخی ثابت‌اند؛ مانند آنچه به معارف الهی (هستی‌شناسی و جهان‌بینی، اخلاق و ...) باز می‌گردد ... و خلاصه این که جامعه بشری برای سیر در مسیر کمال و تعالی، نیازمند آن نیست که در همه ابعاد هر روز متحول و دگرگون شود، بلکه این تحول در جنبه صنایع و تجربیات بشر صورت می‌گیرد و اسلام هم با این تحولات هیچ ناسازگاری ندارد ...

بلی اگر این تحول در ابعاد اعتقادی و اخلاقی همراه با تغییر اوضاع اجتماعی و شرایط محیطی تصویر شود به گونه‌ای که در پرتو تغییر زمان، حسن و قبح، خوب و بد و شایسته و ناشایسته و عدل و ظلم جایشان عوض شود! این تصویری است که مبتنی بر نسبت علوم و آرای انسانی است و لازمه آن این است که اصولاً حق و باطل و خیر و شر، امور نسبی و اضافی باشند و نه حقیقی و در نتیجه معارف اصولی دین هم مانند اعتقاد به

مبدأ و معاد و ارزش عدل باید اعتباری و نسبی باشد! در حالی که این ادعا باطل و غیرقابل پذیرش است.^۱

در ادامه همین بحث، علامه ضمن تأکید بر جنبه‌های ثابت دین می‌نویسد:

«اما احکام جزئی که نظر به حوادث جاری دارد و در جریان زمان شکل می‌گیرد و تغییر می‌یابد؛ مانند احکام اقتصادی و مسائل نظامی و دفاعی و روش‌های تسهیل ارتباطات و مواصلات و انتظامات شهری و ... اموری است که به اختیار دولتمردان و اداره‌کنندگان جامعه و انهاده شده است و البته در اعمال این اختیار، مصالح کل جامعه و جنبه مشاوره با مسلمانان رعایت می‌شود. بلی این احکام و مسائل جزئی با تغییر زمان، تغییر می‌یابد و بر پایه مصالح و امکانات می‌چرخد.»^۲

مرحوم علامه حقوق و احکام اجتماعی را در اسلام مبتنی بر فطرت می‌داند و می‌فرماید: پایه‌ای که این گونه احکام و حقوق بر آن مبتنی است فطرت می‌باشد.^۳ و در توضیح آن چنین ادامه می‌دهد:

محقق در احکام اجتماعی و مباحث

۱- المیزان، ج ۴، ص ۱۱۸.

۲- همان، ج ۴، ص ۱۲۱.

۳- همان، ج ۲، ص ۲۷۳.

علمی مربوط به آن در ضرورت منتهی شدن وظایف اجتماعی و تکالیف اعتباری به طبیعت نباید شک کند. چون ویژگی‌های طبیعی انسانی است که او را به اجتماع نوعی رهبری کرده است و هیچ زمانی از زندگی انسان خالی از این اجتماع نوعی یافت نمی‌شود، گرچه ممکن است این اجتماع مستند به خواست طبیعت، گرفتار عوارضی شود که آن را از مجرای درستش خارج کند^۱.

علامه طباطبایی به هر موضوعی که جنبه علمی و اجتماعی پیدا کند، بیشتر می‌پردازد. به طور مثال ایشان به مناسبت «حرمت اکل میت و مردار» باب بحث گسترده‌ای را در باب خوردن و نخوردن گوشت می‌گشاید. علامه پس از بیان عقاید ملل مختلف در مورد خوردن و نخوردن گوشت، نظریه اسلام را توضیح داده، دیدگاه اسلام را معتدل‌ترین برنامه برای بهره‌گیری از نعمت‌های دنیا می‌شمرد:

اسلام در بین آن سنت تفریطی (که خوردن گوشت را به هیچ وجه جایز نمی‌داند؛ مثل مذهب بودایی) و این روش افراطی (که خوردن گوشت همه حیوانات را جایز می‌داند)، راهی میانه را رفته و از بین گوشت‌ها، هر گوشتی که طبیعت انسان‌های معتدل و یا به عبارتی طبیعت معتدل انسان‌ها

آن را پاکیزه و مطبوع می‌داند، در تحت عنوان کلی «طبیات» حلال کرده است. با این‌که رحم و عاطفه آن را جایز نمی‌داند^۲.

علامه در زمینه عنایت اسلام به مسئله اجتماع در تفسیر آیه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَضْبِرُوا وَضَابِرُوا وَرَاطِبُوا﴾ (آل عمران / ۲۰۰) بحث‌های مبسوطی را در زمینه‌های مختلف اجتماعی مانند بحث انسان و اجتماع، انسان و رشد او در اجتماع، عنایت اسلام به اجتماع، رابطه‌ای که بین فرد و اجتماع در اسلام وجود دارد و همچنین این پرسش که آیا سنت اجتماعی اسلام ضمانت بقا و اجرا دارد یا نه، و چند موضوع دیگر از همین قبیل را مطرح می‌کند. ایشان می‌نویسد:

هیچ شکی نیست در این که اسلام تنها دینی است که بنیان خود را بر اجتماع نهاده و این معنی را به صراحت اعلام کرده است و در هیچ شأنی از شئون بشری، اجتماع را مهمل نگذاشته است... از طرف دیگر... به همه اعمال انسان احاطه یافته و احکام خود را به طور شگفت‌آوری بر آن اعمال، بسط و گسترش داده است، به طوری که هیچ عمل کوچک و بزرگ آدمی را بدون حکم

۱- همان.

۲- العیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، ج ۵،

نگذاشته، آن گاه که در این بیندیشی که چگونه همه این احکام را در قالب‌های اجتماعی ریخته، آن وقت خواهی دید که اسلام روح اجتماعی را به نهایت درجه امکان در کالبدش دمیده است.^۱

سپس علامه به مقایسه بین اسلام و سایر شرایع و ادیان و مکاتب پیش از اسلام می‌پردازد و دیدگاه آنان را نسبت به مسائل اجتماعی مطرح می‌کند و در نهایت نتیجه‌گیری می‌کند که طرح اجتماع، پیش از اسلام، بمانند پس از اسلام سابقه نداشته است.

پس درست است که بگوییم اولین ندایی که از بشر برخاست و برای اولین بار بشر را دعوت نمود که به امر اجتماع اعتنا و اهتمام ورزد، ندایی بود که شارع اسلام و خاتم انبیا سرداد و مردم را به این که آیاتی را که از ناحیه پروردگارش به منظور سعادت اجتماعی و وحدت آنها نازل شده پیروی کنند.^۲

نتیجه‌گیری

قرن چهاردهم از نظر تاریخ تفسیر قرنی است ممتاز. در این قرن مفسران اصلاح‌گرا از پس غفلتی دیرین، قرآن را از طاق فراموشی پایین آورده، به متن اجتماع بردند. این

حرکت عظیم نخست باصلای بازگشت به قرآن توسط سید جمال الدین اسدآبادی آغاز و با یاری محمد عبده و رشیدرضا ادامه یافت، تا این که در انقلاب بزرگ امام خمینی عملاً رویکرد به قرآن در صحنه اجتماع مشاهده گردید.

بدین‌سان قرن چهاردهم به همان دلیل که عصر جنبش اصلاحی است، عصر بازگشت به قرآن و نهضت بزرگ تفسیرنگاری نیز هست؛ تفسیری که در آن رویکرد اصلاحی نمود بیشتری دارد و این رویکرد را دو شاخصه ممتاز است که عقل‌گرایی و جامعه‌نگری نامیده می‌شود. عقل‌گرایی از آن سبب که ارزش‌گذاری مصلحان به عقل سبب شد تا در فهم قرآن نقش مهمی را به عقل واگذار کنند و جامعه‌نگری از آن‌رو که تفسیر انسان از قرآن در جست‌وجوی پاسخگویی به نیازها و اصلاح امور جامعه اسلامی بود و رنگ اجتماعی داشت.

آمیزش این دو شاخصه به پدید آمدن مکتب عقلی - اجتماعی انجامید و پیروان بسیاری یافت.

مفسرانی که این دو ویژگی در تفاسیرشان

۱- المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، ج ۵،

ص ۲۹۵.

۲- همان، ج ۴، ص ۱۴۸.

به وضوح دیده می‌شود، افرادی چون محمد عبده، رشیدرضا، سیدقطب، علامه طباطبایی و دکتر محمد صادقی می‌باشند که گوشه‌ای از افکار روشنگرانه آنان در این مقاله آمده است. شخصیت‌هایی که عاقلانه فکسر می‌کردند، متفکرانه می‌نوشتند و جامعه‌گرایانه درد اصلاح اجتماع داشتند و کمتر مسئله‌ای است که از چشم تیزبین، ذهن نقاد و عقل وقاد آنان دور مانده باشد.

ما در این مقاله در حد توان آنچه این مفسران بلند اندیشه در رویکرد اصلاحی خود به عقل‌گرایی و جامعه‌نگری در تفاسیرشان آورده‌اند استخراج کرده، با بررسی آن‌ها قدمی هر چند کوتاه در مسیر شناساندن این رویکرد مبارک و ویژگی‌های آن برداشتیم.

مطمئناً گام‌های بلندتر از این شایسته و بایسته است که برداشته شود و ابعاد دیگر این اقبال شائقانه و حرکت صادقانه معلوم گردد.

منابع و مأخذ

- ۱- احمد، محمد خلف الله، الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة.
- ۲- حوی، سعید، الاساس فی التفسیر، قاهره، دارالاسلام للطباعة والنشر، ۱۴۰۵ق.

۳- خرمشاهی، بهاء‌الدین، تفسیر و تفاسیر جدید، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۴.

۴- رضا، محمد رشید، تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفة.

۵- رومی، فهد بن عبدالرحمان، منهج المدرسة العقلية الحديثة فی التفسیر، مؤسسة الرسالة.

۶- سید قطب، ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی، ترجمه محمد خامنه‌ای، کیهان.

۷- _____، آینده در قلمرو اسلام، ترجمه سید علی خامنه‌ای، تهران، عصر، بی‌تا.

۸- _____، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق.

۹- صادقی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.

۱۰- طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

۱۱- _____، اسلام و احتیاجات واقعی هر عصر.

۱۲- _____، روابط اجتماعی در اسلام.

۱۳- _____، علی والفلسفة الالهية، ترجمه جعفر صادق الخلیلی، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۸۲.

۱۴- عبده، محمد، رسالة التوحید.

۱۵- _____، الاسلام والنصرانية.

۱۶- _____، تفسیر القرآن الکریم، جزء عم، قاهره، مطبعة مصر، ۱۳۴۱، افست، نشر ادب الحوزة.

۱۷- مدرسی چهاردهمی، مرتضی، سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، تهران، پرستو، بی‌تا.

۱۸- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۶ق.