



جمهوری اسلامی ایران
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
معاونت قرآن و عترت





سرشناسه	: همایش بین‌المللی تفسیر اجتماعی قرآن کریم در جهان اسلام؛ فرصتها و چالشها (نخستین : ۱۴۰۱ : اراک)
عنوان و نام پدیدآور	: نخستین همایش بین‌المللی تفسیر اجتماعی قرآن کریم در جهان اسلام؛ فرصتها و چالشها (مجموعه مقالات)/ به کوشش قاسم درزی ؛ ابرگزارکننده [انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی.
مشخصات نشر	: اراک: جهاد دانشگاهی، سازمان انتشارات واحد استان مرکزی، ۱۴۰۱.
مشخصات ظاهری	: ج.:
شابک	: ج ۱: ۹۷۸-۶۲۲-۵۷۰۲-۶۹-۱
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
موضوع	: تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴ -- کنگره‌ها Qur'an -- Shiite hermeneutics -- 20th century -- Congresses
موضوع	: قرآن و اجتماع -- کنگره‌ها *Qur'an and social problems -- Congresses
شناسه افزوده	: درزی، قاسم، ۱۳۶۳ -، گردآورنده
شناسه افزوده	: انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی
شناسه افزوده	: جهاد دانشگاهی. سازمان انتشارات. واحد استان مرکزی
شناسه افزوده	: Press Organization Jihad-e Daneshgahi. Vahed-e Ostan Markazi :
رده‌بندی کنگره	: BP۹۸
رده‌بندی دیویی	: ۲۹۷/۱۷۹
شماره کتابشناسی ملی	: ۸۸۶۱۰۸۳
اطلاعات رکورد کتابشناسی	: فیپا



نخستین همایش بین‌المللی تفسیر اجتماعی قرآن کریم در جهان اسلام؛ فرصتها و چالشها(جلد ۱)
المؤتمر الدولي حول التفسير الاجتماعي للقرآن الكريم في العالم الاسلامي

**The first international conference on the
Social interpretation of the Quran in the Islamic world**

به کوشش: دکتر قاسم درزی (عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی)
ناشر: انتشارات جهاد دانشگاهی/ واحد استان مرکزی

چاپ: اول

شمارگان: ۱۰۰۰

ویراستار: حسین جدی

صفحه آرایي: الهه حسین آبادی

قیمت: ۱۰۰۰۰۰ تومان

۱- اراک-میدان شریعتی-دانشگاه اراک-کتاب فروشی جهاد دانشگاهی
تلفن: ۰۸۶-۳۲۷۸۹۶۹۰
۲- تهران خ انقلاب بین فلسطین و چهارراه ولیعصر جنب مؤسسه نمایشگاه‌های فرهنگی ایران
تلفن: ۶۶۴۸۷۶۲۵-۶
فروشگاه اینترنتی: www.16book.ir

**نخستین همایش بین المللی تفسیر اجتماعی قرآن کریم در
جهان اسلام؛ فرصتها و چالشها (جلد ۱)**

المؤتمر الدولي حول التفسير الاجتماعي للقرآن الكريم في العالم الاسلامي

**The first international conference on the
Social interpretation of the Quran in the Islamic
world**

(مجموعه مقالات)

انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

به کوشش:

دکتر قاسم درزی

(عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی)

یا لطیف

حمد و سپاس ایزد منان را که با الطاف بیکران خود این توفیق را به ما ارزانی داشت تا بتوانیم در راه ارتقای دانش عمومی و فرهنگ این مرز و بوم در زمینه چاپ و نشر کتب علمی دانشگاهی، پژوهشی و فرهنگی طبق مأموریت لحاظ شده در اساسنامه جهاد دانشگاهی گام‌هایی هرچند کوچک برداشته و در انجام رسالتی که بر عهده داریم، مؤثر واقع شویم. گستردگی ابزار ارتباطی و توسعه روزافزون آن، شرایطی را به وجود آورده که هرروز شاهد تحولات اساسی چشمگیری در سطح جهان هستیم. گرچه این تحولات، حوزه نشر را نیز دستخوش تحول نموده و تنوع خاصی در شیوه‌های مطالعه ایجاد کرده است اما کتاب به عنوان قدیمی‌ترین راه دستیابی به اطلاعات و اطلاع رسانی، هنوز جایگاه خود را دارد. انتشارات جهاددانشگاهی استان مرکزی بر این باور است که از مهم‌ترین حرکت‌ها در راه بهبود ساختارهای علمی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی کشور، دستیابی به تازه‌های دانش و نشر یافته‌های مفید پژوهشگران است. بدین منظور سعی وافر دارد تا در این زمینه فعالیت‌های مؤثرتری را در تولید محتوا، ترویج فرهنگ کتابخوانی، خدمات نشر و توزیع کتاب دنبال نماید و در این راستا از رهنمود مخاطبان و خوانندگان فرهیخته‌ای که می‌توانند ما را در ارتقای سطح کیفی و کمی این مهم یاری نمایند مشتاقانه استقبال می‌نماییم.

امید است این دستاورد علمی و فرهنگی مورد بهره‌برداری دانشجویان، اساتید، پژوهشگران و علاقمندان ارجمند قرار گیرد.

انتشارات جهاد دانشگاهی

استان مرکزی

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۷	مقدمه
	۱. مبانی و شاخصه های تفسیر اجتماعی در «المیزان فی تفسیر القرآن»
۱۱	علی اسدی اصل-سید ابوالقاسم موسوی-مصطفی حسن زاده حقیقی
	۲. بازخوانی آراء تفسیر پژوهان در تحلیل مبانی تفسیر اجتماعی
۳۷	داود اسماعیلی
	۳. راهکارهای استعمارستیزی در تفاسیر اجتماعی با تأکید بر اندیشه امام خمینی و علامه مغنیه
۶۱	مرجان باوفا- طاهره محسنی- عبدالله میر احمدی
	۴. مبانی نظری و کاربردی تفسیر اجتماعی الکاشف
۸۷	مرجان باوفا- مهرباب صادق نیا
	۵. تفسیر اجتماعی در ایران و پابندی به سنت تفسیری و روایی؛ مطالعه تطبیقی تفسیر کیوان و پرتوی از قرآن
۱۱۷	نرگس بهشتی
	۶. مبانی و مؤلفه های گفتمان فهم و تفسیر عصری اجتماعی قرآن کریم
۱۳۷	فروغ پارسا
	۷. ابزارهای مشترک اصلاحی - انقلابی انبیاء الهی (علیهم السلام)، جهت اصلاح امت خویش از منظر قرآن کریم
۱۵۷	سیده راضیه پورمحمدی- ریحانه رضوانی
	۸. واکاوی ماهیت و مبانی خلافت اجتماعی با تأکید بر نظریه اجتماعی شهید صدر
۱۸۳	علی ثقفیان-محمدصادق ذوقی

۹. بررسی تطبیقی رویکرد اجتماعی شهید مطهری، سید قطب و ابن عاشور در تفسیر سوره
ممتحنه
محمدجواد جعفر ملک
۲۰۳
۱۰. «دراسة فی الفكر الاجتماعی للعلامة الطباطبائی فی تفسیر المیزان و إستخدامه فی حياة
الإنسان المعاصر»
السيدة فاطمة حسینی میرصفی
۲۴۳
۱۱. تلاش‌های تدبری گونه‌ای از تفسیر اجتماعی
مهديه دهقانی قناتستانی - شکوه چینی فروشان - شادی نفیسی
۲۶۵
۱۲. مطالعه تطبیقی تفسیر من وحی القرآن و تسنیم؛ ویژگیها و فرایند فهم و تفسیر قرآن
شیرین رجب زاده - جانمحمد دهقانپور
۲۸۹
۱۳. ارث ناتمام زنان در کشاکش سنت و مدرنیته
معصومه ریعان
۳۱۵
۱۴. آیات مرتبط با زنان، چالشی در تفاسیر معاصر (مطالعه موردی سوره نمل و نساء از
فرمانروایی تا کتک زدن زنان)
معصومه ریعان - زهرا راجی
۳۳۷
۱۵. کاریست اندیشه ورزی تاریخی در تبیین گرایش اجتماعی تفسیر المیزان (درآمدی
بر تفسیر اجتماعی تاریخ بنیان)
محمد علی زکی
۳۶۱

مقدمه

تفسیر اجتماعی، گرایش نو در تفسیر قرآن است که به حق تحول عمده ای در تاریخ تفسیر قرآن کریم به وجود آورده است. ذهبی از این گرایش تفسیری با عنوان اجتماعی - ادبی یاد کرده است (الذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲: ۵۴۷). پس از ذهبی عناوین دیگری از جمله اصلاح دینی، هدایی، عقلانی، تمدنی و حرکی نیز برای این گرایش بکار برده شده است. در واقع این گرایش در آستانه سده ۱۴ هجری و در پی حرکت احیا و نوسازی اندیشه دینی در جهان اسلام و به همت سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۸۳۸/۱۲۵۴ - ۱۸۹۷/۱۳۱۴) پدید آمده است. اسدآبادی معتقد بود، قرآن به‌مثابه کتاب مقدس مسلمانان که در سده‌های میانه تمدن عظیم اسلامی را بناکرده، امروز و هر روز هم قادر است اقتدار و بزرگی مسلمانان را ضمانت و تدارک نماید.

اسدآبادی، به‌ضرورت تفسیر و فهم قرآن برای حل مسائل و مشکلات اجتماعی مردم اصرار داشت و **بازگشت به قرآن** را تنها راه نجات و اصلاح امور مسلمانان می‌دانست. در واقع در طی سده‌های پیشین همواره تفسیر و تبیین معنای قرآن از سوی عالمان مسلمان به‌مثابه یک امر دانشی موردتوجه قرار می‌گرفت درحالی‌که اسدآبادی و دیگر مصلحان دینی، آموزه‌های قرآن را دستمایه حل مشکلات اجتماعی می‌دانستند. سید جمال می‌گوید: تا زمانی که قرآن میان مسلمانان قرائت می‌شود و رهبر واقعی آنهاست؛ این کتاب از موجودیت آنها حمایت و از جوامع اسلامی دفاع می‌کند و متجاوزین به حقوق مسلمانان را منکوب می‌سازد. قرآن کتاب هدایت و قابل فهم برای همه اعصاب است و شفای درد گمراهی و درمان مرض نادانی است. سید جمال همچنین قرآن را مدینه فاضله و صراط مستقیم سعادت می‌دانست.

شعار **بازگشت به قرآن** و گفتمان تفسیری سید جمال‌الدین اسدآبادی، حرکت و تحول عمده‌ای در جهان اسلام پدید آورد و شاگردان و هواداران وی در سرزمین‌های مختلف موفق

شدند با به‌کارگیری آموزه‌های قرآنی بر استبداد و استعمار پیروز شوند. شیخ محمد عبده (۱۳۲۳-۱۲۶۶) مهم‌ترین شاگرد سید جمال در مصر، عبدالرحمن کواکبی (۱۳۲۰-۱۲۶۶) در سوریه، سر سید احمدخان (۱۲۳۲-۱۳۱۶ق) در هند و شیخ هادی نجم‌آبادی در ایران هر یک با تألیف آثار مختلفی، گفتمان تفسیری سید جمال‌الدین اسدآبادی را ترویج و تبلیغ نمودند. تفسیر اجتماعی در طی حدود ۱۵۰ سالی که از پیدایی آن می‌گذرد، مبدأ حرکت و تحولات مختلفی بوده و تعریف‌های مختلفی از این گرایش بیان شده است. برخی معتقدند تفسیر اجتماعی با بهره‌گیری از علوم اجتماعی به تفسیر قرآن می‌پردازد. دیگری می‌گوید تفسیر اجتماعی اهتمام ویژه‌ای به تفسیر آیات اجتماعی قرآن دارد و نیز گفته شده مفسر اجتماعی به مسائل جامعه یا اجتماع اعم از امور فردی و اجتماعی و اصلاح آن توجه می‌کند. در واقع برخی تعاریف، مبنای این گرایش را ناشی از مفسر و تمایل وی به ارتباط دادن آیات قرآن با مسائل اجتماعی می‌داند و در برخی دیگر، مفاد و محتوای خود آیات قرآن و مسائل اجتماعی مطرح در آن را مبنا و زمینه تفسیر اجتماعی تلقی کرده است.

به‌هرروی می‌توان به این نتیجه رسید که تفسیر اجتماعی، تفسیری در خدمت اصلاحات اجتماعی است و تلاش می‌کند توانمندی اسلام در تأمین سعادت دنیوی یعنی اداره شایسته جامعه در کنار سعادت اخروی را باثبات برساند. تفسیر اجتماعی به اعتقاد پژوهشگران دارای چند شاخصه مهم است که در ذیل بدان اشاره می‌شود.

توجه به کارکرد آیات قرآن در حل مسائل اجتماعی

توجه به کارکرد آیات قرآن در حل مسائل اجتماعی، مهم‌ترین شاخص این گرایش تفسیری است. در واقع مفسر اجتماعی تلاش می‌کند از لابه لای آیات راه‌حلی برای معضلات و مشکلات اجتماعی مردم بیان نماید. چنان‌که مفسران اجتماعی که عمدتاً مصلحان اجتماعی نیز هستند، از آیات قرآن در تشویق و ترغیب مردم به مبارزه بر ضد ظلم و استبداد و استعمار کمک گرفته‌اند.

عقل‌گرایی و خرافه‌زدایی از دین

عقل‌گرایی یکی دیگر از مهم‌ترین شاخص‌های تفسیر اجتماعی است. مفسران اجتماعی و در رأس آن‌ها سید جمال‌الدین اسدآبادی معتقدند؛ مهم‌ترین آموزه قرآن و نیز مهم‌ترین وسیله برای فهم قرآن عقل است. به اعتقاد مفسران اجتماعی، مهم‌ترین رسالت مفسر قرآن، خرافه‌زدایی از آموزه‌های دینی و تمسک به عقل است. اسدآبادی می‌گوید: اسلام یگانه دینی است که ذم اعتقاد بلا دلیل و اتباع ظنون را می‌کند و سرزنش پیروی از روی کوری را می‌نماید و مطالبه برهان در امور را به متدینین نشان می‌دهد و در هر جا خطاب عقل می‌کند.

از نگاه مفسر اجتماعی، عقل به‌مثابه ابزاری کارآمد در فهم و دریافت قرآن و آموزه‌های دینی عمل می‌کند و همه منابع دیگر را تخصیص می‌زند. در واقع این مفسران بر ضرورت اجتهاد و مبارزه با تقلید کورکورانه اصرار می‌کنند و با نقد و نفی ظاهرگرایی در صدد پی‌جویی از حکمت و مصلحت احکام شرعی هستند. سید جمال‌الدین در مواجهه با شبهه ناکارآمدی دین، شاخصه عقل‌گرایی را جهت تفسیر قرآن مطرح می‌کند و معتقد است؛ باید اعتقادات را به محک عقل سنجید و کلام خدا را در جهت آزادی سیاسی و بی‌نیازی اقتصادی و حقوق حقه انسانی آن‌ها فهمید. مسلمانی که بدین‌سان از بند خرافات و تعصب‌های ناروا رها می‌شود و به حقایق دینی خودآگاهی می‌یابد و امکانات جدید آن را درمی‌یابد، نه فقط تعدی غیرانسانی را به شخصیت خود نمی‌پذیرد، بلکه عملاً با اتحاد با برادران دیگر مسلمان خود شایق می‌شود و از این رهگذر اسلام را به عالی‌ترین درجه قدرت می‌رساند. در واقع اسدآبادی تلاش می‌کرد با پیراستن دین اسلام از خرافات نشان دهد آموزه‌های قرآنی با عقلانیت و علم مدرن سازگاری دارد.

کاربست دانش‌های نوین در تفسیر و فهم قرآن

منازعه علم و دین و یا تضاد و تناقض آموزه‌های دینی با یافته‌های جدید علوم یکی از مسائل اجتماعی معاصر است. اسدآبادی و شاگردان وی معتقدند؛ آموزه‌های قرآن با علوم

جدید و یافته‌های آن هیچ منافاتی ندارد و با این استدلال، به‌سوی کاربردی‌ترین دانش‌های نوین در فهم و تفسیر قرآن تمایل پیدا می‌کند. به همین دلیل است که شاگردان سید جمال، در مصر و سوریه و جاهای دیگر گرایش تفسیر علمی قرآن را پدید می‌آورند و در توجیه و تأیید برخی یافته‌های علوم از آیات قرآن استفاده می‌کنند. با پیدایی گرایش تفسیر اجتماعی قرآن کریم از سوی سید جمال‌الدین اسدآبادی و شاگردان وی، تفسیر قرآن وارد مرحله جدیدی از حیات خودش می‌شود و به نظر می‌رسد تقریباً همه تفاسیر معاصر به‌گونه‌ای از این گرایش تفسیری متأثر شده‌اند.

انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی افتخار دارد که بر اساس برنامه‌های راهبردی خود در اسفند ۱۴۰۰ همایش تفسیر اجتماعی در جهان اسلام را باهدف تبیین ابعاد و ویژگی‌های این گرایش تفسیری برگزار نموده است. این مهم با حمایت معاونت قرآن و عترت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی محقق شد و دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی مختلف و از همه مهم‌تر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با همایش همکاری داشتند. آقای دکتر قاسم درزی، استادیار دانشگاه شهید بهشتی، دبیری اجرایی این همایش را به عهده داشتند که با همکاری سرکارخانم زهرا نبئی و آقای سید مجید نبوی، بحمدالله با موفقیت امور اجرایی مختلف را سامان دادند.

دبیرخانه همایش از حدود ۵ ماه پیش یعنی مهرماه ۱۴۰۰ کار خود را آغاز کرد و در همین مدت کوتاه پس از اعلام فراخوان این همایش بیش از ۱۲۰ مقاله کامل و چکیده به دبیرخانه همایش ارسال شد که برخی از آن‌ها پذیرفته شدند. اینک مجموعه چکیده‌های پذیرفته‌شده و نیز مجموعه مقالات با اهتمام انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی منتشر گردیده است. برگزارکنندگان این همایش امیدوارند انتشار این مجموعه در توسعه فهم عمومی از آموزه‌های قرآنی و نیز ارتقای دانش و بینش قرآنی جامعه دانشگاهی تأثیرگذار باشد.

فروغ پارسا

دبیر علمی همایش - اردیبهشت ۱۴۰۱

مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی در «المیزان فی تفسیر القرآن»

علی اسدی اصل^۱ - سید ابوالقاسم موسوی^۲ - مصطفی حسن زاده حقیقی^۳

چکیده

«المیزان فی تفسیر القرآن» اثر ماندگار علامه طباطبایی یکی از پرشورترین تفاسیر در زمره تفاسیر اجتماعی می‌باشد که با نگاهی ژرف به ابعاد زندگی انسان، سعی در بیان احتیاجات بشر در جهت دستیابی به سعادت دارد. این تفسیر بر مبنای عقاید نویسنده در حوزه اجتماعی شکل گرفته است و حاکی از آن است که نویسنده محترم، قرآن را جامع تمام علوم موردنیاز بشر برای سعادت می‌داند و این منبع را تنها منبع مورد وثوق در کشف مراد خداوند متعال در راستای هدایت انسان می‌داند، هرچند که چنین شأنی را برای سنت قطعی نیز قائل است، لیکن به دلیل ظنی‌الصدر بودن اخبار سنت معصومان، صرفاً قطعیات آن را مورد اطمینان می‌داند و لکن قوانین را در هر دو حوزه ثابت می‌داند و عقل سلیم را منطبق با آن دانسته است. ایشان اصل تدبّر و اندیشه را پرچم‌دار هدایت می‌داند و مستند به آن، تقلید جاهل از عالم

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد asadi-a@um.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد mosavi.quran@gmail.com

۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد

ms_hh5@yahoo.com

را واجب می‌داند هرچند که در تفسیر، تقلید از گذشتگان را واجب نمی‌داند و اصالت را از آن فرد و جامعه می‌داند. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی، برخی از مبانی تفسیر اجتماعی، از منظر علامه طباطبایی را مورد بررسی قرار می‌دهد و ابعاد نظر ایشان را در این مبانی روشن می‌کند.

کلیدواژه‌ها: میزان فی تفسیر القرآن، علامه طباطبایی، مبانی تفسیر اجتماعی، عقل‌گرایی، جامعیت.

۱. مقدمه

قرآن کتاب سعادت و هدایت بشر است و جز این شأنی برای آن نمی‌توان تصور کرد. این کتاب از سوی خداوند متعال برای راهنمایی بشر نازل شده است و حاوی کلیه راه‌های سعادت و علوم مورد نیاز جامعه بشری، در اعصار مختلف تا روز قیامت است. مسلمانان در ادوار مختلف نسبت به قرآن برداشت‌های متفاوتی داشته‌اند و در هر مرحله به نحوی از آن استفاده می‌کرده‌اند. تاریخ شاهد آن است که در هر دوره‌ای که مسلمانان نسبت به قرآن اقبال نشان داده و احکام آن را در زندگی مورد استفاده قرار داده‌اند، پیروزی و رستگاری مداومی را در سطح جامعه خود، تجربه کرده‌اند و مادامی که قرآن را فراموش کرده‌اند شکست‌های پی‌درپی، نصیب آن‌ها شده است. شکست‌ها و مشکلات مداوم جامعه مسلمین، برخی از صاحبان نظر را در این تفکر فروبرد که تنها راه سعادت و برون‌رفت از شقاوت جامعه، بازگشت به قرآن و اجرای احکام و دستورات آن است.

لذا گروهی از مفسرین و اندیشمندان در ادوار مختلف و از جمله دوران معاصر، به فکر استخراج مطالب قرآن در جهت استفاده حداکثری جامعه از این منبع عظیم افتادند. ایشان می‌بایست بر مبنای نیازهای بشر و نیز محتوای قرآن، اقدام به استخراج احکام و شعائر از قرآن می‌نمودند. پس به‌ناچار برای این علم مبانی به وجود آمد که

هرکدام از مفسران بنا به مشرب خود، برداشت‌های خود را از قرآن بر پایه آن ترسیم کردند و نام این‌گونه تفسیر را تفسیر اجتماعی نهادند. آگاهی از مبانی فکری مفسران در تفسیرشان، فهم خواننده را نسبت به نگاه‌های ایشان افزایش می‌دهد و دید وی را نسبت به دریافت‌های ایشان از قرآن، باز می‌کند.

یکی از تفاسیر اجتماعی دوران ما، المیزان فی تفسیر القرآن، اثر ماندگار مرحوم علامه طباطبایی (ره) است که مؤلف محترم با دغدغه تأمین نیاز فکری و هدایتی جامعه، اقدام به نگارش این اثر گران‌سنگ کرده است. ایشان با اندیشه قوی خود، به دور از تکلف در نوشتار و با نظافت و ادب در گفتار و نوشتار، ضمن بیان مواضع علمی خود، پرده از مفاهیم عمیق کلام وحی، برای استفاده همه‌جانبه مخاطبان کلام خداوند متعال برداشته است. اطلاع از مبانی فکری ایشان، در فهم خوانندگان، از چگونگی دستیابی اطلاعات و برداشت‌های ایشان از کلام‌الله، بسیار مؤثر است. لذا در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، سعی در بیان مبانی فکری اجتماعی ایشان در تألیف اثر گران‌مایه المیزان شده است.

۲. مبانی تفسیر اجتماعی

قبل از ترسیم خصوصیات مبانی اجتماعی از منظر مرحوم علامه طباطبایی (ره) جا دارد ابتدا به تعریف مبانی تفسیر اجتماعی بپردازیم که اصولاً مبانی تفسیر اجتماعی چیست و چه تعریفی دارد؟

۲-۱. مبانی علم

مبانی علم، به مبادی و پایه‌های فکری هر علمی اعم از تصویری و تصدیقی، اطلاق می‌گردد که اندیشمند با استفاده از آن‌ها و حول محور آن‌ها به بیان اندیشه‌ها و افکار خود می‌پردازد. این مبانی شامل تعداد معینی از منابع موافق افکار اندیشمند و کلیه موضوعات علمی در راستای هدف وی می‌باشد که در تألیف و تدوین آثار

خود، مورد استفاده وی قرار می‌گیرد. در موضوع تفسیر قرآن، مبانی را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «مبانی تفسیر، یعنی مبادی تصویری و تصدیقی تفسیر که آگاهی از آن‌ها و تعریف و انتخاب مبنا در مورد آن‌ها، قبل از تفسیر برای مفسر لازم است که شامل مباحثی همچون مفهوم‌شناسی تفسیر، تأویل، بطن، منابع، شرایط مفسر، پیش‌فرض‌ها و ضوابط تفسیر معتبر می‌شود.» (رضایی اصفهانی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۷)

اما با توجه به اینکه هدف در این پژوهش، ارائه مبانی تفسیر اجتماعی است، می‌بایست مبانی علوم اجتماعی را در راستای تعریف به آن اضافه نمود و از آن‌ها نیز در هنگام تفسیر استفاده کرد. این موارد می‌تواند شامل، بررسی اصالت فرد و جامعه و نیز عدالت اجتماعی، متغیر یا ثابت بودن قوانین، همه فهم بودن و در راستای میزان درک عمومی و امثال این موارد باشد.

۲-۲. تفسیر

به بیان و توصیف عبارات و کشف مراد جدی گوینده از مراد استعمالی کلام وی، اطلاق می‌گردد.

۲-۳. اجتماعی

این واژه از جانشینی اجتماع به‌جای جامعه، تشکیل شده است و با عنایت به تسامح در اشتراک معنایی اجتماع و جامعه، به‌جای جامعه به کار رفته است که در اینجا منسوب به جامعه و به معنی جامعه و مجموعه‌ای از افراد هستند که منافع مشترک ایشان، در زمینه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، دینی و غیره باعث گردآمدن ایشان نزد یکدیگر شده است به‌نحوی که این جامعه هدفمند است و افراد آن، بر روی یکدیگر تأثیر می‌گذارد و نیز در دراز مدت، باعث همزیستی ایشان می‌گردد. بنابراین، این واژه با اجتماع متفاوت است چرا که اگر بدون هدف و دلیل، هر گروهی از جانداران گرد هم آیند تشکیل اجتماع می‌دهند و واژه اجتماع به آن‌ها

اطلاق می‌گردد ولی صرف گردآمدن، بدون هیچ هدف و انگیزه‌ای، جامعه تشکیل نمی‌شود.

۲-۴. مبانی تفسیر اجتماعی

کلیه مبادی اندیشه مفسر در خصوص دریافت‌های وی از جامعه و نوع زیستن افراد در جامعه و اهداف آن‌ها و روش اندیشیدن ایشان و نیز غایت و نتیجه زندگی ایشان بر اساس عقاید و انگیزه‌های درونی‌شان را مبانی تفسیر اجتماعی می‌نامند. مفسر با تکیه بر دریافت‌های درونی خود از جامعه و تحقیق بر روی حسن و قبح افعال و عقاید و انگیزه‌های آن و نیز با عنایت به باورهایی که خود، مایه هدایت و نجات جامعه می‌داند و آن‌ها را باعث بهبود کیفیت تعامل اجزاء جامعه تصور می‌کند به ارائه طریق و بیان نظریه می‌پردازد و در موضوعات مختلف اجتماعی ورود کرده و استنباط خود را از قرآن در آن موضوعات بیان می‌کند.

به بیانی دیگر، هر دانش یک سری گزاره دارد که بنیادی هستند و سایر گزاره‌ها بر آن استوار می‌باشند که به این گزاره‌های بنیادی، مبانی می‌گویند. در مورد قرآن کریم، منظور از مبانی، اصولی است که بر اساس آن اصول و پیش‌فرض‌هایش، از پیام‌های قرآن پرده‌برداری می‌شود. اما باید توجه داشت که این مبانی به صورت مستقل در هیچ‌یک از تفاسیر اجتماعی و از آن جمله «المیزان فی تفسیر القرآن» نیامده است و نیز در شیوه کمتر مفسری یافت می‌شود که به صورت واضح، به بیان این مبانی و اصول نظری خود پرداخته باشد. (اسدی اصل و موسوی، ۱۴۰۰، ۴۳: ۲)

۲-۵. مؤلفه‌های مبانی تفسیر اجتماعی

تاکنون موارد متعددی را مفسران و اندیشمندان، در خصوص مبانی تفسیر اجتماعی ذکر کرده‌اند لیکن ایشان در مصداق و تعداد این مصادیق نظر واحدی ندارند زیرا با عنایت به اینکه این دانش از علوم نوپا می‌باشد و نقص نسبی دانش

بشری همواره در تمام ادوار نمایان است بنابراین هنوز به صراحت، کسی ادعای بیان تمام مبانی این علم را ندارد ولیکن چند شاخصه همواره مورد استفاده و اتفاق مفسران بوده است که به یادکرد آن‌ها پرداخته می‌شود.

جامعیت قرآن در علوم مختلف، عقل‌گرایی و دعوت به تعقل، جواز استفاده عموم از قرآن، وجود قوانین اجتماعی در قرآن، ثابت و یا متغییر بودن دیدگاه قرآن در مسائل اجتماعی، امکان و جواز تفسیر اجتماعی، نقش هدایتگری قرآن، تنها منبع مورد وثوق برای سعادت، عدم تعارض قرآن با عقل، پاسخ به نیازهای جامعه، بیان مفاهیم در سطح فهم جامعه و با زبان جامعه و دوری از اغلاق، اصالت فرد یا جامعه و یا هر دو؛ این موارد و موارد مشابه دیگر که در راستای مصادیق مبانی تفسیر اجتماعی بیان می‌شود در نظر مفسران تفاسیر اجتماعی به گونه‌های مختلفی طرح، و مورد بررسی و ارائه نظر قرار گرفته است.

۳. مبانی تفسیر اجتماعی در میزان فی تفسیر القرآن

مرحوم علامه طباطبایی (ره) در کتاب تفسیر خود، که تفسیری جامع محسوب می‌شود و تقریباً کلیه روش‌های تفسیری در آن یافت می‌شود به بیان تفسیر اجتماعی نیز عنایت خاصی داشته‌اند و شگفتی تفسیر ایشان در این است که با هر گرایش و هر مسلکی که به تفسیر ایشان نگریسته شود می‌توان در جهت آن گرایش، به هدف تحقیقی خود رسید. لیکن ایشان با هدف هدایت و تسهیل فهم قرآن، در راستای سعادت بشر، اقدام به تألیف این کتاب گوه‌ر بار کرده‌اند. یعنی ایشان، نه با هدف نگارش یک پدیده فلسفی و نه ادبی و نه روایی و نه اهداف دیگر، به‌جز اینکه ایشان با نیت استفاده تشنگان راه رستگاری و پاسخ به پرسش‌های ایشان، در جهت سعادت، اقدام به نگارش این تفسیر کرده‌اند و کلیه علوم پیرامونی را در جهت فهم مقصد قرآن بکار برده‌اند. بنابراین می‌توان تفسیر ایشان را با توجه به اینکه در سبیل سعادت

فرد و جامعه می‌باشد یک تفسیر ناب اجتماعی دانست و استفاده ایشان از علوم مختلف را در جهت بیان مرادات قرآن، در مسیر سعادت بشر به شمار آورد.

تذکر: تعدد لغات و استفاده بیش از اندازه از آن‌ها، در بیان مفاهیم و مرادهای گویندگان، موجب شده است علوم متعددی در ظاهر، ظهور و بروز داشته باشد و این تعدد باعث شده است که افراد از اهداف اصلی سعادت خویش دور شوند و در عوض استفاده از آن‌ها در جهت سعادت خویش و جامعه، غرق در مسائل لاینفع و بیهوده علمی گردند که جز جابجا کردن گروهی از لغات هیچ نصیبی ندارد و اگر خوض در باطل نباشد از جنس لغو و بیهودگی است. لیکن در تفسیر المیزان، هیچ‌گونه از این پرگویی‌ها و اضافات، دیده نمی‌شود و مؤلف محترم، هیچ‌گاه در وادی این‌گونه افکار و الفاظ و اعمال، گرفتار نشده است.

مرحوم علامه طباطبایی (ره) در جای جای تفسیر المیزان، به فراخور حال، نسبت به بیان مبانی و اندیشه‌های خود همت گمارده است و نیز در تألیفات دیگر خود، با هدف مشترک جستجوی راه سعادت بشر، افکار خود را تأیید و توصیف کرده است که با توجه به هدف نگارش این مقاله به چندی از مبانی اندیشه وی در تألیف آثار ایشان و از جمله اثر تفسیری وی «المیزان فی تفسیر القرآن» پرداخته خواهد شد.

۱-۳. جامعیت و جاودانگی قرآن کریم

یکی از مبانی و اصول تفسیر با گرایش اجتماعی مسئله‌ی جامعیت و جاودانگی و جهانی بودن قرآن کریم و تعالیم دینی اسلام است. این‌که قرآن کریم کتابی هدایتی و تربیتی است، مورد پذیرش و تأیید تمامی مفسران و دانشمندان می‌باشد؛ اما مورد اختلاف آن‌ها در این مسئله است که آیا قرآن کریم به همه‌ی نیازهای فردی و اجتماعی بشر در تمامی ابعاد دنیوی و اخروی آن توجه داشته و پرداخته است؟

با توجه به اینکه قرآن کریم کتابی هدایتی و تربیتی است، و هدف آن رشد و تعالی بشر در مسیر سعادت دنیوی و اخروی می باشد، لازم است که به همه‌ی نیازهای فردی و اجتماعی بشر در تمامی ابعاد آن توجه داشته باشد. (اسدی اصل و موسوی، ۱۴۰۰، ش ۴۳، صص ۲ و ۳)

مرحوم علامه (ره) معتقد است که قرآن ظاهر و باطنی دارد و جامع علوم مختلف می باشد هرچند که جز راسخان در علم امکان استفاده حداکثری از قرآن را ندارند ولیکن قرآن جامع تمام علوم بشری از گذشته، حال و تا آینده می باشد و هر کس به قدر ظرفیت خود می تواند از آن بهره گیرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱: ۱۵) ایشان، مقصود از بطن را معنای نهفته در درون معنای ظاهری آیه می دانند، خواه یک معنا باشد یا بیشتر، نزدیک باشد یا دور، (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۳: ۷۴) و متذکر می شوند که قرآن مجید ظاهر و باطن دارد که هر دو از کلام اراده شده است، جز اینکه این دو معنا در طول هم مرادند نه در عرض یکدیگر، نه اراده ظاهر، اراده باطن را نفی می کند و نه اراده باطن، مزاحم اراده ظاهر می باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۴۵-۴۶) همچنین ایشان ظاهر قرآن را محدود می دانند و دریافت برخی مصادیق منتهی به ظواهر قرآن را جزء علم تفسیر نمی دانند. به طور مثال بیان ریز احکام و مشابه آن را جزء تفسیر نمی دانند و زیرمجموعه علم فقه می دانند. در نهایت ایشان می فرمایند: «قرآن کریم با دلالت لفظی به بیشتر از آنچه گفته اند دلالت ندارد لیکن در روایات آمده که قرآن تبیان هر چیزی است، و علم «ما کان و ما یکون و ما هو کائن» یعنی آنچه بوده و هست و تا روز قیامت خواهد بود همه در قرآن هست، و اگر این روایات صحیح باشد لازمه اش این می شود که مراد از تبیان، اعم از بیان به طریق دلالت لفظی باشد و هیچ بعدی هم ندارد که در قرآن کریم اشارات و اموری باشد که آن اشارات از اسرار و نهفته‌هایی کشف کند که فهم عادی و متعارف نتواند آن را درک نماید». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲:

از مجموع نظریات ایشان می‌توان دریافت که قرآنی که جامع تمام علوم است جامعیتش، اعم از مسائل اجتماعی و زیستی بشر است پس بهترین مرجع دریافت قوانین اجتماعی و راهبرد عملی کردن آن، همانا خود قرآن می‌باشد لیکن با توجه به فهم نسبی عموم از عبارات قرآن، نیاز به تفسیر و بیان و شرح آن، برای عموم می‌باشد.

۲-۳. عقل‌گرایی و دعوت به تعقل

عقل‌گرایی یکی از مهم‌ترین مبانی تفسیر اجتماعی است؛ منظور از عقل‌گرایی در تفاسیر معاصر، «هرگونه تلاش عقلانی در جهت همسوسازی یافته‌های بشری با معارف قرآنی و یا نقد فرایند فهم دینی با عقلانیت» است. (نفیسی، ۱۳۷۹: ۲۰) لذا مفسران اجتماعی علاوه بر داشتن مهارت در تفکر و استدلال عقلی، لازم است هر آیه‌ی مورد بحث را طوری تفسیر نمایند که اگر در بین مبادی بین یا مبین عقلی، دلیل یا تأییدی وجود داشت، از آن در خصوص معارف عقلی و نه احکام تعبدی به‌عنوان استدلال یا استمداد، بهره‌برداری شود. همچنین ارزش‌گذاری مصلحان اجتماعی به عقل سبب شد تا در فهم قرآن نقش مهمی را به عقل واگذار کنند؛ لذا برداشت آنان از قرآن در جستجوی پاسخ‌گویی به نیازهای مردم و اصلاح امور جامعه اسلامی بود و رنگ اجتماعی داشت، به‌گونه‌ای که حتی از آیات به‌ظاهر اخلاقی، تاریخی، عبادی، مسائل اجتماعی را استنباط می‌کردند. (اسدی اصل و موسوی، ۱۴۰۰، ۴۳: ۷)

مرحوم علامه (ره) بر روی تفکر و تعقل در قرآن، جهت فهم بهتر و دریافت قوانین و دستورات، اعم از دستورات اجتماعی، بسیار تأکید داشته‌اند و این موضوع را به خود قرآن ارجاع می‌دانند که قرآن، در جای جای خود، افراد را به تعقل دعوت کرده است و پذیرش کور کورانه بدون تعقل را نمی‌پذیرد. ایشان ذیل آیه «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال، ۲۲) یعنی: «قطعاً بدترین

جنبندگان نزد خدا کران و لالانی اند که نمی‌اندیشند.» می‌فرمایند: «تعقل نکردن این افراد برای این است که راهی به سوی تلقی حق و قبول آن ندارند، چون زبان و گوش ندارند، پس در حقیقت کر و لال هستند. ضمن اینکه اگر خداوند نعمت شنوایی و قبول را به کلی از ایشان گرفت، برای این بود که در ایشان خیری سراغ نداشته، و قطعاً اگر خیری می‌داشتند خداوند از آن خبر می‌داشت، و چون چنین خیری را در ایشان ندید، آن‌ها را از شنیدن و پذیرفتن محروم ساخت، و اگر با علم به عدم وجود خیر در آن‌ها، نعمت شنوایی را به آن‌ها می‌داد، از آن استفاده نمی‌شد و در این صورت خداوند کاری عبث را انجام داده بود.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۹: ۵۹)

البته اشاره به این نکته ضروری است که تعریف تعقل و عقل‌گرایی، در نظر مفسران نسبی می‌باشد. هر کدام از مفسران به نحوی و بنا به مقتضای زمان و حال، تعریفی از این مقوله ارائه داده‌اند که پس از تفکر در آراء ایشان، تقریباً به یک مقصود هدایت می‌شویم که همگی نقش عقل را اگرچه نه در حرف، ولی در عمل پذیرفته‌اند لیکن اختلاف در استفاده از عبارات و کلمات در بیان مفاهیم ذهنی ایشان و نیز اشاره به گوشه‌ای از کاربرد عقل در دریافته‌های ایشان می‌باشد که باعث اختلاف است. به‌طور مثال، از واژه عقل گاهی در مفاهیم سر، سر، دل، جان، مغز، قلب و غیره استفاده می‌شود. و گاهی به کاربردهای آن اشاره می‌شود و از آن به عقل نظری، عملی، تجربی، استدلالی و غیره نام‌برده می‌شود. واقع امر، این است که این‌ها همه اشاره به یک واقعیتی دارند که قوه واحد پذیرش، پردازش و تحلیل داده‌ها و صدور فرمان‌های است و هر آنچه به‌عنوان مواد اولیه و داده‌ها و آگاهی‌ها و اطلاعات به وی داده شود تحلیل می‌کند و بیرون می‌دهد. حال گاهی از وظیفه خود عدول کرده به گمراهی می‌رود و گاهی به دلایل مختلف اعم از اطلاعات نادرست و یا فشار از خارج و غیره فرمان به خلاف می‌دهد. لیکن در نهایت عقل یک وجود واحد است و متکثر نیست.

مرحوم علامه(ره) پس از دعوت به تعقل، یافته‌های عقل سلیم را منطبق با دین می‌داند و همچنین دستورات دین را عین دریافت عقل سلیم می‌پندارد و تعارض قرآن با عقل سلیم را نمی‌پذیرد و این دو را در یک راستا می‌داند ولیکن آنچه در ظاهر نشان از بروز اختلاف است مربوط به نقص دانش بشری و عدم تکامل عقل است. ایشان می‌فرمایند: «وقتی عقل صراحتاً بر حقانیت و درستی قرآن و سنت قطعی دلیل آورده است، محال است که دوباره برهانی برخلاف آن‌ها اقامه کند. تعارض بین دو حکمی که به مرحله قطعیت رسیده باشند ممکن نیست. دو حکم عقلی یا شرعی قطعی هرگز نمی‌توانند در تعارض با یکدیگر باشند، چنانچه حکم شرعی قطعی با حکم عقلی قطعی نیز امکان تعارض ندارند. زیرا حکم شرعی در صورتی به مرحله قطعیت می‌رسد که واجد شرایط زیر باشد:

الف) صدور آن از ناحیه معصوم، قطعی و یقینی باشد.

ب) دلالتی روشن بر مدعا داشته باشد به گونه‌ای که احتمال دیگری را برنتابد.

ج) صدور آن نیز به قصد بیان حکم الهی باشد و احتمال تقیه و ظاهرسازی در آن نرود.

پس از این مراحل معرفت به دست آمده از دلیل حکم شرعی، صفت قطعیت پیدا می‌کند. حال اگر فرض شود، عقل به صورت قطعی برخلاف مفاد چنین حکمی باشد، طبیعی است که این حکم عقلی قطعی، در چگونگی دلالت دلیل شرعی تأثیر گذاشته و مانع از دلالت قطعی و یقینی آن بر مدعا خواهد شد. و شرط دوم محقق نخواهد بود. بنابراین، تعارض حکم شرعی قطعی با حکم عقلی قطعی، امکان‌پذیر نیست.

نکته دیگری که قابل توجه است همان‌طوری که تعارض بین دو دلیل قطعی محال است و برفرض تحقق علاجی ندارد و همان‌طور که تعارض بین دو وحی قطعی ممکن نیست و برفرض وقوع درمانی ندارد، تعارض بین عقل قطعی و وحی قطعی نیز محال است و برفرض تحقق، علاج ناپذیر است زیرا مرجع و بازگشت تعارض

دو دلیل قطعی به این است که یک دلیل قطعی با خودش معارض باشد و معارضه یک دلیل قطعی با خودش به اجتماع دو نقیض و «تقابل سلب و ایجاب» منجر می شود که بطلان آن از بدیهیات اولیه است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵: ۴۲۶)

با توصیفی که از بیان علامه (ره) انجام گرفت مشخص می شود که تعقل و تفکر در قرآن و استخراج علوم مختلف اعم از علوم اجتماعی از قرآن، راهنمای متقن و پایداری، جهت هدایت جوامع بشری در خصوص روابط و ضوابط اجتماعی می باشد، چرا که ابتدا این بر اساس تعقل است و عقل برای خودش حجیت دارد و دوم استنباط از وحی است که به تأیید عقل حجیت دارد و هیچ گونه خللی در آن راه ندارد. پس استخراج علوم مختلف اعم از علوم اجتماعی، از قرآن به وسیله تعقل در آن مساوی استخراج علوم اعم از علوم اجتماعی به وسیله عقل است و این دو منطبق بر هم هستند و هیچ گونه تعارضی ندارند.

۳-۳. وجود قوانین اجتماعی در قرآن

اسلام دینی است که بنیان خود را بر اجتماع نهاده است و نیز این معنا را به صراحت اعلام کرده است و در هیچ شأنی از شئون بشری، مسئله‌ی اجتماع را مهمل نگذاشته است؛ لذا اولین ندایی که بشر را دعوت نمود تا به امر اجتماع اعتنا و اهتمام بورزد، ندایی بود که پیامبر اکرم ۶ سر داد و مردم را دعوت کرد به اینکه آیاتی^۱ را که از ناحیه‌ی پروردگارش به منظور سعادت زندگی اجتماعی و پاکی آنان و حفظ

۱. مانند آیات «وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (انعام، ۱۵۳)؛ «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَ كُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ» فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ × وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يُأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ × وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَ اختلفوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (آل عمران، ۱۰۳-۱۰۵)

مجتمع از تفرق و انشعاب نازل شده، پیروی کنند. آیات دیگری^۱ نیز هست که به صورت مطلق مردم را به اصل اجتماع، اتحاد و عدم ترقه دعوت می‌کند، و در آیات دیگری^۲ به تشکیل اجتماعی خاص، یعنی خصوص اجتماع اسلامی بر اساس اتحاد و به دست آوردن منافع و مزایای معنوی و مادی آن دعوت می‌کند.

علامه(ره) معتقد است که با توجه به اینکه قرآن جامع تمام علوم بشر است و تبیان کل شی است(طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵) لذا کلیه علوم مورد نیاز جامعه بشری نیز در آن وجود دارد و قرآن اعم از این علوم می‌باشد. ایشان ذیل آیات متعدد در موضوعات اجتماعی، اعم از آیاتی که به روش تعامل انسان با خودش اشاره دارد مثل آیه ۴۵ و ۱۵۳ سوره بقره، در رابطه با صبر، و نیز آیاتی که تعامل انسان با دیگران را توصیف می‌کند مثل آیه ۲۷۵ آن سوره، در موضوع ربا، و نیز آیاتی که تعامل انسان با محیط اطرافش را بیان می‌کند مثل آیه ۱۴۱ سوره انعام، در خصوص اسراف، به بیان قوانین اجتماعی و توصیف آن و بیان جعل آن از سوی خداوند و انطباق آن با حکم عقل می‌پردازند. همچنین آثار رعایت و عدم رعایت آن را در جامعه بیان می‌کنند و حکمت‌های متصل به آن را می‌شمارند.

۳-۴. ثابت و یا متغیر بودن دیدگاه قرآن در مسائل اجتماعی (جاودانگی)

ثابت و یا متغیر بودن قوانین اجتماعی به این معنا است که در هر مرحله‌ای، و با هر نوع کنشی در سطح جامعه، قوانین و مقررات اسلام، قابل تغییر است و یا با ثبات است یعنی در موضوعات مختلف، آیا اسلام از ابتدا تا انتها نظری واحد دارد و یا

۱. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (حجرات، ۱۰)؛ «وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيبُكُمْ وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ» (انفال، ۴۶).

۲. «... وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (مائده، ۲)؛ «وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يُأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران، ۱۰۴).

خیر؟ مرحوم علامه (ره) قوانین و اصول دیدگاه‌های قرآن را در کلیه علوم و از جمله مباحث اجتماعی ثابت می‌داند و در ذیل آیه ۸۲ سوره نساء می‌گوید: «از آیه شریفه چند نکته استفاده می‌شود؛ اول اینکه قرآن کریم کتابی است که فهم عادی به درک آن دسترسی دارد، دوم اینکه قرآن کریم کتابی است که نه نسخ می‌پذیرد و نه ابطال و نه تکمیل و نه تهذیب و نه هیچ حاکمی تا ابد نمی‌تواند علیه آن حکمی کند، چون چیزی که یکی از این امور را می‌پذیرد باید طوری باشد که نوعی تحول و دگرگونی را بپذیرد و چون قرآن اختلاف نمی‌پذیرد، همین خود دلیل است بر اینکه تحول و تغییر را نمی‌پذیرد، پس نسخ و ابطال و چیزی از این قبیل در آن راه ندارد و لازمه این معنا آن است که شریعت اسلامی تا روز قیامت استمرار داشته باشد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۹: ۵۹)

با توجه به آیه اکمال دین (مائده، ۳) و بحث خاتمیت، که پیامبر (ص)، خاتم پیامبران است و نیز علم خداوند و تغییرناپذیری در ذات و صفات خداوند بی‌تردید نمی‌شود دینی را کامل کرد و بعد تغییر داد. یعنی از سویی ما اتمام دین و اکمال آن را اعلام کنیم و سپس بر آن حاشه‌ای، بیافزاییم و یا تبصره و ماده بر آن، در جهت زیادت یا نقصان وضع کنیم که اگر چنین شود پس اتمام و اکمال نیست. و یا در موضوع خاتمیت، اعلام خاتمیت کنیم و سپس تغییری در احکام انجام شود که اگر این تغییر اعلام شود پس خاتمیت نقض شده است چون این پیام باید از طرف رسولی ابلاغ گردد و اگر خاتمیت استوار است پس دستوری مازاد بر آنچه گفته شده، وجود خارجی ندارد که ابلاغ و اعمال شود چون رسولی برای ارسال آن نیست و نیز به دور از ذهن است که با عدم ابلاغ، دستوری اعمال شود و عادلانه نیست که آن دستور در ردیف اجرائیات احکام قرار گیرد و افراد به واسطه عمل و یا ترک آن مؤاخذه شوند زیرا به دور از لطف خداست (اسراء، ۱۵).

همچنین ممکن نیست که خداوند عالم به تمام وجود، از آینده و نیازهای بشر ناآگاه باشد و نتواند مخلوق خود را هدایت کند و تمام و یا بخشی از دستوراتش

دچار نقص و تغییر گردد که این از ساحت ربوبی دور است. بنابراین همان‌گونه که مرحوم علامه (ره) فرمودند امکان تغییر در هیچ‌کدام از مسائل اعم از مسائل اجتماعی، پس از پیامبر (ص) و پایان خاتمیت که سند قرآن است وجود ندارد و قوانین و مسائل قرآن ثابت و جاودانه است.

۳-۵. امکان و جواز تفسیر اجتماعی

مسئله دیگری که در رابطه با تفسیر اجتماعی مطرح است این است که آیا افراد می‌توانند از قرآن در جهت مسائل اجتماعی و اهداف جامعه، تفحص کنند و قوانین اجتماعی لازم را از آن استخراج نمایند؟ آیا این تفسیر، اساساً امکان دارد و یا اساساً جایز است؟ مرحوم طباطبایی (ره) مستند به آیات قرآن که افراد را به تعقل و تأمل در آن فراخوانده‌اند و ایشان را برای رسیدن به سعادت زندگی دنیوی و اخروی، به پیروی از آن فراخوانده است تنها تفسیر اجتماعی را ممکن و جایز می‌داند بلکه آن را بر هر پوینده راه سعادت، واجب دانسته و افراد را به بهره‌گیری از قرآن ترقیب می‌کند. ایشان می‌فرماید: «... خدای متعال می‌فرماید یعنی: «آیا در قرآن نمی‌اندیشند [تاحقایق را بفهمند] یا بر دل‌هایشان قفل‌هایی قرار دارد؟» (محمد، ۲۴) و یعنی: «آیا به قرآن [عمیقاً] نمی‌اندیشند؟ چنانچه از سوی غیر خدا بود، همانا در آن اختلاف و ناهمگونی بسیاری می‌یافتند.» (نساء، ۸۲) دلالت آیه‌ها بر اینکه قرآن تدبّر را که خاصیت تفهم دارد، می‌پذیرد و همچنین تدبّر، اختلافات آیات را که در نظر سطحی و ابتدائی پیش می‌آید حل می‌کند، روشن است و بدیهی است که اگر آیات در معانی خودشان ظهوری نداشتند تأمل و تدبّر در آنها و همچنین حل اختلافات صوری آنها به واسطه تأمل و تدبّر معنی نداشت.

پیغمبر اکرم (ص) مبیین جزئیات و تفصیل شریعت و معلم الهی قرآن مجید می‌باشد و به موجب حدیث متواتر ثقلین پیغمبر اکرم (ص) ائمه اهل بیت (ع) را در

سمت‌های نامبرده جانشینان خود قرار داده است. و این مطلب منافات ندارد باینکه دیگران نیز با اعمال سلیقه‌ای که از معلمین حقیقی یاد گرفته‌اند مراد قرآن مجید را از ظواهر آیاتش بفهمند». (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۳۰)

ملاحظه می‌شود که ایشان مخالف جواز و امکان تفسیر اجتماعی نیستند و این مطلب را مستند به خود قرآن مطرح می‌کنند بلکه استخراج علوم اعم از علوم اجتماعی را از قرآن، توصیه و بر انجام تفسیر اجتماعی پافشاری می‌نمایند.

۳-۶. انطباق علوم مختلف با قرآن

مرحوم علامه (ره) روش علماء، در خصوص انطباق علوم مختلف را بر قرآن نمی‌پذیرند هر چند که با توجه به تعبیر «تبیانا لكل شیء» قرآن را حامل تمام علوم از گذشته تا حال و آینده می‌دانند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱: ۱۵) ایشان ضمن انتقاد از وضع انطباق علوم توسط عالمان علوم مختلف بر قرآن، در مقدمه تفسیر المیزان، روش ایشان را نقد می‌کند و ضمن اشاره به روش محدثین و متکلمین و فلاسفه و علماء علوم جدید، در نقد ایشان این‌گونه می‌نگارد: «تنها این را می‌گوییم: که اشکالی که بر طریقه مفسرین گذشته کرده‌اند، که تفسیرشان تفسیر نیست، بلکه تطبیق است، عیناً به خود آنان وارد است، هرچند که با طمطراقی هر چه بیشتر دعوی می‌کنند که تفسیر واقعی قرآن همین است که ما داریم. برای اینکه اگر آقایان مانند مفسرین سلف معلومات خود را بر قرآن تحمیل نکرده‌اند، پس چرا نظریه‌های علمی را اصل مسلم گرفته، تجاوز از آن را جایز نمی‌دانند، پس اینان نیز در انحراف سلف شریک‌اند، و چیزی از آنچه را که آنان فاسد کردند اصلاح نکردند.

«و خواننده عزیز اگر در این مسلک‌هایی که درباره تفسیر برایش نقل کردیم دقت بفرماید، خواهد دید که همه در این نقص (که نقص بسیار بزرگی است) شریک‌اند: که آنچه از ابحاث علمی و یا فلسفی به دست آورده‌اند، بر قرآن کریم تحمیل نموده‌اند، بدون اینکه مدالیل آیات بر آن‌ها دلالت داشته باشد، و در نتیجه تفسیر اینان

نیز تطبیق شده، و تطبیق خود را تفسیر نام نهادند، و حقایق قرآن را به صورت مجازها درآورده، تنزیل عده‌ای از آیات را تا ویل کردند.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۱۳)

لیکن ایشان مخالف تفسیر علمی از قرآن نیستند بلکه در جای جای تفسیر المیزان از تفسیر علمی، بهره جست‌ه‌اند؛ به‌طور مثال در آیه ۳۰ سوره انبیاء که می‌فرماید: «... وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ...» (انبیاء، ۳۰) یعنی: «و هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم» می‌گوید: «آب، دخالت تامی در هستی موجودات زنده دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۴: ۳۹۳) آنچه ایشان مورد انتقاد قرار می‌دهد تفسیر به رأی و تحمیل عقاید و یافته‌های علمی بی‌پایه و کم‌ارزش و یا اثبات نشده، به قرآن است. حال اگر این نسبت را به علامه (ره) بدهیم که ایشان با تفسیر علمی مخالف است و استخراج علوم از قرآن را منتفی می‌داند؛ اصل جواز و امکان تفسیر اجتماعی، و یا استخراج این‌همه معلومات توسط خود ایشان از قرآن، زیر سؤال می‌رود. بنابراین ایشان با تفسیر علمی مخالف نیستند ولیکن با انطباق علوم مختلف، بدون پایه و اساس علمی، با قرآن مخالف‌اند.

۳-۷. پاسخ به نیازهای جامعه

قرآن شفای هر دردی و پاسخ به هر نیازی است و این مبنای استفاده از قرآن و روش تفسیر اجتماعی قرآن می‌باشد که در تقریرات مرحوم علامه (ره) موج می‌زند. همان‌گونه که بیان شد ایشان ذیل آیه ۸۹ سوره نحل در موضوع جامعیت قرآن می‌فرمایند: «در روایات آمده که قرآن تیبان هر چیزی است، و علم "ما کان و ما یکون و ما هو کائن" یعنی آنچه بوده و هست و تا روز قیامت خواهد بود همه در قرآن هست، و اگر این روایات صحیح باشد لازمه‌اش این می‌شود که مراد از تیبان اعم از بیان به طریق دلالت لفظی باشد و هیچ بعدی هم ندارد که در قرآن کریم اشارات و اموری باشد که آن اشارات از اسرار و نهفته‌هایی کشف کند که فهم عادی و متعارف

نتواند آن را درک نماید.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۴۶۹) بنابراین وقتی قرآن جامع علوم باشد در تمام مسائل اعم از مسائل اجتماعی نیز جامعیت دارد و پاسخ تمام نیازهای بشر را می‌توان در آن یافت.

همچنین ایشان ذیل (نحل، ۱۶) یعنی: «خداوند به عدل و احسان و بخشش به یتیمان امر می‌کند» می‌فرمایند: «خدای سبحان ابتدا آن احکام سه‌گانه را که مهم‌ترین حکمی هستند که اساس اجتماع بشری با آن استوار است، و از نظر اهمیت به ترتیب یکی پس از دیگری قرار دارند ذکر فرموده است، زیرا از نظر اسلام مهم‌ترین هدفی که در تعالیمش دنبال شده صلاح مجتمع و اصلاح عموم است، چون هر چند انسان‌ها فرد فردند، و هر فردی برای خود شخصیتی و خیر و شری دارد، ولیکن از نظر طبیعتی که همه انسان‌ها دارند یعنی طبیعت مدنیت، سعادت هر شخصی مبنی بر صلاح و اصلاح ظرف اجتماعی است که در آن زندگی می‌کند، به طوری که در ظرف اجتماع فاسد که از هر سو فساد آن را محاصره کرده باشد رستگاری یک فرد و صالح شدن او بسیار دشوار است، (و یا به تعبیر دیگر عادتاً محال است) به همین جهت اسلام در اصلاح اجتماع اهتمامی ورزیده که هیچ نظام غیر اسلامی به پای آن نمی‌رسد، منتها درجه جد و جهد را در جعل دستورات و تعالیم دینی حتی در عبادات از نماز و حج و روزه مبذول داشته، تا انسان‌ها را، هم در ذات خود و هم در ظرف اجتماع صالح سازد.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۴۷۶)

پرواضح است که بیانات ایشان در ذیل این آیه و آیات مشابه دیگر از جمله مبانی اقتصادی جامعه، مبانی حقوقی جامعه، مبانی فرهنگی جامعه، مثل آیات خمس، زکات، قصاص، ربا، بیع، ازدواج، طلاق، ارث و امثال متعدد مشابه آن، نشان از اهتمام اسلام به اوضاع جامعه است که ضرورت آن را ایشان در تفسیر خود با استفاده از این آیات نشان داده‌اند.

۳-۸. اصالت فرد یا جامعه

اصالت در اصطلاح کاربردهای متفاوتی دارد. ابتدا کاربرد حقوقی و دینی آن، که بیان‌کننده تقدم و تأخر در اجرای حقوق است با این بیان که در تعارض و یا تضارب بین حقوق دو چیز، اولویت با کدام است؟! به‌طور مثال در اجرای حدود الهی و یا حقوق اجتماعی، تقدم با فرد است یا با جامعه؟ همچنین این کلمه کاربرد دیگری در فلسفه دارد و هدف از استفاده آن بیان حقیقت و اعتبار اشیاء و امور است بدین معنا که در بررسی دو موضوع و عنوان کدام حقیقی و کدام اعتباری است؟

اندیشمندان هرکدام بنا به ذوق علمی خود پاسخی به آن داده‌اند و برخی اصالت فرد بر جامعه و برخی اصالت جامعه بر فرد را پذیرفته‌اند و گروهی نیز هر دو را اصیل دانسته و رابطه این دو را از جنبه اصالت نسبی می‌دانند یعنی در مواقعی حقوق فرد بر جامعه برتری دارد و در مواقعی حقوق جامعه بر فرد ارجحیت دارد و نیز گاه فرد از جامعه تأثیر می‌پذیرد و گاه جامعه از فرد متأثر است.

مرحوم علامه طباطبایی (ره) اصالت فرد و جامعه را توأمان پذیرفته‌اند و این اصالت را هم در جنبه حقوقی و دینی و هم در جنبه فلسفی و عقلی تبیین کرده‌اند. قرآن آیات متعددی دارد در خصوص حرمت حقوق افراد، مثل آیات ۱ تا ۱۲ سوره حجرات، و نیز احکامی دارد در خصوص حفظ جامعه و رعایت حقوق اجتماعی، مثل آیه ۵۸ سوره نساء و نیز بیان می‌کند که فرد حیات دارد و حیات و ممات وی موجب حیات و ممات جامعه است مثل آیه ۳۲ سوره مائده و ۵۳ سوره انفال و ۱۱ سوره رعد و نیز جامعه حیات دارد و تغییر در آن، در افراد تغییر ایجاد می‌کند مثل آیه ۳۴ سوره اعراف، ایشان مستند به این آیات و نمونه‌های پرشمار مشابه آن، در ذیل این آیات بیان می‌کنند که جامعه و فرد، هر دو اصیل می‌باشند و نفی یکی، موجب سلب دیگری می‌شود.

۳-۹. عدالت اجتماعی

مرحوم علامه (ره) عدالت اجتماعی را پایه و اساس پایداری جامعه می‌داند و دو تعریف از عدالت ارائه می‌دهند؛ ایشان درجایی می‌فرمایند: «عدالت برپاداشتن مساوات است و برقراری موازنه بین امور، به طوری که هر چیزی سهم مورد استحقاق خویش را داشته باشد» (طباطبایی، ۱۲، ۱۳۸۰: ۲۵۳) و همچنین درجایی دیگر، عدالت را حالت میانه و به دور از افراط و تفریط دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۶: ۲۱۹) عدالت در دو محور فردی و اجتماعی محقق است که در جامعه جزء مهم‌ترین ارکان و لازمه استواری و ادامه حیات جامعه بشری می‌باشد. مرحوم علامه (ره) جامع‌ترین برنامه اجتماعی، در زمینه مسائل اخلاقی را عدالت می‌داند و معتقدند از نظر اسلام مهم‌ترین هدف این برنامه صلاح اجتماع و اصلاح عموم است. چون هرچند که انسان‌ها فرد فردند و هر فردی برای خود شخصیت و خیر و شری دارد ولی از نظر طبیعتی که همه آن‌ها دارند یعنی طبیعت منیت، سعادت هر شخصی مبنی بر صلاح و اصلاح ظرف اجتماعی است که در آن زندگی می‌کند و دستیابی به چنین سعادت بدون وجود عدالت اجتماعی ممکن نیست. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۲: ۴۷۷)

ایشان ذیل آیه (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...) (نحل، ۹۰) یعنی «در حقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد»؛ می‌فرمایند: «مراد از عدالت در این آیه، عدالت اجتماعی است و آن عبارت از این است که با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی، جای داده شود که سزاوار آن است و این خصالتی اجتماعی است که معیار اصیل اخلاقی اجتماعی می‌باشد و فرد فرد مکلفین مأمور به انجام آن می‌باشند.» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۲: ۴۷۷) در اینکه فرمود (الاحسان)، آنچه در مورد عدل گفته شد می‌آید یعنی مقصود از احسان، احسان به غیر است نه اینکه فرد کار نیکو کند بلکه خیر و نفع به دیگران هم برساند (طباطبایی، ۱۲، ۱۳۸۰: ۴۷۹)

۳-۱۰. وجود طبقات در جامعه

علامه(ره) به وجود طبقات مختلف در جامعه اذعان دارد. ایشان جوامع را متشکل از طبقات مختلفی همچون مترف و مستکبر، صالح و مستضعف، منافق و مؤمن و امثال آن معرفی می‌کند(طباطبایی، ۱۳۸۰، ۴: ۹۱ تا ۱۳۳) و طرح بحث از این طبقات، که به معرفی مفاسد آن‌ها و روش اصلاح آن در قرآن، پرداخته شده است را در راستای بعثت انبیاء(ع) و نشان اهمیت قرآن به آن می‌داند.

۳-۱۱. رویکرد تقریبی، وحدت و امنیت، ارکان و مبنای تفسیر اجتماعی

تردیدی نیست که جامعه بر ارکان وحدت و امنیت استوار است و توسط این دو می‌ماند و رشد می‌کند و به اهداف والای خود می‌رسد. مرحوم علامه(ره) با دیدگاهی تقریبی و با نگاه ژرف علمی، از هرگونه رفتار و گفتاری که منجر به شکاف، در آحاد مسلمانان، اعم از فرق مختلف، گردد پرهیز نموده است. ایشان از منابع مختلف شیعه و سنی در تدوین المیزان بهره جسته است و به هیچ وجه خود را مقید به استفاده از متون یک فرقه خاص نمی‌داند. به‌طور مثال از نگاه‌های سیوطی، زمخشری، قمی و غیره به کرات استفاده کرده است. همچنین بسیار از مطالب تفسیر المنار بهره جسته و خیلی از مطالب آن را به‌عنوان صورت مسئله و شبهه، طرح و پاسخ گفته است ولیکن هیچ‌گاه به صاحبان این آثار کمترین بی‌حرمتی نداشته است بلکه با نگاه‌های مہذب و آراسته به شئون اخلاقی و در جهت رفع تفرقه، در بسیاری از موارد حتی نام ایشان را نیز به‌عنوان سند سخن خود نیاورده است.

ایشان از وحدت اجتماعی به‌عنوان نیرو و ابزار پایه‌ای جامعه اخلاقی مطلوب یاد می‌نماید و می‌فرماید: «دستور به یادآوری و متذکر شدن خداوند به نعمت اتحاد و یگانگی، مطابق دأب قرآن شریف است تا دعوت به وحدت اجتماعی بر اساس خیر و هدایت را صحیح بنا گذارده باشد نه آنکه دستور به تقلید عامیانه و کورکورانه داده

باشد زیرا از روش و تعلیم الهی بسی دور است که مردم را از یک طرف به سعادت و علم دعوت کند و از جانب دیگر آنها را در منجلا ب تقلید و تاریکی جهل نگهدارد.» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۶: ۲۸۰ تا ۲۸۴)

۱۲-۳. اخلاق توحید محور

بر مبنای افکار متعدد، اخلاق می تواند تابع تحولات اجتماعی باشد که با تغییر آن، تغییر کند و یا مدلول قوانین اجتماعی باشد که از سوی جامعه وضع شود و افراد تمکین نمایند و یا تابعی از دین باشد که افراد از روی اعتقاد و باور درونی آن را بپذیرند و به آن صورت عمل بپوشانند. مرحوم علامه (ره) اخلاق را توحید محور می داند و به نقد دو دیدگاه اول و دوم می پردازند. ایشان تنها راه صحیح اخلاقی را شریعت و قوانینی می داند که بر اساس توحید طرح ریزی شده است و این راه را تنها راه حل اختلافات بشری می داند. (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۲: ۱۸۰)

۱۳-۳. نقد اسرائیلیات

علامه طباطبایی (ره) نگاه انتقادی صریحی نسبت به اسرائیلیات دارند و به صورت گسترده به نقد آن پرداخته اند. ایشان در شرح بسیاری از داستان های قرآنی، به نظر مفسرانی که به اسرائیلیات توجه کرده اند و آن را مورد استفاده قرار داده اند نقد جدی وارد می کنند. به طور مثال در داستان سلیمان این گونه می نگارد: «و این قصه پردازان مبالغه را به جای رسانده اند که گفته اند: سلیمان پادشاه همه روی زمین شد و هفت صد سال سلطنت کرد و تمامی موجودات زنده روی زمین از انس و جن و وحشی و طیر، لشکریانش بودند. و او در پای تخت خود سیصد هزار کرسی نصب می کرد، که به هر کرسی یک پیغمبر می نشست، بلکه هزاران پیغمبر و صدها هزار نفر از امرای انس و جن روی آنها می نشستند و می رفتند. و مادر ملکه سبأ از جن بوده و لذا پاهای ملکه مانند پای خران، سم دار بوده و به همین جهت با جامه بلند خود، آن را از مردم می پوشانند، تا روزی که دامن بالا زد تا وارد صرح شود، این رازش

فاش گردید. و در شوکت این ملکه مبالغه را به حدی رسانده‌اند که گفته‌اند: در قلمرو کشور او چهار صد پادشاه سلطنت داشتند و هر پادشاهی را چهار صد هزار نظامی بوده و وی سیصد وزیر داشته است، که مملکتش را اداره می‌کردند و دوازده هزار سرلشکر داشته که هر سرلشکری دوازده هزار سرباز داشته، و همچنین از این قبیل اخبار عجیب و غیرقابل قبولی که در توجیه آن هیچ راهی نداریم، مگر آنکه بگوییم از اخبار اسرائیلیات است و بگذریم» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۵: ۵۲۶) همچنین در داستان کوه قاف این‌گونه می‌گوید «و اما قاف به معنای کوهی است محیط به زمین که سبزی آسمان از رنگ آن است ...»، و ایشان به تعداد زیادی از این دست روایات اسرائیلی اشاره می‌نمایند و درنهایت می‌گویند: «به نظر درست نمی‌رسد... علت درست نبودن این حرف این است که خیلی شبیه به اسرائیلیات است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۱۷).

۱۴-۳. دشمن‌شناسی، دشمن‌هراسی، دشمن‌ستیزی

یکی دیگر از مبانی تفسیری علامه طباطبایی (ره) بحث معرفی دشمن و حذر از آن و مقابله و جنگ با آن است. ایشان بارها ریشه مشکلات جهان اسلام را در نادیده گرفتن دشمنی دشمنان و تعامل با ایشان و رفت و آمد فرهنگی و سیاسی، و عدم توجه به قاعده نفی سبیل می‌دانند. تساهل و تسامح مسلمانان در دین و پذیرش ولایت دشمنان دین و دوستی و میل نمودن به آن‌ها موجب سقوط امت اسلامی به پرتگاه هلاکت گردید و مورد چپاول و غارت دیگران قرار گرفتند. به‌گونه‌ای که دیگر نه مالک مال و ناموس و جان خود بودند و نه اجازه داشتند که بمیرند و نه رهایشان می‌کردند تا از مواهب زندگی بهره‌مند شوند. علامه در قسمتی از لطف و شفقت مسلمین نسبت به کفار انتقاد می‌کند و این‌گونه می‌نگارد: «چون مؤمنین این‌طور فکر می‌کردند، خدای سبحان در آیه مورد بحث به ایشان فهمانید که اشتباه می‌کنند، چون

خدایی که قانون‌گذار حکم قتال است، خوب می‌داند که دعوت به زبان و عمل. در کفاری که دچار شقاوت و خسران شده‌اند هیچ اثری ندارد، و از بیشتر آنان هیچ سودی عاید دین نمی‌شود، نه به درد دنیای کسی می‌خورند، نه به درد آخرت. پس این‌گونه افراد در جامعه بشریت عضو فاسدی هستند که فسادشان به سایر اعضا هم سرایت می‌کند، و هیچ علاجی به جز قطع کردن، و دور افکندن ندارند. این وجه هم برای خود وجهی است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲: ۲۴۷)

۱۵-۳. دیگر مبانی تفسیر میزان در موضوع تفسیر اجتماعی

شمارش و توصیف مبانی مرحوم علامه (ره) در مورد نگارش تفسیر میزان با رویکرد اجتماعی، فراتر از آن است که در این مجال امکان بیان آن باشد. لیکن با توجه به رسالت در بیان مبانی ایشان، در جهت این رویکرد، خلاصه‌وار به دیگر مبانی ایشان اشاره می‌گردد. از جمله مواردی که ایشان در تفسیر خود رعایت کرده‌اند بررسی علل عقب‌ماندگی جامعه اسلامی (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۳۵ و ۲: ۴۰۹)، عدم تفکیک بین رابطه دین و دنیا و دانستن منشأ مظاهر تمدن بشری از انبیاء (ع) و محصول دین و توجه به توسعه جوامع اسلامی از جمله توسعه اقتصادی و صنعتی (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۲: ۱۵۱ و ۱۳، ۲۳۷ و ۷ و ۲۱۷ و ۲۱۹ و ۳۰۶)، فلسفه اجتماعی، فلسفه علوم اجتماعی، انحرافات اجتماعی، تغییرات اجتماعی، جامعه‌شناسی معرفت، زن و خانواده، جامعه‌شناسی جنگ، روابط اجتماعی، همبستگی اجتماعی، نابرابری اجتماعی، سنت‌های اجتماعی، کنترل اجتماعی، جامعه‌شناسی تبلیغ، مردم‌شناسی، مبارزه با تمرکز قدرت در جوامع، ایجاد تحول در تفسیر قرآن از فردگرایی به جمع‌اندیشی، ارکان ساخت جامعه قوی، تفسیر عصری مطابق نیاز جامعه، ساده‌نویسی و همه‌فهم بودن و پرهیز از طرح تفصیلی مباحث ادبی فقهی و کلامی در تفسیر، پرهیز از تفصیل در تفسیر مبهمات قرآن، اعتقاد به اصالت قرآن نسبت به دیگر مصادر تشیع، کاستن از حجم و شأن تفاسیر متأثر، پرهیز از گزارش

احادیث ضعیف و موضوع و نقد آن‌ها، محتوا محوری در بیان احادیث و پرهیز از اکتفا به سند در روایات، واقع‌نگری و توجه به نیازهای جامعه، پرهیز از بکارگیری اصطلاحات علمی، پرداختن به بلاغت و اعجاز، اهتمام به حل مشکل امت اسلام، عدم افراط در اعتماد به عقل، بررسی آثار مخرب فساد و انحطاط، توجه به ابعاد معنوی و مادی در اسلام، پاسخ به شبهات مستشرقان در باب حدود، دیات حقوق زن، اقلیت‌های مذهبی و دیگر مسائل، و بحث‌های کلامی و فقهی که به‌گونه‌ای با مسائل اجتماعی مربوط می‌شود، ایشان در نهایت می‌فرمایند: «اسلام در همه شئونش اجتماعی است» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۴: ۱۲۶) تنها دینی است که به‌صراحت بنیانش را بر اجتماع قرار داده و در هیچ شأنی از شئون خود، موضوع اجتماع را رها نکرده است (طباطبایی، ۱۳۸۰، ۴: ۹۴).

۴. نتیجه‌گیری

از تفحص در تفسیر المیزان و دیگر آثار مرحوم علامه طباطبایی (ره) در خصوص مبانی ایشان در نگارش تفسیر اجتماعی درمی‌یابیم که ابتدا ایشان خود را ملزم به نگارش تفسیری اجتماعی برای نسل نو و ایجاد ابزاری برای سعادت و هدایت بشر و مورد استفاده در جهت فهم سند سعادت و هدایت بشر یعنی کلام‌الله می‌دانند. لذا ایشان با عنایت به این مطلب، تفسیری بسیار روان و شیوا و آراسته به اخلاق اسلامی و به دور از تکلف در نوشتار و نیز پر از مفاهیم عمیق علمی با زبانی آسان و حاوی اطلاعات علمی مورد نیاز جامعه در جهت سعادت نگاشته است. از منظر ایشان قرآن جامع تمام علوم و حاوی تمام طرق سعادت است و قوانین آن ثابت و قابل استفاده برای عموم اعم از ساده‌ترین افراد تا متخصص‌ترین افراد می‌باشد. وی معتقد است اصالت از آن جامعه و فرد است و هر کدام به نحوی حقوقی دارند که می‌بایست تأدیه شود و هیچ برتری بین فرد نسبت به جامعه و یا عکس آن متصور نیست.

منابع

قرآن مجید

۱. اسدی اصل، علی و موسوی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۰)، *مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی در «التفسیر المراغی»*، مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، سال چهارم، شماره ۴۳، آذر، صص ۱-۸.
۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۷۸)، *منطق تفسیر قرآن*، قم: جامعه المصطفی العالمیه.
۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه: سید محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۰)، *المیزان*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۴ق)، *قرآن در اسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴ق.
۷. نفیسی، شادی (۱۳۷۹)، *عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

بازخوانی آراء تفسیر پژوهان در تحلیل مبانی تفسیر اجتماعی داود اسماعیلی^۱

چکیده

جریان تفسیر اجتماعی واکنشی جدی در برابر شرایط جدید و رخدادهای نوین و پاسخی به پرسش‌های نوپدید جهان معاصر به شمار می‌آید؛ از این‌رو مفسران قرآن تلاش نموده تا با این نگرش از آن به‌عنوان جریان تفسیری فعال در راستای احیای آموزه‌های دینی و قرآنی بهره‌گیرند؛ بایسته است تفسیر اجتماعی قرآن را بازتاب دو گونه از تحول سلبی و ایجابی دانست که مفسر اجتماعی تلاش دارد از سوئی شبهات و اشکالات وارد بر دین و قرآن را نفی و از سویی دیگر با زبان و ادبیاتی جدید حقایق قرآنی را در پیشگاه مخاطب عرضه نماید. در جریان تفسیر اجتماعی افزون بر مبانی عام تفسیری مبانی دیگری نیز درخور تأمل است که اجتماعی بودن این تفاسیر را موجب می‌گردد؛ به دیگر سخن این مفسر است که با رویکرد جامعه‌شناختی و پیش‌فرض‌های برآمده از آن و با مبانی متفاوت از دیگر نگرش‌های تفسیری به تفسیر و پیام‌گیری از آیات قرآن می‌پردازد و پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات مطرح در جامعه را از اولویت‌های پژوهش‌های تفسیری خود می‌داند. در این پژوهش با عنایت به روش تحلیل محتوا

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان. اصفهان. ایران. d.esmaely@theo.ui.ac.ir

پس از تبیین مفهوم «تفسیر اجتماعی» تلاش گردیده بر اساس آثار تفسیری مفسران قرآن، دیدگاه‌های تفسیر پژوهان درباره مبانی اختصاصی این جریان بررسی و نقد گردد.

واژگان کلیدی: قرآن، تفسیر اجتماعی، مبانی تفسیر، عقل‌گرایی، زبان قرآن.

۱. مقدمه

تفسیر اجتماعی قرآن از جریان‌های فعال و گسترده تفسیری است که به‌جای تأکید بر ابعاد صوری و ادبی آیات تلاش دارد آموزه‌های دینی را در متن زندگی مردم قرار داده و با عوامل انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان مبارزه کند؛ ازاین‌رو، این رویکرد، نقشی مهم در آگاهی بخشی اجتماعی مسلمانان و خیزش و بیداری جوامع اسلامی داشته است. تحول از دیدگاه فردی به دین و آموزه‌های آن و به تعبیری دیگر، تحول از آخرت‌گرایی فردی به دیدگاه اجتماعی و ارائه راه‌حل مشکلات مادی و معنوی مسلمانان و تغییر وضعیت ضعیف، منحط و عقب‌افتاده آنان، از مهم‌ترین شاخصه‌های این جریان تفسیری است؛ همچنین از آثار این حرکت مبارزه با رواج خرافات و وابستگی به عقایدِ سخیف و غلوآمیز بوده که موجب تضعیف جایگاه واقعی دین و به چالش کشیده شدن آثار معنوی و منزلت آن است. ثمره دیگر این حرکت، بازبینی در اندیشه سنتی دینی در حوزه‌های مختلف، به‌ویژه حیات اجتماعی، امور حقوقی و مسائل زنان است؛ لذا می‌توان گفت: جریان اجتماعی در تفسیر، قوی‌ترین جریان معاصر تفسیری است و امروز کمتر مفسری را می‌توان یافت که از این جریان تأثیر نپذیرفته باشد.

باین‌حال در میان تفسیرپژوهان در تبیین چیستی و مبانی این جریان تفسیری اختلاف وجود دارد. بخشی از این اختلاف نتیجه برداشت‌های متفاوت ایشان از مفهوم «مبنا» و «ویژگی» است؛ ازاین‌رو در این پژوهش با تفکیک میان این دو مفهوم به بررسی مبانی مفسران اجتماعی پرداخته شده است. بر این اساس منظور از «مبنا»

پیش‌فرض یا پیش‌فرض‌هایی است که مفسر مبتنی بر آن به تحلیل و تبیین متن می‌پردازد هرچند این پیش‌فرض‌ها از سوی دیگر مفسران پذیرفته نشده باشد؛ اما «ویژگی تفسیر» خصوصیت یا مشخصه‌ای است که به دلیل رعایت مبانی خاص، در تفسیر آیات حاصل می‌گردد و به عبارت دیگر «ویژگی» در نتیجه و برون‌داد فکری مفسر دیده می‌شود. لذا با توجه به تفاوت میان «مبنا» و «ویژگی» می‌توان دریافت که بسیاری از آنچه به‌عنوان مبانی تفسیر اجتماعی نام‌برده شده در حقیقت ویژگی تفسیر اجتماعی است.

پژوهش حاضر با هدف شناسایی جریان تفسیر اجتماعی به‌عنوان یکی از جریان‌های متأخر تفسیری و تبیین مبانی آن سامان‌یافته؛ بر اساس یافته‌های این پژوهش مبانی مختلفی مانند: «جامعیت و جاودانگی قرآن»، «اصالت قرآن در مصادر دینی»، «عقل‌گرایی»، «باور به غالب بودن رویکرد اجتماعی در آموزه‌های قرآنی» و «تلقی عرفی نسبت به زبان قرآن» از مبانی خاص جریان تفسیر اجتماعی به‌شمار می‌آید. هرچند میزان توجه هر یک از مفسران اجتماعی به این مبانی یکسان نیست و حاصل کار مفسران قرآن در این تفاسیر به یک شکل نمود پیدا نکرده است.

۲. پیشینه

با توجه به اهمیت و گستردگی رویکرد اجتماعی در تفاسیر متأخر، تفسیر پژوهان در مقالات و پژوهش‌های زیادی به تبیین ماهیت، مبانی و ویژگی‌های تفاسیر این جریان پرداخته‌اند. برای نمونه نفیسی در مقاله «تفسیر اجتماعی قرآن؛ چالش تعریف و ویژگی‌ها» (پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۱۳۹۳: ش ۴) ضمن تبیین ماهیت این جریان و ویژگی‌های این تفاسیر را معرفی نموده است. همچنین صادق گلستانی در مقاله‌ی «بررسی تحلیلی سیر تفسیر اجتماعی قرآن کریم در قرن اخیر» (معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱۳۹۴: ش ۲۵) به آثار سده اخیر توجه نموده است؛ نیز مقاله

«گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر» به قلم سیده فاطمه حسینی میرصفی (بینات، ۱۳۹۵: ش ۸۹-۹۰) و مقاله «مبانی تفسیر اجتماعی قرآن کریم» (قرآن و علم، ۱۳۹۲: ش ۱۲) نوشته سید رضا مؤدب و مجتبی روحانی زاده و نیز مقاله «مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی قرآن کریم» (تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۳۸۸: ش ۱) نوشته کاظم قاضی‌زاده و روح‌الله ناظمی از دیگر پژوهش‌های مربوط به این جریان تفسیری است. پژوهش پیش رو ضمن برشمردن دیدگاه‌های گوناگون به ارزیابی و نقد این دیدگاه‌ها پرداخته است.

۳. تعریف تفسیر اجتماعی

باوجود تنوع تفاسیری که در آن‌ها رویکرد اجتماعی دیده می‌شود اما از سوی مفسران این جریان تعریف مشخصی برای «تفسیر اجتماعی» ارائه نشده، هرچند برخی درصدد تبیین ماهیت و ویژگی‌های آن برآمده‌اند. ذهبی از این جریان با عنوان «اللون الادبی والاجتماعی» یاد نموده و می‌نویسد: «لون اجتماعی» انطباق نص قرآنی با سنت‌های اجتماعی و نظم عمران در جامعه است (ذهبی، بی‌تا: ج ۲: ۵۴۷). رومی نیز با اشاره به تفاسیر اجتماعی می‌نویسد: قرآن مشتمل بر درمان بیماری‌های اجتماعی و راه‌حل مشکلات سیاسی است. ازاین‌رو برخی از مفسران به این آیات توجه نموده و باهدف علاج مشکلات اجتماعی به تفسیر این آیات پرداخته‌اند (رومی، ۱۴۲۲: ۱۰۴؛ ۱۹۸۶، ۲: ۷۷۸). اما ایازی با ارائه دو تعریف درباره رویکرد اجتماعی در تفاسیر هر دو تعریف را قابل انطباق بر تفسیر اجتماعی می‌داند؛ وی در تعریف اول که از آن به‌عنوان «نظریه‌پردازی قوانین اجتماعی» یاد می‌کند می‌نویسد: «تفسیر اجتماعی» تفسیر اصول، قوانین و احکام اجتماعی مستنبط از قرآن است ازاین‌رو مفسر اجتماعی در پی کشف این قوانین و احکام و سنن تاریخی است. و از منظر طرح مباحث نظری امور حیات جامعه به آیات چشم می‌دوزد و متناسب با این قلمرو به دنبال تبیین مفاهیم و اصول آن است.

وی در تعریف دوم که از آن با عنوان «تفسیر بر اساس دانش اجتماعی» یاد کرده، می‌نویسد: «تفسیر اجتماعی» تفسیر خاص مسائلی عینی جامعه در پی احکام خاص تاریخی و عینی عمومی از قرآن است؛ بر مبنای این نگرش مفسر باید از دانش‌های اجتماعی آگاه باشد تا بتواند در حوزه احکام خاص سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و مانند آن فهمی از این موضوعات داشته باشد. اهدافی که در علوم انسانی مطرح‌اند نیز مورد اهتمام مفسر اجتماعی است؛ مانند: روانشناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی و دانش‌های مرتبط به آن مانند: حقوق اجتماعی، جرم‌شناسی، فرهنگ اجتماعی و نهادهای اجتماعی مانند خانواده و مدیریت (ایازی، ۱۳۸۹: ۱۰۸). نفیسی نیز با اشاره به این‌که برخی قرآن‌پژوهان تفسیر اجتماعی را تعریف نکرده‌اند به سه دیدگاه درباره تفسیر اجتماعی اشاره نموده که دیدگاه اول و دوم وی ناظر به تعاریفی است که ایازی از تفسیر اجتماعی ارائه داده و دیدگاه سوم نیز بر آن است که اجتماعی خواندن این جریان تفسیری به دلیل توجه مفسر به مسائل جامعه یا به تعبیر دیگر اجتماع اعم از امور اجتماعی یا فردی و اصلاح آن است (نفیسی، ۱۳۹۳: ۴۷).

اما در نقد و ارزیابی این دیدگاه‌ها توجه به چند نکته ضروری می‌نماید؛ نخست اینکه این مفسران خود به تعریف تفسیر اجتماعی نپرداخته‌اند، دو این‌که به دلیل توجه خاص این مفسران به مسائل اجتماعی و شبهات جاری در جامعه، عنوان تفسیر اجتماعی بر عملکرد تفسیری ایشان اطلاق شده و در مواردی موجب یادکردهای متفاوت از این جریان گردیده است. سه اینکه اصلاح‌طلبانی مانند سید جمال و محمد عبده اصلاح فرد را جدای از اصلاح جامعه نمی‌دانستند که با رویکرد اجتماعی خویش صرفاً توجه به مسائل اجتماعی را ملاک قرار داده باشند بلکه اصلاح اجتماعی را در ضمن اصلاح عقیده و رفتار فرد می‌دانسته‌اند و بر اساس آن با نقد عقاید خرافی باورمند گردیدند که حرکات اصلاحی در اجتماع با ارتقاء رشد فکری و فرهنگی تک‌تک افراد جامعه میسر خواهد شد؛ لذا از آنجاکه در تفاسیر قبل از عبده

ابعاد فردی آیات مورد توجه قرار گرفته و در تفاسیر پس از عبده توجه به بُعد اجتماعی ظهور بیشتری دارد، اطلاق عنوان اجتماعی بر این تفاسیر انحصار در برداشت اجتماعی و نه مسائل فردی از آیات را القا می نماید و موجب شده برخی تغییر نگرش از نگاه فردی به نگاه جمعی را خصوصیت بارز این تفاسیر معرفی نمایند (حسینی میرصفی، ۱۳۹۲: ۳۷).

در ضمن توجه مفسر به مسائل و مشکلات فرد و اجتماع با به کارگیری علوم اجتماعی در فهم بهتر قرآن یا تحلیل آیات با هدف برداشت نظریه یا سستی اجتماعی نه تنها در تعارض نیست بلکه در این تفاسیر نمود یافته است. در نتیجه در ارائه تعریف باید به محصول کار این مفسران توجه نمود. با توجه به این نکات در تعریف تفسیر اجتماعی باید گفت: «تفسیر اجتماعی تفسیری است که در آن مفسر نسبت به مسائل فرد و اجتماع اهتمام می ورزد و درصدد است با تکیه بر دانش های روز و الهام گرفتن از آیات قرآن به اصلاح امور فردی و اجتماعی بپردازد».

شایان ذکر است که در این تعریف گوناگونی تفاسیر اجتماعی در نظر گرفته شده زیرا مفسران قرآن در این حوزه با رویکردی مشخص و یکسان عمل نکرده اند؛ بنابراین تعریف فوق اعم از همه مصادیق مورد نظر ارائه گردیده و گرنه وصف اجتماعی بودن به صورت حداقلی در همه تفاسیر دیده می شود و در برخی تفاسیر نیز به دلیل اهتمام مفسر به پیام گیری اجتماعی از همه آیات حتی از آیات غیر صریح نیز پیام اجتماعی برداشت می شود.

یادآور می شود برخی قرآن پژوهان در تبیین «تفسیر اجتماعی» از عنوان «تفسیر تطبیقی» استفاده کرده اند. شرقاوی می نویسد: مفسر امروزی به هنگام تفسیر قرآن به جنبه تطبیقی توجه بیشتری دارد و همواره درصدد است تا ارتباط میان متن قرآن و واقعیت بیرونی را به دست آورد و تفاوتی ندارد این ارتباط اجتماعی، علمی یا غیر از آن باشد (شرقاوی، ۱۹۷۹: ۸۷). برخی دیگر معتقدند منظور از تطبیق در تفسیر، تطبیق تعالیم و دستورات کلی قرآن بر زندگی انسان معاصر و به دیگر سخن کاربردی کردن

تعالیم قرآن است (خرمشاهی، ۱۳۸۱، ۱: ۶۴۱). حال آن که با توجه به متون تفسیری این جریان و تحلیل‌های ارائه شده از سوی تفسیر پژوهان نادرستی چنین برداشتی آشکار است؛ چنانکه برخی با تفکیک میان تفسیر اجتماعی و تطبیقی، تصریح نموده‌اند که واقع‌نگری مفسران عامل گرایش ایشان به طرح مسائل اجتماعی در تفسیر بوده و موجب شده در راستای ایجاد رابطه میان مفاهیم قرآن و واقعیت جامعه که می‌تواند رابطه‌ای اجتماعی یا علمی یا ... باشد تلاش کنند (شریف، ۱۴۰۲: ۲۴۷).

۴. مبانی خاص تفسیر اجتماعی

جریان تفسیر اجتماعی مبتنی بر مبانی و ویژگی‌های خاصی است که تفسیر پژوهان در مقالات و کتاب‌های متعدد درصدد تبیین آن‌ها برآمده‌اند؛ با این حال اما فقدان تعریف مشخص از مبنا و اصل تفسیری؛ تنوع تفاسیر اجتماعی و شدت و ضعف اهتمام مفسران این جریان به مسائل مختلف اجتماعی موجب گردیده مبانی این جریان بر اساس معیارهای مختلف ارزیابی و در نتیجه مبانی متنوع و فراوانی برای آن در نظر گرفته شود.

افزون بر این که قرار دادن یک تفسیر به‌عنوان تفسیر اجتماعی به دلیل رویکرد غالب مفسر در نگارش تفسیر لحاظ می‌گردد و چه بسا مفسر به دلیل فضای حاکم بر مخاطب و اقتضائات دیگری مانند پرسش‌های خاص مطرح شده در جامعه یا وجود جریان‌های انتقادی خاص، به مباحث علمی یا ادبی یا ... نیز پرداخته است و پس از مدتی تفسیر پژوهان این ویژگی‌ها را در شکل‌گیری این جریان تفسیری دخیل دانسته‌اند. از این رو در ادامه ابتدا دیدگاه‌های موجود در مبانی و ویژگی‌های تفسیر اجتماعی مطرح و سپس با توجه به تعریفی که از مبانی تفسیری گذشت مواردی که می‌توان آن‌ها را از مبانی تفسیر اجتماعی دانست، تبیین خواهد و پس از آن به ویژگی‌های خاص این تفاسیر اشاره می‌شود. در این میان برخی با پرداختن به مبانی و

شاخصه‌های تفاسیر اجتماعی این مبانی را در چهار مورد: نگاه جامع‌گرایانه به قرآن، عقل‌گرایی در تفسیر، تأکید بر هدایت‌گری قرآن، ساده‌نویسی و عمومی‌سازی تفسیر خلاصه نموده‌اند (قاضی‌زاده، ۱۳۸۸: ۲۱-۵).

ایازی نیز در مقاله‌ی «گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن مجید» مبانی تفسیر اجتماعی را چنین برشمرده: هدایت‌گری قرآن در همه ابعاد، اجتماعی بودن تعالیم اسلام، تفسیر عصری، توجه به تجربه‌های بشری و نیازهای انسان معاصر در فهم نص، بایستگی اندیشه اصلاحی و انسجام و وحدت در برداشت‌های تفسیری (ایازی، ۱۳۸۹: ۱۳۰-۱۲۲). وی افزون بر این مبانی به ویژگی‌های مفسر اجتماعی و اهداف و روش‌های تفسیر اجتماعی پرداخته و ویژگی‌های آن را در سه مورد: تردید در اهداف تفسیری پیشینیان، دگرگونی در شرایط مفسر، آگاهی به شیوه هدایت خلاصه نموده است (همان: ۱۳۳-۱۳۰).

اما دیدگاهی دیگر در تبیین مبانی تفسیر اجتماعی، مبانی این جریان را به دو بخش نظری و کاربردی تقسیم نموده که مبانی نظری آن عبارت‌اند از: تأکید بر ذاتی و فطری بودن روحیه اجتماعی انسان، اصالت جامعه در برابر اصالت فرد، تأثیر متقابل رفتارهای فردی بر حیات جمعی، امکان استخراج و استنباط قوانین اجتماعی احکام و آموزه‌های اجتماعی قرآن، تأکید بر فطری بودن نیاز انسان به دین، هدایت‌گری قرآن در همه ابعاد زندگی؛ در این دیدگاه مبانی کاربردی عبارت است از: تأکید بر وجود احکام و آموزه‌های اجتماعی در قرآن و اهتمام قرآن نسبت به اصلاح اجتماعی علاوه بر اصلاح فرد، تفسیر عصری و تلاش برای انطباق دین با تحولات زمان همراه با توجه به تجربه‌های بشری در فهم نص (حسینی میرصفی، ۱۳۹۲: ۲۱۲-۱۷۷).

این در حالی است که برخی از قرآن‌پژوهان صرفاً به بیان ویژگی‌های تفسیر اجتماعی پرداخته‌اند؛ ذهبی از اولین کسانی است که به معرفی ویژگی‌ها و شاخصه‌های این تفسیر پرداخته و آن‌ها را در دو بخش محاسن و معایب دسته‌بندی نموده است. از نظر وی ویژگی‌های مثبت یا همان محاسن عبارت‌اند از: عدم تعصب به

مذهب خاص، نقد اسرائیلیات، پرهیز از گزارش احادیث ضعیف و ورود به مبهمات فراتر از آنچه در خود قرآن آمده، اجتناب از به‌کارگیری اصطلاحات علمی و اهتمام به بلاغت و اعجاز و حل مشکلات امت اسلامی و بهره‌گیری هم‌زمان از قرآن و دانش‌های بشری؛ وی افراط در اعتماد به عقل و نقد احادیث مسلم و بخاری را از ویژگی‌های منفی و معایب تفسیر اجتماعی برشمرده است (ذهبی، بی‌تا، ۲: ۵۴۸).

البته ذکر این ویژگی‌ها مورد توجه دیگر تفسیر پژوهان نیز قرار گرفته؛ لذا برخی این ویژگی‌ها را تا ۱۸ مورد افزایش و برخی دیگر تا ۶ مورد کاهش داده‌اند (نفیسی، ۱۳۹۳: ۴۸). در این میان اسعدی در بررسی این جریان که با عنوان «جریان تفسیر اجتماعی عقلی» از آن یاد می‌کند به بیان ارکان این تفسیر پرداخته و آن را بر دو رکن اجتماعی و عقلی جریان استوار می‌داند؛ وی در توضیح رکن نخست از آن به‌عنوان ویژگی جریان تفسیر اجتماعی یاد نموده و می‌نویسد: «ویژگی این جریان تفسیری آن است که قرآن را به‌عنوان کتاب دین و هدایت جامعه مورد توجه قرار داده و در تفسیر آن به‌غایت هدایت‌گرانه این کتاب برای جامعه می‌اندیشد و برخلاف بسیاری از رویکردهای تفسیری دیگر، تنها مذاقه‌های لفظی و حل مشکلات معنایی آیات را شایسته تفسیر نمی‌داند».

او همچنین نشانه‌هایی را برای رکن دوم برمی‌شمارد که عبارت‌اند از: نفی نقل‌گروی با شعار ضرورت اجتهاد و گریز از تقلید و نفی ظاهر‌گروی همراه با پاسداشت قلمرو عقل و تجربه‌های عقلی و علمی بشری و نقش آن در فهم متون دینی (اسعدی، ۱۳۹۲، ۲: ۴۳۳). البته وی در ادامه به آسیب‌های جریان اجتماعی نیز اشاره نموده که برخی از آن‌ها همان مبانی یا ویژگی‌هایی است که دیگر قرآن‌پژوهان معرفی نموده‌اند.

برخی دیگر از پژوهشگران نیز در بیان ویژگی‌های تفاسیر اجتماعی این ویژگی‌ها را به‌گونه‌ای مطرح می‌نمایند که گویی این ویژگی‌ها در حقیقت در راستای اثبات

حقانیت قرآن و توانمندی آن شکل گرفته است؛ نفیسی این ویژگی‌ها را در دو مورد کلی خلاصه نموده که هریک موجب بروز ویژگی‌های دیگری در این تفاسیر گردیده؛ نخست پیراستن چهره اسلام از نقایص است که تفسیر علمی، توجه به فلسفه احکام، پیراستن روایات تفسیری و تأویل آیات مربوط به امور خارق‌العاده را موجب گردیده است. و دیگر اثبات توانمندی اسلام در رفع نیازهای روز است که اهتمام به اعجاز قرآن، تطبیق قرآن بر نیازهای روز را در پی داشته است (نفیسی، ۱۳۹۳: ۵۷-۴۹).

برخی دیگر از پژوهشگران در بررسی ویژگی‌های تفاسیر اجتماعی موضوعات مورد توجه این مفسران را ملاک دانسته‌اند؛ موضوعاتی مانند: مدنیت، ترجمه قرآن، مشکلات سیاسی و اصلاح اجتماعی یا اجتهاد و نقض تقلید، سیاست و وطن، علم و حریت و اقتصاد اسلامی (شریف، ۱۴۰۲: ۳۲۲-۴۲۵؛ شرفاوی، ۱۹۷۹: ۱۱۱-۲۹۳).

۴-۱. نقد و ارزیابی دیدگاه‌های پیش گفته

با نگاهی اجمالی به نکات پیش گفته به راحتی می‌توان به آشفتگی موجود در تبیین مبانی و ویژگی‌های تفاسیر اجتماعی پی‌برد. آنچه نزد برخی به عنوان مبانی به شمار آمده برخی دیگر ویژگی تفسیر اجتماعی می‌دانند و برخی آن را مهمل گذارده‌اند. همچنین برخی در کنار ویژگی‌ها و مبانی به ذکر روش نیز پرداخته‌اند که اجمالاً حاکی از وجود تغایر مفهومی مبنا و روش نزد ایشان است هرچند دلیل یا مبنای این تفاوت مشخص نگردیده است.

افزون بر این که برای بیان برخی از موارد به عنوان مبانی تفسیر اجتماعی ملاک و معیار خاصی نمی‌توان یافت برای نمونه چنانکه گذشت ایازی «تفسیر عصری» را از مبانی تفسیر اجتماعی دانسته و برخی تفسیر عصری را مبنای کاربردی تفسیر اجتماعی می‌دانند در حالی که اصطلاح تفسیر عصری ناظر به تجددطلبی در تفسیر است و بر کل جریان نوگرا در تفسیر اطلاق می‌گردد؛ بنابراین ذکر آن به عنوان یکی

از مبانی تفسیر اجتماعی که خود نمونه‌ای از تفسیر عصری محسوب می‌شود وجه صحیحی ندارد.

با توجه به اینکه جریان تفسیر اجتماعی با همه محاسن و معایب خود پیش‌تر شکل گرفته، مطالعه و تحلیل دقیق آن در گرو فهم و لحاظ شرایط و دغدغه‌های فکری ویژه مفسران نوگرا خواهد بود. از این رو چنان‌که در تعریف تفسیر اجتماعی نیز گفته شد باید با تحلیل و بررسی آنچه انجام شده مبانی و ویژگی‌های این جریان استخراج گردد؛ که البته در این صورت آسیب‌شناسی آن نیز ممکن خواهد بود. در نتیجه در این جهت باید هست‌ها مورد توجه قرار گیرد نه بایدها و نبایدهایی که امروزه و با مطالعه تفاسیر به دست می‌آید.

بنابراین باید در نظر گرفت که به دنبال شکل‌گیری ارتباط میان جوامع اسلامی و غربی در پی استعمار فرانسه و برخی دیگر از دولت‌های غربی نسبت به سرزمین‌های اسلامی، این جوامع با واقعیات جدیدی درباره پیشرفت علمی و صنعتی و روش غلبه بر ذلت و زبونی اجتماعی، با نوعی عقلانیت مادی مواجه شدند؛ لذا برخی مسلمانان با احساس حقارت در برابر فرهنگ غرب گمان کردند پیشرفت و سربلندی نه تنها نیازمند دین نیست که چه بسا وضعیت گذشته مسلمانان معلول تعهد دینی و سر سپردن به آموزه‌های قرآنی باشد (اسعدی، ۱۳۹۲، ۲: ۴۳۰). در این شرایط مصلحان اجتماعی تلاش نمودند ضمن وفاداری به ارزش‌های اسلامی با فهمی نو از آموزه‌های قرآنی، مسلمانان را از غفلت گذشته بیدار نمایند؛ هرچند وضعیت جوامع اسلامی که در طول سالیان دراز استبداد حاکمان خودسر را تحمل می‌کردند و گاه با تکیه بر سابقه درخشان مسلمانان خود را از هرگونه پژوهش جدید در عرصه فهم دینی بی‌نیاز می‌دانستند، اجازه طرح هر نوع حرکت اصلاحی را نمی‌داد.

از این رو اندیشمندانی مانند سید جمال و عبده در راستای تصحیح نگرش مسلمانان به دین و آموزه‌های قرآنی اموری را در تفسیر مورد تأکید قرار دادند که

موجب شکل‌گیری تفسیر اجتماعی شد و این امور به‌عنوان مبانی این جریان نوظهور تفسیری قلمداد گردید؛ لذا با توجه به مجموع سخنان ایشان می‌توان مبانی تفسیر اجتماعی را در پنج مورد خلاصه نمود که عبارت‌اند از: الف: عقل‌گرایی؛ ب: جامعیت و جاودانگی قرآن؛ ج: اصالت قرآن در مصادر دینی؛ د: باورمندی به غلبه رویکرد اجتماعی در آموزه‌های قرآنی؛ ه: تلقی عرفی نسبت به زبان قرآن یادآور می‌گردد که سایر مواردی که در بیان دیدگاه‌های قرآن‌پژوهان به آن‌ها اشاره شد یا به شکلی به مبانی فوق‌بازمی‌گردد و یا از ویژگی‌های تفاسیر اجتماعی است.

۱-۱-۴. عقل‌گرایی

با توجه به اینکه در تفاسیر اجتماعی از یک‌سو مباحث مرتبط با سیاست و حکومت، اقتصاد، مسائل اجتماعی و علمی مورد توجه قرار گرفته و از سوی برخی شبهات مستند به روایات تفسیری یا دیدگاه برخی مفسران متقدم است، مفسر اجتماعی پالایش تفاسیر متقدم در پرتو عقل را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌داند؛ لذا می‌توان عقل‌گرایی در فهم متن را از مبانی این تفاسیر دانست؛ زیرا مفسر جهت همسوسازی یافته‌های بشری با معارف قرآنی و نقد فرآیند فهم دینی از عقلانیت بهره می‌گیرد (نفیسی، ۱۳۸۵: ۲۰)

عبده که خود از پیشگامان عقل‌گرایی در تفسیر است با تأکید بر حاکمیت و حجیت عقل در فهم متون دینی، عدول از حکم عقل را ستم روا داشتن بر عقل می‌شمارد. وی نگرش عقلی در تحصیل علم را نخستین اصل اسلامی دانسته که اسلام بر آن بنا شده و ایمان صحیح در گرو آن است؛ زیرا اسلام عقل را حجت قرار داده و بر اساس عقل، انسان را داوری خواهد کرد؛ بنابراین نفی اعتبار عقل ستم بر عقل است. عبده تقدم عقل بر شرع را رکن دوم اسلام برشمرده که عموم مسلمانان آن را پذیرفته‌اند (رومی، ۱۴۰۷: ۲۸۷).

سید قطب واگذاری قضاوت به عقل در آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ..» (نساء، ۸۲) را نهایت احترام برای عقل بشر قائل می‌داند (قطب، ۲، ۱۴۲۵: ۷۲۱) و با اشاره به این‌که قرآن نشانه‌ای غیرمادی است، می‌نویسد: کفار نشانه‌هایی همانند آنچه با رسالت‌های پیشین همراه بود، می‌طلبیدند درحالی‌که قرآن عقل رشد یافته بشری را با احترام مخاطب قرار داده دوران رشد انسانی را اعلام می‌کند و با اعجاز رویاروی ادراک بشری تا روز قیامت خودنمایی می‌کند (همان: ۲، ۱۰۷۹) البته وی محدودیت‌های عقل بشری در فهم شریعت را پذیرفته و می‌نویسد: «دین عقل بودن اسلام به این معناست که عقل را با قضیه‌ها و مقرراتش مخاطب قرار می‌دهد نه اینکه آن را با امور خارق‌العاده مادی، که مجالی برای عقل در آن نیست مقهور سازد؛ و همچنین فهم مدلول نصوصش را که بیانگر مقررات و احکام هستند به خود آن‌ها وامی‌گذارد و آن‌ها را مجبور نمی‌سازد تا به آنچه مدلولش را درک نمی‌کنند ایمان آورند (همان، ۲: ۸۰۶).

به‌روشنی می‌توان دریافت که عبده و سید قطب هر دو عقل را برترین حجت الهی می‌دانند تا جایی که نصوص قرآنی هم در صورتی‌که فهم بشر به آن‌ها دسترسی داشته باشد حجیت پیدا می‌کنند؛ هرچند در تبیین محدوده و کارکرد عقل اختلاف دارند. عبده تسلیم بدون چون‌وچرا یا تأویل نص را در مواردی که عقل انسان به مدلول آن دسترسی ندارد پیشنهاد می‌دهد (رومی، ۱۴۰۷: ۲۸۷) ولی قطب معتقد است مکلف در صورت فهم دلالت نص بر حکم و مسئله‌ای موظف به پذیرش آن است چه عقل او مصلحت یا چرایی آن را درک کند یا از فهم آن عاجز باشد (قطب، ۱۴۲۵: ۲: ۸۰۶). به همین دلیل قطب تأکید نموده که کرامت بخشی به انسان نباید موجب غرور وی و تجاوز از حد انسانی او گردد (قطب، ۱۴۲۵: ۲: ۷۲۳-۷۲۲)؛ بنابراین هرچند نباید انتظار داشت که مفسران اجتماعی با وجود دغدغه‌ی اجتماعی، یکسان عمل نمایند، اما با این حال چنین توجهی به عقل در تفسیر آیات آن‌هم در حوزه

تفسیری اهل سنت گامی مهم در تفسیر تلقی می‌شود که محصول آن پدید آمدن آثار تفسیری متفاوت با تفاسیر پیشین است.

علامه طباطبایی نیز ضمن تبیین مسائل اجتماعی تصریح دارد که قرآن در بیش از سیصد آیه مردم را به تفکر، تذکر و تعقل فراخوانده و خود در یک آیه هم بندگان خود امر نکرده که نفهمیده به قرآن یا هر چیزی که از جانب اوست ایمان آورند و یا راهی را کورکورانه بپیمایند. وی بر این باور است که خداوند در بیان احکامی عقل بشری تفصیلاً ملاک آن را درک نمی‌کند نیز به علت آن‌ها اشاره نموده است، مانند آیه «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت: ۴۵) و آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...» (بقره: ۸۳) و آیه «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ...» (مائده: ۶) (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۵، ص ۲۵۶).

وجود چنین مبنایی بر تحلیل آیات قرآن در تفاسیر اجتماعی تأثیر نهاده و مفسران در ارزیابی روایات تفسیری و وجوه محتمل آیات نگاهی نقادانه و درعین حال ضابطه‌مند ارائه داده‌اند و با وجودی که در محدوده دخالت عقل و کاربرد آن در تفسیر اختلاف دارند نگرش آن‌ها در راستای پاسخ‌گویی به نیازهای عصر شکل گرفته است.

۲-۱-۴. جامعیت و جاودانگی قرآن

به دنبال رویارویی فرهنگ غرب و جهان اسلام در قرن هجدهم میلادی مستشرقان به دلیل رواج برخی خرافه‌ها و ضعف فرهنگی جوامع اسلامی، اسلام را فاقد توان لازم در اداره امور فرد و جامعه معرفی نموده (شریف، ۱۴۰۲: ۱۹۵؛ نفیسی، ۱۳۸۵: ۶۸) و تلاش خود را در راستای اثبات ناکارآمدی و جامعیت نداشتن آموزه‌های دین اسلام به کار گرفتند و توانایی همیشگی قرآن در پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه را نفی کردند. این نگرش موجب شد اندیشمندان و روشنفکرانی مانند سید جمال و عبده تلاشی جدی و جدید در معرفی اسلام و قرآن آغاز نمایند؛ ایشان

با تأکید بر محوریت قرآن در هدایت و سعادت مسلمانان بر این باور بودند که درک فرمان‌ها و آموزه‌های قرآن و به کار بستن آن‌ها موجب سربلندی و عزت شایسته آنان خواهد بود و با کوتاهی در این باره قطعاً ضعف و درماندگی دامن‌گیر آنان خواهد شد؛ از این رو بازخوانی پیام قرآن و فهم آن سرلوحه اهداف مفسران قرار گرفت و شکل‌گیری تفاسیر جدید قرآن را موجب گردید. این مفسران با باور به جامعیت و ابدیت قرآن، فرهنگ زمانه و شرایط آن را صرفاً بخشی ابزار گونه و در خدمت انتقال پیام و دستورات الهی معرفی نمودند.

فضل‌الله در این باره می‌نویسد: قرآن کتابی نیست که در معنای لغوی خود منجمد شود، بلکه کلماتی است که در فضاهای روحی و فکری در حرکت است؛ از این رو نمی‌توان آیات قرآن را مانند متون ادبی و دور از فضای واقعیت تفسیر نمود (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱: ۲۵). عبده نیز با اشاره به قاعده‌ی «العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المورد» می‌نویسد: قرآن پیوسته افرادی که این نمونه‌ها بر آن‌ها تطبیق پیدا می‌کند را قصد نموده؛ زیرا ارشاد و راهنمایی قرآن عام و فراگیر است و تا روز قیامت حجت خواهد بود. وی با چنین نگرشی آیه ۲۰ سوره بقره را تحلیل می‌نماید (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۱: ۱۷۹) نیز در تفسیر سوره بلد پس از اشاره به اینکه مفسران آیه «أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يُقَدِّرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ» را بر «ابی‌الاشد أسید بن کلدۀ الجمعی» تطبیق داده‌اند یادآور شده که هرچند این آیه می‌تواند مربوط به حوادث زمان نزول باشد اما مفهوم آن عام است (عبده: ۱۳۴۱: ۹۲).

۳-۱-۴. اصالت قرآن در مصادر دینی

از دیگر مبانی مفسران اجتماعی اصالت قرآن در فهم دینی است؛ به این معنا که قرآن تنها و مهم‌ترین منبع اصیل اسلامی است که رویکرد جدی و تازه به آن راه‌های سعادت را در مسیر زندگی انسان می‌گشاید. عنایت در این باره می‌نویسد: انگیزه و کوشش تجدید خواهان در تفسیر قرآن بیشتر بر این عقیده بود که قرآن بر همه منابع

دیگر فقه اسلامی یعنی حدیث، قیاس، اجماع و اجتهاد حکومت قاطع و اولویت تام دارد به طوری که هیچ حدیثی از لحاظ اعتبار با آن برابری نمی‌کند چه رسد به فتوای فقیهان و آرای عالمان که زاده اذهان آدمی زادگان و خطاپذیر است (عنایت، ۱۳۵۲: ۲۵).

این باور صریحاً در سخنان و مکتوبات مفسران این جریان دیده می‌شود؛ برای نمونه رشید رضا می‌نویسد: قاعده قطعی و برآمده از سیره پیامبر و خلفای راشدین آن است که بی‌شک قرآن اولین اصل دین است و باید حکم و فرمان خدا را در درجه نخست از آنجا دریافت نمود. اگر حکم مورد نظر در آن یافت شود همان کافی است و مبنای عمل خواهد بود و با وجود آن نباید آن حکم را در منبع دیگری جستجو کرد و اگر یافت نشد باید حکم را در سنت پیامبر جستجو کرد (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۵: ۱۳۰). این نگرش به قرآن آن‌چنان جدی است که رومی در بررسی دیدگاه این مفسران از آن به‌عنوان شاخصه فکری ایشان یاد نموده (رومی، ۱۴۰۷: ۲۴۸-۲۴۶).

البته روشن است که تأکید مفسران اجتماعی بر اصالت قرآن به معنای طرد و نفی کلی سنت نیست بلکه این گروه از مفسران به دلیل مهوریت قرآن در اجتماع و با توجه به تنزل شأن و جایگاه قرآن در جامعه بر جایگاه و تقدم قرآن در مصادر تشریح تأکید ورزیده‌اند. از این رو برخی تفسیر پژوهان در بیان هدف جریان نوگرا در تأکید بر اصالت و محوریت قرآن بر دو عامل تأکید ورزیده‌اند؛ نخست مبارزه با مهوریت قرآن در میان عامه مسلمانان و دیگر زدودن اوهام و خرافاتی که دامن آیات الهی و در پی آن اندیشه مسلمانان را فراگرفته بود؛ بنابراین عاجل‌ترین راه مبارزه با این دو آفت، بازگرداندن دوباره مسلمانان به قرآن و ثابت کردن نادرستی این اندیشه‌ها با ارائه تفسیری صحیح از آن بود؛ لذا مفسران کوشیدند جایگاه قرآن را در مجموعه شریعت اسلامی به روشنی تبیین نمایند و راه‌های گوناگونی را برای بازگرداندن دوباره قرآن به زندگی فردی و اجتماعی در پیش گیرند؛ همچنین بر آن شدند تا با دور کردن زوائد بسیاری که دامن‌گیر تفاسیر شده بود قرآن را به شیوه‌های نو و کارآمد تفسیر

کنند تا به این ترتیب هم مهجوریت قرآن برطرف شود و هم مسلمانان از خرافات و اندیشه‌های نادرست رهایی یابند (قاضی زاده، ۱۳۸۸: ۹).

لذا فضل‌الله با اشاره به اسباب نزول آیات می‌نویسد: در رابطه با اسباب نزول باید توجه کرد که آیات در موقعیت نزول خود متوقف نمی‌شوند زیرا سبب نزول، مشخص‌کننده فضای نزول آیات قرآن است اما محدودیت‌ها و قیدهای آن را بر نمی‌تابد. از این رو آیات قرآن در هر زمان و مکانی و با هر فکر و اندیشه‌ای استمرار می‌یابد و همان‌گونه که بر مصادیق اولیه‌اش انطباق می‌یافته بر ما و شرک و کفر و ظلم و طغیان ما نیز منطبق می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱: ۲۶). یادآور می‌شود که افراط در تأکید بر این مبنا باعث گردیده تا در کنار این اندیشه نگرش دیگری شکل گیرد که بر نفی سنت اصرار دارد. نتایج فکری این نگرش که از آن با عنوان «قرآن بسندگی» یاد می‌شود مورد انتقاد جدی قرآن پژوهان است.

۴-۱-۴. باورمندی به غلبه رویکرد اجتماعی در آموزه‌های قرآنی

دومین مبنا مفسران اجتماعی را می‌توان در نگرش اجتماعی آنان به آیات جستجو کرد؛ چراکه مفسر اجتماعی نه تنها قرآن را مشتمل بر آموزه‌های اجتماعی می‌داند بلکه معتقدند این آموزه‌ها مشتمل بر قوانین و احکامی است که می‌توان با استنباط آن‌ها از قرآن به هدف اصلی آموزه‌های قرآن یعنی اصلاح جامعه انسانی دست یافت؛ لذا باید آموزه‌های فقهی و اخلاقی و ... قرآن در راستای حصول چنین غایتی فهم گردد. بر این مبنا مفسر اجتماعی با این فرض که آموزه‌های قرآنی افزون بر فرد اجتماع را هم مدنظر دارد و بر رفتار فرد متوقف نمی‌گردد به تفسیر آیات می‌پردازد؛ به عبارت دیگر با این نگرش که از یک سو قرآن برای تمام چالش‌های اجتماعی طرح و برنامه کلان و بیان عمومی دارد و از سوی دیگر اجتماعی بودن انسان امری مسلم است، این پرسش را مطرح می‌نماید که: چگونه ممکن است اسلام

به حیات اجتماعی انسان توجه داشته باشد و رهنمودی در این حوزه ارائه ندهد؟ (ایازی، ۱۳۸۹: ۱۲۳).

از این رو، سید جمال به‌عنوان سلسله‌جنبان حرکت اجتماعی قرآنی با گلابه‌مندی از نگاه نازل نسبت به قرآن در حد اینکه قرآن کتاب مقدسی است که فقط باید حرمت آن را پاس داشت و به قرائت و ثواب بردن اکتفا نمود، اندیشمندان اسلامی را به سوی قرآن و فهم و فراگیری آموزه‌های اجتماعی آن فراخواند و راه نجات فرد و اجتماع را در اقبال به قرآن دانست (خوش‌منش، ۱۳۷: ۱۳۸۶؛ سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۰۱). و مغنیه با اشاره به اینکه حقیقت قرآن کتاب دین‌داری، هدایت، اصلاح و قانون‌گذاری است، تأکید نموده که امنیت و عدالت اجتماعی از طریق قرآن قابل‌دستیابی است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۱: ۱۲).

این نگرش در فضای سیاسی - فرهنگی دو سده اخیر که پرسش‌ها و شبهات جدیدی از داخل و خارج حوزه اسلام متوجه قرآن گردید مفسران را بر آن داشت که متناسب با دغدغه‌های مخاطب وارد تفسیر قرآن شوند؛ نتیجه این رویکرد کاستن از مباحث تخصصی ادبی، فقهی و کلامی در تفسیر و توجه به دغدغه‌های مخاطب است؛ زیرا مخاطب عام یا چنین مباحثی را به دلیل رویکرد تخصصی درک نمی‌کند و یا به دلیل ارتباط نداشتن با ذهنیت و پرسش‌هایش از آن اعراض می‌نماید. بنابراین عمده تلاش مفسران اجتماعی متوقف بر طرح مسائلی است که حلقه اتصال مخاطب و قرآن به شمار می‌آید. اگر آن آیه درباره اخلاق باشد اثر آن خلق را در صلاح یا فساد جوامع روشن می‌نماید و اگر آیه مربوطه به حالتی اجتماعی است تأثیر آن حالت را در حیات جامعه تبیین می‌کند و برای بهتر فهمیده شدن سخن خود از واقعیت جامعه کمک می‌گیرد و از آنچه در جهان بیرون می‌گذرد شاهد می‌آورد.

۵-۱-۴. تلقی عرفی نسبت به زبان قرآن

با توجه به نوع تعامل مفسران نوگرا با آیات قرآن و برداشت‌های ارائه‌شده از آیات می‌توان گفت صرفاً تغییر زمینه‌های اجتماعی و تحولات علمی و فرهنگی از مؤلفه‌های تأثیرگذار در نگرش نوگرایان در عرصه تفسیر نیست بلکه یکی دیگر از زمینه‌های این تغییر، تفاوت در تلقی ایشان نسبت به زبان قرآن است. هرچند ممکن است این امر خود معلول احساس وظیفه ایشان در قبال قرآن کریم و تلاش جهت اثبات کارآمدی قرآن یا آشنایی با مطالعات زبان‌شناسی و ادبی جدید است که به‌عنوان یکی از پایه‌ها و متغیرهای فهم جدید از قرآن به حساب می‌آید. نتیجه طبیعی تغییر نگاه مفسران به قرآن، تحول در برداشت‌های تفسیری و پیدا شدن عرصه‌های جدید در فهم قرآن است؛ لذا یکی از پرسش‌های مطرح ایشان این است که: «آیا ملاک تفسیر لحاظ عرف متکلم است یا لحاظ عرف مکلف؟ و اگر لحاظ عرف مکلف است آیا لحاظ عرف مکلف در عصر سخن است یا لحاظ همه عصرهایی که مکلفین آن‌ها با نص سروکار پیدا می‌کنند؟» (ایازی، ۱۳۷۸: ۷۴).

این پرسش‌ها درجایی که گوینده خداوند تبارک و تعالی و کتابش ابدی است و مکلف باید در پرتو تحلیل متن شکل‌گرفته در زمان گذشته، وظیفه فعلی خود را کشف و پیام کتاب الهی را در زندگی خود به کار گیرد، نقشی اساسی پیدا می‌کند. در این راستا عبده و رشید رضا بر این باورند که اگرچه ظاهر خطاب‌های قرآن متوجه معاصران نزول قرآن است اما این افراد صرفاً در زمان نزول می‌زیسته‌اند و ویژگی‌های خاص آن‌ها در شکل‌گیری خطاب‌های قرآن دخیل نبوده؛ بنابراین مخاطب قرآن نوع بشر است و قرآن بر تمام افراد بشر تا برپایی قیامت حجت است (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۱: ۲۰) از آنجاکه این تحلیل موجب تنوع مخاطبان قرآن می‌گردد و افراد اندیشمند و متوسط در علم و افرادی که اطلاعات علمی زیادی ندارند را در برمی‌گیرد؛ عبده مهمات موارد قرآن را نتیجه ملاحظه عموم افراد دانسته (همان، ۳

(۱۷۱) وی همچنین در تبیین چرایی آیات متشابه می‌نویسد: از یکسو دعوت دین متوجه افراد عالم و جاهل و باهوش و ابله و ... است و از سوی نمی‌توان همه مطالب را چنان تبیین کرد که هر مخاطبی آن را بفهمد. ازاین‌رو چاره‌ای نیست جز آنکه معانی بلند و حکمت‌های دقیق در عبارات به‌گونه‌ای گنجانده شود که خواص به‌طور کنایه آن را دریابند و عوام درک آن را به‌خداوند تفویض کنند و خود در ظاهر آیه باقی بمانند و هر کس به‌قدر استعدادش از آن بهره‌مند شود (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۳: ۱۷۱-۱۷۰).

وی انتخاب پدیده‌ها در قرآن را هم‌سو با فهم مخاطبان نخستین یعنی اعراب صحرائنشین دانسته و نتیجه می‌گیرد که اشاره به شتر در سوره غاشیه صرفاً ازاین‌روست که نمونه‌ای آشنا برای عرب بوده و با زندگی عرب سازگاری داشته اما اگر قرآن بر فردی هندی نازل‌شده بود او را به‌دقت در آفرینش فیل دعوت می‌کرد (عبده، ۱۳۴۱: ۷۵) البته باوجودی که عبده قرآن را کتاب علم نمی‌داند و اشارات علمی قرآن را ناظر به مطالبی و اهداف دیگری می‌داند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳: ۲۱۲) اما می‌پذیرد که خواص می‌توانند بر اساس علم و دانش خود از اشارات علمی و آنچه به‌اجمال در قرآن آمده استفاده کنند؛ لذا وی در مواردی با تکیه‌بر مباحث جدید علمی به توضیح آیات پرداخته و به‌کارگیری مباحث علمی در فهم قرآن را جایز می‌شمارد (همان، ۲۱۰: ۱-۲: ۶۳-۷۵ و ۸۰: ۴۸۹-۴۸۲). به همین دلیل نگرش موجب تفاوت برداشت عبده و طنطوی از قرآن گردیده است.

عبده با نگرش عرفی به زبان قرآن قصص قرآن را صرفاً زمینه‌ای برای موعظه و عبرت و نه حکایتگر وقایع تاریخی می‌داند و مواردی مانند آیه ۲۷۵ سوره بقره که سخن از رباخوار و تشبیه او به کسی که دچار تماس شیطان یا جن شده پرداخته است را نیز به همین شکل توجیه نموده است (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۱: ۳۹۹؛ عبده، ۱۳۴۱: ۱۸۶).

۵. نتیجه

جریان تفسیر اجتماعی از جریان‌های تفسیری است که نسبت به دیگر جریان‌های تفسیری متأخر گستردگی بیشتری دارد و نگارش‌های تفسیری عموماً از آن تأثیر پذیرفته‌اند. این جریان در صدد ایجاد ارتباط میان ارزش‌های اسلامی و قرآنی و یافته‌های جدید در علم و اندیشه غرب است؛ از این‌رو مسائلی مانند عقل‌گرایی، آزادی و برابری، جایگاه زن در اجتماع و ... که از دغدغه‌های روز محسوب می‌شود را به نوعی در تفسیر خود وارد می‌نماید. با بررسی آثار و پژوهش‌های متأخر می‌توان دریافت که فقدان مفهوم جامع و دقیق از تفسیر اجتماعی و مفاهیمی مانند مبنا و ویژگی موجب شده دیدگاه‌های مختلفی در بیان مبانی این جریان تفسیری گسترده ابراز شود که البته گاه موارد یادشده روش یا الگوی خاصی را پیروی نمی‌کند و صرفاً حاکی از ظهور یک ویژگی در این دست از تفاسیر است. در این خصوص بر اساس آنچه در مفهوم‌شناسی این اصطلاح بیان گردید پنج مبنا معرفی شده که عبارت‌اند از «جامعیت و جاودانگی قرآن»، «اصالت قرآن در مصادر دینی»، «عقل‌گرایی»، «باور به غالب بودن رویکرد اجتماعی در آموزه‌های قرآنی» و «تلقی عرفی نسبت به زبان قرآن». هرچند ارزیابی آثار تفسیری این جریان حاکی از آن است که میزان توجه و پایبندی مفسران اجتماعی نسبت به این مبانی یکسان نیست؛ تا آنجا که برخی تفاسیر یک یا دو مبنا را بیشتر مورد تأکید قرار داده و موارد دیگر را به شکل سطحی مورد توجه قرار داده‌اند.

منابع

قرآن

۱. اسعدی، محمد و همکاران (۱۳۸۹)، *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و اندیشه.
۲. (۱۳۹۲)، *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و اندیشه.
۳. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۷۸)، *قرآن و تفسیر عصری*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴. (۱۳۸۹)، *گرایش اجتماعی در تفاسیر قرآن مجید*، دو فصلنامه هیات اجتماعی، شماره ۳.
۵. حسینی میر صفی، سیده فاطمه (۱۳۹۲)، *گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن کریم*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۶. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۱)، *تفسیر و تفاسیر جدید*، تهران: کیهان.
۷. خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۸۶)، *تفسیر اجتماعی قرآن و بیداری اسلامی*، پژوهش و حوزه، شماره ۳۱، ص ۱۲۹-۱۵۶.
۸. ذهبی، محمدحسین (بی‌تا)، *التفسیر و المفسرون*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۹. رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق)، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفه.
۱۰. رومی، فهد بن عبدالرحمن (۱۴۲۲ق)، *بحوث فی اصول التفسیر و مناہجه*، ریاض: مکتبه التوبه.
۱۱. (۱۹۸۶ق)، *اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر*، ریاض.

۱۲. (۱۴۰۷ق)، *منهج المدرسه العقلیه الحدیثه فی التفسیر*، بیروت: مؤسسه الرساله.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۳۸۴ق)، *المناهج التفسیریة*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۴. شرقاوی، عفت محمد (۱۹۷۹ق)، *الفکر الدینی فی مواجهه العصر (اتجاهات التفسیر فی مصر فی العصر الحدیث)*، بیروت: دارالعودة.
۱۵. شریف، محمدابراهیم (۱۴۰۲ق)، *اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر*، قاهره: دارالتراث.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۷. عبده، محمد (۱۳۴۱)، *تفسیر القرآن الکریم؛ جزء عم*، نشر ادب الحوزه.
۱۸. عنایت، حمید (۱۳۵۲)، *شش گفتار درباره دین و جامعه*، تهران: کتاب موج.
۱۹. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹)، *من وحي القرآن*، لبنان: دار الملائک.
۲۰. قاضی زاده، کاظم و روح الله ناظمی (۱۳۸۸)، *مبانی و شاخصه های تفسیر اجتماعی قرآن کریم؛ مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث؛ سال ششم*. شماره اول.
۲۱. قطب، سید (۱۴۲۵)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
۲۲. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴)، *التفسیر الکاشف*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. نفیسی، شادی (۱۳۹۳)، *تفسیر اجتماعی قرآن؛ چالش تعریف و ویژگی ها*، پژوهش نامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۴.
۲۴. (۱۳۸۵)، *عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

راهکارهای استعمارستیزی در تفاسیر اجتماعی با تأکید بر

اندیشه امام خمینی و علامه مغنیه

مرجان باوفا^۱ - طاهره محسنی^۲ - عبدالله میر احمدی^۳

چکیده

استعمارستیزی از مهم‌ترین مسئله‌ها و دغدغه مشترک اندیشمندان و مصلحان دینی به شمار می‌آید؛ زیرا استعمار با گردنکشی، نظام‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی مستضعفان را استثمار می‌کند. محرومان جامعه نیز در طول تاریخ تلاش کرده‌اند تا از یوغ آن‌ها بیرون بیایند. در این میان، یکی از ویژگی‌های مشترک تفاسیر اجتماعی و قرآن‌پژوهان معاصر، پرداختن به مسئله‌های اجتماعی و تلاش برای حل آن‌هاست. امام خمینی و علامه مغنیه دو اندیشمند دینی معاصر هستند که بسیار دغدغه ظلم‌ستیزی دارند. آن‌ها در سخنرانی‌ها و نگاه‌های فراوانی به این امر اشاره داشتند. برای شناخت راهکارهای استعمارستیزی، لازم است تمام مباحث این دو اندیشمند که به استعمار و استکبار اشاره شده با هم مقایسه شود تا بتوان شیوه‌های مناسبی برای مبارزه با سلطه‌طلبان

۱. دانش‌آموخته سطح ۴، رشته تفسیر تطبیقی، حوزه رفیعه المصطفی (س) تهران، (نویسنده مسئول).

bavafa111@yahoo.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع) پردیس خاوران، ایران، تهران. t.mohseni@isu.ac.ir

mirahmadi_a@khu.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی، ایران، تهران.

به دست آورد. بر این اساس در نوشتار حاضر، به گونه توصیفی - تحلیلی تمام مطالب استعمارستیزی آن دو دانشمند دینی مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفت و مشخص شد؛ امام خمینی و علامه مغنیه به طور مشترک راهکارهای مختلفی برای مبارزه با استعمار بیان کردند. از جمله راهکارهای فردی، پایبندی به اصول اسلامی، خودباوری، آزادی خواهی و همچنین شجاعت ورزی را می توان نام برد. افزون بر این شیوه ها، دو اندیشمند دینی به تعدادی راهکار اجتماعی برای استعمارستیزی تأکید دارند که از آن جمله بصیرت افزایی، بسیج همگانی، تصمیم و اراده جمعی و نیز جهاد و مبارزه را می توان اشاره کرد.

کلیدواژه ها: تفسیر اجتماعی، امام خمینی، مغنیه، استعمارستیزی، استکبارستیزی.

۱. مقدمه

در سده های اخیر، با حرکت اجتماعی «سید جمال الدین اسدآبادی» (۱۳۱۵ق) در مصر، نگاهی نو به تعالیم قرآن و اسلام شکل گرفت و شاگرد او محمد عبده (۱۳۲۳ق) این نهضت را در گرایش تفسیر اجتماعی متبلور ساخت (معرفت، ۱۴۱۹، ۲: ۴۵۳) «سید جمال الدین اسدآبادی» بنیان گذار جریان های اصلاح گرای دینی در سده حاضر محسوب می شود که به دنبال اصلاحات سیاسی و دفاع از حریم دین است. از آرمان های او می توان به احیای تعالیم دینی و سامان بخشیدن به وضع مسلمانان اشاره کرد. (پاکتچی، ۱۳۹۵: ۲۵۷-۲۵۸).

یکی از اصلاحات سیاسی در همه ی دوران، مبارزه با ستمگران و متجاوزان و نبود کردن آنهاست. در این میان، در سده معاصر اندیشمندان فراوانی با بهره گیری مستقیم و غیرمستقیم از قرآن و با نگاشتن تفاسیر اجتماعی و سایر آثار در پی تبیین راهکارهای استعمارستیزی برآمده اند. از جمله آنها می توان به روح الله خمینی (ره) در ایران و محمدجواد مغنیه در لبنان اشاره کرد که تلاش کردند با نگاشته ها و

سخنرانی‌ها، سلطه‌طلبان و استعمارگران را معرفی کنند و راه‌های مبارزه با آن‌ها را برای مردم تبیین کنند.

امام خمینی (ره) (۱۴۰۹ق) با آثار علمی و سخنرانی‌های باعث نابودی نظام سلطنتی پهلوی که دست‌نشانده استعمارگران و مجری اهداف سلطه‌طلبان آنان بود؛ شد. او یکی از مصادیق بارز استعمار را آمریکا می‌داند که مهم‌ترین دشمن مظلومین و مستضعفان محسوب می‌شود (خمینی، ۱۳۷۹، ۱۳: ۲۲۲) و حتی ایشان به آن لقب استکبار جهانی را می‌دهند و آمریکا را در رأس دشمنان اسلام دانسته و معتقدند که هیچ‌گاه ناپیوستگی از نیرنگ‌های شیطانی آن غافل شد (خمینی، ۱۳۷۹، ۱۳: ۲۱۲) ایشان دولت آمریکا را رأس استکبار معرفی می‌کند (خمینی، ۱۳۷۹، ۱۱: ۳۰۳) و همچنین مغنیه نیز بر این باور است؛ که آمریکا مردم مظلوم جهان را با تبلیغات وسیعش که به وسیله صهیونیسم بین‌الملل سازمان‌دهی می‌گردد، استثمار می‌نماید. پس اسرائیل یک پایگاه نظامی استعماری و تجاوزکارانه برای ایالات متحده است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶: ۳۱۸-۳۱۹؛ همان، ۷: ۵۰-۵۲؛ همان، ۲: ۴۷۳).

علامه مغنیه (۱۴۰۰ق) نیز با نگاشتن آثار فراوانی با رویکرد اجتماعی و همچنین سفرهای مختلفی که به کشورهای اسلامی انجام داد با اندیشمندان آن‌ها در زمینه تقریب مذاهب و گسترش قدرت اسلام تلاش و افری نمود چون تردیدی نداشت؛ سرنوشت اسرائیل و آمریکا همان سرنوشت ستمگران تاریخ است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۴: ۳۵۳) و برای رسیدن به این هدف، راهکارهای مختلفی را در نگاشته‌های خود آورده است.

۲. پیشینه تحقیق

به‌طور کلی، در زمینه راهکارهای استعمارستیزی، پژوهش خاصی صورت نگرفته است، ولی در زمینه استکبار چندین مقاله و پایان‌نامه نوشته شده است. برای نمونه

«تبیین عینی مفهوم استکبار در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) در بررسی ایران و آمریکا» نگاشته جلیل دارا و محمود بابایی را می‌توان نام برد که کارکردهای آمریکا به‌عنوان نماد جریان استکبار را بیان کرده و در پایان نیز شیوه مبارزه با استکبار را اشاره کرده است. همچنین مقاله دیگر با عنوان «استکبارستیزی در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) با تکیه بر مفهوم شناسی استکبار در تفسیر المیزان» نوشته محمداصادق نصرت پناه و مسعود بخشی را می‌توان بیان کرد که سازمان معنایی و عملی استکبارستیزی در قرآن را اشاره می‌کند. اما در زمینه راهکارهای استعمارستیزی در اندیشه امام خمینی به‌طور اختصاصی و مقایسه آن با شیوه‌های علامه مغنیه پژوهشی صورت نگرفته است.

براین اساس، باید راهکارهای استعمارستیزی امام خمینی و علامه مغنیه مورد بررسی قرار گیرد تا مشخص شود؛ آیا امام خمینی و علامه مغنیه راهکارهای مشترکی در این زمینه بیان می‌کنند؟ یا راهکارهای آنان متفاوت است. برای پاسخ‌گویی به این سؤال، باید تمام بیانات امام خمینی(ره) با نگاشته‌های علامه مغنیه مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد. بنابراین در این پژوهش ابتدا مختصری با زندگی امام خمینی و علامه مغنیه آشنا شده و سپس مفهوم استعمارستیزی تبیین می‌گردد و در ادامه نیز به دیدگاه مغنیه درباره امام خمینی و انقلاب اسلامی ایران اشاره می‌شود و در نهایت راهکارهای استعمارستیزی مشترک امام خمینی و علامه مغنیه تحلیل و ارزیابی می‌گردد.

۳. روش‌شناسی تحقیق

در این پژوهش به روش کتابخانه‌ای تمام مطالب دو اندیشمند در زمینه راهکارهای استعمارستیزی مورد توصیفی - تحلیل قرار گرفت.

۴. مفهوم شناسی

در این قسمت ابتدا با زندگی امام خمینی و علامه مغنیه آشنایی مختصری صورت می‌گیرد. سپس استعمارستیزی تبیین می‌شود و در نهایت ارتباط بین امام خمینی و علامه مغنیه اشاره می‌گردد.

۴-۱. گذری بر زندگی امام خمینی و علامه مغنیه

روح‌الله خمینی(ره) در روز بیستم جمادی‌الثانی در سال ۱۲۸۱ش برابر با ۱۳۲۱ ق، در خانواده‌ای از اهل علم و مبارزه و تقوا دیده به جهان گشود. در نوزادی پدرش به شهادت رسید. زندگانی امام خمینی(ره) را می‌توان در چهار دوره خلاصه کرد: دوران کودکی و نوجوانی روح‌الله، هم‌زمان با بحران‌های سیاسی و اجتماعی ایران سپری شد. وی از همان ابتدای زندگی، با درد و رنج مردم و مشکلات جامعه آشنا بود. دوره دوم زندگی او نیز با هجرت به قم آغاز شده است و با سیاست‌های دین‌زدایی رضاخان هم‌زمان بود. در این دوره روح‌الله مشغول تحصیل و تدریس و تألیف کتاب و آشنایی با علمای برجسته مبارزی همچون حاج آقا نورالله اصفهانی و مدرس و برخی دیگر است.

در دوره سوم از زندگی امام با چهل‌سالگی او آغاز می‌شود و با دو حادثه مهم؛ یعنی بروز جنگ جهانی دوم و اشغال ایران و همچنین خروج رضاخان از ایران و آغاز سلطنت محمدرضا مصادف است. دوره چهارم زندگی ایشان با دو حادثه ناگوار یکی رحلت آیت‌الله بروجردی(ضایعه‌ای برای جهان اسلام و درعین حال رفع موانع برای دشمنان ایران و اسلام بود) و دیگری رحلت آیت‌الله کاشانی (قهرمان مبارزه با استعمار انگلیس که روزگاری نامش لرزه بر اندام دشمنان ایران و اسلام می‌انداخت)؛ آغاز شد. هم‌زمان با تسلط آمریکا بر امور مملکت، فشار بر رژیم برای اجرای اصلاحات آمریکایی افزایش یافت و امام در سال ۱۳۴۲ به ترکیه و سپس عراق تبعید

شد. سرانجام امام خمینی ۱۲ بهمن ۱۳۵۷ وارد کشور شد. برخی از آثار امام شامل: حکومت اسلامی یا ولایت فقیه، الخلل فی الصلوه، جهاد اکبر یا مبارزه با نفس، صحیفه امام «مجموعه آثار امام خمینی (س)» ۲۲ جلد و وصیت نامه سیاسی الهی است. ایشان سرانجام در سال ۱۳۶۸ ش زندگی را بدرود گفتند. (سایت جامع امام خمینی (ره))

محمد جواد مغنیه از علمای امامیه معاصر است که در سال ۱۳۲۲ قمری (۱۹۰۴ میلادی) در روستای «طیردبا» از توابع جبل عامل لبنان به دنیا آمد. مغنیه در محل تولد به فراگیری علوم مقدماتی پرداخت و برای تکمیل تحصیلات عازم نجف گردید. (ایازی، ۱۴۱۴: ۵۶۸) در آنجا خط و حساب و زبان فارسی را آموخت. اما بعدها به خاطر استفاده نکردن از زبان فارسی آن را به فراموشی سپرد. (المحرقی، ۱۳۷۶: ۱۵) او توفیق شاگردی اساتیدی چون محمد سعید فضل الله، آیه الله ابوالقاسم خویی، شیخ محمد حسین کربلایی، سید حسین حمامی را داشت (مغنیه، ۱۴۲۵: ۴۵)

مغنیه یکی از نویسندگان جهان اسلام است که حدود ۶۲ آثار از خود باقی گذاشت (مغنیه، ۱۳۷۸، ۱: ۲۷-۳۲؛ ایازی، ۱۴۱۴: ۵۶۹) او پس از ۷۶ سال زندگی پرثمر در سال ۱۴۰۰ هجری قمری زندگی را بدرود گفت. (احمدی، بی تا: ۱۴۸) سید عدنان الموسوی البحرانی قصیده‌ای طولانی در سوگ ایشان سروده است (المحرقی، ۱۳۷۶: ۲۱۴-۲۱۶) و شخصیت‌های بزرگی درباره ایشان اظهار نظرهایی کردند که در کتاب *التجارب* آمده است (مغنیه، ۱۴۲۵: ۵۵۵-۵۸۸).

۲-۴. استعمارستیزی در اندیشه امام خمینی و علامه مغنیه

امام خمینی (ره) در ادبیات سیاسی خود از واژه «استکبار» که ریشه قرآنی دارد؛ زیاد استفاده کرده‌اند. در اندیشه امام (ره)، «استکبار» معنای عامی دارد که شامل اجانب و سلاطین ستمگری که تمام ملت‌ها یا ملت خودشان را ضعیف می‌شمرند و مورد تجاوز و تعدی قرار می‌دهند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ۷: ۴۸۸؛ همان، ۱۳۸۶: ۳) دو

شیوه‌ای که مستکبرین برای تحقق اهدافشان از آن بهره می‌جویند؛ استعمار و استثمار است. علامه مغنیه این تعبیر را در نگاه‌های خود با کلمه «استعمار» می‌آورد. بر این اساس در این پژوهش به شیوه خاص استکبار یعنی تجاوز اجانب ستمگر بر ملت‌های ضعیف که استعمار نامیده می‌شود می‌پردازد.

«استعمارستیزی» مرکب از دو کلمه‌ی «استعمار» و «ستیزی» است. واژه «استعمار» در لغت به معنای طلب آبادانی خواستن (قرشی، ۱۳۷۸، ۵: ۴۳) و در اصطلاح، تسلط مملکتی قوی بر مملکتی ضعیف به قصد استفاده از منابع طبیعی و ثروت کشور به بهانه ایجاد آبادی است (معین، ۱۳۶۷: ۲۵۴) منظور از استعمارستیزی نیز مجموعه راهکارها و سیاست‌هایی که برای مقابله با حکومت‌های استکباری از آن‌ها استفاده می‌شود. در اندیشه سیاسی امام خمینی، استعمارگر کسی است که خداوند متعال را فراموش کرده و با گردنکشی، خود را برتر از دیگران می‌بیند و برای این برتری‌طلبی از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کند. در این صورت، با ایجاد نظام‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی مستضعفین را استعمار می‌کند (خمینی، ۱۳۷۹، ۷: ۴۸۹) او معتقد است؛ حکومت‌های استکباری هرگز جوامع را راحت نمی‌گذارند و با تکیه بر ظاهر دین و عوام‌فریبی در بین مردم مقبولیت یافته و آن‌ها را با خود همراه می‌کنند (خمینی، ۱۳۷۹: ۲۱: ۲۸۱).

در اندیشه سیاسی علامه مغنیه، کشورهای استعمارگر به رهبری آمریکا، نظام خود را به عنوان رهبر استعمار جدید در عصر حاضر می‌دانند. به همین علت، زندگی آن‌ها با استناد به آیه «وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُرِّتَ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلمَ بِهِ الْمَوْتِي بَلْ لَلِئَلِ الْأَمْرِ جَمِيعًا» (رعد، ۳۱) بر استثمار ضعیفان و در بند کشیدن آن‌ها استوار است. مغنیه در اثبات این مدعا، آمریکا را مثال می‌زند؛ که با تمام نیروهایش بر اعضای سازمان ملل متحد فشار می‌آورد، تا آن‌ها هر جریانی را که به نحوی به عدالت ارتباط پیدا می‌کند، نادیده بگیرند و اگر در این میدان شکست خورد، آشکارا در برابر هر

ملّتی که خواستار اجرای عدالت درباره متجاوزان باشد موضع خصمانه می‌گیرد و ظلم و ستم را در هر جا که هست یاری رساند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۴: ۴۰۵).

بنابراین هر دو اندیشمند، آمریکا را استعمارگر عصر حاضر می‌دانند؛ چنانچه امام خمینی (ره) آمریکا را دشمن شماره یک مردم محروم و مستضعف جهان به حساب می‌آورد. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ۱۳: ۲۱۲) و بیان می‌کند؛ هرچه فریاد است باید بر سر آمریکا کشید (امام خمینی، ۱۳۷۹، ۱۱: ۱۲۱) و یا علامه مغنیه بیان می‌کند: استعمار آمریکا به منظور تأمین منافع خود در خاورمیانه یک پایگاه نظامی در سال ۱۹۴۸ در سرزمین فلسطین ایجاد کرد و نام آن را دولت اسرائیل گذارد (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶: ۱۱) او اسرائیل را یک پایگاه نظامی استعماری و تجاوزکارانه برای ایالات متّحده می‌داند؛ (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶: ۱۹۰-۱۹۱؛ همان، ۷: ۲۵؛ همان، ۲: ۳۰۱) که استعمار، آن را وسیله‌ای برای تأمین منافع خود قرار داده است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۳۴۵) مغنیه علّت این که دولت اسرائیل تاکنون مانده، این می‌داند؛ که استعماری که همواره به او اکسیژن می‌رساند، باقی است و اگر استعمار حتّی یک روز اسرائیل را تنها بگذارد، مسلمانان آن را از هر سو می‌ربایند (مغنیه، ۱۳۷۸، ۲: ۲۱۸) او درجایی دیگر می‌گوید: «کدامین فتنه و بلا سخت‌تر و بزرگ‌تر از صهیونیزم و استعمار است؟» (مغنیه، ۱۴۲۴، ۷: ۲۲۱).

۳-۴. دیدگاه مغنیه نسبت به امام خمینی (ره)

محمدجواد مغنیه از ارادتمندان حقیقی و دنباله‌رو خط‌مشی فکری حضرت امام خمینی (ره) بود. برخی ساده‌لوحان و یا مغرضان فکر می‌کردند که علامه مغنیه با انقلاب اسلامی ایران و رهبری آن میانه‌ی خوبی ندارد. (احمدی، بی‌تا: ۱۴۴) در صورتی که وی درباره‌ی حکومت اسلامی ایران می‌گوید: «هم‌زمان و هم‌گام با تأسیس این نظام اسلامی، میلیون‌ها نفر از محرومان و مستضعفین زمین از دست اربابان خود، یعنی امپراتوری مسیحی روم و امپراتوری ایران، رهایی یافتند و بسیاری

از آنان دین اسلام را پذیرفتند تا از اربابان ظالم و فاسد آزاد شده باشند و از نعمت این نظام عدل و رحمت بهره‌مند گردند و در سایه‌ی آن، زندگی شرافتمندانه داشته باشند. این است نظام و دولت اسلامی که امام خمینی خواستار پیاده نمودن آن است» مغنیه نظام اسلامی ایران را رحمت الهی برای مسلمان و غیرمسلمان می‌داند و معتقد است؛ از این‌رو استعمارگران و صهیونیست‌ها و مزدوران وابسته به آن‌ها، با این نظام مقدس مبارزه می‌کنند.

او سخن خود را نشئت گرفته عاطفی نمی‌داند و آن را عین واقعیت بیان می‌کند. مغنیه در ادامه اشاره دارد؛ با شمشیر دین و رهبری امام خمینی و ایمان و عزم یاران او، با سرعتی به‌سان سرعت برق در قرن بیستم، حکومت شاه با حمایت کشورهای شرق و غرب را نابود کرد. مغنیه در آخر بحث، روایت^۱ مردی از شهر قم قیام می‌کند و مردم را به حق دعوت می‌نماید. همراه او یارانی به صلابت آهن گرد خواهند آمد که باد و توفان آنان را نمی‌لرزاند، هیچ‌گاه ملال و ترس بر آن‌ها سیطره پیدا نمی‌کند، بر خداوند عالم توکل می‌کنند و سرانجام، عاقبت از آن متقین و پرهیزگاران است» را به ماجرای انقلاب اسلامی ایران و رهبری امام خمینی (ره) انتساب می‌کند (مغنیه، ۱۳۹۹: ۳۲-۳۳)

مغنیه در سال ۱۹۷۹ کتابی با عنوان «الخمينی و الدوله الاسلامیه» به نشر دارالعلم للملایین در بیروت به چاپ رساند. او در این کتاب اهمیت افکار بازنگری شده‌ی فقهی خود را بیان می‌کند و اوج هیجان و شور خود را در دفاع از نهضت اسلامی ایران ابراز می‌دارد و بدون هیچ‌گونه محافظه‌کاری، صریحاً از رهبر انقلاب اسلامی ایران تکریم می‌کند. (کسار، ۱۴۲۰: ۱۴۳؛ احمدی، بی‌تا: ۱۰۸-۱۰۹)

۱. قَالَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ قَوْمٍ يَدْعُوا النَّاسَ إِلَى الْحَقِّ يَجْتَمِعُ مَعَهُ قَوْمٌ كَثِيرٌ الْحَدِيدِ لَا تُزَلُّهُمْ الْعَوَاصِفُ، وَ لَا يَمْلُونَ مِنَ الْحَرْبِ وَ لَا يَجْبُتُونَ، وَ عَلَى اللَّهِ يَتَوَكَّلُونَ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۷: ۲۱۶).

۵. راهکارهای استعمارستیزی

برای مبارزه با استعمار، امام خمینی و علامه مغنیه راهکارهای مختلفی را در نگارش‌ها و سخنرانی‌های خود اشاره کرده‌اند؛ که در این بخش، مصادیق مشترک دو اندیشمند به صورت راهکار فردی و اجتماعی بیان می‌گردد.

۱-۵. راهکارهای فردی

هر فردی بر اساس تربیت دینی خود، با یکسری ارزش‌های انسانی آشنا می‌شود و به وسیله آن ارزش‌ها، جلوی عملکرد استعمار عصر خود می‌ایستد و مانع ذلت خود می‌گردد. در این قسمت به چهار راهکار فردی از جمله، پایبندی به اصول اسلامی، خودباوری، آزادی‌خواهی و شجاعت ورزی که امام خمینی و علامه مغنیه به‌طور مشترک اشاره کردند؛ بیان می‌گردد.

الف) پایبندی به اصول اسلامی

مستکبران در طول تاریخ تلاش کردند که اسلام آزادی‌بخش، معرفی نشود و آن را در حجاب نگه‌دارند (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۹؛ همان، ۱۳۷۹: ۱۶: ۴۴۲) جاه‌طلبان می‌دانند که اگر مذهب در بین مردم باشد؛ نمی‌توانند بر آن‌ها غلبه کنند. بر این اساس تلاش کردند؛ اصل دیانت را افیون جامعه معرفی کنند (خمینی، ۱۳۷۹: ۶: ۸۹؛ همان، ۴: ۳۲۱). مشکل عمده‌ی مسلمانان، دوری از اسلام و قرآن است. (خمینی، ۱۳۷۹: ۱۲: ۳۱۸) اگر مسلمین برحسب امری که خدای متعال فرموده: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳) عمل کنند، تمام مشکلاتشان - مشکلات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی - رفع می‌شود و هیچ قدرتی نمی‌تواند با آن‌ها مقابله کند. (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۳؛ همان ۱۳۷۹: ۹: ۱۲۹) بر این اساس، مسلمانان باید در معانی قرآن بیندیشند و معیار عقاید و راه‌های شکست و پیروزی را از قرآن یاد بگیرند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲: ۱۶۱) زیرا اگر مسلمانان آموزه‌های وحیانی را نیاموزند و از آن محافظت نکنند، به پست‌ترین مردم دنیا تبدیل خواهند شد؛ که در برابر دشمنان

هرچند خوار و زبون، مانند اسرائیل تاب نخواهند آورد (مغنیه، ۱۳۸۷، ۱: ۲۵۲) به همین دلیل است که دفاع از جان و میهن و نیز مبارزه با استعمارگران و استثمارگران، حقی است که تمام آیین‌ها و قوانین، آن را مقدس می‌شمارند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۴: ۱۷).

بنابراین اسلام خطر بزرگی برای صهیونیسم و استعمار و همه‌ی دشمنان عدالت و آزادی است (مغنیه، ۱۴۲۵: ۳۶۱؛ احمدی، بی‌تا: ۱۴۷) و کسانی که با اسلام می‌جنگند، به خاطر حفظ منافع و امتیازات خودشان است؛ زیرا اسلام، انقلابی بر ضد استبداد و استثمار و فقر و عقب‌ماندگی است و جز خدمت به مردم و کار برای مصلحت و منفعت آنان، چیزی دیگر را سبب برتری افراد نمی‌داند. به همین جهت استعمار، با تمام امکانات خود با اسلام به ستیز برمی‌خیزد. مغنیه بهترین دلیل برای اثبات این موضوع را تهمت خروج از دین به میهن‌پرستان آزادی‌خواه بیان می‌کند که تنها به سبب آزادی‌خواهی آنان و محکوم کردن سیاست استعمار و نژادپرستان است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۳: ۸۴)

در مجموع امام خمینی (ره) و علامه مغنیه معتقدند اگر مسلمانان پایبند به اسلام باشند و به سبب آن تزکیه نفس داشته باشند؛ اختلافات برداشته می‌شود (خمینی، ۱۳۷۹: ۱۴: ۳۹۰) و در این صورت می‌توانند؛ در مقابل استعمار بایستند. زیرا نیروی حقّ به مراتب کارا تر از بمب‌های هسته‌ای است. چنانچه مغنیه، انقلاب انسان‌ها بر ضد استثمار و برده‌کشی در هند و چین و دیگر کشورها را بزرگ‌ترین درس برای صاحبان کارخانه‌ها و صنایع نظامی در آمریکا می‌داند. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۸: ۵۸۸-۵۸۹)

ب) خودباوری

شیوه دیگری که امام خمینی و علامه مغنیه برای استعمارستیزی پیشنهاد می‌کنند؛ ایجاد خودباوری و اعتماد به نفس در بین محرومان است. امام به متفکرین و اندیشمندان دانشگاهی توصیه می‌کند که به جوانان، خودباوری بیاموزند تا به دنبال غربی شدن نباشند (خمینی، ۱۳۷۹، ۱۲: ۲۵).

امام بر این باور است که در طول تاریخ، استعمارگران تلاش می‌کنند؛ که مستضعفان را قانع کنند که نمی‌توانند صنعتی را ایجاد کنند (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۷؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۴: ۳۰۶) و با مسلمین به‌گونه‌ای عمل کردند که از خودشان مأیوس شدند؛ یعنی خودشان را گم کردند. پس باید مسلمانان تلاش کنند تا مجد خودشان را به دست آورند (خمینی، ۱۳۷۹، ۱۲: ۳۱۸). امام خمینی در جای دیگر، وجود انقلاب اسلامی ایران را شاهد مثالی برای ملت‌های مستضعف دنیا می‌آورد که می‌توان، جلوی آمریکای خون‌خوار ایستاد. (خمینی، ۱۳۸۶: ۹۰؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۴: ۳۰۷)

علامه مغنیه درباره‌ی لزوم خودباوری در عصر حاضر در قبال اسرائیل آیه‌ی (نساء، ۱۰۴) از قرآن را شاهد مثال می‌آورد و می‌گوید: چیزی که بیشتر از هر کار دیگری برای ایستادگی در برابر دشمن و بازداشتن او از ستم و تجاوز بدان نیاز است، اراده استوار، اعتماد به خدا و اعتماد به خود است. چراکه از این طریق به تبلیغات و شایعات گمراه‌کننده استعمارگران و فرصت‌طلبان، گوش داده نمی‌شود. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۴۲۷).

ج) آزادی خواهی

هر دو اندیشمند، آزادی را حق هر انسانی می‌دانند؛ که خدا انسان را آزاد آفریده و اسلام برای همه، آزادی می‌خواهد (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۰۶؛ همان، ۱۳۷۹، ۷: ۲۳) و هیچ‌کس در روی زمین حق ندارد مزاحم آزادی دیگران شود (مغنیه، ۱۴۲۴، ۳: ۸۴) چون انسانیت انسان به آزادی و اراده اوست (مغنیه، ۱۴۲۴، ۷: ۵۷۵) ولی باید دانست؛ که خداوند این آزادی مردم را امتحان می‌کند پس انسان باید آزادی را وسیله‌ای برای خدمت به خلق و خدمت به خالق قرار دهد و نباید آن را برای استکبار به مردم به کار ببرد. (خمینی، ۱۳۸۶: ۴؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۰: ۱۲۱) پس همه انسان‌ها به‌طور برابر آفریده شده‌اند و خداوند به همه آن‌ها حق آزادی عطا کرده است، لکن در حدی که شخص در برابر گفتارها و کردارهایش مسئول باشد (مغنیه، ۱۴۲۴، ۴: ۳۰۹).

تنها دو منبع قرآن و سنت هستند که می‌توانند سعادت را برای همگان تحقق بخشند و زندگی را بر اساس عدالت، امنیت و آزادی برای هر فرد تأمین نمایند. (مغنیه، ۱۳۷۸، ۲: ۲۱۶) خدای سبحان، زمین را برای انسان گسترانده و دست او را آزاد گذارده، به شرط آن‌که از آزار هم‌نوع خود، خودداری کند، نه این‌که موشک‌ها و بمب‌های ناپالم را بر دبستان‌ها، خانه‌های مسکونی، بیماران بیمارستان‌ها و کارگران کارخانه‌ها و بر سر هرکس که شعار آزادی سر می‌دهد و بندگی غیر خدا را رد می‌کند، فروبریزد. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۷: ۱۵۷) بر این اساس، کسی که حق آزادی را پایمال کند، در شمار سرسخت‌ترین دشمنان خدا و دین و آیین او خواهد بود. (مغنیه، ۱۳۷۸، ۴: ۴۹۸) پس کسی که به مردم ستم کند و کرامت و آزادی آنان را مورد تجاوز قرار دهد، زیانکارترین مردم در روز قیامت است. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۵: ۲۴۵).

بنابراین در اصل ارتباط با بیگانگان باید توجه کرد که دشمنان و جهان‌خواران تا چه مرزی استقلال و آزادی طرف مقابل را قبول دارند؟ امام خمینی معتقد است؛ دشمنان، مرزی جز عدول از همه خوبی‌ها و ارزش‌های معنوی و الهی نمی‌شناسند و هرگز دست از ستیز برنمی‌دارند مگر این‌که طرف مقابل را از دین خود برگردانند. (خمینی، ۱۳۷۹، ۲۱: ۹۱). مغنیه نیز بر این باور است؛ که همان‌گونه که دشمنان برای رسیدن به اهداف خود از هیچ ستمگری دست نمی‌کشند؛ وجود شورش‌ها و انقلاب‌هایی که در تمام جهان به‌منظور آزادی از ستم، فساد و نادانی وجود دارند؛ به‌روشنی نشانگر این است؛ که جامعه صالح نیز تا روز قیامت به بقای خود ادامه می‌دهد. (مغنیه، ۱۳۷۸، ۵: ۵۸) و گروه‌های انقلابی و آزادی‌خواه با جان‌فشانی و تداوم در جنبش، به آزادی می‌رسند. (مغنیه، ۱۳۸۷، ۶: ۲۴۵-۲۴۶) بر این اساس بهترین وطن برای هرکسی، هر جایی است که انسان آزادی و کرامت داشته باشد و همچون حیوان در بند سرکشان و استثمارگران نباشد. (مغنیه، ۱۹۷۲، ۴: ۴۷۱).

د) شجاعت ورزی

امام خمینی و علامه مغنیه به شجاعت ورزی و عدم ترس در مقابل دشمنان بسیار تأکید می‌کردند. آن‌ها به جوینده‌ی حق و عدالت توصیه به شکیبایی می‌نمودند که به هیچ‌وجه نباید از سلاح دشمن بیم داشته باشد و باید از تجربه‌ها بهره‌گیرد (مغنیه، ۱۳۷۸، ۲: ۵۵۰) پس جوینده‌ی حق نباید از شکست، ترس داشته باشد چون خدا با اوست و بر فرض شکست صوری نیز، هیچ‌گاه از جهت معنوی شکست نمی‌خورد؛ زیرا پیروزی معنوی با اسلام است (خمینی، ۱۳۷۹، ۱۲: ۳۰۶).

بر این اساس، هرکس در برابر دشمن ضعف نشان دهد، از آرایش قدرت او وحشت کند و از رویارویی با وی بیم داشته باشد، او را با سلاحی مجهز کرده است که وی را با این سلاح بکشد و به تسلیم در برابر فرمانش وادار سازد. امام علی (ع) می‌فرماید: «ترس با ناامیدی همراه است و زندگی با محرومیت» (سید رضی، ۱۴۲۳: حکمت ۱۷) سیاست حکیمانه در جنگ از دیدگاه فرماندهان جنگی و کارشناسان آن است که انسان خودش را در برابر دشمن نبازد و از سوی دیگر قدرت و نیروی او را هم دست‌کم نگیرد، بلکه باید خود را در برابر او مجهز کند و باکمال پایداری و درحالی‌که تمامی سختی‌ها و رنج‌هایی را که ممکن است به او برسد ناچیز می‌شمارد، با وی به مقابله برخیزد. قرآن کریم این سیاست را با این سخن خود ترسیم کرده است: «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ» (محمد، ۳۵) سستی نکنید، تا دعوت به مصالحه کنید: خود را در برابر دشمن نبازید و در برابر نیرو و ستم او تسلیم نشوید (مغنیه، ۱۴۲۴، ۷: ۷۹).

مغنیه درجایی دیگر می‌گوید حتی اگر هر کشوری که از اشغال و تجاوز کشوری نیرومندتر از خود، بیم داشته باشد و یا بر اثر وجود جنگ در یکی از کشورهای دیگر، قیمت مایحتاج زندگی در این کشور بالا رود، چنین کشوری در حال جنگ است، هرچند کشتار و خونریزی در سرزمین آن نباشد؛ چراکه اثر جنگ در آن پدیدار گشته و مقدار زیادی از امنیت و آسایش خود را از دست داده است (مغنیه، ۱۳۷۸، ۳: ۱۵۰).

مغنیه آیه «وَلَا يَخَافُونَ أَلَمَةَ لَائِمٍ» (مائده، ۵۴) را تصویر گویایی از انسان متدین و اهدافی که او باید به سویی آنها حرکت کند و به جهت آن فداکاری نماید، ترسیم می‌کند. او علت مشکلاتی که جهان امروز از جمله: جنگ ویتنام، جنگ خاورمیانه و... از آن رنج می‌برند؛ را ترس مزدوران می‌داند که از گفتن حق توسط مطبوعات، رادیوها، سازمان ملل متحد و شورای امنیت خودداری می‌کنند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۳: ۷۸).

۲-۵. راهکارهای اجتماعی

افزون بر راهکارهای فردی برای مبارزه با استعمار، امام خمینی و علامه مغنیه به‌طور مشترک چهار راه دیگر را که به صورت گروهی باید انجام شود تا بتوان از زیر یوغ متجاوزان خارج شد؛ بیان می‌کنند.

الف) بصیرت افزایی

امام خمینی بر بصیرت افزایی و بیداری تمام مسلمانان و تمام ملت‌ها بسیار تأکید می‌کنند (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۳۳؛ همان، ۱۳۷۹، ۶: ۳۳۹) ایشان در دیدار رئیس‌جمهور، نمایندگان مجلس، خبرنگاران و همچنین مهمان‌های کشورهای دیگر تأکید می‌کنند که به مردم خودتان و دنیا بگویید که آنها [استعمار] با ضعفا چه کار می‌کنند و در آخر این‌گونه نتیجه می‌گیرند که آنها با این مجامع حقوق بشر، همه‌ی حقوق بشر را از بین می‌برند (خمینی، ۱۳۸۶: ۲۴؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۹: ۱۴۰) امام خمینی درجایی دیگر بصیرت افزایی ملت‌ها را این‌گونه اشاره می‌کنند: «ما می‌خواهیم آن مقداری که فهمیدیم به مستضعفین دنیا و ممالک دنیا عرضه کنیم تا بفهمند که این مستکبرین و ابرقدرت‌ها با آنها چه می‌کنند» (خمینی، ۱۳۸۶: ۲۶؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۱: ۲۷۲؛ همان، ۱۳۷۹: ۱۹: ۱۴۰) امام گاهی برای ملموس شدن بصیرت افزایی تشبیه به کار می‌برند و رابطه ایران با استعمار عصر خود را شبیه بره با گرگ بیان می‌کند که این رابطه به

صلاح بره (مستضعفین) نیست، بلکه آنها می‌خواهند از آن بدوشند و در مقابل، چیزی ندهند (خمینی، ۱۳۷۹، ۱۰: ۳۶۰).

مغنیه نیز بر اساس آیه «فَلَا تُطِيعِ الْكٰفِرِيْنَ وَ جَاهِدُوْهُمْ بِهٖ جِهَادًا كَبِيْرًا» (فرقان، ۵۲) یک مصداق از جهاد بزرگ در راه حق و بشریت را نشر آیات خدا به شمار می‌آورد. زیرا هدف از آن، آگاه کردن مستضعفان و نادانان و راهنمایی آنان به آزادی‌شان است که مورد تاخت‌وتاز زور مداران قرار گرفته است. (مغنیه، ۱۳۸۷، ۵: ۷۷۲).

این دو اندیشمند دینی گاهی با اشاره به حوادث عصر خود بصیرت‌افزایی می‌کنند. چنانچه امام خمینی برای نمونه مردم اتیوپی را مثال می‌آورد که در حالی مردم اتیوپی از گرسنگی می‌میرند که [استعمار] گندم آنها را در دریا می‌ریزند و سلاح می‌خرند تا همه‌ی دنیا را از بین ببرند (خمینی، ۱۳۸۶: ۲۴؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۹: ۱۴۰) یا علامه مغنیه بر اساس شواهدی که در ویتنام نمایان شده از آماده شدن راه برای انسانی جدید مژده می‌دهد؛ که می‌داند چگونه بر دشمنان حق و انسانیت غالب آید؛ زیرا از نگاه مغنیه، انسان فردا، مخلص را از خائن تشخیص می‌دهد. و حتی اگر خائن هزار نقاب بر چهره داشته باشد، خائن و مخلص را از یکدیگر جدا می‌سازد و در این وضعیت است که مردم بدون مشکلات و به دور از بمب‌ها زندگی می‌کنند (مغنیه، ۱۳۷۸، ۲: ۵۳۴).

بعضی اوقات آن دو عالم دینی، شیوه‌هایی برای بصیرت‌افزایی جمعی پیشنهاد می‌دهند. برای نمونه از نظر امام خمینی، نقش علما و روشنفکران در گسترش آگاهی در میان عامه مسلمان بسیار مهم و تأثیرگذار است (خمینی، ۱۳۷۹، ۱۴: ۲۶۹) یا اگر مستضعفین یک هفته نفت خودشان را به روی این جنایتکاران ببندند تمام مسائل حل خواهد می‌شود (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۳۶؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۶: ۳۲۵) علامه مغنیه نیز گاهی توجه به خطر رسانه‌های تبلیغاتی صهیونیست را گوشزد می‌کند؛ که اسرائیل ۸۹۰ نشریه در سراسر جهان برای تبلیغاتش در اختیار دارد، تا خبرهای دروغ منتشر کند. افزون بر آن، صهیونیست‌ها بر بسیاری از دستگاه‌های تبلیغاتی همچون تلویزیون،

رادیو و اعلامیه‌ها و ... سلطه دارند(مغنیه، ۱۴۲۴، ۶: ۲۴۰-۲۴۱) گاهی نیز مغنیه به اجلاس کشورهای اسلامی اشاره می‌کند که نتایج سودمندی برای مسلمانان در پی ندارد! در صورتی که همه مسلمانان از اجلاس انتظار این نتیجه عملی را دارند که امنیت و اداره امور کشورهای اسلامی در اختیار حکومت‌ها و ارتشیان مسلمان باشد و نه در دست اسراییل و صهیونیسم قرار گیرد(مغنیه، ۱۳۸۷، ۴: ۲۳۰).

ب) بسیج همگانی

امام خمینی(ره) و علامه مغنیه یکی از راهکارهای رهایی از مستکبران را ضرورت وحدت بین مسلمانان در هر مسلک و مذهبی می‌دانند و در موارد مختلفی به آن تأکید می‌کنند(امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۰۵؛ همان، ۱۳۷۹، ۶: ۵۱۸؛ همان، ۱۳۸۶: ۱۴۱؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۲: ۱۴۴؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۳: ۲۱۱؛ همان، ۱۳۸۶: ۱۴۱؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۷: ۴۲۹) زیرا مسلمانان در عصر حاضر، از نیروهای شرارت رنج می‌برند و خطرناک‌ترین این نیروها برخی از کشورها و عبادتگاه‌هایی هستند که نام اسلام را با خود یدک می‌کشند و با بدترین دشمنانش؛ یعنی استعمار و صهیونیسم همکاری می‌کنند. پس امروز وقت آن رسیده که مسلمانان اختلافات را کنار گذارند و ضد دشمن مشترک متحد شوند. (مغنیه، ۱۳۷۸، ۷: ۱۳۴).

براین اساس، استعمار نیز به این امر مطلع است به همین علت بین طوایف و قشرها اختلاف ایجاد می‌کند(خمینی، ۱۳۷۹، ۱۳: ۱۳۰-۱۳۲؛ همان، ۷: ۳۸۸-۳۸۷) پس یکی از مسائلی که طراحان استعمارگر در تبلیغ آن به پا خاسته‌اند؛ ایجاد اختلاف بین قومیت و ملیت مسلمانان است(خمینی، ۱۳۷۹، ۱۳: ۲۰۹؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۸: ۲۱۶) در صورتی که اسلام تمام ملل دنیا از جمله: عرب، عجم، ترک، فارس را با هم متحد می‌کند و یک امت بزرگ به نام امت اسلام در دنیا برقرار می‌گردد تا کسانی که می‌خواهند بر دولت‌های اسلامی سلطه پیدا کنند؛ نتوانند.(خمینی، ۱۳۷۹، ۱۳: ۴۴۳).

امام خمینی و علامه مغنیه، بسیج همگانی را اختصاص به ایران و عرب به‌تنهایی

نمی‌دانند (مغنیه، ۱۳۸۷، ۴: ۲۲۱) به گونه‌ای که امام معتقد است؛ باید هسته‌های مقاومت در تمام جهان به وجود آید و در مقابل شرق و غرب بایستاد (خمینی، ۱۳۷۹، ۲۱: ۱۹۵) و باید در جنگ اعتقادی، بسیج بزرگ سربازان اسلام در جهان به راه بیافتد (خمینی، ۱۳۷۹، ۲۱: ۸۸).

مغنیه به‌طور صریح، خود را از دشمنان فرقه‌گرایی معرفی و علت آن را این‌گونه بیان می‌کند که در دست استعمار هیچ سلاحی نیرومندتر از فرقه‌گرایی نیست (مغنیه، ۱۹۶۱: ۶۱) سپس درجایی دیگر اشاره دارد که هیچ چیزی همانند فضیلت و اخلاق نیکو، ائتلاف و وحدت کلمه، دشمن را به خشم نمی‌آورد؛ چون همیشه پیروزی دشمن بر مسلمانان، تنها به سبب پراکندگی و اختلاف آنان بوده است. (مغنیه، ۱۳۷۸، ۲: ۲۴۱) او برای استناد کلامش عامل اصلی شکست جنگ شش‌روزه را پراکندگی و ازهم‌گسیختگی بیان می‌کند (مغنیه، ۱۳۷۸، ۷: ۱۱۲).

امام خمینی و علامه مغنیه به‌صراحت بیان می‌کنند که توجه به مستضعفین و بسیج همگانی برای دفاع از آن‌ها مسئله قرآنی است. چنانچه مغنیه بر این باور است که اگر وحدت انسانی فراگیر که قرآن بیش از ۱۳۰۰ سال بدان فرامی‌خواند تحقق نیابد، به رسمیت شناختن حقوق انسان، جوهری بر روی صفحه کاغذ و نظرگاهی بیش نخواهد بود، چون برای نمونه، آمریکا و اسرائیل قطعنامه حقوق بشر را امضا کرده‌اند. با این وجود، آمریکا نسبت به ملت ویتنام و اسرائیل نسبت به ملت فلسطین نسل‌کشی را مرتکب می‌شود (مغنیه، ۱۴۲۴، ۷: ۱۲۴) یا امام خمینی فلسطین را مسئله‌ای قرآنی و انسانی می‌داند. هردو اندیشمند، راه‌حل آزادی فلسطین را وحدت و مشارکت تمام مستضعفان بیان می‌کنند (خمینی، ۱۳۷۹، ۲: ۴۶۶؛ همان، ۱۳۷۹، ۷: ۶۶؛ مغنیه، ۱۳۷۸، ۴: ۲۱۹).

علامه مغنیه گاهی با استناد به آیات این بحث را تبیین و اشاره می‌کند: لازمه بسیج همگانی بر اساس آیه « وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ »: تا آنجا که می‌توانید نیرو آماده کنید» (انفال، ۶۰) این است که نیروی دشمن دست‌کم گرفته نشود و برای مقابله با آن

تمامی نیروهای انسانی و امکانات اقتصادی بسیج شود. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۷: ۷۸) چنانچه آیه «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (نساء، ۲۹) دلالت دارد که باید انسان‌ها متحد و پشتیبان یکدیگر باشند و یا در حدیث شریف آمده است: «مؤمنان همانند یک‌تن هستند» (مغنیه، ۱۳۷۸، ۲: ۴۸۱) یا جای دیگر می‌گوید: راز این که به مسئله اجتماع و اتحاد امت اسلامی، این همه اهمیت داده شده، «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ» آن است که پراکندگی مایه تبهکاری است و ملت پراکنده شایستگی زندگی ندارد چه رسد به این که ملت‌های دیگر را به خیر و زندگی فراخواند (مغنیه، ۱۳۷۸، ۲: ۲۱۰) براین اساس، مغنیه عامل پیروزی را در وحدت کلمه و آماده کردن نیرو قرار داده است. (مغنیه، ۱۳۷۸، ۵: ۵۴۴).

بنابراین همه‌ی انسان‌ها باید در حق‌گرایی وحدت کلمه داشته باشند. چنانچه امام علی(ع) می‌فرماید: «جدایی خواهان اهل باطل‌اند؛ هرچند تعداد آن‌ها زیاد باشد و وحدت خواهان، اهل حق‌اند؛ هرچند تعدادشان کم باشد» (الهالی، ۱۴۰۵، ۲: ۹۶۴) یا «دست خدا با جماعت است» (سید رضی، ۱۴۳۲: خطبه ۱۲۷) یعنی خدا تنها با کسانی است که بر محور حق گرد هم آمده باشند و با یکدیگر همکاری کنند، اما اگر بر باطل گرد هم آیند، جز شیطان هیچ‌کس با آن‌ها نخواهد بود (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۱۲۲).

در آخر بحث به وصیت‌نامه سیاسی - الهی امام خمینی(ره) که به همه مسلمانان و ملت ایران به حفظ وحدت و پرهیز از تفرقه و اختلاف توصیه کرده‌اند؛ اشاره می‌شود؛ که ایشان به همه نسل‌های حاضر و آینده وصیت می‌کند اگر می‌خواهند اسلام و حکومت الهی برقرار باشد و دست استعمار و استثمارگران خارج و داخل از کشور قطع شود، باید از تفرقه و اختلاف دوری کنند و در مقابل توطئه‌های دشمنان، عکس‌العمل نشان دهند و به انسجام و وحدت خود، به هر راه ممکن، افزایش دهند و کفار و منافقان را مأیوس نمایند. (خمینی، ۱۳۶۸: ۲۰).

ج) تصمیم و اراده جمعی

مردم آزاده جهان همیشه از ابرقدرت‌ها خصوصاً امریکای جنایتکار صدمه دیده‌اند و تا عزم خود را برای رویارویی با کفر و شرک جهانی و امریکای سلطه‌گر جزم نمایند، هر روز شاهد جنایتی تازه خواهند بود (خمینی، ۱۳۷۹، ۲۱: ۶۹؛ همان: ۱۷: ۴۲۹) چراکه دشمن از تصمیم مقاومت مسلمانان علیه او، نسبت به این‌که مجهز به کشته‌ترین سلاح‌ها شوند؛ بیشتر می‌ترسد؛ زیرا سلاح بدون تصمیم و اراده مقاومت، نفعی ندارد. بنابراین روزنامه‌ها، رادیوها و مزدوران استعمار، از طریق جنگ روانی تلاش می‌کنند تا اراده مردم را به نفع خود و صهیونیست بشکنند و در توان آنان بر مقاومت [علیه دشمن صهیونیستی] ایجاد تردید کنند؛ چراکه اشغال دل‌ها رکن اصلی اشغال کشورها و به بردگی کشیدن آن‌هاست. (مغنیه، ۱۳۸۷، ۲: ۲۷۰)

بر این اساس، هر دو اندیشمند بر این باور هستند که تصمیم و اراده‌ی مقاومت یکی از راه‌های اجتماعی استعمارستیزی است؛ زیرا عزم و اراده نداشتن برای قیام الهی منجر می‌شود همه جهانیان بر کشورهای مسلمان چیره شوند و مورد نفوذ دشمن قرار گیرند (خمینی، ۱۳۷۹، ۱: ۲۱) پس پیروزی نهایی تنها از آن کسانی است که مقاومت می‌کنند، اخلاص دارند و تقوایشه می‌کنند (مغنیه، ۱۳۸۷، ۲: ۲۴۹).

ج) جهاد و مبارزه

انسان در قرن بیستم، به‌ویژه انسان شرقی، جز از راه مبارزه نمی‌تواند زندگی کند (مغنیه، ۱۳۸۷، ۲: ۹۱) چون با کنار نهادن جهاد، دین و تاریخ و سرزمین خویش را تباه می‌کند و آزادی و بزرگ‌منشی خود را دفن می‌کند (مغنیه، ۱۹۷۲، ۴: ۲۸۱). در اندیشه سیاسی امام خمینی و علامه مغنیه، مبارزه و جهاد با استعمار، بر اساس نبرد دائم حق و باطل و مستضعف و مستکبر، باید به‌طور دائمی باشد (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۴۹؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۵: ۱۷۱؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۱: ۲۶۱؛ مغنیه، ۱۳۸۷، ۲: ۵۰۷) امام خمینی صلح با استکبار را بی‌معنا می‌داند (خمینی، ۱۳۷۹، ۱۴: ۱۶۴) و معتقد است

مستضعفین همه‌ی ممالک باید حق خودشان را با مشت محکم بگیرند چون مستکبرین حق کسی را نخواهند داد (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۴۵؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۲: ۱۴۳ و ۱۶۰؛ همو: ۱۴: ۱۳۹)

هر دو عالم بزرگوار با استناد به قرآن، بر این باور هستند که پیروان قرآن در تمام جهان باید با تمام نیرو و توان خود بر ضد استعمار مبارزه کنند و از لحاظ دینی و دنیوی برای آن‌ها بهتر است و این جهاد باید ادامه داشته باشد تا فتنه از عالم برداشته شود (خمینی، ۱۳۷۹، ۱۹: ۱۱۲؛ مغنیه، ۱۳۸۷، ۴: ۸۱) و همچنین در این مسیر خداوند متعال یاری می‌رساند؛ چنانچه هر دو اندیشمند معتقد هستند؛ اگر کسی در مقابل طرفداران ستم قیام کند و به خاطر کرامتش فداکاری نماید، خدا او را بر ستمکاران و سرکشان پیروز می‌کند، زیرا او بر اثر این جهاد و فداکاری با اراده و فرمان خدا همگام شده است (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۴۴؛ همان، ۱۳۷۹، ۱۰: ۳۳۹؛ مغنیه، ۱۳۸۷، ۶: ۴۸) پس بهترین عبادت در پیشگاه خدا، فداکاری با تمام توان و نیرو بر ضد ستم و سرکشی و تجاوز است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۵: ۱۹) و خداوند متعال نیز همراه ستم‌دیده مجاهد و شکیباست هر چند مسلمان یا کافر باشد؛ زیرا خدا با هر کسی است که برای زندگی جهاد و مبارزه می‌کند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶: ۴۸-۴۹) بر این اساس، در برابر استعمار دو راه مرگ یا زندگی همراه با خواری در پیش است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۵: ۱۹).

دو اندیشمند دینی در سخنان خود نمونه‌هایی از این جهاد و مبارزه بیان می‌کنند. برای نمونه امام خمینی می‌فرماید: «هم‌اکنون اگر آمریکا یک کشور اسلامی را به بهانه حفظ منافع خویش با خاک یکسان کند، چه کسی جلوی او را خواهد گرفت؟ پس راهی جز مبارزه نمانده است، و باید چنگ و دندان ابرقدرت‌ها خصوصاً آمریکا را شکست» (خمینی، ۱۳۷۹، ۲۱: ۸۳) یا مغنیه برای ملموس شدن بحث، مقاومت ملت بی‌دفاع ویتنام در برابر ستمکارترین نیروهای آمریکا را شاهد مثال می‌آورد (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶: ۴۸-۴۹) یا درجایی دیگر می‌گوید: صهیونیست‌های نوکر

استعمار در سال ۱۹۴۸ فلسطین را اشغال کردند و پس از آن که مسلمانان به مدت بیست سال در این باره سکوت اختیار کردند و دست از جهاد برداشتند، صهیونیستها به «سینا» و کرانه باختری رود اردن نیز حمله بردند و آنجا را نیز اشغال کردند. در صورتی که اگر مسلمانان با صهیونیستها از قبل جهاد می کردند، یقیناً از دولت اسرائیل اثر و خبری نبود. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۱: ۲۹۶-۲۹۸)

علامه مغنیه معتقد است که اگر فداکاریها به ظاهر به نتیجه نرسد؛ باید دانست که هرگز به هدر نمی رود، بلکه در دنیا موجب عزت و سربلندی دین و میهن، و در آخرت، پس اندازی در پیشگاه خدا خواهد بود (مغنیه، ۱۳۸۷، ۷: ۱۳۶) پس انسانی که تفنگ در دست دارد و از میهن و شرافت خود دفاع می کند و در این حال به شهادت برسد، بهتر از آن است که با زبونی و خواری زندگی کند (مغنیه، ۱۳۸۷، ۷: ۲۷-۲۸).

بنابراین امام و علامه معتقدند که اگر مبارزه و جهاد مستضعفان ادامه یابد؛ استعمار از بین خواهد رفت. چنان چه امام می گوید: «اگر دقیقاً مستضعفین به وظیفه خود که مبارزه با آمریکای جنایتکار است ادامه دهند فرزندان شان شهید پیروزی را خواهند چشید» (خمینی، ۱۳۷۹، ۱۵: ۱۲۱) و یا علامه بیان می کند: سرانجام عدالت خداوند استعمار را سرکوب و خوار می سازد (مغنیه، ۱۳۸۷، ۱: ۲۸۸) و از آنجاکه استعمار، بالاخره از بین رفتنی است، اسرائیل نیز از بین خواهد رفت (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۳۴۶) او بر این باور است؛ که اگرچه جنگ با اسرائیل طولانی و تلخ است. ولی هر چند زمان به درازا کشیده شود، پیروزی نهایی از آن پیروان حق خواهد بود و تاریخ گذشته و حال، از دوران فرعون و هامان گرفته، تا دوران هیتلر و موسولینی، به اثبات این حقیقت گواهی می دهد (مغنیه، ۱۳۸۷، ۴: ۱۸۹).

بحث و بررسی

در این پژوهش برخلاف تحقیقاتی که در زمینه استعمار و نگاهشده های امام خمینی (ره) و علامه مغنیه صورت گرفته است؛ به راهکارهای استعمارستیزی که دو

اندیشمند بیان کرده‌اند؛ اشاره می‌کند. از راهکار فردی مواردی چون پایبندی به اصول اسلامی، خودباوری، آزادی‌خواهی و شجاعت ورزی است و از راهکارهای اجتماعی می‌توان به بصیرت‌افزایی، بسیج همگانی، تصمیم و اراده جمعی و جهاد و مبارزه اشاره نمود.

۶. نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل و ارزیابی راهکارهای استعمارستیزی در تفاسیر اجتماعی با تأکید بر اندیشه امام خمینی و علامه مغنیه، مباحث ذیل مشخص گردید:

۱. استعمار، تسلط مملکتی قوی بر مملکتی ضعیف به قصد استفاده از منابع طبیعی و ثروت کشور به بهانه ایجاد آبادی است و منظور از استعمارستیزی نیز مجموعه راهکارها و سیاست‌هایی که برای مقابله با حکومت‌های استکباری از آنها استفاده می‌شود.

۲. مغنیه نظام اسلامی ایران را رحمت الهی برای مسلمان و غیرمسلمان می‌داند و معتقد است از این‌رو استعمارگران و صهیونیست‌ها و مزدوران وابسته به آنها، با این نظام مقدس مبارزه می‌کنند.

۳. یکی از راهکارهای فردی استعمارستیزی، پایبندی به اصول اسلامی است. مسلمانان باید معیار عقاید و راه‌های شکست و پیروزی را از قرآن یاد بگیرند. زیرا در صورتی که به وحی نیاویزند و آن را فرانگرفته و از آن محافظت نکرده باشند، نام و نشانی نخواهند داشت و بی‌توجهی به وحی، مسلمانان را به پست‌ترین مردم دنیا تبدیل خواهد کرد.

۴. یکی دیگر از راهکارهای فردی، خودباوری است. در طول تاریخ، استعمارگران تلاش می‌کنند؛ به باور مستضعفان برسانند که نمی‌توانند صنعتی را ایجاد کنند. و با

مسلمین به گونه‌ای عمل کردند که از خودشان مأیوس شدند. پس باید مسلمانان تلاش کنند تا مجد خودشان را به دست آورند.

۵. راهکار فردی دیگر استعمارستیزی، آزادی‌خواهی و شجاعت ورزی است. در این صورت، هرکس در برابر دشمنش ضعف نشان دهد و از آرایش قدرت او وحشت کند، او را با سلاحی مجهز کرده است که وی را با این سلاح بکشد و به تسلیم در برابر فرمانش وادار سازد.

۶. امام خمینی و علامه مغنیه در بحث راهکار اجتماعی بصیرت‌افزایی، پیشنهاد می‌دهند علمای دینی و روشنفکران به روشنگری مردم بپردازند. پیشنهاد دیگر این است که اگر همه‌ی کشورها یک هفته نفت خود را به جاه‌طلبان نفروشند؛ استعمار ناپود می‌شود. مغنیه اطلاع می‌دهد که خطر تبلیغات صهیونیستی در بسیاری از رسانه‌های جمعی وجود دارد و مسلمانان از اجلاس کشورهای اسلامی، توقع دارند کشورشان را از یوغ استعمار بیرون بیاورند.

۷. راهکار اجتماعی دیگر این است که همه نسل‌ها اگر می‌خواهند اسلام و حکومت الهی برقرار باشد و دست استعمار و استثمارگران خارج و داخل از کشور قطع شود، باید از تفرقه و اختلاف دوری کنند.

۸. دشمن از تصمیم مقاومت مسلمانان علیه او، نسبت به این که مجهز به کشته‌ترین سلاح‌ها شوند؛ بیشتر می‌ترسد؛ زیرا سلاح بدون تصمیم و اراده مقاومت جمعی، نفعی ندارد.

۹. هر دو عالم بزرگوار با استناد به قرآن، بر این باور هستند که پیروان قرآن در تمام جهان باید با تمام نیرو و توان خود بر ضد استعمار مبارزه کنند و از لحاظ دینی و دنیوی برای آن‌ها بهتر است و این جهاد باید ادامه داشته باشد تا فتنه از عالم برداشته شود.

منابع

قرآن کریم

۱. احمدی، مهدی (بی تا)، *الشیخ محمدجواد مغنیه*، مجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الإسلامیة.
۲. ایازی، محمدعلی (۱۴۱۴)، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران: وزارت ارشاد.
۳. پاکتچی، احمد (۱۳۹۵)، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تهران: نشر دانشگاه امام صادق (ع).
۴. خمینی، روح الله (۱۳۷۹)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. (۱۳۶۸)، *وصیت نامه سیاسی الهی*، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۶. (۱۳۸۶)، *استضعاف و استکبار از دیدگاه امام خمینی (ره)* دفتر چهلم (تبیان)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۷. سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۳۲)، *نهج البلاغه*، دارالتعارف للمطبوعات.
۸. کسار، جواد علی (۱۴۲۰ق)، *محمدجواد مغنیه حیات و منهجه فی التفسیر*، نشر دار الصادقین.
۹. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۸)، *قاموس قرآن*، بی جا: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. المحرقی، علی (۱۳۷۶)، *محمدجواد مغنیه سیرته و عطاؤه*، بحرین: مکتبه فخرآوی، دارالبحار.
۱۲. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۹)، *التفسیر و المفسرون*، مشهد: دانشگاه جامع رضوی.

۱۳. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۵)، *تجارب محمدجواد مغنیه*، قم: انوار الهدی.
۱۴. (۱۴۲۴ق)، *التفسیر الکاشف*، قم: دار الكتاب الإسلامی.
۱۵. (۱۳۷۸)، *ترجمه تفسیر کاشف*، ترجمه موسی دانش، قم: بوستان کتاب.
۱۶. (۱۹۷۲ م)، *فی ظلال نهج البلاغه*، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۷. (۱۳۸۷)، *در سایه سار نهج البلاغه*، ترجمه حسن بستان، قم: دار الكتاب الإسلامی.
۱۸. (۱۹۶۱ م)، *الاسلام مع الحیاه (دراسه فی ضوء العقل و التطور)*، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۹. (۱۳۹۹)، *من ذا و ذاک*، بیروت: دار الكتاب الإسلامی.
۲۰. معین، محمد (۱۳۷۱)، *فرهنگ فارسی*، تهران: امیرکبیر.
۲۱. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵)، *سلیم بن قیس الهلالی*، قم: الهادی.
۲۲. سایت جامع امام خمینی (ره) emama.com

مبانی نظری و کاربردی تفسیر اجتماعی الکاشف

مرجان باوفا^۱ - مهرا ب صادق نیا^۲

چکیده

اصول پذیرفته شده و مسلم مفسران در تفسیر آنها تأثیر به سزایی دارد. رویکرد اجتماعی به تفسیر در سده‌ی معاصر بر پایه‌ی تطبیق آموزه‌های قرآنی بر مباحث مورد نیاز جامعه و حل مشکلات اجتماعی یاد شده است. در این میان، مغنیه از مفسران نواندیش لبنانی با رویکرد اجتماعی به تبیین آیات قرآن پرداخته است. او در تفسیر الکاشف، با رویکرد اجتماعی سعی کرد؛ مخاطب عصر خود را قانع کند. برای شناخت مبانی اجتماعی تفسیر الکاشف، باید در فحوای کلام مغنیه، این مبانی مشخص گردد. بر این اساس در نوشتار حاضر، به گونه‌ی توصیفی-تحلیلی تمام تفاسیر ذیل آیات مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفت و مشخص شد؛ مغنیه در مبانی نظری به فطری بودن امر اجتماع باور راسخ داشت. او مصلحت فرد و جامعه را کامل‌کننده یکدیگر می‌دانست و تأثیر رفتار فرد بر حیات اجتماعی را با شاهد مثال‌های مختلفی در تفسیر خود بیان می‌نمود. مغنیه در مبانی کاربردی، بر وجود احکام و

۱. سطح ۴ تفسیر تطبیقی، حوزه علمیه رفیع‌المصطفی (س) نویسنده مسئول، ایران، تهران. bavafa111@yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه ادیان، گروه علمی ادیان ابراهیمی، ایران، تهران.

MehRabsadeghniam@gmail.com

آموزه‌های اجتماعی در قرآن تأکید می‌کرد و به سنت‌های مختلفی اشاره می‌نمود. او جامعه انسانی را به‌طور کامل بر پایه مصلحت و رشد انسانی می‌دانست و عصری بودن قرآن را از طریق توسعه‌پذیری معنا و مفاهیم واژگان قرآن و تطبیق و تعیین مصادیق جدید اثبات می‌کرد.

کلیدواژه: مبانی نظری، مبانی کاربردی، تفسیر اجتماعی، الکاشف، مغنیه

۱. مقدمه

هدایت‌گری قرآن، همه‌ی مسائل حیات انسانی به‌ویژه اجتماع را شامل می‌شود. برای به کار بردن راهنمایی‌های قرآن در زندگی اجتماعی، به تفسیر آیات آن احتیاج است. مفسران، قرآن را بر اساس پایه‌های فکری و اصول مسلم و ثابت خود تفسیر می‌کنند. آن‌ها رویکردهای مختلفی نسبت به قرآن دارند. بر این اساس، لازم است؛ به مبانی فکری مفسران شناخت پیدا کرد.

گرایش اجتماعی قرآن در عصر حاضر، بسیار گسترش پیدا کرده است. یکی از معروف‌ترین تفاسیر با رویکرد اجتماعی، تفسیر الکاشف به نگارش محمدجواد مغنیه است. مغنیه از مهم‌ترین شخصیت‌های معاصر و از علمای فاضل که بیشتر تلاش و وقت خود را برای تبلیغ اسلام گذاشت تا دیگران هدایت شوند (المحرقی، ۱۳۷۶: ۲۱۴) مغنیه ضمن پایبندی به‌ظاهر شریعت و بی‌آنکه از محکومات کتاب و سنت عدول کند، با رویکردی سنتی نوگرایانه و بینشی اجتهادی، به تبیین مسائل در قرآن می‌پردازد. او بر این باور است که تنها با اعتماد به کتاب خدا، مشکلات زندگی از راه صحیح حل می‌گردد. (مغنیه، ۱۴۱۴، ۲: ۷۱۷). بنابراین برای شناخت رویکرد اجتماعی این تفسیر، باید ابتدا با محمدجواد مغنیه و تفسیر الکاشف شناخت مختصری به دست آورد و سپس تعریف مبانی تفسیر اجتماعی تبیین گردد و در آخر نیز مبانی نظری و کاربردی تفسیر اجتماعی مغنیه به گونه‌ی جداگانه آشنا شد.

۲. پیشینه تحقیق

در زمینه کتاب الکاشف مغنیه، اغلب پژوهش‌ها درباره‌ی منهج و روش این تفسیر صورت گرفته است. برای نمونه «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های تفسیری علامه مغنیه و دکتر زحیلی» نگاشته سید رضا مؤدب را می‌توان نام برد. تعدادی از مقالات نیز درباره‌ی محتوای تفسیر، به نگارش درآمده که می‌توان مقاله «پژوهش تطبیقی عصری بودن فهم قرآن از دیدگاه مغنیه و شلتوت» نوشته ناصر عابدینی و علیرضا دل افکار را بیان کرد. ولی در زمینه مبانی نظری و کاربردی تفسیر اجتماعی الکاشف نگاشته‌ای صورت نگرفته است که در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود.

بر این اساس، باید دیدگاه اجتماعی مغنیه مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد و مشخص شود؛ آیا مغنیه اصالت اجتماع را فطری می‌داند؟ یا به اعتقاد او، حیات اجتماعی بر حیات فردی تقدم دارد؟ و همچنین، اصالت حیات اجتماعی، آیا بر حیات فردی تأثیر می‌گذارد؟ و نیز مشخص گردد؛ دیدگاه مغنیه درباره مبانی کاربردی چیست؟ برای پاسخ‌گویی به این سؤالات، باید تمام بیانات مغنیه در تفسیر الکاشف مورد تحلیل قرار گیرد.

۳. روش‌شناسی تحقیق

در این پژوهش به روش کتابخانه‌ای تمام تفسیر الکاشف با انگیزه کشف مبانی نظری و کاربردی تفسیر اجتماعی مطالعه شد و سپس این مبانی به دست آمده مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفت.

۴. یافته‌ها

۴-۱. مفهوم شناسی مبانی تفسیر اجتماعی الکاشف

برای شناخت مبانی تفسیر، لازم است با تفسیر الکاشف و نویسنده آن و همچنین مفهوم مبانی تفسیر آشنا شد. در این قسمت به تحلیل هریک پرداخته می‌شود.

۱-۱-۴. معرفی محمدجواد مغنیه و تفسیر الکاشف

محمد جواد مغنیه از علمای امامیه در سال ۱۳۲۲ قمری در روستای «طیردبا» از توابع جبل عامل لبنان چشم به جهان گشود. او توفیق شاگردی اساتیدی چون محمد سعید فضل الله؛ ابوالقاسم خویی، شیخ محمدحسین کربلایی، سید حسین حمای را داشت (مغنیه، ۱۹۸۰: ۴۵) مرحوم مغنیه بسیار به نگارش، عشق می‌ورزید (مغنیه، ۱۳۷۸، ۱: ۲۷) تفسیر الکاشف یکی از شاخص‌ترین آثار مغنیه به شمار می‌آید (مغنیه، ۱۳۷۸: ۱: ۲۷-۳۲؛ ایازی، ۱۴۱۴: ۵۶۹) او پس از ۷۶ سال زندگی پرتنمر در سال ۱۴۰۰ هجری قمری زندگی را بدرود گفت (احمدی، بی تا: ۱۴۸).

تفسیر الکاشف از جمله تفاسیر ارزشمند اجتماعی است که به شیوه ترتیبی تمامی آیات قرآن را به زبان عربی تفسیر می‌کند. این تفسیر در مدت ۴ سال به نگارش درآمد و توسط موسی دانش ترجمه شد. در این تفسیر، ذیل بسیاری از آیات، مباحثی با عنوان «واژگان»، «اعراب» و «تفسیر» و «طریق مناسبت» می‌آید (مغنیه، ۱۳۷۸، ۱: ۸۹) از مهم‌ترین و برجسته‌ترین ویژگی‌های این تفسیر حذف نابایسته‌های تفسیری است. او تفاسیری که برای زندگی و آخرت کارآمد نبوده و یا امروزه مورد نیاز و قابل طرح نیست؛ در تفسیرش نمی‌آورد (رک: مغنیه، ۱۴۲۴، ۱: ۵-۱۷).

مخاطب مغنیه در تفسیر، نسل جوان است (مغنیه، ۱۳۷۸، ۱: ۷) او ضمن اهتمام فراوان به بیان نکته‌های اجتماعی، به شبهات جدید پاسخ می‌دهد (مؤدب، ۱۳۸۰: ۲۸۲؛ معرفت، ۱۴۱۹، ۲: ۴۷۷) خصوصیت بارز تفسیر الکاشف، قانع کردن خواننده به اینکه دین با تمام اصول و فروع و تعالیم خود، خیر، کرامت و سعادت انسان را

می‌طلبد و هرکس از این هدف منحرف شود، از حقایق دین و راه استوار زندگی منحرف می‌گردد؛ در این صورت مغنیه تفسیرش را به زبان ساده و روشن بیان کرده (مغنیه، ۱۴۲۴، ۱: ۸۸) و با وقایع عصر خود تطبیق می‌دهد.

مغنیه در تفسیر الکاشف برای بیان رویکرد اجتماعی خود افزون بر استناد آیات (محمد زاده، ۱۳۷۶: ۴۲-۴۳؛ سلیمی زارع، ۱۳۸۶: ۶۶؛ محمدی نسب، ۱۳۹۱: ۵۸-۸۱) به روایات (سلیمی زارع، ۱۳۸۶: ۷۲-۷۷؛ محمدی نسب، ۱۳۹۱: ۸۱-۹۹) که پژوهش‌های گوناگون به آن استناد کرده‌اند؛ از روش‌های مختلف دیگری استفاده نمود. او گاهی به مطالب روزنامه، مقالات یا کتبی که در طول عمرش و یا هم‌زمان با نگارش تفسیر مطالعه می‌کرد؛ استناد می‌آورد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۵: ۱۸۸؛ ۶: ۳۸۸؛ ۴: ۲۶۱) و یا به تجربه‌های شخصی خود در فهم نص اهتمام می‌ورزید (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۱۸۳؛ ۱: ۱۵۸) گاهی نیز با روش پرسش و پاسخ، به بحث اجتماعی اشاره می‌کرد (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶: ۳۳۹-۳۳۸؛ ۴: ۱۶۲) و حتی گاهی از روش مقایسه‌ای (مغنیه، ۱۴۲۴: ۶: ۵۵۳؛ ۴: ۳۶۳) یا بیان شاهد مثال (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲: ۴۳۹؛ ۷: ۱۲۵-۱۲۶) بهره می‌جست.

۲-۴. تعریف مبانی تفسیر اجتماعی

«مبانی» جمع «مبنا» از ریشه (بنا) به معنای اساس، پایه، ریشه، بنیاد، بنیان و زیرساخت است (معین، ۱۳۷۱: ۳۷۷؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ۱۳: ۲۰۱۱) مبانی در هر علم، پایه، بستر و ساحت‌های زیرین آن علم به حساب می‌آید؛ و در خصوص تفسیر، عبارت است از «باورها و اصول پذیرفته‌شده و مسلّم مفسّران» (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۰) که در فرآیند تفسیر آنان ایفای نقش می‌کند و پذیرش اثباتی یا نفی آن‌ها، سبب رویکردی خاص در تفسیر می‌گردد. بنابراین، مبانی در اصطلاح عبارت است از، قواعد، اصول مسلّم و ثابت و پایه‌های فکری نزد مفسر که تفسیر قرآن بر اساس آن

است. مبانی همواره به عنوان پیش فرض ها و مطالب پذیرفته شده و پشت صحنه تفسیر مطرح هستند. لذا مبانی میان مفسران، مختلف است و بدین جهت، تفاوت در تفسیر را به همراه دارد (مؤدب، ۱۳۸۰: ۲۸).

اما در بحث تفسیر اجتماعی باید دقت کرد که معنای اجتماع با جامعه متفاوت است. اجتماعی شدن فرآیندی است که به وسیله آن، از طریق تماس با انسان های دیگر، کودک ناتوان به تدریج به انسان آگاه، دانا و ماهر در شیوه های ویژه ی فرهنگ و محیط معینی تبدیل می شود و این اجتماعی شدن در سراسر دوره ی زندگی انسان ادامه دارد (گیدنز، ۱۳۸۱: ۱۱۴-۱۱۵) ولی جامعه به نظام روابط متقابل اطلاق می گردد که افراد دارای فرهنگ مشترک را به همدیگر مرتبط می سازد (همان، ۵۶). بر این اساس جامعه شناسی مطالعه زندگی اجتماعی، جوامع انسانی است که موضوع اصلی آن رفتار موجودات اجتماعی است که دامنه ی گسترده ای دارد (همان، ۳۲).

مبانی و اصول تفسیر اجتماعی، شامل مبانی نظری و کاربردی می گردد. لازم به ذکر است که این مبانی به صورت مستقل در تفاسیر نمی آید. (رضایی، ۱۳۸۳: ۲۸۱) بلکه غالباً مفسر در بین تبیین آیات در فحوای کلام به آن ها اشاره می کند. پس برای مشخص شدن مبانی تفسیر اجتماعی الکاشف لازم است که کل تفسیر آیات مورد بررسی قرار گیرد.

۵. مبانی نظری تفسیر اجتماعی الکاشف

برای شناخت مبانی نظری تفسیر اجتماعی الکاشف لازم است با عناوین مختلفی از جمله: اصالت فطری بودن اجتماع، تقدم حیات اجتماعی بر حیات فردی و تأثیر حیات فردی بر حیات اجتماعی آشنا شد.

۱-۵. اصالت فطرت اجتماعی برای انسان

انسان برای برطرف کردن نیازهایش باید اجتماعی زندگی کند و اجتماعی بودن انسان، به کنکاش و بررسی چندانی نیاز ندارد؛ زیرا فطرت تمامی انسان‌ها این معنا را درک می‌کند. آثار باستانی، که از قرون گذشته، باقی مانده‌اند چنین نشان می‌دهند، که انسان، همیشه در اجتماع و به‌طور گروهی زندگی کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ۴: ۹۲) راز این که به مسئله اجتماع ائت، این همه اهمیت داده شده، آن است که پراکندگی مایه تبهکاری است و ملت پراکنده شایستگی زندگی ندارد (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۱۲۷).

مغنیه اگرچه در تفسیرش به‌صراحت بحث اصالت فطری بودن اجتماعی را برای انسان بیان نکرده است. اما از طریق فحوای کلام او، این مبانی مشخص می‌گردد. او در ذیل تفسیر آیه «و هنگامی که به آن‌ها گفته شود: «از آنچه خدا نازل کرده است، پیروی کنید!» می‌گویند: «نه، ما از آنچه پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می‌نماییم.» آیا اگر پدران آن‌ها، چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت نیافتند (باز از آن‌ها پیروی خواهند کرد)؟» (بقره، ۱۷۰) رجوع انسان به کارشناسان و متخصصان را یک نوع ضرورت می‌داند که زندگی اجتماعی آن را ایجاب می‌کند و اگر چنین تقلیدی نباشد نظام اجتماعی مختل و همه کارها تعطیل می‌شود. او در ادامه ضرورت اجتماعی زندگی کردن را این گونه بیان می‌کند. «چراکه یک شخص نمی‌تواند همه چیز را بداند و تمام آنچه را که نیاز دارد؛ تأمین کند. انسان همواره نیازمند همکاری و تبادل خدمات بوده و هست» (مغنیه، ۱۴۲۴، ۱: ۲۶۰) و اگر هر انسانی تنها به حل مسائل شخصی‌اش پردازد، موجب پیچیده شدن مسائل جامعه خواهد شد (مغنیه، ۱۴۲۴، ۵: ۲۵۵).

مغنیه چون فطری بودن اجتماع را اصل می‌داند؛ معتقد است اسلام آمد تا زندگی اجتماعی را بر پایه عدالت و برابری استوار کند طوری که نه ستمگری در آن باشد و نه ستم‌دیده‌ای و هر انسانی همچون جزئی از کل و فردی از گروه زندگی کند و این

فرد از تمام حقوقی برخوردار باشد که گروه از آن برخوردارند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۵: ۳۷۹) از این رو، وضوح تعالیم دینی در اذهان بسیاری از مردم بدین علت است که ارزش‌های اجتماعی، درست همان ارزش‌های دینی است و اگر احیاناً فردی از این ارزش‌ها تخلف کند و با آن‌ها مخالفت کند، به منزله کسی است که بر ضد یک نظام سالم و استوار جامعه بشورد و آن را برهم زند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۱: ۷) مغنیه دین را از لحاظ عقیده، قانون و اخلاق با فطرت و مصالح مردم همخوانی می‌داند و بیان می‌کند: خداوند حکمی را برای بندگانش وضع نکرده است که با مصلحت فرد یا جامعه متفاوت باشد (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶: ۱۴۱).

بنابراین مغنیه به فطری بودن امر اجتماع باور راسخ داشت و تمام مسائل اجتماعی را در تفسیرش بر اساس این مبنا تبیین کرده است. حال باید دانست او حیات اجتماعی را بر حیات فردی مقدم می‌دارد یا نه؟!

۲-۵. اصالت تقدم حیات اجتماعی بر حیات فرد

شکی نیست که انسان پیوسته برای رفع حوائج خود با دیگران ارتباط دارد و به صورت اجتماعی زندگی می‌کند. اما بحث در این است که در این ارتباط، آیا فرد و جامعه هر دو اصالت دارند؟ و در صورت جواب مثبت، آیا حیات اجتماعی بر حیات فردی تقدم دارد؟

در دانش جامعه‌شناسی در زمینه‌ی رابطه بین فرد و جامعه، یک رویکرد، اصالت را به جامعه می‌دهد و برای آن یک حقیقت جدایی از فرد قائل می‌شود مانند: امیل دورکیم (۱۹۱۷) و یک دیدگاه دیگر به کنشگران متمرکز می‌شود و بیش از هر یک از رویکردهای نظری دیگر به فرد اهمیت می‌دهد. مانند: ماکس وبر (۱۹۲۰) اما دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که هم به کنشگران و هم به ساختار جامعه توجه می‌کند. مانند: جرج هربرت مید (۱۹۳۱) (گیدنز، ۱۳۸۱: ۷۵۱-۷۶۰؛ آرون، ۱۳۹۶: ۶۷۰-۶۷۹)

بر این اساس، عده‌ای جامعه را مرکب حقیقی می‌دانند که در آن فرد و جامعه هر دو اصالت دارند (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۳-۲۸) و رابطه حقیقی بین شخص و جامعه برقرار است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴: ۱۷) چنان چه مغنیه در تفسیر الکاشف برای فرد و جامعه اصالت قائل است و می‌گوید: «هرکدام از انسان، محیط و تربیت او دارای واقعیتی ملموس است و هر چیزی که دارای واقعیتی ملموس باشد، باید اثری ملموس نیز داشته باشد.» (مغنیه، ۱۳۸۷: ۶۳) او در تفسیر الکاشف گاهی به تقدم حیات فردی و گاهی به تقدم حیات اجتماعی اشاره می‌کند که مصادیق هر یک از آن‌ها بیان می‌گردد.

مغنیه در زمینه تقدم حیات فردی می‌گوید: «از دیدگاه اسلام، خود فرد مستقلاً هدف است، نه این‌که برای دیگری وسیله‌ای باشد» او در ادامه می‌گوید: «مراد از منفعت فرد، منفعتی نیست که باعث از بین رفتن منافع جامعه شود و یا با آن در تضاد باشد و نیز مقصود از فرد، کسی نیست که بخواهد به حساب دیگران زندگی کند؛ زیرا چنین فردی به معنای درست کلمه، انسان به شمار نمی‌آید، بلکه از دیدگاه اسلام بزرگ‌ترین دشمن انسانیت به شمار می‌رود و سخن خداوند: «أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ» (مائده، ۳۲) اشاره به همین موضوع دارد. مقصود از فرد کسی است که منفعت خود را از منفعت جامعه بگیرد و زندگی خود را در زندگی جامعه و کرامت خود را در کرامت آن بداند» (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳: ۴۸).

مغنیه از طرف دیگر، درجایی به تقدم اصالت حیات جامعه اشاره می‌کند و مصلحت جامعه و کشور را مهم‌تر و بزرگ‌تر از زندگی یک فرد می‌داند. او بر اساس آیه (آل عمران، ۱۰۴) می‌گوید: برای هر انسانی جایز است که زندگی خویش را فدا کند، در صورتی که یقین داشته باشد این کار به مصلحت عموم و به سود بندگان خدا

۱. وَ لَنْ نَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يُأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۱۲۴) او در تفسیر آیه (احزاب، ۱۷۲)^۱ امانت را فدا کردن منافع فردی به خاطر خدا و انسانیت برای منافع اجتماعی می‌داند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶: ۲۴۴) و می‌گوید؛ میزان اسلام همیشه اکثریت است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۳: ۲۴) وی درجایی دیگر نیز اشاره می‌کند که «در تاریخ بشر حتی یک جامعه وجود نداشته که به فرد بگوید: هرچه می‌خواهی بکن که در برابر کارت مسئولیت نداری! چون هدف ارزش‌های اسلامی به وجود آوردن فرد صالح در جامعه صالح است. بنابراین، ارزش‌های اخلاقی، اعمال انسان را در چارچوب مصلحت شخص و جامعه وی و یا دست‌کم در وارد نیاموردن زیان به خود، یا به دیگری محصور می‌سازد. معیار تشخیص منفعت از زیان، همان احساس و درک عمومی است که این چیز زیان دارد و آن چیز سودمند است. وقتی قضیه به احساس و درک عمومی پایان یابد، حرف تمام است و دیگر جایی برای چون و چرا نیست؛ زیرا احساس و برداشت عمومی امری بدیهی است» (مغنیه، ۱۴۲۴، ۳: ۸۰). بنابراین مغنیه مصلحت فرد و جامعه را کامل‌کننده یکدیگر می‌داند؛ یعنی یکی، دیگری را به کمال می‌رساند و از یکدیگر جدا نمی‌شوند. پس مراد از منافع جامعه، منافع تمام افراد آن است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۳: ۴۸)

۳-۵. تأثیر رفتار فردی بر حیات اجتماعی و برعکس آن

مغنیه تأثیر رفتار فرد بر حیات اجتماعی را با شاهد مثال‌های مختلفی در تفسیر خود بیان می‌کند او گاهی در تفسیر آیه^۲ (صف، ۴) تأثیر کمک به یکدیگر را بیان کرده که خداوند در هر کاری که به خیر و صلاح مردم باشد، دوست دارد که آنان با یکدیگر همبستگی داشته باشند و به کمک یکدیگر برخیزند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۷: ۳۱۳) وی درجایی دیگر (نساء، ۱۴۹) به تأثیر کار گناهکار در جامعه اشاره می‌کند که؛ بخشیدن گناهکار در صورتی خوب است که به جامعه ضرری وارد نکند؛ اما اگر

۱. إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ.

۲. «إِنَّ اللَّهَ يُجِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ».

بخشیدن، موجب انتشار فساد در جامعه شود، در این صورت، باید وی مجازات گردد، وگرنه نظم جامعه به هم می‌خورد؛ اشرار حاکم می‌شوند و زندگی غیرممکن می‌گردد (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۴۷۸) البته، این امر بدان سبب است که حقیقت انسانیت، همان‌گونه که وابسته به تمام افراد است، به تکتک افراد نیز وابسته می‌باشد. از این رو، اگر کسی در حق یکی از افراد جنایتی مرتکب شود، مانند این است که به همه انسان‌ها جنایت کرده و اگر کسی به فردی احسان کند، مانند این است که به همه انسان‌ها احسان کرده است. جمله «قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ» (مائده، ۳۲) در آیه شریفه اشاره به این نکته دارد که هر فردی تقدس انسانی خود را دارد و او همیشه در حریمی قرار دارد که شکستن آن حرام است، مگر این‌که وی خودش این حرمت را بشکند و با ارتکاب جنایت، آن تقدس و حرمت انسانی را از خود سلب کند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۳: ۴۸-۴۹).

گاهی مغنیه بر اساس مبانی خود این تأثیر را در فحوای کلام بیان می‌کند. چنانچه در تفسیر آیه (فرقان، ۷۴) نقل می‌کند که «انسان گناهکار آرزو می‌کند که مردم به او اقتدا کنند، ... اما انسان پرهیزکار می‌خواهد که تمام مردم از لحاظ اصول و عقیده، روش او را در پیش گیرند ... انسان‌های اخلاصمند از خدا درخواست می‌کنند که آنان را الگویی کسانی قرار دهد که تقوای خدا را می‌خواهند» این سخن نشئت گرفته از مبانی تأثیر رفتار در جامعه است که خواستار الگو مثبت یا منفی می‌گردد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۵: ۴۸۴).

مغنیه در بحث تأثیر جامعه بر حیات فردی شاهد مثال‌هایی را در تفسیرش اشاره می‌کند. او در بیان تفاوت ریا با مدارا «يُرَاؤُونَ النَّاسَ» (نساء، ۱۴۲) اشاره می‌کند که انسان به تقلید از جامعه گاهی کارهایی مانند: تبریک، تسلیت، خندیدن، احترام و... انجام می‌دهد. این‌ها کارهایی درست است و شخص با انجام دادن چنین اعمالی، مادام که همگام با جامعه باشد، ریاکار به شمار نمی‌رود (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۶۶۹) یا در تفسیر

آیه (آل عمران، ۱۴۳) پیرامون کسانی که قبل از جنگ احد خواستار حمایت پیامبر (ص) شدند ولی در صحنه جنگ، به پیمانشان وفا نکردند. می‌گوید: «ویژگی‌های شخص مادامی باقی است که شرایط اجتماعی او تغییر نکند؛ اما وقتی که این شرایط تغییر کند، غالباً ویژگی‌های او نیز دگرگون خواهد کرد.» او در ادامه می‌گوید: «ما افراد بسیاری را دیدیم که تا زمانی که خودشان فقیر و زبردست بودند، از ثروتمندان و رؤسا انتقاد می‌کردند؛ اما به‌صرف این‌که به مال و مقام رسیدند، پیمان خود را شکستند و بدتر از کسانی شدند که دیروز مورد انتقاد آنان بودند» (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۱۶۷).

در نتیجه، مغنیه تأثیر رفتار فردی بر حیات اجتماعی و برعکس آن را در پاسخ به سؤالی که «توبه معنا ندارد چون انسان گناهکار، گناهش را از جامعه و شرایط گرفته است» در ذیل آیه (نساء، ۱۸) به‌طور تفصیل بیان می‌کند که؛ محیط و شرایط انسان بر او اثر می‌گذارد. ولی اراده انسان نیز بر موقعیت و محیط وی اثر می‌گذارد؛ چنان‌که خود وی نیز از آن‌ها اثر می‌پذیرد (مغنیه، ۱۳۸۷: ۶۳) پس اگر انسان نابغه باشد می‌تواند شرایط محیط خود را دگرگون سازد و گواه این موضوع، حس و وجدان است. و بعد مغنیه محیطی که انسان در آن بسر می‌برد را تشبیه می‌کند به این‌که میل و رغبت به میوه‌های این شرایط را در دل او ایجاد می‌کند. لذا باید انسان مراقب این میوه‌ها و آن رغبت باشد. او در ادامه می‌گوید: اگر انسان در مقابله با شرایط محیط خویش هیچ‌گونه تأثیر و توان نداشت؛ دیگر، وجود ادیان، اخلاق، شرایع و قوانین توجیهی نخواهد داشت. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۲۷۳)

۶. مبانی کاربردی تفسیر اجتماعی الکاشف

در این قسمت به سه مبنای کاربردی تفسیر اجتماعی الکاشف از جمله: تأکید بر وجود احکام و آموزه‌های اجتماعی در قرآن، تأکید بر اهتمام قرآن نسبت به اصلاح اجتماعی افزون بر اصلاح فردی و تفسیر عصری اشاره می‌گردد.

۶-۱. تأکید بر وجود احکام و آموزه‌های اجتماعی در قرآن

حضرت محمد(ص) با رسالت الهی و جهان‌شمول که اختصاصی به قومیت و گروه خاصی نداشت، در میان مردم مبعوث شد. بر اساس آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل، ۸۹) خداوند سبحان، تمام آنچه مصالح فردی و اجتماعی انسان‌ها را تأمین می‌کند، در قرآن به ودیعه نهاده است. (مغنیه، ۱۹۷۲، ۱: ۶۳)

مغنیه مراد از حفظ قرآن در آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر، ۹) را تمامی آنچه در آن است، می‌داند که در طول زمان پایدار و استوار خواهد بود و هر زمان که خردها و دانش‌ها پیشرفت می‌کند، دلایل تازه‌ای بر اثبات راست بودن و عظمت قرآن پدیدار می‌شود. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۴: ۴۶۹)

برای رسیدن به یک اجتماع صالح نیاز است که با قوانین و احکام اجتماعی قرآن آشنا شد. احکام اسلام بر اساس مصلحت فرد و جامعه وضع شده است. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۵: ۴۱؛ همان، ۱۹۷۲، ۱: ۶۵) اراده خداوند در میان خلق و بندگانش بر اساس سنت‌های صحیح علمی و علل معمولی جریان دارد و در مورد مؤمنان و کافران یکسان است؛ به عنوان مثال: اگر کسی خود را در برابر دشمن آماده سازد و دشمن این آمادگی را نداشته باشد، پیروز خواهد شد؛ اگرچه ملحد باشد و کسی که سستی ورزد و آمادگی پیدا نکند، شکست خواهد خورد؛ اگرچه از اولیاء الله و صدیقین باشد. خداوند در آیه ۴۶ سوره انفال^۱ خطاب به اصحاب پیامبر(ص) می‌گوید: نزاع نکنید که شکست می‌خورید و ابهت شما می‌رود و صبر کنید که خدا با صابران است» (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۱۵۵-۱۵۶).

بنابراین «سنت الهی» قانون‌هایی است که نظام جهان بر اساس آن اداره می‌شود. این سنت‌های الهی اقسامی دارد که یکی از آنها رفتارهای اجتماعی و یا رفتارهای

۱. «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ».

فردی و اجتماعی هر دو را در برمی گیرد (مصباح مقدم، ۱۳۸۸: ۴۰۹-۴۱۱) سنت‌های اجتماعی بیانگر قوانین و نظام حاکم بر پدیده‌ها و زندگی اجتماعی و روابط میان افراد است. تمامی سنت‌های معمولی، خواه طبیعی باشند و خواه اجتماعی در واقع سنت خدا در میان خلق به شمار می‌رود (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۲۱۰) تعداد سنت‌های اجتماعی قرآن فراوان است که تنها در این قسمت، به چند مورد اشاره می‌گردد.

الف) سنت پیروزی حق بر باطل

یکی از سنت‌های اجتماعی قرآن، پیروزی حق بر باطل است. مغنیه در بخش‌های مختلفی از تفسیر الکاشف، به آن اشاره می‌کند. او در تفسیر آیه^۱ (یوسف، ۹۰) می‌گوید: «ما تردیدی نداریم که سرنوشت اسرائیل و آمریکا همان سرنوشت هر سرکش و ستمگر گذشته و حال خواهد بود. منطق طبیعی تحول زندگی و تاریخ آن را ایجاب می‌کند؛ زیرا حق، پیروانی دارد که به دنبال آن می‌روند و به خاطر آن فداکاری می‌کنند و نیکی را نیروهایی است که پشتیبانی‌اش می‌نمایند و این نیروها به زودی در آینده‌ای نه‌چندان دور علیه ستم و سرکشی متحد و پیروز خواهند شد» (مغنیه، ۱۴۲۴، ۴: ۳۵۳) پس نیروی حق به مراتب کاراتر از بمب‌های هسته‌ای است. به‌عنوان نمونه، انقلاب انسان‌ها بر ضد استثمار و برده‌کشی در هند و چین و دیگر کشورها، بزرگ‌ترین درس‌ها را به صاحبان کارخانه‌ها و صنایع نظامی در آمریکا داد (مغنیه، ۱۴۲۴، ۸: ۵۸۸-۵۸۹) یا در جای دیگر می‌گوید: اگرچه جنگ با اسرائیل طولانی و تلخ است. ولی هرچند زمان به درازا کشیده شود، پیروزی نهایی از آن پیروان حق خواهد بود و تاریخ گذشته و حال، از دوران فرعون و هامان گرفته، تا دوران هیتلر و موسولینی، به اثبات این حقیقت گواهی می‌دهد (مغنیه، ۱۴۲۴، ۴: ۱۸۹).

۱. «إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ».

اما باید دانست؛ حق به صرف این که حق است، پیروز نمی‌شود، بلکه سنت‌هایی در این جهان وجود دارند که جامعه را به پیش می‌برند و خداوند این سنت‌ها را کاملاً تعطیل نمی‌کند. هرچند باطل در ابتدا تاخت و تازهایی دارد؛ ولی پایان کار از آن کسانی است که پایدار باشند و تقوای پیشه کنند؛ زیرا باطل هر قدر آماده و مستحکم گردد، نیروهایی که موجب بقای او می‌شود از دست می‌دهد و از این رو، همواره در معرض نابودی است. در نتیجه، در هر لحظه‌ای که حق، یاران باایمانی که برای آن جان‌فشانی می‌کنند؛ بیابد، باطل از بین می‌رود (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۱۶۱-۱۶۲) لکن حق در هیچ زمانی بدون یاور نیست؛ ولی یاوران آن اندک هستند و اگر حق مانند باطل، یاورانی زیاد می‌داشت، جهان پر از آسایش و امنیت می‌شد و حتی اگر هر صاحب حقی، حق خود را مطالبه می‌کرد و تکلیفش را انجام می‌داد، اثری از باطل وجود نداشت (مغنیه، ۱۴۲۴: ۱: ۱۷۳)

ب) سنت عبرت‌آموزی

هیچ خردمندی شکی ندارد که جستجو در احوال گذشتگان و آگاهی از عوامل ضعف و قوت آنان، مفید است؛ زیرا انسان از آن‌ها عبرت می‌گیرد و به آنچه خیر و صلاح اوست، هدایت می‌شود و به همین دلیل است که خداوند می‌فرماید: «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» این آیه اشاره دارد به یادآوری سنت‌های حکمت‌آمیزی که هرکس بر طبق آن رفتار کرد، پیروز شد و هرکس از آن سرباز زد، زیان دید. بنابراین، باید گذشته را برای همه مردم بیان کرد تا حجتی باشد بر هرکس که نافرمانی می‌کند و هدایت و اندرزی باشد برای کسی که تقوا را پیشه می‌سازد. و تنها راهی که می‌توان با آن خلاف‌کار را از فرمان‌بردار تشخیص داد، همین بیان است. بر این اساس، در آیه (آل عمران^۱، ۱۳۸) مراد از گردش بر روی زمین، تنها سیروسفر

۱. «فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ»

نیست، بلکه مطلق شناخت احوال گذشتگان است؛ از هر راهی که امکان‌پذیر باشد (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۱۵۹-۱۶۰). مغنیه ذیل آیه (عنکبوت، ۳۲) یک شاهد مثال پیرامون سنت عبرت‌آموزی می‌آورد. «اینک پس از گذشت هزاران سال، بار دیگر، تاریخ هم‌جنس‌بازی و فساد، در مجلس عوام بریتانیا تکرار می‌شود و این مجلس، به هم‌جنس‌بازی رسمیت می‌دهد و این عمل زشت را که حَتّی طبیعت حیوانات و حشرات از آن نفرت دارد، مجاز اعلام می‌کند. ما یقین داریم که دیر یا زود، عذابی سراغ این جامعه و امثال آن خواهد آمد، چنان‌که کسانی پیش از آن دچار این عذاب شدند» (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶: ۱۰۶).

ج) سنت تضاد منافع اجتماعی با منافع فردی

اختلافی که به دلیل تضاد منافع اجتماعی با منافع فردی به وجود آمده از زمان خلقت حضرت آدم (ع) ایجاد شد. اختلاف در میان مردم از زمان کشته شدن هابیل توسط قابیل شروع شد و تا قیامت ادامه خواهد یافت. این اختلاف تنها مختص به پیروان ادیان نیست؛ بلکه اختلافات میان کشورهای سرمایه‌داری به جنگ ویرانگر هسته‌ای تبدیل شد. همچنین، اختلاف میان کشورهای سوسیالیستی باعث به‌کارگیری سیاست تجاوزکارانه علیه ملت‌های مستضعف شده است و استعمار کشورهای مختلف آفریقایی و آسیایی ضامن پیروزی استعمارگران است. در هر حال، اختلاف، عوامل زیادی دارد که برخی از آن‌ها از این‌قرانند: وجود تضاد در فرهنگ و تعلیم تربیت، تفاوت در استعداد و موهبت، اختلاف در طبیعت و مزاج، تضاد منافع عمومی با منافع شخصی (مغنیه، ۱۴۲۴، ۱: ۳۱۸) که در ذیل مصداقی در این زمینه بیان می‌گردد.

۱. «قَالَ إِنَّ فِيهَا لُوطًا قَالُوا نَحْنُ أَهْلُهُ بِمَنْ فِيهَا لَنُنَجِّيَنَّهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ».

اگرچه اسلام هیچ‌کس را به گفتن «لا اله الا الله» مجبور نمی‌کند و تنها با حکمت و دلیل، او را به سوی آن فرامی‌خواند (کهف^۱، ۲۹) لکن گاهی مصالح جامعه اسلامی در شرایطی خاص ایجاب می‌کند که مشرکان در آن نباشند، زیرا آن‌ها می‌کوشند که در زمین فساد ایجاد کنند. در چنین وضعیتی برای مسلمانان رواست که مشرکان را به گفتن کلمه توحید و اقرار سازند و مشرکان جزیره‌العرب در آن زمان در جامعه نوپای اسلامی نقش ستون پنجم را داشتند. از این رو، حکم خدا درباره آن‌ها این بود که یا کشته شوند و یا اسلام بیاورند، که در این صورت، از حقوقی که مسلمانان دارند آنان نیز برخوردار خواهند شد (مغنیه، ۱۴۲۴، ۴: ۹-۱۰).

۲-۶. تأکید بر اهتمام قرآن نسبت به اصلاح اجتماعی، افزون بر اصلاح فردی

اسلام، یک نظام الهی انسانی است که مصلحت همه افراد را در نظر می‌گیرد، بدون این‌که فرد و یا گروهی را استثنا کند. بر این اساس، مشکل هیچ انسانی را به حساب دیگران حل نمی‌کند و بر هیچ انسانی سخت نمی‌گیرد، تا دیگران در آسایش باشند، چون تمامی انسان‌ها از دیدگاه آن یکسان‌اند و این برابری در تمامی احکام و اصول اسلام تجلی یافته است؛ از جمله همین اصل که ثروت نباید تنها در دسترس ثروتمندان باشد و آنان این ثروت را، بدون تهیدستان، در میان خودشان دست‌به‌دست کنند. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۷: ۲۸۶) جامعه انسانی به‌طور کامل بر پایه مصلحت و رشد انسان ساخته شده است. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۵: ۳۹۵) بدیهی است که دین خداوند، به هر آنچه خیر و صلاح آدمی در آن باشد، اذعان کرده و از آن استقبال می‌کند (مغنیه، ۱۹۷۲، ۱: ۷).

۱. «وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ».

قرآن کتاب برنامه‌ی عملی و راهنمای حرکات اساسی فرد و جامعه است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۲۶۹) قرآن به هر نیازی از نیازهای زندگی پاسخ می‌دهد. از این رو، تمامی مسلمانان اجماع دارند که خدای سبحان قانونی را وضع نکرده و نخواهد کرد، مگر برای خیر و مصلحت انسان و محال است که خداوند قانون و حکمی را وضع کند که به زیان یکی از انسان‌ها باشد (مغنیه، ۱۴۲۴، ۷: ۲۳۲).

انسان برده‌ای گوش‌به‌فرمان، احساس و شعور خود است و نمی‌تواند از آن دوری کند یا آن را نادیده بگیرد. چون چیزی از ذات و هویت خودش است. نخستین عامل تحریک‌کننده این احساس، مصلحت؛ یعنی لذت‌جویی و دور کردن رنج است. این مصلحت، الگوی عالی برای انسان است و نقش اصلی را در انجام یا ترک کارها بازی می‌کند. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶: ۱۰۶) یک فرد اخلاص‌مند و آگاه، در گفتار و کردار، ایمان دارد که مصلحت او فرع بر مصلحت جامعه است و به همین سبب، با رنج جامعه رنجور و با خوشحالی آن خوشحال می‌شود و تمامی نیکی‌ها را در احقاق حق و برپایی عدالت می‌بیند. اما انسان ناخالص، اندوهی جز اندوه خود و زندگی‌ای جز زندگی خویش نمی‌بیند، همان کاری که پسران اسرائیل با یوسف کردند، تا تنها خودشان از محبت پدر لذت ببرند. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۴: ۲۹۰-۲۹۱) یا مثال دیگرش فرد بخیل است که، همکاری در راه خیر و مصلحت فرد و جامعه را کنار نهاده و به سنگدلی و بی‌توجهی به مردم و مشکلاتشان هدایت می‌کند. کسی که بدین جهت به دردهای دیگران اهتمام نمی‌ورزد از آن‌ها نیست و از انسانیت بهره‌ای نبرده است (مغنیه، ۱۹۷۲، ۴: ۲۱۵).

مغنیه در تفسیر آیه (حجرات، ۹)^۱ به چند راهنمای اسلام برای اصلاح جامعه، اشاره می‌کند؛ چنانچه خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء، ۷۰) یکی از آن‌ها وجوب حمایت از خون، مال، آبرو، و آزادی انسان در گفتار و کردار است و

۱. «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا».

جز حق، هیچ‌کس و هیچ چیزی بر او حکومت ندارد. اگر کسی پایش را از دایره حق بیرون نهد و با تجاوز به دیگران حرمتش را بشکند، او خود مصونیت را از خودش برداشته است. یکی دیگر از آموزه‌های اسلام، مهربانی و همکاری با یکدیگر در چیزی است که خیر و صلاحش به همه افراد جامعه برمی‌گردد. به‌عنوان نمونه، هرگاه میان دو گروه از مؤمنان درگیری و خصومت رخ دهد، بر دیگر مؤمنان است که آن را حل و فصل کنند و بر اساس حق و عدالت میان این دو اصلاح نمایند، تا وحدت و یکپارچگی مسلمانان حفظ شود (مغنیه، ۱۴۲۴، ۷: ۱۱۳) ولی باید دانست که خیر و نیکی تنها به بخشیدن مال اختصاص ندارد، زیرا هرآن چه در آن صلاح مردم و کننده کار باشد خیر است، خواه این کار، گفتار باشد خواه کردار.

۳-۶. تأکید بر انطباق دین با تحولات اجتماعی عصر حاضر (تفسیر عصری)

یکی از مبانی کاربردی رویکرد اجتماعی، تلاش مفسر برای انطباق دین به تحولات عصر خود است. زیرا مفسری که با رویکرد اجتماعی آیات را تفسیر می‌کند تمام تلاش خود را انجام می‌دهد تا به‌وسیله قرآن، نیازهای مردم عصرش را پاسخ دهد. بر این اساس، عصری بودن فهم قرآن به‌عنوان یکی از مبانی تفسیر، اصطلاحی است که در چند دهه اخیر مورد توجه قرآن‌پژوهان و مفسران قرار گرفته است. (ایازی، ۱۳۷۸: ۳۴) در این قسمت برای دو عامل عصری بودن تفسیر، مصادیقی از تفسیر ال‌کاشف بیان می‌گردد.

۱-۳-۶. توسعه‌پذیری معنا و مفاهیم واژگان قرآن

یکی از عوامل اصلی، عصری بودن تفسیر، توسعه‌پذیری معنا و مفاهیم واژگان قرآن است. این ویژگی بیانگر جهان‌شمولی و جاودانگی قرآن است. در این قسمت به چند مفهوم قرآنی که مغنیه به توسعه‌پذیری آن پرداخته اشاره می‌شود.

الف) وجود مشرکان در اجتماع

هدف مشرکان آن است که از اسلام در کره زمین، نه اثری باقی بماند و نه خبری و تنها به همین جهت است که دائماً علیه مسلمانان می‌جنگند. چنانچه خدای متعال می‌فرماید (بقره، ۲۱۷) این روح کفر کیشی و کینه‌توزی نسبت به هر چیزی که بوی اسلام از آن بیاید وجود داشته و همچنان تا به امروز نیز در دل‌های بسیاری از شرقی‌ها و غربی‌ها زنده است؛ زیرا اسلام به خاطر انسانیت و عدالتی که دارد و ستیزی که با ستم و فساد می‌کند، روح دشمنی را در آنان برانگیخته است و به همین جهت، آن‌ها در کمین نشسته‌اند تا هر ضربه‌ای که بتوانند به مسلمانان وارد آورند و با ابزارهای گوناگون برحسب آنچه شرایط، اوضاع و احوال ایجاب کند، با آن‌ها بجنگند. بنابراین، برماست که این دشمنان را بشناسیم و با همان ابزاری که با ما می‌جنگد با آن‌ها بجنگیم (مغنیه، ۱۴۲۴، ۱: ۳۲۴)

یکی از ابزارهایی که دشمن از آن استفاده می‌کند، «جنگ روانی» است که مغنیه معتقد است قرآن آن را با واژه «مرجفون» در آیه (احزاب، ۶۰)^۱ آورده است. او این‌گونه نقل می‌کند: که گروهی تبلیغات دروغین را علیه پیامبر (ص) و صحابه پخش می‌کردند و مؤمنان سست ایمان را به شک می‌انداختند و این آیه، منافقان و دروغ‌بافان را به کشتن و تبعید هشدار می‌دهد و نیز کسانی را که به آنان گوش فرا می‌دهند و از گمراهی و تبهکاری خودداری نمی‌کنند. او در ادامه می‌گوید در این جنگ روانی، نیروهای شرّ، مهارت نشان داده و با هر وسیله ممکن از جمله: روزنامه‌ها، رادیو، تلویزیون، فیلم‌های سینمایی، سخنرانی‌ها، نشریات، مدارس، دانشگاه‌ها، کتاب‌ها، داستان‌ها و ... پراکندن سخنان دروغ و یاوه را به اوج خود رسانده‌اند. این دستگاه‌ها یک دروغ را در هر روزی چندین بار در گوش مردم تکرار می‌کنند، تا حقیقت، جایگاه خود را در نزد پاکان و اخلاص‌مندان پیدا نکند. (مغنیه،

۱. «وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَعُغْرِيكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا».

۱۴۲۴، ۶: ۲۴۰-۲۴۱) بر این اساس، جنگ روانی، ریشه‌های ژرفی در تاریخ دارد و این جنگ از ابتکارهای صهیونیسم و استعمار نیست، بلکه یک امر قدیمی است که جز افراد ساده‌لوح و کوتاه‌فکر، کسی دیگر فریب آن را نمی‌خورد. چنانچه هنگامی که پیامبر اکرم (ص) و صحابه به کندن خندق پرداختند، گروهی از منافقان گفتند: خندق نمی‌تواند مانع از جنگ شود و شما نمی‌توانید در برابر این لشکر انبوه مقاومت کنید. مغنیه در ادامه می‌گوید: «من درحالی‌که این آیه را تفسیر می‌کردم، به یاد مزدوران صهیونیست و استعمار افتادم که در این روزها پیرامون وحشت و ترسناک بودن نیروی اسرائیل تبلیغ می‌کنند» (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶: ۱۹۹).

ب) وجود ستمگران در اجتماع

ستم کردن از بزرگ‌ترین گناهان و حتی بسان کفر به خداوند است. آیه «وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ» فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ (شعراء، ۱۲۸) زمانی نازل شد که نه سلاح‌های جهنمی وجود داشت و نه میلیون‌ها پولی که سوداگران [و آتش‌افروزان] جنگ‌ها آن‌ها را برای کشتن تمام مردم خرج می‌کنند. آیه زمانی نازل شد که ستم کردن به وسیله دست و در بالاترین حد خود به وسیله شمشیر، یا نیزه و یا تیر انجام می‌شد. وقتی که خداوند در این وضعیت، ستمگران بر ناتوانان را با بدترین صفت‌ها توصیف می‌کند و آنان را به بدترین مجازات هشدار می‌دهد، پس کسانی را که باران موشک‌ها، بمب‌های ناپالم، سلاح‌های شیمیایی و دیگر وسایل مرگ‌بار را بر سر ملت‌های مستضعف فرومی‌ریزند با چه چیزی مجازات خواهد کرد؟ کسانی که زمین را از پایگاه‌های نظامی پر می‌کنند آن‌ها تنها به این دلیل که بر مردم حکومت کنند و سرنوشت کشورها را مطابق هوس‌ها و منافع خود، در دست گیرند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۵، ۵۰۹) مغنیه در تفسیر آیه «وَيَلُّ لِّلْمُطَفِّفِينَ» (مطففین، ۱) عده‌ای دیگر از ستمگران را این‌گونه معرفی می‌کند که از طریق احتکار و گران‌فروشی مردم را مجبور می‌کنند که به ستمگری آن‌ها تسلیم شوند و این عمل زشت خود را به نام آزادی و تجارت آزاد

توجیه می‌کنند. همگام با گذشت زمان، پیشرفت دانش، کشف بازارها و پدیدار شدن نفت و دیگر معادن، شیوه‌های بهره‌کشی نیز تحوّل پیدا کرد. در دوره اخیر، کم‌فروشان این دوره، بهترین ابزار انباشتن ثروت‌ها و نگه‌داری سودها در بالاترین سطح را در ایجاد جنگ و سیاست دوییدن به دنبال سلاح یافته‌اند. (مغنیه، ۱۴۲۴، ۷: ۵۳۴)

ج) وجود منافقان در اجتماع

منافقان، همان‌گونه که در عصر پیامبر(ص) و پیش از آن وجود داشتند، در عصر حاضر نیز وجود دارند و در میان نسل‌های آینده نیز خواهند بود، ولی در هر جا که باشند، حتی در قبرهایشان ملعون هستند و چنانچه پیروزی نصیب آن‌ها شود موقتی است؛ اما پیروزی راست‌گویان و مخلصان پایدار است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۱: ۵۵-۵۷) بنابراین منافقان در هر عصری وجود دارند و در کشورهای عربی از زمانی که طلای سیاه کشف شده است، روزبه‌روز تعداد آنان افزایش می‌یابد. آن‌ها میهن‌پرستی را شعار خود قرار داده‌اند؛ چنان‌که در دوره پیامبر(ص)، منافقان تظاهر به اسلام می‌کردند. بنابراین، اگر آزادی‌خواهان و مبارزان بر محکمران و استثمارگران پیروز شوند، منافقان عصر به آن‌ها می‌گویند: آیا ما با شما نبودیم؟ و اگر استثمارگران بر قربانی خود غالب آیند، منافقان به آنان می‌گویند: مگر ما نبودیم که جلو آزادی‌خواهان را گرفتیم تا به شما آسیب نرسانند؟ (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲، ۶۶۶).

مغنیه در توصیف خائنان به میهن، آنان را نوعی از منافقین در عصر حاضر معرفی می‌کند و می‌گوید: هرآن‌چه در توصیف منافقان در دوران پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله) در قرآن آمده، صورتی است برابر با اصل برای مزدوران امروز که همراه دشمنان خدا و میهن، ضد ملت خود توطئه و نیرنگ می‌کنند و دوباره تأکید می‌کند که هیچ جنایتی بزرگ‌تر از خیانت به ملت نیست (همان، ۱۴۲۴، ۷: ۳۳۲) بر این اساس، او با استناد به آیه «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ» (انفال، ۲۸) خیانت بزرگ را خیانت به میهن و امت می‌داند و این خیانت را این‌گونه تعریف می‌کند؛ که مرکز نیرو و

رهبري به دست ستمکاران باشد و آن‌ها بر کشور و سرنوشت آن، حکومت کنند و مردم نیز در برابر آنان و ستمکاري‌هايشان صبر کنند و از جنگ و مبارزه عليه آن‌ها خودداري نمایند (مغنيه، ۱۴۲۴، ۳: ۶۶۹) مؤلف ال‌کاشف در مقابل اين منافقين، کسانی که به خاطر دين، يا ميهن و يا هر حقی، بر خود، يا خانواده و يا دارايي‌اش زيان وارد شود را فداکاري‌ای می‌داند که هدر نمی‌رود، بلکه در دنيا موجب عزت و سريلندي دين و ميهن، و در آخرت، پس‌اندازي در پيشگاه خدا خواهد بود (همان، ۱۴۲۴، ۷: ۸۰) پس انسانی که تفنگ در دست دارد و از ميهن و شرافت خود دفاع مي‌کند، در اين حال به شهادت برسد، بهتر از آن است که با زبوني و خواري زندگي کند (همان، ۱۴۲۴، ۷: ۱۰).

د) وجود يهوديان در اجتماع

مغنيه در جاهای مختلف تفسير ال‌کاشف، کار امروز اسرئيل را ادامه کار يهود در زمان گذشته می‌داند. يهود از لحاظ ديني، به کشتن مردان، غارت اموال، اسير کردن زنان و کودکان، ويران ساختن خانه‌ها و سوزاندن روستاها و شهرها از هر ملتی که باشند باور دارند و در عمل هم آن را اجرا مي‌کنند، بدون اين‌که آن ملت عليه يهوديان اعلام جنگ کرده و يا پيماني را شکسته باشد و يا حتی حرفي عليه آنان زده باشد، مانند کاري که هم‌اکنون اسرئيل با ملت فلسطين مي‌کند (مغنيه، ۱۴۲۴، ۶: ۲۴۰) شعار يهود اين است که؛ «شنيديم و مخالفت کرديم»؛ بنی اسرئيل تا امروز همچنان به اين شعار پاييند هستند. در سال ۱۹۶۷، سازمان ملل متحد که نماينده تمام کشورهاي شرق و غرب است، تصويب کرد که اسرئيل از شهر قدس بيرون برود و تنها پاسخ نماينده اسرئيل به اين قطعنامه چنين بود: «سازمان ملل متحد یک آشغال‌داني است» چنان‌که مطبوعات اين سخن را منتشر کردند (مغنيه، ۱۴۲۴، ۶: ۳۸) مفهوم اين آيه «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (مائده، ۴۱؛ بقره، ۷۵)، کاملاً نظير رفتاري است که يهوديان در برابر قطعنامه سازمان ملل متحد مبني بر لزوم عقب‌نشيني

اسرائیل از سرزمین‌هایی که در پنجم ژوئن سال ۱۹۶۷ غصب کرده، از خود نشان دادند و این قطعنامه را چنین تفسیر کردند که مراد، ضرورت گفتگو با اعراب است. آنان با این تفسیر، نگذاشتند که فرستاده سازمان ملل، گوناریینگ، قطعنامه مزبور را اجرا کند. آن‌ها هر سینی را که با اهداف پلیدشان سازگار نباشد دگرگون می‌سازند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۳۳۸)

ه) وجود ثروتمندان در اجتماع

منطق صاحبان ثروت، بانک و مستغلات است و فضیلت و آزادی از دیدگاه آنان ثروت می‌باشد. این منطق، همچنان تا به امروز حاکم است؛ زیرا حکومت و سلطنت در بیشتر و یا بسیاری از کشورها از آن صاحبان شرکت‌ها و بانک‌ها و یا از آن کسی است که آنان او را برای حفظ منافع و ثروت‌های خود انتخاب می‌کنند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۵: ۴۵۳) مغنیه با استناد به آیه^۱ (تغابن، ۱۵) بیان می‌کند: هر چیزی که به آن عشق ورزیده شود و جلوی مسئولیت‌های دنیوی و اخروی انسان را بگیرد، همان فتنه است. حال این چیز می‌تواند ثروت، فرزند، زن، مقام، یا امثال آن باشد (مغنیه، ۱۴۲۴، ۷: ۳۴۴) چنانچه به استناد آیه^۲ (زخرف، ۵۳) فرعون برای اثبات عظمت و بلندی مقامش، به ثروت و مستغلات استدلال می‌کرد. البته، این منطق بیشتر مردم در هر زمان و مکان است و در این دوره نیز در بسیاری از کشورها، صاحبان ثروت، فرمانروایان مطلق هستند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶: ۵۵۳).

مغنیه درباره پیروان ثروتمندان می‌گوید: هر کس، شخصی را به خاطر ثروتش احترام کند، وی از پیروان فلسفه شکم است. بعد او به‌عنوان شاهد مثال، سخن یکی از مزدوران و جیره‌خواران [بیگانه] را نقل می‌کند: «کسانی که ایالات متحده آمریکا را به خاطر داشتن پایگاه‌های جنگی، سرکوب نیروهای آزادی‌بخش در هر نقطه‌ای از

۱. «إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ».

۲. «وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ».

جهان و به یغما بردن دارایی‌های مملکت‌های مستضعف سرزنش می‌کنند، اینان فراموش کرده‌اند و یا خود را به فراموشی می‌زنند که دانش ایالات متحده آمریکا از همه مملکت‌ها نیرومندتر و ثروتش از همه بیشتر است و کسی که هم از لحاظ علمی و هم از لحاظ ثروت بالاتر از دیگران باشد، باید زور بگوید و ستم کند.» (مغنیه، ۱۴۲۴: ۵: ۱۹۵)

۲-۳-۶. تطبیق و تعیین مصادیق جدید

مغنیه در تفسیر ال‌کاشف، گاهی افزون بر مصادیق گذشته تفسیر آیه، مصادیق جدید عصر خودش را بیان می‌کند که در این قسمت به چند مورد اشاره می‌گردد. مغنیه در تفسیر آیه^۱ (آل عمران، ۱۴) می‌گوید؛ خدا در این آیه، عالی‌ترین نمونه محبوبان که بشر در زمان نزول قرآن، به آن‌ها علاقه داشت، بیان می‌کند. در صورتی که بدیهی است که در حال حاضر، زمان اسب سپری شده، عصر اتومبیل و هواپیماست. زمان افتخار به شتر، گاو و گوسفند نیز، گذشته و اکنون زمان افتخار به کارخانه‌ها و آسمان‌خراش‌ها فرارسیده است و محبت زنان و فرزندان و اموال، تنها به یک عصر خاص منحصر نمی‌شود، بلکه هر انسانی در هر زمان که باشد، آن‌ها را دوست دارد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲: ۲۰)

مغنیه منطق قارون را که انسان باید دانش و استعداد خویش را در راه چپاول و غارت، کشتار، تبعید و در راه آنچه میل دارد به کار گیرد را با منطق آمریکا تطبیق می‌دهد: «ایالات متحده آمریکا نقشه‌ای را طراحی کرده است برای خریدن مغزها و استعدادها از نقاط مختلف جهان و دانشمندان و کارشناسان را با نیرنگ و فریب وادار می‌کند که به آمریکا مهاجرت کنند. این طرح را «برین درین» یعنی فرسایش مغزها نام نهاده است. هدف آمریکا از این طرح آن است که استعدادهای انسانی را در راه

۱. «زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ».

چپاول ثروت کشورها و خوراک انسان‌ها در شرق و غرب زمین به کار گیرد» (مغنیه، ۱۴۲۴، ۶: ۸۷)

مغنیه مفهوم آیه^۱ (آل عمران، ۱۰۰) را بر تلاش‌های مبلغان مسیحی در عصر کنونی و نیز بر تمامی تلاش‌هایی که برخی از اهل کتاب و دیگران قصد دارند تا وحدت کلمه مسلمانان از بین ببرند و از دینشان باز دارند و احساس وطن‌دوستی و آزادی‌خواهی را در آنان نابود کنند تا طعمه‌ای گوارا برای هر غاصب و غارتگر باشند؛ تطبیق کرده است و در ادامه رفتار آن‌ها را با رفتار استعمارگر غربی با عرب‌ها و مسلمانان تطبیق می‌کند و می‌گوید اگرچه مسئولیت این رفتار، تنها به عهده غرب نیست، بلکه مزدوران پستی که از او اطاعت و با او همکاری می‌کنند و پس از ایمان، به دین و وطن خود کافر شدند نیز با وی شریک هستند. همچنین مغنیه نقل می‌کند؛ اگرچه این سخن خداوند متعال: «إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ» پیرامون نهي از اطاعت کافران در کفر و ارتداد از اسلام ظهور دارد، لکن سبب نهي، عام است و هر تقلید و دنباله‌روی را که موجب خشم خدا و پیامبرش گردد، شامل می‌شود. بر این اساس آیه، بر تقلید کورکورانه زنان دوران ما از غرب در بی‌حجابی و نمایش زینت‌های خود به دیگران و خوار شمردن دین و اخلاق از سوی جوانانمان، و نیز بر هر عادت زیان‌آور و حرامی که عصر ما آن را از دیگران اقتباس کرده باشد، تطبیق داده می‌شود (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۱۲۱).

بحث و بررسی

مغنیه در مبانی نظری اجتماعی، اصالت اجتماع را فطری می‌داند و معتقد است، حیات اجتماعی بر حیات فردی تقدم دارد. همچنین، اصالت حیات اجتماعی را بر حیات فردی تأثیرگذار می‌داند. او در مبانی کاربردی اجتماعی، در وجود احکام و

۱. «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ».

آموزه‌های اجتماعی در قرآن تأکید می‌کند و در تفسیر ال‌کاشف به اهتمام قرآن نسبت به اصلاح جامعه، افزون بر اصلاح فردی معتقد است و در جایگاه‌های مختلف تفسیر بر انطباق دین با تحولات اجتماعی در عصر حاضر خود اصرار می‌ورزد.

۷. نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل و ارزیابی مبانی نظری و کاربردی تفسیر اجتماعی ال‌کاشف، مباحث ذیل مشخص گردید:

۱. مبانی تفسیر، همواره پیش‌فرض‌های مفسر است. برای شناخت مبانی نظری تفسیر اجتماعی ال‌کاشف لازم است زمینه‌های مختلفی از جمله: اصالت فطرت اجتماعی برای انسان، تقدم حیات اجتماعی بر حیات فردی و تأثیر حیات فردی بر حیات اجتماعی، مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد.
۲. مغنیه در تفسیرش از طریق فحوای کلام به بحث فطری بودن امر اجتماع می‌پردازد. او رجوع انسان به متخصصان را یک نوع ضرورت می‌داند که زندگی اجتماعی آن را ایجاب می‌کند. او وضوح تعالیم دینی در اذهان بسیاری از مردم را بدین علت می‌داند که ارزش‌های اجتماعی، درست همان ارزش‌های دینی است.
۳. مغنیه مصلحت فرد و جامعه را کامل‌کننده یکدیگر بیان می‌کند؛ یعنی یکی، دیگری را به کمال می‌رساند و از یکدیگر جدا نمی‌شوند. پس مراد از منافع جامعه، منافع تمام افراد آن است.
۴. مغنیه تأثیر رفتار فرد بر حیات اجتماعی را با شاهد مثال‌های مختلفی در تفسیر خود بیان می‌کند. برای نمونه به تأثیر کمک به یکدیگر اشاره کرده و یا تأثیر کار گناهکار در جامعه را بیان می‌نماید.
۵. برای شناخت مبانی کاربردی تفسیر اجتماعی ال‌کاشف لازم است زمینه‌های مختلفی از جمله: تأکید بر وجود احکام و آموزه‌های اجتماعی در قرآن، تأکید بر

اهتمام قرآن نسبت به اصلاح اجتماعی افزون بر اصلاح فردی و همچنین تأکید بر عصری بودن تفسیر، مورد تحلیل و ارزیابی قرار گیرد.

۶. مغنیه در تفسیر به سنت‌های اجتماعی مختلفی از جمله: سنت پیروزی حق بر باطل، عبرت‌آموزی و تضاد منافع اجتماعی با منافع فردی، برای تأکید بر وجود آموزه‌های اجتماعی در قرآن اشاره می‌کند.

۷. مؤلف الکاشف جامعه انسانی را به‌طور کامل بر پایه مصلحت و رشد انسانی می‌داند.

۸. او برای بیان توسعه‌پذیری معنا و مفاهیم واژگان قرآن، وجود مشرکان، ستمگران، منافقان، یهودیان و ثروتمندان در اجتماع را به‌عنوان شاهد مثال می‌آورد و برای تطبیق دین با تحولات عصر خود نیز، مصادیق مختلفی بیان می‌کند.

منابع

قرآن کریم

۱. احمدی، مهدی، (بی‌تا)، *الشیخ محمدجواد مغنیه، مجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الإسلامیة*، ۵.
۲. آرون، ریمون (بی‌تا)، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوازدهم.
۳. ایازی، محمدعلی (۱۴۱۴)، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، وزارت ارشاد، تهران.
۴. سلیمی زارع، مصطفی (۱۳۸۶)، *بررسی روش تفسیری و رویکردهای مغنیه در تفسیر الکاشف، حدیث اندیشه*.
۵. رضائی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲)، *درس‌نامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن*، قم: مرکز علوم اسلامی.

۶. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۳۸)، *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین، تهران: چاپ سیروس.
۷. شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۲)، *مبانی و روش‌های تفسیری*، مرکز جهانی قم.
۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۹. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۱)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.
۱۰. المحرقی، علی (۱۳۷۶)، *محمدجواد مغنیه و سیرته و عطاؤه*، بحرین: مکتبۀ فخرآوی، دار البحار.
۱۱. محمدی نسب، محمد (۱۳۹۱)، *روش‌شناسی تفسیر ال‌کاشف*، راهنما: حسین علوی مهر، قم: پایان‌نامه ارشد دانشگاه معارف.
۱۲. محمد زاده، راضیه (۱۳۷۶)، *بررسی تحلیلی دو تفسیر اطمینان مرحوم سید عبدالحسین طیب و ال‌کاشف مرحوم محمدجواد مغنیه*، پایان‌نامه ارشد، راهنما: علی‌اکبر غفاریا، دانشکده اصول‌الدین.
۱۳. مصباح مقدم، محمدتقی (۱۳۸۸)، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران: سازمان تبلیغات.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *جامعه و تاریخ*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ بیست‌ویک.
۱۵. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۵)، *تجارب محمدجواد مغنیه*، قم: انوارالهدی.
۱۶. (۱۴۲۴ق)، *التفسیر ال‌کاشف*، قم: دار الکتب الإسلامی.
۱۷. (۱۳۷۸)، *ترجمه تفسیر کاشف*، ترجمه موسی دانش، قم: بوستان کتاب.
۱۸. (۱۹۷۲م)، *فی ظلال نهج البلاغه*، بیروت: دار العلم للملایین.

۱۹.(الف ۱۳۸۷)، در سایه سار نهج البلاغه، ترجمه حسن بستان، قم، دارالکتاب الإسلامی.
۲۰.(ب ۱۳۸۷)، فلسفه الاخلاق فی الاسلام، قم: دارالکتب الاسلامی.
۲۱.(۱۴۱۴ق)، عقلیات اسلامی، بیروت: موسسه عزالدین.
۲۲. معین، محمد (۱۳۷۱)، فرهنگ فارسی، تهران: امیرکبیر.
۲۳. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۹ق)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، مشهد، دانشگاه جامع رضوی.
۲۴. مؤدب، سید رضا (۱۳۸۰)، روش های تفسیر قرآن، قم: نشر اشراق

تفسیر اجتماعی در ایران و پابندی به سنت تفسیری و روایی؛

مطالعه تطبیقی تفسیر کیوان و پرتوی از قرآن

نرگس بهشتی^۱

چکیده

مواجهه با دنیای مدرن و چالش‌های آن، عالمان دینی در ایران را همانند دیگر بخش‌های جهان اسلام به تلاش برای برون‌رفت از این وضعیت واداشت. راهکاری که نوعی بازگشت به قرآن برای اثبات توانمندی آن، همراه با فهمی معاصر از قرآن به‌منظور پاسخ به مسائل روز است و تفسیر اجتماعی نامیده می‌شود. این گرایش قرآنی به دلیل عقل‌گرایی، پرهیز از تقلید و اجتهاد در تفسیر قرآن تلاش می‌کند از تفاسیر پیشین و روایات در فهم قرآن استفاده نکند اما هدف و ویژگی‌های مشابه در تفاسیر اجتماعی، باعث نشده است این مفسران یکسان عمل کنند. این پژوهش دو تفسیر کیوان قزوینی (۱۲۳۹-۱۳۱۷) و پرتوی از قرآن طالقانی (۱۲۸۹-۱۳۵۸) را مورد مطالعه قرار می‌دهد و ضمن نشان دادن ویژگی‌های تفاسیر اجتماعی در این دو اثر، این دو کتاب را از منظر بهره‌مندی آن‌ها از منابع تفسیری و روایی در فهم و تفسیر آیات مقایسه می‌کند و نشان می‌دهد که با وجود گرایش اجتماعی در این دو اثر، این

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث nargesbeheshti@gmail.com

دو کتاب در مواجهه با روایات و کتب تفسیری پیشین تعامل متفاوتی در پیش گرفتند و کیوان قزوینی برای پابندی به اصل تقلیدی نبودن، عقل‌گرایی و اجتهاد در فهم به طرد حداکثری سنت پیشین اعم از روایات و تفاسیر می‌پردازد ولی طالقانی به‌گزینشی هدفمند دست می‌زند.

واژگان کلیدی: تفسیر اجتماعی، سنت تفسیری، تمسک به روایات، طالقانی، کیوان

قزوینی

۱. مقدمه

ایران همانند بسیاری از کشورهای جهان اسلام در قرن اخیر شاهد تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی زیادی بوده است. شکل جدیدی از حاکمیت شورایی که برگرفته از مدلی غربی بود و مشروطیت نامیده می‌شد و ورود پدیده‌ها و محصولات از زندگی مدرن غرب، باعث تغییراتی اساسی در زندگی مردم شد. جامعه ایران به غرب به‌عنوان جامعه‌ای پیشرفته نگریست و در مقابل به ضعف‌ها و اشکالات و عقب‌ماندگی‌های خود توجه کرد زیرا شاهد پیشی گرفتن کشورهای بود که بلاد کفر نامیده می‌شدند (رک: مطهری ۱۳۵۳: ۱۴) عالمان دینی در ایران که همواره از برتری دین اسلام و پیروان آن سخن گفته بودند (حائری، ۱۳۶۸: ۵۸) با چالشی بزرگ روبرو شدند، زیرا باید علت عقب‌ماندگی و راه‌کار برون‌رفت از آن را ترسیم می‌کردند. آن‌ها راه‌حل را مراجعه به قرآن دانستند و به سراغ مهم‌ترین منبع اسلام یعنی قرآن، رفتند و مردم را به بازگشت به قرآن دعوت کردند. (رک: شریعتی، ۱۳۵۱: ۲-۵) و تلاش کردند عامل عقب‌ماندگی یعنی بی‌توجهی به قرآن را کنار بگذارند (عنایت، ۱۳۵۲: ۲۴ و ۲۵) اما در شکل رجوع به قرآن اتفاق نظر نداشتند.

برخی معتقد بودند سنت تفسیری به‌جامانده از گذشتگان برای فهم قرآن کافی است و تلاش کردند با تمرکز بر راهکارهای عملی، زمینه عمل بیشتر به دستورات

قرآن را فراهم کنند؛ زیرا عقب‌ماندگی مسلمانان از عمل نکردن کامل به دستورات قرآن سرچشمه می‌گرفت؛ اما گروه دیگر فهم موجود در سنت تفسیری را کافی ندانستند و زندگی در دوران معاصر و چالش‌های آن را نیازمند فهم جدیدی از قرآن دانستند. آن‌ها معتقد بودند با نگاهی تازه به قرآن و فهم آن، می‌توان مسیر جدیدی برای تغییر در دنیای نوین را برای خود ترسیم کنند (رک: پاکتچی، ۱۳۹۵: ۱۲ و ۱۳). از جمله افرادی که معتقد به فهم جدید قرآن بر اساس نیازهای جهان نوین بودند می‌توان از کیوان قزوینی نویسنده تفسیر کیوان و سید محمود طالقانی مؤلف پرتوی از قرآن نام برد. عباسعلی کیوان قزوینی (۱۲۴۰-۱۳۱۷)، همه عمر را به علم‌آموزی و حقیقت‌جویی گذراند و دروس فقهی اصولیون و اخباریون را تا اجتهاد پیش برد (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۴-۲۷) پس از آنکه روح حقیقت‌جویش آرام نگرفت، به جریان تصوف پیوست و پس از رسیدن به مراحل بالا در میان متصوفه، آنان را نیز دور از حقیقت دانست و از آن‌ها روی گرداند و منتقد جدی اعمال و افکار متصوفه شد (همان، ۱: ۲۹) او صاحب کتب متعددی است که مهم‌ترین آن‌ها تفسیر کیوان است.

سید محمود علایی طالقانی (۱۲۸۹-۱۳۵۸) تحصیلات حوزوی را در قم تا مرتبه اجتهاد ادامه داد. سپس به تهران رفت و در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی نقشی مؤثر یافت (ایازی، ۱۳۹۳: ۱۸۸) همچنین درس تفسیر را که مخاطبین آن غالباً دانشجویان بودند در مسجد هدایت آغاز کرد (خسروشاهی، ۱۳۹۰: ۷۲ و ۷۳) و تلاش کرد از قرآن فهمی مطابق با نیاز روز عرضه کند که در کتابی با عنوان پرتوی از قرآن منتشر شد (ایازی، ۱۳۹۳: ۱۸۸).

پیش از این درباره تفسیر کیوان و پرتوی از قرآن آثاری منتشر شده است که از جمله آن‌ها مقاله «تحلیل و بررسی روش تفسیری کیوان قزوینی» است که مؤلف با تمرکز بر تفسیر کیوان آن را یکی از تفاسیر عرفانی غیر کلاسیک برشمرده است و

تلاش کرده نشانه‌هایی از این نگرش را در این تفسیر بیابد (مصلائی پور، ۱۳۹۲: ۱۵۵-۱۷۶) و مقاله دیگر «روش تفسیر کیوان قزوینی و دیدگاه‌های او در علوم قرآنی» است که او نیز با نگرش تصوفی به این تفسیر، تلاش کرده تا دیدگاه‌های او را بر مباحث علوم قرآنی تبیین کند (رجبی قدسی، ۱۳۹۱: ۶۶-۶۲) آشکار است که هیچ‌کدام از این دو مقاله این تفسیر کیوان را به‌عنوان تفسیری اجتماعی در نظر نگرفته‌اند. درباره پرتوی از قرآن نیز مقالاتی منتشر شده که گاه متمرکز بر شخصیت نویسنده همچون «معلم قرآن در دوران هجران» (خسروشاهی، ۱۳۹۰: ۷۱-۸۶) و گاه بر اساس نگرش به کتاب او همچون «تفسیر طالقانی، خطابی فرهیخته و قرآنی» (خوش‌منش، ۱۳۸۷: ۵۵-۹۳) است که هرچند این مقاله پرتوی از قرآن را تفسیر اجتماعی قلمداد کرده است اما نویسنده آن در پی برشمردن ویژگی‌های تفسیر اجتماعی و بررسی روشی در پرتوی از قرآن نیست و بیش از هر چیز به اثرگذاری اجتماعی این تفسیر توجه دارد. مقاله دیگر از همان نویسنده با عنوان «شیوه حدیث پژوهی پرتوی از قرآن» است (همو، ۱۳۹۲: ۱۲۹-۱۴۷) که به روش بهره‌وری او از روایات متمرکز است. از این‌رو، تحقیق در تفسیر کیوان به‌عنوان تفسیری اجتماعی و نگرش تطبیقی بین تفسیر کیوان با تفسیر پرتوی از قرآن در استفاده از منابع تفسیری پیشین و روایات، پیش‌ازاین مورد بررسی قرار نگرفته و امید است که این پژوهش از رهگذر این نگرش و تطبیق به نتایج جدیدی دست یابد.

این نوشتار با بررسی دو تفسیر کیوان و پرتوی از قرآن، تلاش می‌کند به این سؤال پاسخ دهد که این تفاسیر در ارائه فهمی از قرآن، مطابق با چالش‌های روز و مسائل اجتماعی، چه تعاملی را با سنت تفسیری و روایات تفسیری در پیش گرفتند؟ برای رسیدن به این مقصود ابتدا لازم است بدانیم چه ویژگی‌هایی از تفاسیر اجتماعی در این دو تفسیر مشهود است؟ سپس با تحلیل و تطبیق عملکرد این دو تفسیر، در مواجهه با سنت تفسیری و روایی، دریا بایم این عملکرد چه مقدار همانند یا متفاوت است؟

۲. تفاسیر اجتماعی و ویژگی‌های اصلی

تفسیر اجتماعی، نگرشی نوین به قرآن است که به جهت اهمیت و کثرت تألیفات معاصر درباره آن، مورد بحث جدی تفسیر پژوهان قرار گرفته و از آن با نام‌های مختلف یاد شده است (رک: ایازی ۱۳۷۳، ۴۸ و ۴۹ و ۵۲-۵۴؛ مؤدب، ۱۳۸۰، ۲۷۲-۲۸۰). در تعریف این نوع تفسیر اتفاق نظر وجود ندارد و برخی حتی آن را تعریف نکرده‌اند (رک: نفیسی، ۱۳۹۳: ۴۷ و ۴۸) با این وصف اختلاف نظر بر سر ویژگی‌های آن هم دور از انتظار نیست به طوری که ذهنی ویژگی‌های مثبت این نوع تفسیر را نداشتن تعصبات مذهبی، پرهیز از نقل روایات و احادیث ضعیف، پرداختن به بلاغت قرآن و دوری از کاربرد اصلاحات علمی برمی‌شمارد (ذهبی، ۱۳۹۶، ۲: ۵۴۸ و ۵۴۹) و برخی نیز مسائلی چون مدنیت و ترجمه قرآن (الشرقاوی، ۱۹۷۹: ۱۱۱-۲۹۳) اجتهاد و دوری از تقلید، سیاست و وطن (شریف، ۱۴۰۲: ۳۲۲-۴۲۵) را از تمایزات این نوع تفسیر دانسته‌اند.

به نظر می‌رسد یکی از دلایل این تشتت، نو بودن رویکرد اجتماعی به قرآن است. هر مفسر بر اساس شرایط و نگاه خود، به تفسیر اجتماعی پرداخته است بنابراین یک یا چند ویژگی در تفسیر او بیشتر نمایان است و محققان نیز با ملاحظه این تفاسیر، به خصوصیات متفاوتی برای تفاسیر اجتماعی دست یافته‌اند. با توجه به نام تفسیر اجتماعی و پدید آمدن آن در دوران معاصر می‌توان گفت ویژگی اساسی تفاسیر اجتماعی، اعتقاد به توانمندی اسلام در تأمین سعادت در دنیا، همانند آخرت است (نفیسی، ۱۳۹۳: ۴۹) سعادت‌تی که راه آن در کتاب آسمانی این دین یعنی قرآن تبلور یافته است. هنگامی که مخاطب این دستورات سعادت بخش قرآن، فارسی زبان معاصر ایرانی باشد ملازمات دیگری نیز رخ می‌نماید؛ از این رو پس از بررسی نقش قرآن در نجات انسان معاصر باید به نقش مخاطب در فهم قرآن نیز توجه شود.

تفاسیر اجتماعی برای رسیدن به پاسخی از قرآن که با چالش‌های روز متناسب است نمی‌تواند از تفاسیر پیشین و فهم آن‌ها تقلید کند بلکه لازم است با بهره‌برداری از عقل و اجتهاد راه جدیدی بیابد. از همین رو بهره بردن از عقل، باز بودن راه اجتهاد و پرهیز از تقلید از ویژگی‌های مورد اتفاق محققان برای تفاسیر اجتماعی است (رک: الذهبی، ۲: ۵۴۹؛ معرفت، ۱۳۸۰: ۲: ۴۸۲؛ شریف، ۱۴۰۲: ۳۳۲-۳۴۲)

بنابر آنچه بیان شد در بررسی تفسیر کیوان و پرتوی از قرآن به‌عنوان دو تفسیر اجتماعی، ابتدا لازم است دیدگاه آن‌ها درباره نقش نجات‌بخش قرآن در دوره معاصر و نقش مخاطب معاصر در فهم مورد بررسی قرار گیرد و سپس به با هدف پرهیز تفاسیر اجتماعی از تقلید، استفاده آن‌ها از منابع تفسیری پیشین و روایات بررسی و با یکدیگر مقایسه شود.

۳. تفسیر کیوان و پرتوی از قرآن و نقش قرآن در نجات انسان معاصر

در راستای حل چالش‌هایی دنیای نوین و مواجهه مسلمانان با آن، تفاسیر اجتماعی تلاش کردند تا ثابت کنند قرآن، کتاب دین اسلام، دارای نظامی کامل و فراگیر برای زندگی است و قرآن، می‌تواند سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها را تأمین کند و شرایط اجتماعی آن‌ها را بهبود بخشد و چالش‌ها را رفع کند (رک: نفیسی، ۱۳۹۳: ۴۷ و ۴۸) در همین راستا کیوان قزوینی نیز راه نجات را تنها در قرآن و مسیر فهم آن دانست. او معتقد بود در قرآن، همه امور یک مسلمان بیان شده است و چیزی وجود ندارد که مسلمان در آن، به غیر قرآن محتاج باشد (کیوان، ۱۳۸۴، ۱: ۱۱۸) زیرا قرآن کتاب انسانیت است نه صرفاً کتاب اسلام و هر چه برای حیات اجتماعی لازم است در آن بیان شده است (همان، ۱: ۱۰۸) این کتاب فراتر از همه کتب آسمانی و مقدم بر همه منابع اسلامی است و اسرار و حقایق الهی که در قرآن بیان نشده است در کتاب‌های دیگر بیان نشده و یا به روش قرآن ذکر نشده است (همان، ۱: ۱۰۲) و مردم باید همه معارف و احکام و اخلاق را در قرآن جستجو کنند (همان، ۱: ۷۷).

از دید او مسلمانان معاصر در شرایط ویژه‌ای زندگی می‌کنند زیرا نه پیامبری را ملاقات کرده‌اند و نه از روایتی را از دهان امامی شنیده‌اند و تنها سند باقیمانده از اسلام یعنی قرآن در برابر آنان است. کتابی که هنوز بکر و بسیط در دست ما باقی است (همان، ۱: ۸۹). طالقانی، قرآن و نقش تعیین‌کننده آن در زندگی مسلمانان را دلیل پیشرفت آنان در نیم‌قرن اول دانست و مسلمانان در دوره معاصر، با کنار گذاشتن قرآن، دچار انحطاط شدند و جامعه پیشرو مسلمانان به گروهی پیرو و مقلد تبدیل شد زیرا قرآن در زندگی مردم نقش خود را از دست داد و نه راهنمای عمل و زندگی مردم بلکه به کتابی برای تبرک جستن تبدیل شد (طالقانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲-۱۳). طالقانی نسخه نجات مسلمانان از خودباختگی را تدبیر در قرآن می‌داند (همان، ۱: ۲۱) کتابی که تا کنون کامل فهمیده نشده است زیرا فهم قرآن سیر تکاملی دارد در پرتو تدبیر در آن می‌توان به فهم کامل‌تری از قرآن نسبت به گذشتگان دست یافت (همان، ۱: ۲۰).

۴. تفسیر کیوان و پرتوی از قرآن و نقش مخاطب در فهم قرآن

یکی از ویژگی‌های تفاسیر اجتماعی توجه ویژه این تفاسیر به مخاطب قرآن است. تفسیر اجتماعی که مدعی ساخت اجتماع جدید بر پایه قرآن و پاسخ‌گویی به مشکلات بر اساس آن است (پاکتچی، ۱۳۸۷: ۲۲۷) مخاطب قرآن را تنها شنوندگان عصر نزول نمی‌داند بلکه انسان معاصر را نیز در شمار مخاطبین این کتاب ارزشمند قرار می‌دهد. از نظر نویسندگان تفاسیر اجتماعی، حل مسائل اجتماعی و اصلاح جامعه بدون اصلاح انسان‌ها امکان‌پذیر نیست بلکه اصلاح جامعه مبتنی بر اصلاح فرد است (همان) نویسندگان تفسیر کیوان و پرتوی از قرآن نیز با عنایت ویژه به مخاطب خود، فهم آیات قرآن را مقدمه بهره‌مندی از هدایت قرآن را دانستند. این فهم

برای مخاطب فارسی‌زبان ایرانی در دو مرحله انجام می‌شود ابتدا تبیین الفاظ آیات برای مخاطب فارسی‌زبان قرآن و بعد واگذار کردن فهم نهایی آیات به مخاطب.

۱-۴. تبیین الفاظ قرآن برای مخاطب فارسی‌زبان

کیوان قزوینی و طالقانی کتاب‌های تفسیر خود را برای مخاطب فارسی‌زبان و به زبان فارسی نوشتند. کیوان فهم الفاظ را بسیار مهم دانست زیرا از نظر او وقتی مخاطب فارسی‌زبان، معنای الفاظ قرآن را نداند فهم قرآن نیز تعطیل خواهد شد زیرا مخاطب مجبور است به فهم دیگران از قرآن مراجعه کند و آنچه مفسران در تفاسیر خود بیان کرده‌اند، تکرار نماید بنابراین با نگاهی که تدبری و فهم‌گرایانه نیست بلکه کاملاً تقلیدی است با قرآن روبرو می‌شود و درحالی‌که قرآن دستور به تدبر در آن می‌دهد و همین روش موجب به دست آوردن معارف جدیدی در قرآن خواهد شد (کیوان، ۱۳۸۴، ۱: ۱۰۷).

تفسیر کیوان قزوینی بر بیان الفاظ قرآن و توجه به مباحث لغوی، تأکید جدی دارد و تقریباً در تمام آیات این روند را در پیش می‌گیرد و گاه به بیان ظرایف در این‌باره نیز پرداخته است (همان، ۱: ۴۷۵-۴۷۷) تلاش او در بیان الفاظ، به مفردات منحصر نیست بلکه با وجود آنکه تفسیر او فارسی است، به اعراب جملات نیز توجه دارد زیرا از نظر او ظاهر عبارت و نقش کلمات در جملات، برای دستیابی به فهم صحیح دارای اهمیت است (برای نمونه رک همان، ۱: ۱۸۷).

از دید طالقانی، فهم قرآن نیازمند مقدماتی همچون درک لغات قرآن است. او تأکید دارد که این لغات باید مطابق فهم مردم عصر نزول معنا شود و به جهت اختلاف زبانی در عربی و فارسی نمی‌توان صرفاً به ترجمه لفظ به لفظ آیات پرداخت بلکه مخاطب فارس زبان تنها در صورتی می‌تواند درک صحیحی از واژگان عربی قرآن داشته باشد که معنای آن به شکل توضیحی بیان شود (طالقانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۹) بنابراین طالقانی با فراهم کردن زمینه فهم آیات برای مخاطب فارسی‌زبان، تلاش

می‌کند او را از ورطه تقلید در فهم دیگران برهاند و موجب نجات انسان بر اساس تعالیم قرآن شود (همان، ۱: ۱۷).

۲-۴. واگذاری فهم پیام قرآن به مخاطب

مخاطبی که الفاظ قرآن در این دو کتاب برای او معنا شد، صرفاً علماء دین نبودند بلکه نوشتن این آثار به زبان فارسی زمینه آگاهی و استفاده هرکسی را فراهم می‌کرد به‌ویژه آنکه در دوره معاصر، مردم عادی با داشتن حق رأی و انتخاب، نقش مهمی در تحولات جامعه یافته بودند (رک: عنایت، ۱۳۶۳: ۲۸۱ و ۲۸۵) مسئولیتی که ضرورت آگاهی مردم را دوچندان می‌کرد. این تلاش در تفاسیر اجتماعی که به عمومی‌سازی تفسیر از آن یاد می‌شود (رک: پاکتچی، ۱۳۸۷، ۲۴۳ و ۲۲۷) به‌خوبی در تفسیر کیوان و پرتوی از قرآن آشکار است و این دو مفسر معتقدند همین مخاطب عادی با درک الفاظ قرآن می‌تواند قرآن را بفهمد.

کیوان بیان الفاظ قرآن را برای فهم قرآن و تدبر در آن کافی دانست و بنابراین از دید او بیان مدلول لفظی آیات زمینه‌ساز فهم آیه است اما فهم کل آیه باید به مخاطب واگذار گردد (کیوان، ۱۳۸۴، ۳: ۱۸۳ و ۲۱۱). طالقانی نیز با تشکیل جلسات قرآنی که مخاطبین آن نه طلاب علوم دینی بلکه مردم عادی و دانشجویان بودند، مخاطب قرآن را فردی متخصص در دین ندانست بلکه از نظر او قرآن هدایتگر همه مردم است. به‌ویژه آنکه با اعتقاد به سیر تکاملی فهم قرآن، درک انسان معاصر از قرآن، از فهم پیشینیان کامل‌تر است (طالقانی، ۱۳۶۲، ۱: ۲۰). کیوان و طالقانی هرچند با تلاش برای تألیف کتاب به زبان فارسی زمینه‌ساز این فهم برای ایرانیان شدند اما معتقدند پیام قرآن فراتر از این و نه صرفاً برای مسلمانان بلکه برای همه انسان‌ها و سعادت‌بخش همه آن‌هاست. (طالقانی، ۱۳۶۲، ۱: ۲۱) (رک: کیوان، ۱۳۸۴، ۱: ۸۹ و ۱۰۸).

۵. تفسیر کیوان و پرتوی از قرآن در مواجهه با منابع تفسیری

در تفاسیر اجتماعی فهم پیشینیان از قرآن مورد نقد قرار می‌گیرد و مفسر در پی بیان تفسیری جدید از قرآن است (پاکتچی، ۱۳۸۷: ۲۲۷ و ۲۴۳) زیرا بر اساس آنچه مفسر اجتماعی به آن معتقد است قرآن کتابی برای زندگی معاصر است و مخاطب این آیات نیازمند فهم جدیدی از قرآن برای ساختن زندگی و مواجهه با چالش‌های آن است. کیوان قزوینی با اشاره به کتاب‌های تفسیری بسیار که دانشمندان لغوی و فقیه و حکیم و فیلسوف نوشته‌اند معتقد است باید این تفاسیر را کنار گذاشت زیرا از نظر او مؤلفان این تفاسیر، به دنبال بیان آیات قرآن و تفسیر آن‌ها نبوده‌اند بلکه می‌خواستند توانمندی خود را در تخصص لغوی، فقهی و ... به نمایش بگذارند. او این تألیفات را گرفتار تعصب می‌داند زیرا هر نویسنده نظر خود را مراد خدا می‌داند در حالی که برخی از آن دیدگاه‌ها کاملاً مخالف یکدیگر هستند (کیوان، ۱۳۸۴، ۱: ۸۷-۸۸) از این رو کیوان، تفسیر خود را نه تکرار سخنان پیشینیان بلکه کلامی جدید و مستدرکی بر تفاسیر پیشین می‌داند (همان، ۱: ۶۹).

او غالباً در تفسیر و شرح آیات از منابع تفسیری گذشتگان بهره نمی‌برد و خود در مقدمه کتابش می‌گوید از منابع تفسیری دیگر جز موارد نادر ذکر نکرده‌ام مگر آنکه بخواهم نقدی بر آن وارد کنم (همان، ۱: ۶۹) ولی گاه از تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان نیشابوری بدون آنکه دیدگاه او را نقد کند، نقل می‌کند؛ او در ذیل بحث از حرمت تدریجی خمر، وقتی از مرحله اول و حلیت آن سخن می‌گوید به سخن نیشابوری استناد می‌کند و می‌گوید «در تفسیر، نیشابوری و غیر او گفته است: فکان المسلمون یشربونها و هی لهم حلال» (همان، ۱: ۶۰۱)

طالقانی تفاسیر را مملو از مطالبی می‌داند که پس از وفات پیامبر (ص) در اسلام ایجاد شده‌اند زیرا پس از پیامبر (ص) درباره معانی لغات، شرح کلمات، شأن نزول اختلافاتی ایجاد شد و نحله‌های فکری مختلفی به وجود آمدند که روی آوردن آن‌ها به قرآن نه برای تفسیر بلکه برای پاسخگویی به مخالفان خود بود. او معتقد بود

هر قدر به مباحث اعراب، کلام و فلسفه پیرامون آیات بیشتر پرداخته شود، از هدایت وسیع و عمومی قرآن بیشتر دور می‌شویم (طالقانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۱۰ و ۱۱۱) زیرا هر مفسر با معلومات و فن خود قرآن را تفسیر کرده است و این با مسیر هدایت سازگار نیست (همان، ۱: ۱۲).

طالقانی راه نجات را رهایی از تفاسیر می‌داند زیرا آن‌ها سرشار از تفسیر به رأی هستند و ما باید خود را از محکومیت آراء و اندیشه‌های و ظواهر تمدن بی‌پایه رها کنیم (همان، ۱: ۱۱) و این راه نجات همان اجتناب از تقلید در فهم قرآن است (همان، ۱: ۱۷) زیرا مسلمان در پیشگاه خدا درباره کتاب خدا مورد سؤال قرار می‌گیرد و مسئول سخنان مفسرین و روایات نارسا و گاه با مشکل‌سندی نیستند به‌ویژه آنکه تفاسیر پیشین برای مردم این دوران کارایی ندارد (همان)

طالقانی با آنکه منتقد جدی بهره‌مندی از تفاسیر است در بخش‌های مختلفی از کتاب خود از تفاسیری همچون مجمع‌البیان (برای نمونه رک طالقانی، ۱۳۶۲، ۳: ۴ و ۵ و ۳۰ و ۳۰۹؛ ۴: ۱۳۹ و ۱۴۲ و ۱۴۴) و کشف (رک: همان، ۴: ۲۲۱) نام می‌برد و از مفسرانی چون طبرسی (برای نمونه رک: همان، ۵: ۱۷۴ و ۱۰۸ و ۱۷۲) و طبری (همان، ۲: ۱۷۱ و ۲۱۷؛ ۴: ۲۵۹) یاد می‌کند. در مواردی نیز به سخن مفسران اشاره می‌کند ولی منبع دقیق را بیان نمی‌کند مثلاً در سوره بروج و در بیان مقصود بروج از عبارت «بیشتر مفسرین» استفاده می‌کند ولی از آن‌ها نام نمی‌برد ولی در نهایت دیدگاه مفسران را نقد می‌کند و در ادامه در ذکر دیدگاهی دیگر از مفسران متقدمی چون قتاده و حسن و مجاهد یاد می‌کند (همان، ۳: ۳۰۳) در بیشتر مواقع نام بردن منابع تفسیری و استفاده از آن‌ها در نقل وقایع تاریخی (رک: همان، ۴: ۲۵۹) شأن نزول (رک: همان، ۵: ۱۷۴؛ ۳: ۱۲۲) و بیان روایات نقل‌شده در این تفاسیر (همان، ۴: ۱۳۹؛ ۲: ۱۷۱) است که گاه در متن اصلی و گاه در پاورقی بیان شده است. در موارد اندکی نیز طالقانی به دیدگاه تفسیری یک مفسر به دیده قبول می‌نگرد (همان، ۳: ۳۰۶).

بر این اساس هرچند طالقانی از نقد تفاسیر و گسست نسبت به آن‌ها سخن گفت ولی در عمل خود به این تفاسیر مراجعه می‌کند. او این مراجعه و نقل از تفاسیر را بی‌اشکال می‌داند ولی انحصار فهم آیات در آنچه مفسر متقدم گفته است رد می‌کند. او مطالب تفسیری را به رسمیت می‌شناسد که در پرتو هدایت قرآن قرار داشته باشند نه آنکه از منظر آن‌ها به قرآن نگریسته شود (همان، ۱: ۱۳).

۶. تفسیر کیوان و پرتوی از قرآن در مواجهه با روایات تفسیری

از دید کیوان قرآن کتاب انسانیت است و با عمل به دستورات آن می‌توان شاهد آرامش فرد مسلمان و همه اجتماعات بشری شد اما این هدف جز با تدبیر در قرآن به دست نمی‌آید از این روست که در قرآن درباره «افلا یتدبرون القرآن» سؤال شده است. (کیوان، ۱۳۸۴، ۳: ۲۱۱) در سایه تدبیر در قرآن، گفتار و کردار و اندیشه هر مسلمانی قرآنی خواهد شد و در واقع هر مسلمانی حامل قرآن خواهد بود. (همان، ۱: ۱۱۷)

او تدبیر و فهم قرآن را متوقف بر استفاده از روایات نمی‌داند (همان، ۱: ۸۹) بلکه القرآن یفسر بعضه بعضاً (همان، ۱: ۸۰) همچنین او معتقد است در بیان مدلولات آیات باید به دور از تعصبات مذهبی و اجماع‌های هر مذهب و بدون توجه به آنچه هم‌مذهبان ما یا مخالفان می‌گویند، آیات را فهمید (همان، ۱: ۸۰).

بر اساس چنین دیدگاهی طبیعی است که استفاده کیوان قزوینی از روایات در تفسیرش بسیار محدود باشد. در موارد بسیار محدودی که کیوان قزوینی از روایت استفاده می‌کند این اخبار بدون سند و غالباً بدون منبع بیان می‌شوند (رک: همان، ۱: ۱۹۳ و ۱۹۶) او گاه به منبع حدیث اشاره می‌کند مثلاً در ذیل آیه ۵۷ سوره نساء حدیثی را به نقل از بریده بن حصین اسلمی از کتاب الیقین ابن طاووس نقل می‌کند (رک: همان، ۲: ۱۸۲) او هرچند مخالف نقش تعصبات مذهبی در فهم آیات است و به ندرت اخبار را نقل می‌کند اما غالباً اخبار ذکر شده در تفسیر او به نوعی به اعتقادات شیعه خصوصاً جایگاه امیرالمؤمنین برمی‌گردد؛ مثلاً در سوره بقره روایتی از

امام صادق(ع) نقل می‌کند که مصداق «ذلک الکتاب» را علی(ع) معرفی می‌کند و کیوان هیچ عکس‌العملی در رد آن نشان نمی‌دهد(همان، ۱: ۱۸۷) همچنین در جای دیگر از پیامبر(ص) روایتی را نقل می‌کند که فرمود «علی درباره خدا زبر است و با غیر خدا نرم نمی‌شود» (همان، ۱: ۱۹۶) او در ذیل آیه ۶۱ آل‌عمران، روایتی را از امام رضا(ع) در جواب مأمون ذکر می‌کند و درنهایت تفسیر بیان‌شده در این روایت را که منظور از انفسنا در این آیه، امیرالمؤمنین(ع) است می‌پذیرد (همان، ۲: ۵۶ و ۵۷) و تفسیر شیعی دابه الارض درباره امیرالمؤمنین(ع) را به رجعت توجیه می‌کند (همان، ۳: ۸۰).

طالقانی نیز لازمه فهم قرآن را تدبر در آن می‌داند(طالقانی، ۱۳۶۲، ۱: ۲۱) او معتقد است پس از پیامبر اختلافات بر سر شأن نزول و شرح کلمات ایجاد شد و کم‌کم زمینه‌ساز ورود روایات اسرائیلی در تفسیر گردید روایاتی که درصدد انحراف مسلمانان و برتری دادن گویندگان آن بود و کم‌کم به شکل روایت در تفسیر خودنمایی کردند(همان، ۱: ۸-۱۰) و برخی تصور می‌کنند تنها راه فهم قرآن همین روایات هستند در صورتی‌که بسیاری از این روایات سندی مخدوش دارند (همان، ۱: ۱۷) از نظر او تدبر به معنای تفسیر به رأی نیست زیرا تفسیر به رأی زمانی به وقوع می‌پیوندد که هر کس بر اساس خواست و نظر خود به سراغ قرآن رود و بخواهد دیدگاه خود را بر قرآن تحمیل کند (همان؛ ۱: ۱۵).

در تفسیر پرتوی از قرآن نمونه‌ها و شواهدی از کاربرد روایات در تفسیر وجود دارد که دارای چند ویژگی است؛ ابتدا آنکه در تفسیر او روایت نقش اصلی در بیان معنای آیه ندارد و مفهوم آیه با توجه به لغت، دیگر آیات قرآن، تاریخ و تحلیل نویسنده کامل می‌شود و در ادامه گاه روایاتی ذکر می‌شود مثلاً طالقانی ذیل سوره حمد و در تبیین صراط مستقیم بحث روایی مبسوطی را بیان می‌کند (همان، ۱: ۳۹-۴۳) و وقتی از بهستی که آدم از آن اخراج شد بحث می‌کند روایاتی درباره محل

بهشت بیان می‌کند و می‌گوید «روایات صریحی که از معصومین (ع) راجع به بهشت این خلیفه الله رسیده نیز مؤید همین مطلب است چنانکه در روایت معتبر از حضرت صادق (ع) است که فرمود: «این بهشت از باغ‌های زمین بوده و آفتاب و ماه بر آن می‌تافتند، اگر بهشت خلد بود هیچ‌گاه از آن بیرون نمی‌رفت و ابلیس داخل آن نمی‌شد» (همان، ۱:۱۲۶).

روایت از نظر او بیش از هر چیز خبر است بنابراین از مباحث تخصصی حدیث در این نقل‌ها خبری نیست و طالقانی روایات را غالباً بدون سند و حتی به شکلی که آشکار نیست مطلب ذکر شده روایت است، بیان می‌کند او در بیان معنای «تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ» (آل عمران، ۲۷) می‌گوید: «همان مالک الملک است که زنده را از درون خاک مرده، مؤمن را از کافر (بیان منقول از صادقین علیهما السلام) و عالم را از جاهل و جنبنده هشیار را از ساکن ناآگاه و... بیرون می‌آورد» (همان، ۵: ۷۴) البته در مواردی نیز در این تفسیر، سند به شکلی ناقص بیان می‌شود مثلاً در ذیل آیه ۲۳ نساء می‌گوید: «مجمع به اسناد عیاشی... از جعفر بن محمد از پدرش (ع) از علی (ع) می‌گفت: ربیبه‌هایی بر شما حرام‌اند که با مادران آنها آمیزش کرده باشید چه در حجور شما باشند یا نباشند و امهات «امهات نسائکم» مبهمات‌اند، با دختران آنها آمیزش کرده باشید یا نه. پس حرام کنید آنچه خدا حرام کرده است و مبهم گذارید آنچه خدا مبهم گذارده است.» (همان، ۶: ۱۳۵) ولی به بررسی سندی یا متنی رایج در بررسی و نقد احادیث نمی‌پردازد. نگرش خبری به روایت از دید او باعث شده که گاه روایاتی را از صحابی یا تابعی نقل کند که بر اساس نگرش شیعی معنای مصطلح حدیث را ندارد به‌عنوان نمونه در توضیح آیه ۲۳۲ بقره به روایتی از عایشه در پانوشته اشاره می‌کند (رک همان، ۲: ۱۴۷).

او هرچند در مواردی روایات را نمی‌پذیرد و رد می‌کند ولی این کنار زدن روایت نه به دلیل اشکال در سند و نه به دلیل نقد متنی است و او بیش از هر چیز به ناسازگاری روایت با آیه قرآن توجه دارد مثلاً در ذیل آیه ۱۲۸ آل عمران روایاتی را

نقل می‌کند که بیانگر نفرین پیامبر در پایان احد است و خداوند با «لیس لک من الامر شیء» در واقع نفرین پیامبر را رد کرده است. او همچنین در ذیل آیه به روایاتی اشاره می‌کند که به بخشش افرادی چون ابوسفیان بعد از مسلمان شدن دلالت دارد و بر آن خرده می‌گیرد که آیا اسلام ظاهری می‌تواند همانند پذیرش واقعی اسلام باشد؟! طالقانی با یادآوری آزار پیامبر توسط ابوسفیان و همراهانش، نفرین بر آنها را نه تنها بی‌اشکال می‌داند بلکه آن را روشی قرآنی می‌داند بنابراین نمی‌تواند مورد اعتراض آیه قرار گیرد و به پیامبر تذکر داده شود. از دید او اگر این نفرین را به معنای هلاکت و نابودی بدانیم با سیره پیامبر(ص) هماهنگ نیست زیرا ایشان در سخت‌ترین لحظات همچون طائف و شعب ابوطالب از حد «اللهم اهدهم فانهم لایعلمون» فراتر نرفت بنابراین لعن پیامبر در پایان احد یاری خواستن از خدا و جبران شکست و قصاص مثله شدن مسلمانان توسط قریش بود (همان، ۵: ۳۲۴ و ۳۲۵)

نقد طالقانی بر روایات گاه مبتنی بر اعتقاد مذهبی ست و نظر شیعه تکیه گاهی برای او در رد روایت می‌شود مثلاً در سوره فلق ضمن عدم پذیرش سحر شدن پیامبر، در رد آن به عدم پذیرش امامیه نیز اشاره دارد هرچند غالب اهل سنت از جمله طبری و متکلمین معتزله را نیز در این امر همراه می‌داند (همان، ۴: ۳۰۹) اما گاه با وجود روایت شیعی و اعتقاد برخی علما بر صحت آن، روایت را نمی‌پذیرد چنانکه در ذیل عبس و تولی روایت امام صادق (ع) را که فرد عبوس از بنی امیه بود نمی‌پذیرد و به روایت دیگری از امام صادق (ع) که بیانگر ترشرویی پیامبر بود بها می‌دهد (همان، ۳: ۱۲۳-۱۲۸).

او در برابر روایات اسرائیلی برخورد سخت‌گیرانه تری دارد به طوری که در توضیح ارم به روایتی از وهب بن منبه و نقل آن توسط کعب الاحبار در نزد معاویه اشاره می‌کند و در رد آن می‌گوید: «این داستان اسرائیلی و ابن قلابه و کعب و وهب، همان سزاوار مجلس آرایایی دستگاه معاویه می‌باشد نه آیات قرآن» (همان، ۴:

۵۷ پانویشت) سخنگیری یا گزینشگری او در روایات گاه با استثنائاتی روبروست مثلاً او در تفسیر سوره علق بدون تصریح به روایت، به‌طور گسترده از مفاهیم روایاتی استفاده کرده است که بیانگر حالات پیامبر در مواجهه با جبرئیل در اولین لحظه وحی بود، جزئیاتی که تنها در روایات بیان‌شده و در فهم آیه چندان تأثیرگذار نیست (همان، ۴: ۱۷۷) همچنین در مواردی نیز این مفسر، روایت را مبنای تفسیر و فهم آیه قرار می‌دهد مثلاً درباره نزول قرآن در شب قدر تفسیری ارائه می‌دهد که از دو نوع نزول دفعی و تدریجی سخن می‌گوید و هرچند روایت را بیان نمی‌کند، دیدگاهی را برگزیده است که بدون تکیه به روایات نمی‌توان از آن سخن گفت (همان، ۴: ۱۹۲-۱۹۳).

به این ترتیب شاهد هستیم که طالقانی بیش از کیوان قزوینی به روایات توجه دارد و از آن‌ها در تفسیر خود بهره می‌برد به‌ویژه آنکه او مقدمات تدبری قرآن برای فهم آیات را درباره آیات فقهی و آیات متشابه راهگشا نمی‌داند و معتقد است در بحث آیات الاحکام و استنباط فروع شرعی و تأویل متشابهات قرآن، باید به احادیثی که از جهت دلالت و سند صحیح هستند مراجعه کرد (همان، ۱: ۱۷).

۷. تحلیل و نتیجه‌گیری

تفسیر کیوان و پرتوی از قرآن که در شمار تفاسیر اجتماعی هستند هر دو به نسخه نجات بخش قرآن برای حیات انسان باور داشتند و تلاش کردند با بیان الفاظ قرآن به شکل صحیح و دقیق برای فارسی‌زبانان زمینه فهم قرآن را برای او فراهم کنند. کیوان قرآن را همچنان بسیط و دست‌نخورده و آماده برای فهم دانست و طالقانی فهم قرآن را متکامل دانست بنابراین مخاطب معاصر قرآن می‌تواند به فهمی بهتر و متفاوت از قرآن بر اساس نیازهایش دست یابد. طالقانی و کیوان هر دو منتقد فهم تقلیدی قرآن بر اساس روایات و سنت تفسیری بودند اما در تطبیق و مقایسه

عملکرد آن‌ها، شاهد هستیم که تفسیر کیوان قزوینی بسیار کمتر از طالقانی به منابع تفسیری رجوع کرده یا از روایات استفاده کرده است.

در نقل روایات هر دو تفسیر به شکل تخصصی به نقل حدیث و ذکر منبع آن را اهتمام نداشته‌اند روایات محدود بیان شده در تفسیر کیوان بیشتر به نگرش شیعی و روایات درباره امیرالمؤمنین اختصاص دارد که ممکن است این توجه متأثر از مطالعات تصوفی پیشین کیوان و نقد او بر نگرش متصوفانه باشد. پرتوی از قرآن با آنکه منتقد بهره‌برداری از روایات و سنت تفسیری است اما بسیار بیشتر از کیوان قزوینی روایات را نقل و یا از منابع تفسیری یاد می‌کند.

به نظر می‌رسد طالقانی بیش از هر چیز منتقد انحصار فهم قرآن در سنت تفسیری است اما مراجعه آگاهانه به آن را بی‌اشکال می‌داند بنابراین در جایگاه یک عالم دینی، با بیان الفاظ قرآن و ذکر بقیه مقدمات به تدبر و فهم قرآن می‌پردازد و به‌گزینش سنت تفسیری و روایات دست می‌زند. در تفسیر کیوان قزوینی نسبت به پرتوی از قرآن، گسست نسبت به سنت تفسیری و روایات جدی‌تر و گسترده‌تر است. با توجه به تقدم زمانی کیوان بر طالقانی جای این پژوهش باقی ست که آیا تفاسیر اجتماعی و تدبرگرایانه که غالباً از روش قرآن به قرآن نیز بهره برده‌اند در گذر زمان نسبت به این گسست بی‌میل شده و استفاده و گزینش آگاهانه نسبت به سنت تفسیری و روایات را ترجیح داده‌اند؟

منابع

۱. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۷۳)، *المفسرون: حیاتهم و منهجهم*، تهران: وزارت ارشاد.
۲. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۹۳)، *شناخت نامه تفسیر نگاهی اجمالی به تفاسیر برجسته مذاهب اسلامی*، تهران: نشر علم.

۳. پاکتچی، احمد (۱۳۸۷)، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تنظیم محمد جان پور، تهران: انجمن علمی دانشجویی هیات دانشگاه امام صادق (ع).
۴. پاکتچی، احمد (۱۳۹۵)، *جریان‌های فهم در ایران معاصر*، قم: فلاح.
۵. حائری، عبد الهادی (۱۳۶۸)، *ایران و جهان اسلام: پژوهش‌های تاریخی پیرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبش‌ها*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۶. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۷)، *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی ج ۲*، تهران: دوستان و ناهید.
۷. خسروشاهی، سید هادی (۱۳۹۰)، «معلم قرآن در دوران هجران»، *مجموعه مقالات بزرگداشت ابوذر زمان آیت‌الله محمود طالقانی*، ۷۱-۸۶.
۸. خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۸۷)، *تفسیر آیت‌الله طالقانی، خطابی فرهیخته و قرآنی*، مطالعات قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء (س)، سال دوم، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۸۷: ۵۵-۹۳.
۹. خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۹۲)، *پژوهشی در حدیث گزاری تفسیر پرتوی از قرآن*، علوم حدیث سال ۱۸، شماره ۷۰، صص ۱۲۹-۱۴۷.
۱۰. الذهبی، محمدحسین (بی‌تا)، *التفسیر و المفسرون*، بیروت: دارالکتب الحدیثه.
۱۱. رجبی قدسی، محسن و رستمی محمدحسن (۱۳۹۱)، *روش تفسیر کیوان قزوینی و دیدگاه‌های او در علوم قرآنی*، مشکوه، شماره ۱۱۵، صص ۴۶-۶۲.
۱۲. الشرقاوی، عفت محمد (۱۹۷۹م)، *الفکر الدینی فی مواجهه العصر: دراسة تحليلیة لاتجاهات التفسیر فی العصر الحدیث*، بیروت: دار العوده.
۱۳. شریعتی، محمد تقی (۱۳۵۱)، *خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت*، تهران: انتشارات حسینییه ارشاد.
۱۴. شریف، محمد ابراهیم (۱۴۰۲ق)، *اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر*، القاهرة: دار التراث.
۱۵. طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲)، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۱۶. عنایت، حمید(۱۳۵۲)، *شش گفتار درباره دین و جامعه*، تهران: نشر موج.
۱۷. عنایت، حمید(۱۳۶۳)، *اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
۱۸. کیوان قزوینی، عباس‌علی(۱۳۸۴)، *تفسیر کیوان*، به کوشش جعفر پژوم، تهران: نشر سایه.
۱۹. مصلائی پور، عباس و میرحسینی، یحیی(۱۳۹۲)، تحلیل و بررسی روش تفسیری کیوان قزوینی، *آموزه‌های قرآنی*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۷، صص ۱۵۵-۱۷۶.
۲۰. مطهری، مرتضی(۱۳۵۳)، *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدسال اخیر*، تهران: صدرا.
۲۱. معرفت، محمد‌هادی(۱۳۸۰)، *التفسیر و المفسرون*، قم: موسسه فرهنگی التمهید.
۲۲. نفیسی، شادی(۱۳۹۳)، تفسیر اجتماعی قرآن؛ چالش تعریف‌ها و ویژگی‌ها، *دو فصلنامه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، سال دوم، شماره چهارم، بهار و تابستان ۹۳، ۶۴-۴۴.

مبانی و مؤلفه‌های گفتمان فهم و تفسیر عصری اجتماعی قرآن کریم فروغ پارسا^۱

چکیده

سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۸۳۸/۱۲۵۴ - ۱۸۹۷/۱۳۱۴) طلایه دار و پیشگام حرکت و جنبش احیای اندیشه‌های دینی در طی حیات سیاسی اجتماعی خود موفق شد تحول بی‌بدیلی در جهان اسلام ایجاد کند که این تحول بیش از هر چیز مبتنی بر آموزه‌های قرآن است. در واقع همه حرکت‌هایی که در سرزمین‌های اسلامی برای مبارزه با استبداد و استعمار شکل گرفت و به نتیجه رسید بر اساس گفتمان فهم و تفسیر عصری اجتماعی قرآن کریم است که در آستانه سده ۱۴ هجری از سوی سید جمال‌الدین اسدآبادی طرح شد. این گفتمان در آثار و فعالیت‌های قرآنی شاگردان وی بکار گرفته شد و به تدریج الگوواره غالب در مطالعات تفسیری معاصر گردید. این جستار با تحلیل گفتمان فهم و تفسیر عصری اجتماعی قرآن، مدرنیسم و پیامدهای فلسفی و معرفتی آن، استبداد و استعمار و بیماری کشورهای اسلامی و شخصیت علمی سید جمال‌الدین اسدآبادی را در شمار بافت تاریخی پیدایی این گفتمان دانسته و از سوی دیگر جنبش‌ها و حرکت‌های اصلاحی در

۱. دانشیار پژوهشکده مطالعات قرآنی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی f.parsa@ihcs.ac.ir

جهان اسلام و پیدایی رویکردهای نوین در تفسیر قرآن را نتیجه گفتمان فهم و تفسیر عصری اجتماعی شناخته است. در واقع نشان داده که گفتمان و بافت تاریخی بر یکدیگر تأثیر و تأثر داشته‌اند. بررسی‌های تاریخی و مطالعه آثار اسدآبادی نشان می‌دهد؛ بازگشت به قرآن برای حل مسائل و مشکلات عصری مسلمانان، عقل‌گرایی و کاربست دانش‌های نوین در تفسیر آموزه‌های قرآنی، خرافه زدایی از ساحت دین و توجه به کارکرد آموزه‌های اجتماعی قرآن کریم از مهم‌ترین شاخصه‌های این گفتمان هستند.

قرآن کریم، تفسیر عصری اجتماعی، سید جمال‌الدین اسدآبادی، تحلیل گفتمان

۱. مقدمه

مطالعات اسلامی به‌طور اعم در حوزه عقاید، فقه، تاریخ و اخلاق و عرفان همگی مبتنی بر فهم و تفسیر آموزه‌های قرآن است. بر این اساس نظریه‌پردازی در حوزه چگونگی تفسیر قرآن و بایستگی روش‌ها و گرایش‌های تفسیر همواره از سوی عالمان مسلمان مطرح بوده است. چالش مربوط به استفاده از عقل و اجتهاد و یا اثر و روایات نبوی و اصحاب در تفسیر نیز از سده‌های متقدم مطرح بوده است. در این میان در آستانه سده ۱۴ هجری نظریه بدیعی درباره تفسیر قرآن مطرح می‌شود که به‌ضرورت تفسیر بر اساس مقتضیات عصر و زمان و حل مسائل اجتماعی مردم اصرار دارد. این نظریه در واقع گفتمان^۱ فهم و تفسیر عصری اجتماعی قرآن است که

۱. واژه «گفتمان» به‌عنوان برابر نهاده واژه *discourse*، توسط داریوش آشوری بر ساخته شده است. (داریوش آشوری، ۱۳۶۸: ۴۵۵) گفتمان، در اندیشه فوکو؛ اعمالی هستند که به‌طور سیستماتیک، شکل‌دهنده موضوعاتی هستند، که خود سخن می‌گویند. گفتمان‌ها درباره موضوعات صحبت نکرده و هویت موضوعات را تعیین نمی‌کنند. آن‌ها سازنده موضوعات بوده و در فرایند این سازندگی، مداخله خود را پنهان می‌دارند. از نظر فوکو گفتمان مجموعه گزاره‌هایی است که به زبان امکان

از سوی سید جمال‌الدین اسدآبادی مطرح‌شده و شاگردان و طرفداران وی به تدریج آن را به الگوواره غالب در تفاسیر دوران بعدی تبدیل کردند. این جستار درصدد است بر اساس تحلیل انتقادی گفتمان به تحلیل شاخصه‌های گفتمان فهم و تفسیر عصری قرآن بپردازد.

در تحلیل انتقادی گفتمان، متن در نسبت با بافته‌ای فرهنگی اجتماعی سیاسی تحلیل می‌شود. در واقع شرایط اجتماعی و فرهنگی و تاریخی گفتمان‌ها را شکل می‌دهند و در مقابل گفتمان‌ها بر شرایط و ساختارهای اجتماعی تأثیر می‌گذارند. کنش گفتمانی ابعاد غیر گفتمانی جهان اجتماعی را به همان اندازه بازتولید کرده و تغییر می‌دهد که دیگر ابعاد جهان اجتماعی به گفتمان‌ها شکل می‌بخشند. بر این اساس، گفتمان‌ها هم برآمده از خلال بافت تاریخ هستند و هم بافت‌های تاریخ را می‌سازند. هدف تحلیل انتقادی آشکارسازی این ارتباط پوشیده است. در این بحث نشان داده می‌شود که؛ گفتمان فهم و تفسیر عصری قرآن کریم حاصل کدام شرایط تاریخی - اجتماعی و فرهنگی است و در مقابل بر کدام شرایط تأثیر گذاشته است.

۲. مؤلفه‌های بافت تاریخی گفتمان فهم و تفسیر عصری قرآن کریم

بافت تاریخی پیدایی گفتمان فهم و تفسیری عصری قرآن حائز شرایط ویژه‌ای است که جهان اسلام و متفکران و اندیشمندان مسلمان را تحت تأثیر قرار داده و در ذیل بدان اشاره می‌گردد:

می‌دهد درباره موضوعی خاص در لحظه تاریخی خاصی سخن بگوید یا دانش مربوط به آن موضوع را بازنمایی کند. در اینجا منظور از گفتمان نظامی است که شیوه ادراک انسان از واقعیت را تعیین، مقید و محدود می‌سازد. (قهرمانی، ۱۳۹۲)

۲-۱. مدرنیسم و پیامدهای فلسفی و معرفتی آن

حیات علمی سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی، مقارن ربع چهارم سده ۱۳ و اوایل سده بیستم میلادی و تحولات فلسفی، علمی، فرهنگی و سیاسی در جهان است. در واقع مدرنیسم که از سده ۱۶ با زمینه‌های فلسفی خاص خود در غرب آغاز شده بود به کمک پیشرفت‌های علمی و گسترش فن‌آوری در این دوره به اوج شکل‌گیری و تکامل خود رسید. مؤلفه بنیادی فلسفه مدرنیسم را انسان‌باوری در مقابل خدا‌باوری دانسته‌اند که به‌نوبه خود موجبات پیدایی فلسفه‌ها و مکاتب فکری مهم آگزیستانسیالیسم، سوسیالیسم و ماتریالیسم را فراهم کرد. قانون‌مداری، دین‌گریزی، آزادی‌خواهی، برابری جنسیتی، عدالت اجتماعی، رفاه و جامعه بدون طبقه اقتصادی در شمار ایده‌ها و مطالبات مختلف این مکاتب بودند که در برخی کشورهای غربی در دسترس قرار گرفته بودند و در جاهای دیگر به‌نوبه خود حرکت‌ها و جنبش‌هایی را نیز به وجود آوردند. (برای اطلاع از تحولات فلسفی در غرب ر. ک. به: محمدعلی فروغی، ۱۳۴۳؛ دانالدگیلیس، ۱۳۸۱؛ بوخنسکی، ۱۳۸۳)

۲-۲. استعمار

استعمار اگرچه پیشینه دیرینی دارد ولی استعمار در مفهوم نوین آن در سده‌های نوزدهم و بیستم اتفاق افتاد. کشورهای اروپایی که پس از انقلاب صنعتی، رشد اقتصادی بالایی پیدا کرده بودند برای تداوم توسعه اقتصادی متوجه منابع و ذخایر طبیعی در کشورهای آسیایی و آفریقایی شدند. در نتیجه از ربع آخر قرن نوزدهم، بسیاری از مناطقی که مسلمانان در آن زندگی می‌کردند در استعمار کشورهای اروپایی درآمد و یا صحنه کشمکش‌های استعمارگران بود. (داریوش آشوری، ۱۳۸۷: ۲۹). در طی سده نوزدهم و بیستم بخشی از مسلمانان در مصر و تونس و الجزایر و مراکش و نیز هند درگیر مبارزه با استعمار دولت‌های اروپایی و جنبش‌های استقلال‌طلبانه بودند. (برای اطلاع از استعمار در سرزمین‌های اسلامی ر. ک. به : حمید عنایت، ۱۳۸۴؛ رئیس‌نیا، ۱۳۷۴؛ دورسون، ۱۳۸۱).

۳-۲. استبداد

حکومت‌های ایران و عثمانی که به‌ظاهر مستقل بودند و در استعمار اروپاییان نبودند بشدت درگیر فساد و استبداد بودند و مسلمانان در آن نواحی اوضاع اقتصادی و اجتماعی نابسامانی داشتند. در واقع هیچ‌یک از سازوکارها و مظاهر مدنیت مدرن در ایران و عثمانی شکل نگرفته بود. هیچ قانون و مرکز قانون‌گذاری برای فیصله امور اجتماعی مردم به‌جز ساختارهای سنتی و قدیمی که عموماً تحت سلطه کارگذاران حکومتی بودند وجود نداشت. پادشاه و سلطان حاکم علی‌الاطلاق بودند و جنگ و صلح و حیات و ممات مردم که در عرف جاری و مکاتبات و مراسلات از آن‌ها به رعیت تغییر می‌شد در دست قدرت ایشان بود. (برای اطلاع از اوضاع سیاسی دوران ناصرالدین‌شاه قاجار بنگرید به: کسروی، احمد، ۱۳۳۰؛ حائری، ۱۳۸۱؛ آجودانی، ۱۳۸۴) در بسیاری موارد استبداد دینی به حمایت از استبداد سیاسی می‌پرداخت و اقتدار شاه را تقویت می‌کرد. در واقع برخی از عالمان دینی که در ساختار قدرت قرار داشتند و از امکانات مادی و معنوی خاصی استفاده می‌کردند در مواضع مختلف به تأیید و تقویت شاه و لزوم فرمان‌برداری بی‌قید و شرط از شاه فتوا می‌دادند.

۴-۲. بیماری جوامع اسلامی

جوامع اسلامی یعنی سرزمین‌هایی که سید جمال اسدآبادی در آن زندگی می‌کرد و رفت و آمد داشت علاوه بر مشکل استعمار خارجی و ظلم و استبداد داخلی از بیماری فقر و جهل و خرافه‌پرستی که معلول همان استعمار و استبداد بودند رنج می‌برد.

۳. حیات سیاسی و علمی سید جمال‌الدین اسدآبادی

سید جمال‌الدین حسینی اسدآبادی (۱۸۳۸/۱۲۵۴ - ۱۸۹۷/۱۳۱۴) در خاندان اهل علم در اسدآباد همدان به دنیا آمد. از کودکی با قرآن آشنا شد و پس از تحصیلات

ابتدایی در قزوین و تهران به نجف رفت و در کم‌تر از شانزده‌سالگی از شیخ مرتضی انصاری اجازه فتوا گرفت. (گلشن ابرار، ۱۳۸۵: ۴۰۳) نخستین سفر و شاید فعالیت سیاسی سید به توصیه‌ی شیخ مرتضی انصاری در سال ۱۲۷۰ ق. به هندوستان بود که در آنجا با استعمار بریتانیا و اوضاع نابسامان مسلمانان آشنا شد. (همان، ۴۰۴) سید جمال از آن‌پس تا پایان عمرش یعنی ۱۳۱۴ هجری قمری بیش از ۴۰ سال در سرزمین‌های مختلف در کنار مسلمانان هندوستان، ایران و عثمانی و افغانستان و شهرهای دیگر زندگی کرد و با اقدامات مختلفی همچون موعظه و سخنرانی، انتشار روزنامه، نگارش رساله و مقاله، تأسیس مدرسه و حزب و ایجاد تشکیلات زیرزمینی به بیداری و بهبود اوضاع مردم همت گماشت و از هرگونه تلاش برای مبارزه با استبداد و استعمار فروگذار نکرد (برای اطلاع از زندگی سید جمال‌الدین اسدآبادی ر.ک. به: مدرسی چهاردهی، بی‌تا، واثقی، ۱۳۳۵) ارتباط با سران و پادشاهان ایران و عثمانی و مصر و افغانستان و نیز ارتباط با سیاستمداران روس و انگلیس و فرانسه، بخشی از تلاش وی برای شکست سیاست‌های استعمارگران غربی و نجات مسلمانان بود که تسلط سید به زبان‌های غربی احتمالاً این ارتباطات را تسهیل کرده بود. سید جمال در جریان این فعالیت‌ها در کشورهای مختلف موفق شد شاگردان و هواداران ویژه‌ای را تربیت کند که آن‌ها به‌نوبه خود در تحولات و حرکتهای مختلف ضد استعماری و ضد استبدادی تأثیرگذار بودند. تمامی اندیشمندان و مصلحان و متفکران جهان عرب و دیگر سرزمین‌های اسلامی که در جنبش‌های آزادی‌خواهانه ایفای نقش کردند و آثاری تألیف نمودند (طه حسین (۱۸۸۹-۱۹۷۳)، علی عبدالرزاق (م ۱۹۶۶-۱۸۸۸) حسن البنا (۱۹۰۶-۱۹۴۹م) عبدالرحمن کواکبی (۱۲۶۶-۱۳۲۰ق) همگی متأثر از اندیشه‌های سید بودند. همه متفکران مسلمان شبه‌قاره از سید احمدخان (۱۸۱۷-۱۸۹۸) و مودودی (۱۹۰۳-۱۹۷۹) و ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸-۱۹۵۸) که در مبارزات استقلال‌طلبانه هند سهیم بودند نیز از سید جمال تأثیر گرفتند. در افغانستان و عثمانی هم وضع به همین روال هست. رهبران جنبش ضد استبدادی و

مشروطه خواهی در ایران از میرزای شیرازی گرفته تا میرزا رضای کرمانی و نجم‌آبادی و ملکم خان و دیگران همگی از سید خط می‌گرفتند. در واقع این ایده که فعالیت‌ها و ارتباطات سید جمال صرفاً با رهبران سیاسی بوده و به تعلیم و تربیت مردم اهمیت نمی‌داده نمی‌تواند واقعی باشد. سید جمال در صدد کسب قدرت سیاسی و منصب و مقام هم نبوده و سید در مواردی پیشنهادهای مختلف را رد کرده است. (مدرسی چهاردهی: ۴۰)

اقدام مهم و مؤثر دیگر سید جمال، ارتباط با عالمان دینی در سرزمین‌های مختلف بود. در واقع سید تلاش می‌کرد روحانیت را نسبت به امور سیاسی و اجتماعی روز آگاه کند تا آن‌ها بتوانند در مواضع مختلف تصمیم درست بگیرند. چنان‌که نامه‌های سید جمال به میرزای شیرازی منجر به ترغیب وی به فتوای تحریم تنباکو و واقعه رژی گردید. جنبش تحریم تنباکو و جنبش مشروطیت در ایران، مبارزات ضد استعماری هند و مبارزات استقلال‌طلبانه در بسیاری از کشورهای عربی حاصل تلاش‌های سید جمال‌الدین است که متأسفانه خود وی شاهد به بار نشستن و پیروزی هیچ‌یک از این قیام‌ها نشد زیرا در ۵ شوال ۱۳۱۴ قمری در سن ۵۹ سالگی با دسیسه سلطان عبدالحمید، پادشاه عثمانی، مسموم و به قتل رسید (گلشن ابرار: ۴۰۹).

۱-۳. سید جمال‌الدین اسدآبادی؛ پایه‌گذار رویکرد عصری و اجتماعی در تفسیر قرآن

کریم

بررسی خطابه‌ها، سخنرانی‌ها و اسناد و آثار مکتوب سید جمال‌الدین اسدآبادی نشان می‌دهد، سید که از نزدیک پیشرفت و توسعه اقتصادی و اجتماعی غرب را ملاحظه کرده بود و از عقب‌ماندگی و فلاکت مسلمانان به دلیل استعمار و استبداد رنج می‌برد به اندیشه بازآفرینی مجد و شوکت اسلام و مسلمانان به این نتیجه رسید که تنها راه پیشرفت و ترقی مسلمانان بازگشت به آموزه‌ها و معارف قرآن کریم است. سید جمال‌الدین

اسدآبادی اگرچه در طول حیات خود موفق به نگارش اثری در تفسیر قرآن نشد، گفتمان ویژه‌ای برای تفسیر و فهم قرآن ارائه کرد که تا به امروز همچنان در حوزه مطالعات قرآنی مطرح است. در واقع سید جمال‌الدین اسدآبادی به‌مثابه یک عالم دینی که البته تعالیم و آموزش‌های سنتی داشته در مواجهه با دنیای مدرن و امتیازات و مواهب آن به این اعتقاد رسید که آموزه‌های قرآن به‌هیچ‌روی با علوم جدید منافات ندارند و اتفاقاً اگر مسلمانان با سلاح عقل و علم به سراغ قرآن بروند و مشکلات اجتماعی و سیاسی خود را بر قرآن کریم عرضه کنند پاسخ و راه حل مناسبی پیدا می‌کنند. گفتمان فهم و تفسیر عصری قرآن که بعد از وی با عنوان گرایش تفسیر اجتماعی، هدایی، اصلاح دینی، تمدنی و عقلانی از آن یاد شده دارای شاخص‌های ویژه‌ای است.

۴. شاخصه‌های گفتمان فهم و تفسیر عصری قرآن کریم

گفتمان فهم و تفسیر عصری قرآن کریم دارای چند شاخصه هست که در ذیل بدان‌ها اشاره می‌شود.

۴-۱. قرآن گرایی

مهم‌ترین شعار سید جمال در همه حال بازگشت به قرآن بود. سید می‌گوید: آری مادامی که قرآن میان مسلمانان قرائت می‌شود و رهبر واقعی آنهاست و آن کتاب آسمانی در همه‌ی امور زندگی مادی و معنوی راهنمای مسلمانان می‌باشد و از موجودیت آنها حمایت و از جوامع اسلامی دفاع می‌کند و متجاوزین به حقوق مسلمین را منکوب می‌سازد و از هر جهت راه و رسم پیشرفت و ترقی را به آنان نشان می‌دهد، بقا و جاودانگی مسلمانان قطعی می‌باشد. زیرا ما یقین داریم مسلمین با استفاده از تعالیم زنده و جاندار قرآن به مقام و موقعیت اولیه خویش دست خواهند یافت و با استفاده از زمان همه‌ی آنچه را که از دست داده‌اند دوباره به دست خواهند آورد و در فنون رزم و مقابله با دشمن و دفاع از حقوق خویش بر

دیگران سبقت خواهند گرفت تا موجودیت و استقلال خویش را بهتر حفظ کنند، ذلت و سرافکندگی را از خود، فنا و نابودی را از ملتشان دور سازند، چون همه‌ی کارها برگشتشان به خداوند توانا و یکتاست...» (هادی خسروشاهی، ۱۳۵۰: ۲۹)

۲-۴. قرآن کتاب هدایت و قابل فهم برای همه اعصار

سید جمال عقیده داشت که بعضی آیات قرآن مفسر بعض دیگر از این آیات است. وی می‌گوید: آیا خداوند به رمز صحبت کرده و خلق را از هدایت به قرآن منع فرمود استغفرالله قرآن کتاب خداست که برای هدایت و راهنمایی فرستاده شده و به زبان عربی ساده بیان فرموده. شفای درد گمراهی است و درمان مرض نادانی که «وَشِفَاءٌ لِّمَآ فِي الصُّدُورِ» (یونس، ۵۷) رمز و اشاره در محکمت آیاتش نگفته، واضح و صریح به زبانی که بدویان و اعراب و هر عربی دانی ملتفت شود نطق فرموده است. هرگز باطل به او نزدیک نشود و از هیچ سو باطل به او راه نیابد «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» (فصلت، ۴۲).

۳-۴. قرآن تنها کتاب نجات‌بخش مسلمانان

سید جمال‌الدین بر این اعتقاد است که مدینه فاضله و صراط مستقیم سعادت بشری در راه قرآن است و می‌گوید این مایه‌ی کل سعادت انسانی امروزه از دیوان سعدی و حافظ شیرازی و مثنوی و ابن فارض کمتر محل اعتنا و اهتمام است. سید در این باره به آیه ۱۹ سوره مبارکه حشر استناد کرده و می‌گوید؛ پروردگار این سخن تو حق است که فرمودی «نَسُوا اللَّهَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ» (الحشر، ۱۹) تو را فراموش کردیم، تو هم آئینه قلوب ما را از انعکاس توفیق حقایق ذکر مقدست محروم نمودی و سعادت و شرافت ما را به ذلت و نکبت تبدیل فرمودی و یگانه راه علاج و نجات به این است که هر فردی از افراد مسلمانان بر طبق قرآن مجید طابق النعل بالنعل عمل نماید (مدرسی، ۱۳۵۳: ۲۶۳-۲۶۰ و ص ۵۲۴).

۴-۴. عقل‌گرایی و خرافه زدایی از دین

سید جمال‌الدین، عقل‌گرایی را مهم‌ترین آموزه قرآن و نیز مهم‌ترین وسیله برای فهم قرآن می‌دانست. به اعتقاد وی باید آموزه‌های دینی را از خرافات و اوهامی که عموماً گریبان‌گیر ادیان می‌شود خالی نمود. چنان‌که می‌گوید: دین اسلام یگانه دینی است که ذم اعتقاد بلا دلیل و اتباع ظنون را می‌کند و سرزنش پیروی از روی کوری را می‌نماید و مطالبه برهان را در امور به متدینین نشان می‌دهد و در هر جا خطاب عقل می‌کند. (اسدآبادی، ۱۳۹۸ق: ۷۶) وی در خطابه‌های خود تأکید کرده که؛ برای مطابقت با وضعیت علمی دنیای مدرن باید اعتقادات را به محک عقل سنجید و کلام خدا را در جهت آزادی سیاسی و بی‌نیازی اقتصادی و حقوق حقه انسانی آن‌ها فهمید. مسلمانی که بدین‌سان از بند خرافات و تعصب‌های ناروا رها می‌شود و به حقایق دینی خودآگاهی می‌یابد و امکانات جدید آن را درمی‌یابد، نه فقط تعدی غیرانسانی را به شخصیت خود نمی‌پذیرد، بلکه عملاً با اتحاد با برادران دیگر مسلمان خود شایق می‌شود و از این رهگذر اسلام را به عالی‌ترین درجه قدرت می‌رساند (مجتهدی، ۱۳۶۳: ۱۹) در واقع سید تلاش می‌کرد با پیراستن دین اسلام از خرافات نشان دهد آموزه‌های قرآنی با عقلانیت و علم مدرن سازگاری دارد.

۴-۵. کاربست دانش‌های نوین در تفسیر و فهم قرآن

راهکار عمده سید در فهم و تفسیر کاربست عقل و دانش‌های جدید در فهم قرآن بود. سید در یکی از مقالاتش با عنوان «لکچر در تعلیم و تربیت» می‌گوید: «... علم را حد و پایانی نیست و محسنات علم را نهایی نیست و سلطان عالم، علم است و به غیر از علم نه پادشاهی بوده است و نه هست و نه خواهد بود. علمای ما در این زمان علم را بر دو قسم کرده‌اند: یکی را می‌گویند علم مسلمانان و دیگری را می‌گویند علم فرنگ. و این را نفهمیدند که علم آن چیز شریفی است که به هیچ

طایفه نسبت داده نمی‌شود و به چیزی شناخته نمی‌گردد، چه بسیار تعجب است که مسلمانان آن علومی را که به ارسطو منسوب است آن را به عنایت رغبت می‌خوانند ... و اما اگر سخنی به گاليله و نیوتون و کپلر نسبت داده شود، آن را کفر می‌انگارند! پدر و مادر علم، برهان است و دلیل، نه ارسطو است و نه گاليله. نزدیک‌ترین دین‌ها به علوم و معارف، دیانت اسلامی است و هیچ منافاتی در مبانی علوم و معارف و اساس‌های دیانت اسلامی نیست. (لطف‌الله خان اسدآبادی، ۱۳۱۲: ۸۹ - ۹۵).

۴-۶. توجه به کارکرد آموزه‌های اجتماعی قرآن کریم

سید جمال بیش از هر چیز بر کارکرد آیات قرآن در تشویق و ترغیب مردم به مبارزه و اهمیت مشارکت مردم در تغییرات اجتماعی تأکید می‌کرد. در شمار آیاتی که سید جمال در مقاله‌ای تحت عنوان "نوامیس خداوند در ملت‌ها و تطبیق آن بر مسلمانان" در روزنامه عروه‌الوثقی بدان استناد می‌کند آیه ۱۱ سوره رعد است که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (الرعد، ۱۱)، دریافت و تفسیر سید از این آیه آن است که خداوند امور هیچ قوم و مردمی را تغییر نمی‌دهد مگر این‌که خود آن‌ها تغییر کنند یعنی خودشان برای این تغییر و اصلاح امور خودشان تلاش کنند. (سید جمال‌الدین حسینی، ۱۳۵۵ق: ۱۷۳-۱۶۵) باید دانست پیش از سید جمال هیچ‌گاه چنین تفسیری از این آیه دیده نشده است و در تفسیرهای پیشین از آیه تقریباً گفته می‌شد: اگر خداوند نعمتی را به قومی بدهد تا زمانی که ایشان شکر گذار باشند و عصیان و ستم نکنند آن نعمت را زایل نخواهد کرد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ج ۳: ۶۱، سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۴: ۴۹) در ترجمه این آیه در کشف الاسرار آمده است: «تغییر نکند و بگرداند آنچه قومی دارند و در آن باشند از نیکویی حال، حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» تا ایشان تغییر کنند و بگردانند آنچه بر دست دارند از نیکویی افعال». در حالی که پس از سید عموماً گفته‌اند: خداوند سرنوشت هیچ قوم (و

مکتبی) را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است تغییر دهند! (مکارم شیرازی، ۲۵۱:۱۳۷۳؛ فولادوند، ۱۴۱۵ق: ۲۵۱؛ نجفی، ۱۳۹۸ق: ۲۴۳) سید جمال‌الدین اسدآبادی می‌گوید: این آیه‌های کتاب حکیم است که ما را به راه حق و راست، هدایت می‌کند و جز مردم گمراه کسی در آن شک روا نمی‌دارد. مگر خداوند وعده و وعید خود را خلاف می‌کند حال آنکه صادق‌ترین همه به وعده‌ی خود و توانا تر از همه، به وعید خویش است؟ نشانه‌های وی تغییرناپذیر است. و هیچ حکمی از احکام وی زایل نمی‌گردد. خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (الأنبياء، ۱۰۵).

۷-۴. مبارزه با استعمار و استقلال طلبی

سید در مقاله "رجال دولت و رازداران ملک چگونه باید باشند" در روزنامه العروه الوثقی می‌گوید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (آل عمران، ۱۱۸) می‌گویند که شهرها و کشورها با برج‌های برافراشته و دژهای مستحکم و لشکریان جرار و اسلحه‌ی خوب محفوظ می‌ماند. می‌گویم آری این‌ها وسایل و آلاتی است که از عمل به آن در آنچه شهرها را نگاه می‌دارد چاره نیست. لکن این‌ها به‌تنهایی کاری از پیش نمی‌برند مگر اینکه استعمال آن را مردمان صاحب‌خبره و صاحب‌رأی و حکمت به دست‌گیرند. مردانی که به حقوق خود آشنا بوده و هیچ‌یک از کارهای آنان به دست بیگانه سپرده نشده باشد. اما لازم است که نسبت به حال امراء شرق و از میان آنان مخصوصاً مسلمانان تأسف عمیق خورد که کارهای دیوان و اداره و دفاع را به بیگانگان سپرده و امور خود را کلاً تسلیم آن‌ها کرده‌اند. و بلکه در دوستی و اعتماد به آن‌ها تا حدی زیاده‌روی کردند که حتی آنان را سرپرست کارهای خصوصی خود در داخل خانه‌های خویش ساخته‌اند و نزدیک است که از مملکت خود به نفع آن‌ها بگذرند. آیا وقت آن نرسیده که

امراء، احکام خداوندی را که کم و کسری ندارد اطاعت کنند. ای امراء بزرگ، شما را با این کسانی که بیگانه از شمایند «هَذَا أَنْتُمْ أَوْلَاءُ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ» (آل عمران، ۱۱۹) و زمانی که حال و قصد و منظور بیگانگان را دانستید و شکی در موردشان باقی نمانده «إِنْ تَمَسَسْنَاكُمْ حَسَنَةً تَسْؤُهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا» (آل عمران، ۱۲۰) به سوی فرزندان وطن‌های خویش و برادران دین و ملت خود بیایید. (سید جمال‌الدین حسینی، ۱۳۵۵: ۱۱۶-۱۲۲) چگونه یک مؤمن از غیر خدا می‌ترسد در حالی که خداوند می‌فرماید: «فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران، ۱۷۵) ما را چه شده که می‌بینیم بیگانگان کشورهای ما را یک‌بار پس از بار دیگری مورد تهاجم قرار می‌دهند و با آنکه مردم متصف به ایمان در هر سرزمینی ساکن‌اند، در راه دفاع از دین غیرت از خود نشان نمی‌دهند و حمیت آنان، برانگیخته نمی‌شود. ای اهل قرآن تا همانند سلف صالح خویش با رعایت دوراندیشی در عمل، قرآن را بر پای ندارید و آن را در همه‌ی اعمال خود پیشوا، انتخاب نکنید و به آنچه از اوامر و نواهی آمده، عمل نکنید چیزی به حساب نمی‌آید (همان، ۱۶۵-۱۷۳) سید در مقالات روزنامه العروة الوثقی با توجه به برخی آیات قرآن، مردم هندوستان (همان، ۱۴۷) و سودان را به مقابله با استعمار انگلیس تشویق می‌نماید. (همان، ۱۵۸-۱۶۱) در بخشی از این مقاله آمده است: چرا خود را در مرتبه‌ی پایین از دیگران می‌دانید، مگر در خلقت با دشمنان خویش همانند نیستید. چگونه است که دشمن مال و جان خود را برای پیروزی به چیزی که در دست وی نیست به مخاطره می‌اندازد و چرا شما در حفظ آنچه مال شما است، جرئت و شهامت به خرج نمی‌دهید؟ سخن بر سر دفاع از حیات و ضرورت‌های زندگی است. تا هنوز در شما برتری و خصایل بزرگ موجود است و دین شما حمیت و غیرت بر دفع مصیبت را از شما دارد برپا خیزید. صاحب دین به آرزوی آن است که اعمال شما در راه نهضت اعلاء کلمه‌ی دین و نجات آن از چنگ دشمنان، بر وی عرضه گردد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا

أَنْصَارَ اللَّهِ» (الصف، ۱۴) «وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (البقره، ۲۰۸) «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران، ۱۳۹) (همان، ۱۸۹-۱۹۵) این نخستین بار در طی ۱۴ سده پس از نزول قرآن است که آیات شریفه با این رویکرد تفسیر می شوند.

۸-۴. اتحاد مسلمانان

سید در ارتباط با موضوع اتحاد اسلامی، ابتدای مقاله خود در روزنامه العروه الوثقی را با ذکر آیه ۴۶ سوره مبارکه الأنفال آغاز می کند و می نویسد: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (الأنفال، ۴۶)، اتحاد و همبستگی جهت تقویه ولایت اسلامی، از قویترین ارکان دیانت محمدی و عقیده به آن از ابتدایی ترین عقاید، در نزد مسلمانان است. مسلمانان در اتحاد محتاج چیزی نیستند، جز اینکه نسبت به خطرهایی که ملت را عاید گردیده احساس مشترکی داشته و دلها را به هم پیوند بدهند. به نظر او عقیده، مسلمان را متحد و قرآن آنان را جمع می کند. سید در ادامه سخن خود برای تحریک خواننده مقاله خود و تحریک مسلمانان به اتحاد می گوید: مگر مسلمانان نمی توانند که به امر دفاع و اقدام به آن طوری که سایر ملل به آن اتفاق کرده اند، متحد گردند؟ مگر مشاعر آنان تخدیر شده که بعضی از آنها، احتیاجات بعضی دیگر را احساس نمی کنند؟ آیا کسی نمی تواند برادر خود را طوری ببیند که در دین خداوندی «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (الحجرات، ۱۰) آمده و به واسطه ی اتحاد سدی را درست کنند تا که خود را از این سیل هایی که آنان را از هر طرفی فراگرفته به کنار نگه دارند. هان که این لحظه ی اتفاق است. این فرصت اتحاد است. زمان، فرصت هایی را به اختیار شما می گذارد. و این برای شما غنیمت است که سهل انگاری نکنید. گریه مرده را زنده نمی کند و تأسف، مافات را باز نمی گرداند و غم، مصیبتی را دفع نمی کند. کار کلید پیروزی و صدق و اخلاص، نردبان رستگاری است و ترس اجل را نزدیک می کند و ناامیدی و پست همتی از اسباب هلاکت

است «وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَ سَتُرَدُّونَ اِلٰى عَالَمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (التوبه، ۱۰۵) و از آن مردمی نباشید که چون خداوند برانگیختن آن‌ها را نمی‌پسندید، آنان را به تأخیر واداشت و گفته شد که با بازنشستگان بنشینید. «رَضُوا بِاَنْ يَّكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَ طُبِعَ عَلٰى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُوْنَ» (التوبه، ۸۷) قرآن زنده است و نمی‌میرد و کسی را که قرآن ستایش کند ستوده است و کسی را هم که خشم کند، مطرود است. کتاب خدا منسوخ نشده است به آن بازگردید. و آن را در احوال و اخلاق خود حاکم بسازید. «وَمَا اللّٰهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (البقره، ۷۴) آروز داریم اولین ندایی که به وحدت بلند می‌گردد، از مردم بلند مرتبه صادر گردد و در این شک نداریم که علما عامل ید طولانی در این عمل شریف دارند و خداوند کسی را که بخواهد، هدایت می‌کند «اللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ» (البقره، ۲۱۳)، و کار از آغاز تا انجام بدست خداست. (همان، ۸۸-۹۶)

۹-۴. تلاش برای دموکراسی و مبارزه با استبداد شاهان قاجار

سید جمال الدین در تمام مجلس‌ها و محفل‌ها به کردار و رفتار ناصر الدین شاه قاجار انتقاد می‌نمود و برای تنبه او و حکومتش یاد مرگ و اجل را به گوشزد می‌کرد از جمله می‌گفت باور نمایید که اجل بهترین پاسبانها است. و بعد به آیه ۳۴ سوره اعراف «فَاِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ لَا يَسْتَاخِرُونَ سَاعَةً وَّ لَا يَسْتَقْدِرُونَ» استناد می‌کردند. (مدرسی، ۱۳۵۳: ۳۰۰) سید جمال الدین در تبیین آیه ۶۲ سوره الاحزاب «سُنَّهَ اللّٰهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَّ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّهِ اللّٰهِ تَبْدِيْلًا»، به برقراری حکومت دموکراسی در جامعه و جلوگیری از فرمانروایی حکومت مطلقه اشاره می‌کند و می‌گوید: دنیای غرب و تقسیمات کنونی آن را با دقت نگاه کنید که چگونه به‌وسیله‌ی امتیازات ملی استقلال پیدا کرد، به تناسب دانایی در آنجا مساوات برقرار شد، مهم‌ترین مساواتشان آشنایی به وظایف و معرفت به طرز مطالبه‌ی آن است که

برای تحصیل و شناسایی وظایف خود علاقه و جدیتی دارند، یک فرد از حیث قدرت هم نمی‌تواند به آنان حکومت کند، ملت هم تمایل به سلطنت استبدادی نشان نمی‌دهد. در دنیای بشریت تدریجاً حکومت فردی بنا به مقتضیات فطری از بین می‌رود. امروز اروپاییان از نظر حفظ موقعیت حکومت‌هایی دارند و تابع شورایی می‌باشند. هر ملتی هم که در پناه امنیت باشد از قدرت و سایر امتیازات استفاده می‌برد، باز هم به اراده‌ی ملت متکی هستند و معتقدند که ملت مافوق همه است این معنی هم نه از راه غلبه و نه تقلید کورکورانه و تشبیه است، بلکه تنها تفاوت امتیازات از حیث فضایل می‌باشد وسایل ترقی نیز در سایه‌ی آن آماده می‌گردد. خلاصه کلام، حکومت با عقل و دانش است (همان، ۳۲۴)

۱۰-۴. مقابله با تفکرات الحادی و ماتریالیستی (ماده‌گرایی)

یکی از مسائل جهان اسلام در دوران سید جمال‌الدین اسدآبادی یعنی دوران مدرنیسم، گسترش اندیشه‌های الحادی و مادی‌گرایانه بود. سید در خطابه‌های خود تلاش می‌کرد با استفاده از آیات قرآن با این مکاتب مبارزه کند. سید جمال‌الدین می‌گوید؛ بی‌اعتقادی به جز خلل و فساد در مدنیت و از بین بردن امنیت اجتماعی هیچ نتیجه دیگری نداده است اگر بی‌اعتقادی موجب ترقیات تمدن باشد، می‌بایست که عرب‌های زمان جاهلیت در تمدن گوی سبقت را ربوده باشند، زیرا بیشتر ایشان ره سپر طریقه‌ی دهر بودند و در نهایت بی‌اعتقادی قرار داشتند چنان‌که می‌گفتند: «مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ» (یس، ۷۸) «چه کسی این استخوانها را که چنین پوسیده است زندگی می‌بخشد؟» «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» (الجماعیة، ۲۴) و گفتند: «غیر از زندگانی دنیای ما [چیز دیگری] نیست؛ می‌میریم و زنده می‌شویم، و ما را جز طبیعت هلاک نمی‌کند.» (مدرسی، ۱۳۵۳:۳۴۷).

۵. تأثیر گفتمان فهم و تفسیر اجتماعی بر بافت تاریخی

گفتمان‌ها همان‌گونه که برآمده از بافت تاریخی خود هستند تأثیر سازنده و مستقیمی نیز بر بافته‌ای تاریخی دارند. بر همین اساس است که گفتمان فهم و تفسیر اجتماعی سید جمال بر بافت تاریخی تأثیر داشته است. این تأثیر در موارد ذیل کاملاً آشکار است:

۵-۱. مبارزات ضد استبدادی و ضد استعماری و پیروزی آن‌ها

جهان اسلام هم‌زمان با سید جمال‌الدین و نیز پس از درگذشت وی شاهد شکل‌گیری مبارزات ضد استعماری و ضد استبدادی بوده که همگی مبتنی بر ایده و گفتمان تفسیر عصری اجتماعی سید جمال بوده‌اند. در واقع رهبر همه حرکت‌ها و گفتمان‌های اصلاحی در جهان اسلام در شمار شاگردان بی‌واسطه و یا باواسطه سید جمال بوده‌اند. شیخ محمد عبده (د. ۱۹۰۵) اندیشمند مصری و مفسر قرآن کریم، از شاگردان و هواداران نزدیک به سید بوده است که به‌نوبه خود رهبری جریان‌های اصلاحی مصر را به عهده داشته است. بسیاری از اندیشمندان و مصلحان و متفکران جهان عرب و دیگر سرزمین‌های اسلامی که در جنبش‌های آزادی‌خواهانه ایفای نقش کردند و آثاری تألیف نمودند مثل طه حسین (۱۸۸۹-۱۹۷۳)، علی عبدالرزاق (۱۹۶۶-۱۸۸۸) حسن البنا (۱۹۰۶-۱۹۴۹) عبدالرحمن کواکبی (۱۲۶۶-۱۳۲۰) متأثر از اندیشه‌های سید بودند. همه متفکران مسلمان شبه‌قاره از سید احمدخان (۱۸۱۷-۱۸۹۸) و موجودی (۱۹۰۳-۱۹۷۹) و ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸-۱۹۵۸) که در مبارزات استقلال طلبانه هند سهم بودند از سید جمال تأثیر گرفتند. در افغانستان و عثمانی هم وضع به همین روال هست. رهبران جنبش ضد استبدادی و مشروطه‌خواهی در ایران از میرزای شیرازی گرفته تا میرزارضای کرمانی و نجم‌آبادی و ملک‌خان و دیگران همگی از سید خط می‌گرفتند. این مصلحان در جای‌جای سرزمین‌های اسلامی با

الهام از گفتمان تفسیر عصری اجتماعی سید مبدع مبارزات و حرکت‌هایی شدند که به استقلال و آزادی آن سرزمین‌ها انجامید.

۲-۵. پیدایی رویکردهای نوین تفسیری

تفسیر و تبیین قرآن کریم که پیش از سید جمال‌الدین اسدآبادی و در طی سده‌های متمادی به گونه‌ای مشخص و سنتی انجام می‌شد، تحت تأثیر سید جمال و گفتمان تفسیری وی کاملاً متحول شد. رویکرد تفسیر اجتماعی، رویکرد تفسیر علمی، رویکرد تاریخی، همگی در شمار رویکردهایی هستند که پس از گفتمان تفسیری سید جمال‌الدین اسدآبادی در حیطه تفسیر قرآن کریم پدید آمده است.

۶. نتیجه‌گیری

مطالعه حاضر نشان داد، شرایط اجتماعی و فرهنگی و تاریخی گفتمان‌ها را شکل می‌دهند و از سوی دیگر گفتمان‌ها بر شرایط و ساختارهای اجتماعی تأثیر می‌گذارند. درواقع گفتمان‌ها هم برآمده از خلال بافت تاریخ هستند و هم‌بافت‌های تاریخ را می‌سازند. مؤلفه‌های بافت تاریخی پیدایی گفتمان فهم و تفسیر عصری قرآن کریم عبارت‌اند از: ویژگی‌های سیاسی و علمی سید جمال‌الدین اسدآبادی، مدرنیسم و پیامدهای فلسفی و معرفتی آن، استبداد، استعمار و عقب‌ماندگی اقتصادی و اجتماعی سرزمین‌های اسلامی.

شاخصه‌های گفتمان فهم و تفسیر عصری قرآن کریم عبارت‌اند از: حل مسائل عصری با توجه به آموزه‌های قرآن کریم، عقل‌گرایی و خرافه‌زدایی از دین، کاربست دانش‌های نوین در تفسیر قرآن. تأثیر گفتمان فهم و تفسیر عصری بر بافت تاریخی عبارت‌اند از: مبارزات ضد استبدادی و ضد استعماری و پیروزی آن‌ها، پیدایی رویکردهای نوین تفسیری.

منابع

۱. اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۲۹۸ق)، *حقیقت مذهب نیچری و بیان حال نیچریان*، بمبئی: حاج محمد کازرونی.
۲. آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۴)، *مشروطه ایرانی*، تهران: نشر اختران.
۳. آشوری، داریوش (۱۳۸۷)، *دانشنامه سیاسی*، تهران: نشر مروارید.
۴. آشوری، داریوش (۱۳۶۸)، «نظریه غرب‌زدگی و بحران تفکر در ایران»، *ایران نامه*، سال هفتم، ش ۲.
۵. بوخنسکی (۱۳۸۳)، *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. جمعی از پژوهشگران حوزه علمیه قم (۱۳۸۵)، *گلشن ابرار: خلاصه‌ای از زندگی اسوه‌های علم و عمل*، قم: پژوهشکده باقرالعلوم علیه‌السلام سازمان تبلیغات اسلامی.
۷. حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱)، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم در عراق*، تهران: امیرکبیر.
۸. حسینی، سید جمال‌الدین (۱۳۵۵)، *عروة الوثقی*، مترجم عبدالله سمندر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. دانالدگیلیس، (۱۳۸۱) *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میان‌داری، تهران: سمت.
۱۰. دورسون، داوود (۱۳۸۱)، *دین و سیاست در دولت عثمانی*، ترجمه داوود رضایی و منصوره حسینی، تهران، کتابخانه و موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۱۱. رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۷۴)، *ایران و عثمانی در آستانه قرن بیستم*، تبریز: ستوده.

۱۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق)، *الدر المثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۱۳. عنایت، حمید (۱۳۸۴)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۴. فروغی، محمدعلی (۱۳۴۳)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: کتابفروشی زوار.
۱۵. فولادوند، محمدمهدی (۱۴۱۵ ق)، *ترجمه قرآن*، تهران: دارالقرآن.
۱۶. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ ق) *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات الصدر.
۱۷. کسروی، احمد (۱۳۳۰)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: امیرکبیر.
۱۸. مجتهدی، کریم (۱۳۶۳)، *سید جمال الدین و تفکر جدید*، تهران: نشر تاریخ ایران.
۱۹. مدرسی، مرتضی (۱۳۵۳)، *سید جمال الدین و اندیشه های او*، تهران: چاپخانه سپهر.
۲۰. مدرسی چهاردهی، مرتضی (بی تا)، *زندگانی و فلسفه اجتماعی و سیاسی سید جمال الدین افغانی*، تهران: شرکت اقبال و شرکاء.
۲۱. مریم قهرمانی، مریم (۱۳۹۲)، *ترجمه و تحلیل انتقادی گفتمان: رویکرد نشانه شناختی*، تهران: بی نا.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳)، *ترجمه قرآن*، قم: دارالقرآن الکریم.
۲۳. میبیدی، رشید الدین (۱۳۷۱)، *کشف الأسرار و عده الأبرار*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۴. نجفی خمینی، محمدجواد (۱۳۹۸ ق)، *تفسیر آسان*، تهران: انتشارات اسلامیه.
۲۵. واثقی، صدر (۱۳۳۵)، *سید جمال الدین حسینی، پایه گذار نهضت های اسلامی*، تهران: انتشارات پیام.

ابزارهای مشترک اصلاحی - انقلابی انبیاء الهی (علیهم السلام)،

جهت اصلاح امت خویش از منظر قرآن کریم

سیده راضیه پورمحمدی^۱ - ریحانه رضوانی^۲

چکیده

از مهم‌ترین اهداف حرکت و نهضت پیامبران، اصلاح‌گری شمرده می‌شود؛ بنابراین بزرگ‌ترین مصلحان جهان که پیامبران هستند، طریقه صحیح زندگی را به انسان می‌آموزند؛ لذا از دیدگاه اسلام و قرآن اصلاح طلب باید در خط انبیا و با تمسک به تعالیم آنان و کتاب الهی به اصلاح جامعه بپردازد. از طرفی همواره در مسیر حرکت انبیاء الهی، موانعی وجود داشته است که سد راه انبیاء می‌شدند، تحقق هدف انبیاء عبارت بود از مقابله با چنین موانعی. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی - تحلیلی به بیان حرکت اصلاحی - انقلابی انبیاء پرداخته و نتایج حاصل از پژوهش این است که بخشی از برنامه‌های اصلاح انبیا را در موارد زیر می‌توان بیان کرد: ۱. روشنگری و نصیحت (انذار و تبشیر) که در مرحله نخست، از عمده وظایف پیامبران است؛ ۲. تذکر و یادآوری یاد خدا، نعمت‌های الهی و سرگذشت امت‌ها، توجه دادن به

۱. دانشجوی دکتری، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک (نویسنده مسئول)، raz_sae@yahoo.com

۲. ارشد، رشته علوم قرآن حدیث، دانشگاه قم، r_rezvani67@yahoo.com

مرگ و معاد، کرامت انسان و به عرض اعمال؛ ۳. بیان مطالب استدلالی و برهانی، بالطافت خاص به طوری که عواطف انسانی را تحریک کنند و بیانشان در قلب بنشیند و در انسانها تغییرات ریشه‌ای و عمیق ایجاد نمایند؛ ۴. استفاده از شیوه مجادله و مناظرات علمی برای روشنگری افکار و ارائه راه‌های صحیح؛ ۵. کناره‌گیری و برائت از بی‌ایمانان. **کلیدواژه:** انبیاء؛ موسی (ع)؛ انقلاب؛ اصلاح؛ ابزار؛ امت.

۱. مقدمه

بر اساس آموزه‌های الهی، عالی‌ترین هدف انسان رسیدن به قرب پروردگار و سعادت اخروی است و برای تحقق این هدف، خداوند متعال پیامبرانی را فرستاده تا ضمن ابلاغ پیام پروردگار متعال به بشریت، زمینه‌های رشد و سعادت آنان را فراهم نمایند؛ البته حرکت این انبیا به سمت هدف الهی، مستلزم اصلاح مفاسد فردی و اجتماعی و برخورد با حکومت‌های جاهلی و طاغوتی (جبهه باطل) و ایجاد تغییرات بنیادین بود. بر همین اساس ایشان در تمامی عرصه‌ها و حوزه‌های زندگی شخصی و اجتماعی اعم از حوزه اعتقادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی به این مهم اقدام کرده و تلاش‌های بسیاری را انجام داده‌اند.

در طول تاریخ نیز، با اینکه پیشوایان الهی در جامعه بوده‌اند و تمام شرایط و زمینه‌های رشد و تعالی برای مردم فراهم بوده است؛ با توجه به تمامی بسترسازی‌های انبیا و ایجاد زمینه‌ها برای اصلاح توسط آنها، به خاطر موانعی که بر سر راه حرکت اصلاحی-انقلابی انبیا بود، جوامع به‌طور کامل اصلاح نشدند و تنها عده کمی ایمان آوردند. همچنین شناخت دشمن، در نهضت‌ها و انقلاب‌های توحیدی انبیا، نقش مهمی در رویارویی با دشمنان دارد، سپاه حق هر قدر هم که قدرتمند باشند، اگر اطلاعات کافی از دشمن نداشته باشند، شکست‌خورده میدان نبرد خواهند بود و از آنجاکه قرآن اصل مشابهت تاریخی اقوام را به رسمیت می‌شناسد و دید فرا تاریخی

دارد راهکارهایی که در قرآن برای شناسایی دشمنان و برخورد با آنها بیان شده در هرزمانی کاربرد و قابلیت اجرایی دارد، همچنین شناخت دشمن و پیش‌بینی نیرنگ‌های او و اتخاذ تدابیر مناسب و بصیرت داشتن در مبارزه باعث پیروزی بر دشمن و پایداری انقلاب می‌شود.

بنابراین بر اساس اینکه اصلاح به معنای واقعی در زمینه‌های گوناگون به‌عنوان یکی از شئون رسالت انبیاء و وظیفه، مسئولیت عمومی و همیشگی برای تمامی مسلمین و پیروان ادیان الهی بوده است و هیچ‌گاه متوقف نخواهد شد و با توجه به اینکه رسالت تمام انبیا و پس از آنها اهل‌بیت (علیهم‌السلام)، استیلای نهایی حکومت الهی بر زمین هست، وظیفه مسلمین است که با الگوگیری از شاخصه‌های اصلاح و انقلاب مصلحان الهی، با تمسک به تعالیم آنان و کتاب الهی، با توجه به تاریخ اقوام گذشته به اصلاح خود و جامعه پردازند تا بتوانند زمینه‌ساز حاکمیت نهایی اسلام که جز در زمان مهدی موعود (عج) میسر نخواهد شد باشند.

هدف اصلی قرآن نیز از نقل داستان‌های تاریخی، عبور دادن انسان از گذرگاه‌های تاریک و رساندن او به سرزمین روشنایی‌ها و هدایت است. با خواندن داستان‌های قرآن و عبرت‌آموزی از آنها و سرگذشت پیشینیان، پرده‌های غفلت را از مقابل چشمانمان خواهیم درید، در پژوهش حاضر به بررسی ابزارهای مشترک اصلاحی - انقلابی انبیاء در امت‌های خود پرداخته است و به علت گستردگی مطالب به ذکر چند مورد از ابزارها اشاره شده است.

۲. پیشینه پژوهش:

در رابطه با موضوع مورد پژوهش کتاب‌ها و مقالاتی نگاشته شده است از جمله سید مرتضی هزارواره ای در کتاب اصلاح و انقلاب در آموزه‌های قرآنی به تشریح عوامل اصلاحی و انقلابی پرداخته و همچنین کتاب تمدن‌سازی انبیای ابراهیمی؛

فتنه‌ها و راهکارها (مطالعه موردی حضرت موسی (ع)) از منتظر القائم نیز به بررسی فتنه‌ها و راهکارهای جلوگیری از آن توسط انبیای ابراهیمی پرداخته و مقالاتی نیز از این قبیل نوشته شده، در پژوهش حاضر به علت گستردگی مطالب فقط به بررسی ابزارهای مشترک اصلاحی - انقلابی حضرت موسی (ع) و دیگر انبیای الهی پرداخته شده است.

۳. ابزارهای مشترک اصلاحی - انقلابی انبیاء در امت خود

بنی اسرائیل در سال‌های متوالی با از بین بردن انبیای مصلح، بعد از حضرت سلیمان دچار تفرقه شدند و درگیر جنگ داخلی شده و تمام اقوام جز یهود از بین رفتند. از این به بعد دیگر بنی اسرائیلی وجود ندارد بلکه یهود مانده است که تبدیل به حزب شیطان شده و دیگر در مسیر زمینه‌سازی برای حکومت الهی، نیست بلکه در مقابل انبیاء ایستاده. در حال حاضر نیز یهود به دنبال حکومت جهانی شیطان است و خود را نژاد برتر می‌داند و مسلمین دنبال حکومت الله بر زمین هستند. می‌توان گفت که اصلاح‌گری، از مهم‌ترین اهداف حرکت و نهضت پیامبران شمرده می‌شود؛ و آن‌ها مصلحان حقیقی هستند، آنان با تبشیر و انذار، جلوی هرگونه فساد را می‌گرفتند. از این‌رو، قرآن کریم یکی از اهداف بعثت پیامبران عبودیت خداوند و نفی طاغوت می‌داند تا بستری را برای ایمان و اصلاح فرد و جامعه فراهم سازند. بنابراین به ذکر برخی از ابزارهای اصلاحی - انقلابی انبیاء به شرح ذیل پرداخته می‌شود.

۳-۱. نصیحت و روشنگری

قرآن کریم در مرحله نخست، عمده وظایف پیامبران را روشنگری و نصیحت و به عبارتی همان جهل زدایی و غفلت زدایی می‌داند و ویژگی پیامبران را در همین راستا تبیین می‌کند (هزاوهای، ۱۳۸۰: ۱۵)، بشارت به معنی اخبار به خیر و امر مطلوب است مقابل انذار که اخبار به شرّ و امر نامطلوب و ترسانیدن از آن است و مخبر این دو را

بشیر و نذیر گویند، و در قرآن کریم پیغمبر اکرم (ص) را به این دو صفت توصیف فرموده «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» (طیب، ۱۳۷۸، ۱: ۴۶۶) بنابراین خود قرآن نیز به این دو وصف معرفی شده، با توجه به اهمیت شکوفایی استعدادهای سرشار آدمیان، نصیحت و ارشاد و راهنمایی و موعظه مهم‌ترین تأثیر و نقش را در بالندگی آن استعدادها دارد که مهم‌ترین سلاح انبیای الهی در شیوه جذب افراد به مسیر حق بوده است. عقل به‌تنهایی برای اصلاح فرد و اجتماع و جلوگیری از مفسد اخلاق و اعمال کافی نیست و باید به‌واسطه وعد و وعید و تبشیر و انذار مردم را به‌جانب خوبی‌ها و ترک زشتی‌ها سوق داد و این به‌واسطه انبیاء و سفراء الهی انجام می‌گیرد (طیب، ۱۳۷۸، ۲: ۳۹۹)، بدون تردید این شیوه باید همراه با ملایمت و نرمی باشد، اگرچه برای هدایت سخت‌ترین دشمن دین خدا به کار رود، همان‌گونه که از روش برخورد حضرت موسی (ع) نسبت به فرعون به‌روشنی به دست می‌آید «به نرمی با او سخن بگویند شاید متذکر شود، یا (از خدا) بترسد» (طه، ۴۴). همچنین پیامبران الهی، با توجه به روایات هر قوم، برای اصلاح مردم ضمن نصیحت و روشنگری از دو روش انذار و تبشیر نیز استفاده می‌کردند.

۲-۳. انذار

انذار: مصدر باب افعال و تنذیر مصدر باب تفعیل به معنی بیم دادن و توجه دادن به آینده‌ای ترسناک است (داور پناه، ۱۳۷۵، ۵: ۳۶۷)، و نیز انذار و تهدید نظر طبقات اهل ایمان را جلب می‌کند که از گناه پرهیز کنند، و درباره اولیاء مقام عظمت پروردگار را یادآوری می‌کند که سبب خشیت و هیبت آنان خواهد شد (وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ رَحْمَانٍ، ۵۵) خوف از عظمت آفریدگار است که بشر را لرزان و از خطر گریزان می‌نماید و زیاده بر استحقاق ایمان و اعمال صالحه در اثر خشیت از پروردگار بهشت و تقرب بیشتری نصیب آنان می‌شود و هر مرتبه‌ای از خوف چه از عقوبت باشد و یا از

عظمت پروردگار گرچه تفاوت آن دو بسیار است، وسیله توجه به غرض آفرینش و سوق به سوی سعادت خواهد بود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۲۶۷)، وظیفه مرسلین راه نمایی امت به اموری است که موجب سعادت آن‌ها از بیان عقاید حقه و اخلاق فاضله و اعمال حسنه می‌شود که عبارت است از دین حق مبین و صراط مستقیم و آگاه کردن آن‌ها و دور بودن از اموری که موجب شقاوت آن‌ها از عقاید باطله و اخلاق رذیله و اعمال سیئه که سبب شیطان است، لذا می‌فرماید «وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ» (انعام، ۱۵۲)، اول بشارت است و دوم انذار و این دو موضوع در تمام مراحل دونقطه مقابل است بهشت و جهنم، ثواب و عقاب، اطاعت و معصیت، خیر و شر، نفع و ضرر، حسن و قبح، سعادت و شقاوت، نجات و هلاکت، ایمان و کفر، عدالت و فسق، صلاح و فساد (طیب، ۱۳۷۸: ۲۷۳)، انبیاء مردم را انذار می‌کردند، زیرا از یکسو انسان‌ها طبعی سرکش دارند و از سوی دیگر عقل انسان دفع عوامل خطر احتمالی را واجب می‌داند، بنابراین پیامبران در آغاز دعوت از این اصول عقلی و فطری استفاده کرده و مردم را از عواقب سوء اعمالشان بیم می‌دادند (شریفانی، ۱۳۸۷: ۶۵).

قرآن نیز پیامبران را انذار دهنده و ناصح معرفی می‌کند «ما تو را به حق، [به سیمت] بشارتگر و هشداردهنده گسیل داشتیم و هیچ امتی نبوده مگر اینکه در آن هشداردهنده‌ای گذشته است» (فاطر، ۲۴)؛ پس خداوند پیامبران را نوید آور و بیم دهنده برانگیخت» (بقره، ۲۱۳)؛ «و پیامبران [خود] را جز بشارت‌دهنده و بیم‌رسان گسیل نمی‌داریم» (کهف، ۵۶) و ما پیامبران [خود] را جز بشارتگر و هشداردهنده نمی‌فرستیم، پس کسانی که ایمان آورند و نیکوکاری کنند بیمی بر آنان نیست و اندوهگین نخواهند شد» (انعام، ۴۸).

بنابراین انذار هر پیغمبری باید فعلیت هم داشته باشد، یعنی انذار هر پیغمبر به یک‌یک امتش برسد، و دعوتش یک‌یک افراد را شامل گردد، و کسی از افراد امت باقی نماند که دعوت پیغمبر به گوشش نرسیده باشد (زیرا نشئه دنیا محل تزاحم علل و اسباب است، و این تزاحم در آن حکم فرماست، و نمی‌گذارد این غرض حاصل شود،

هم چنان که سایر مقتضیات عمومی که عامل صنع آنها را تقدیر کرده، با این غرض مساعد نیست، مثلاً هر انسانی که به دنیا می‌آید، این اقتضا را دارد که عمری طبیعی کند، ولیکن حوادث نشئه تزاحم دنیا، در بیشتر افراد، مزاحم این اقتضاء می‌شود، و نمی‌گذارد که بیشتر افراد عمر طبیعی خود را بکنند (طباطبایی، ۱۷، ۱۳۷۴: ۵۲). خدای سبحان نبوت و انذار را که نتیجه وحی است به این جهت مقدر کرد که می‌دانست در روز قیامت مردم دو دسته می‌شوند، لذا مقدر کرد تا مردم از داخل شدن در زمره دوزخیان بپرهیزند.

۳-۳. تبشیر

یکی دیگر از ابزارهایی که پیامبران (علیهم السلام) برای اصلاح مردم از آن استفاده می‌کردند «بشارت» است. تشویق و ترغیب مردم به عبادت و ترک ظلم، همواره گام مؤثری در جهت هدایت انسان‌ها بوده است (شریفانی، ۱۳۸۷: ۶۵). بشارت به نتایج خوب اعمال نیک و نیز بشارت به مهربانی و لطف بی‌پایان الهی مردم را به انجام اعمال نیک و بازگشت به درگاه الهی و دست برداشتن از اشتباهات گذشته تشویق می‌کند.

«و ما پیامبران [خود] را جز بشارتگر و هشداردهنده نمی‌فرستیم، پس کسانی که ایمان آورند و نیکوکاری کنند بیمی بر آنان نیست و اندوهگین نخواهند شد؛ [تا] برخی از گناهانتان را بر شما ببخشاید و [اجل] شمارا تا وقتی معین به تأخیر اندازد. اگر بدانید، چون وقت مقرّر خدا برسد، تأخیر بر نخواهد داشت.» (نوح، ۳ و ۴). «و گفتم: از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او همواره آمرزنده است؛ [تا] بر شما از آسمان باران پی‌درپی فرستد؛ و شمارا به اموال و پسران، یاری کند و برایتان باغ‌ها قرار دهد و نهرها برای شما پدید آورد» (نوح، ۱۰-۱۲). خداوند متعال پیامبران را برای حل اختلافات و رفع درگیری‌ها، مبعوث نمود و کتاب‌های آسمانی را نازل نمود، ولی گروهی آگاهانه و از سر لجاجت، در برابر انذار و تبشیر پیامبران مقاومت کرده و خود به وجود آورنده‌ی

اختلافات دیگری نیز شدند. اما خداوند با لطف خویش افرادی که مستعد و پذیرای هدایت بودند، هدایت نمود و آن‌هایی که در اثر حسادت و یا ظلم مقابله می‌کردند، به حال خود رها کرد تا کیفر خود را ببینند (قرائتی، ۱، ۱۳۸۳: ۳۳۳).

اما موارد بشارت انبیا عبارت‌اند از:

۴-۳. بشارت به بهشت و نعمت‌های الهی

در بعضی از آیات مردم را به سبقت گرفتن در کار خیر تشویق می‌کند: «و برای نیل به آمرزشی از پروردگار خود و بهشتی که پهنایش [به قدر] آسمان‌ها و زمین است [و] برای پرهیزگاران آماده شده است، بشتابید» (آل عمران، ۱۳۳).

قرآن کریم در اکثر موارد، مغفرت را در مقابل جنت قرار داده است، به خاطر این‌که بهشت خانه پاکان است پس کسی که هنوز آلوده به گناهان و پلیدی‌های معاصی باشد داخل آن نمی‌شود، مگر آنکه خدای تعالی با آمرزش خود آن را از بین ببرد و پاکش کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۲۷). در حقیقت قرآن در اینجا از یک نکته روانی استفاده کرده که انسان برای انجام دادن یک کار اگر تنها باشد معمولاً کار را بدون سرعت و به‌طور عادی انجام می‌دهد، ولی اگر جنبه مسابقه به خود بگیرد، آن‌هم مسابقه‌ای که جایزه با ارزشی برای آن تعیین شده، تمام نیرو و انرژی خود را به کار می‌گیرد و با سرعت هر چه بیشتر به سوی هدف پیش می‌تازد، و اگر می‌بینیم هدف این مسابقه در درجه اول مغفرت قرار داده شده برای این است که رسیدن به هر مقام معنوی بدون آمرزش و شستشوی از گناه ممکن نیست، اول باید خود را از گناه شست و سپس به مقام قرب پروردگار گام نهاد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۹۱).

«... و هر کس از خدا و پیامبر او اطاعت کند، وی را به باغ‌هایی درآورد که از زیر [درختان] آن نهرها روان است. در آن جاودانه‌اند و این همان کامیابی بزرگ است.» (نساء، ۱۳).

همان‌طور که مشخص است در این آیه کسانی که خداوند و پیامبر را اطاعت کنند، و مرزها را محترم شمارند، به‌طور جاودانه در باغ‌هایی از بهشت خواهند

بود، که آب از پای درختان آنها قطع نمی‌گردد و این رستگاری و پیروزی بزرگی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳: ۳۰۱).

۳-۵. بشارت به آمرزش خدای تعالی

در قرآن کریم، ذات پاک خدا، ۹۱ بار به‌عنوان «غفور» (بسیار آمرزنده) و پنج بار به‌عنوان «غفار» (بسیار بخشنده) یاد شده است؛ و بیش از ۸۰ بار سخن از توبه و بازگشت به‌سوی خدا و قبولی توبه به میان آمده است (قرائتی، ۱۳۹۰: ۳۰۰). که ما به ذکر چند آیه بسنده می‌کنیم: «و آنان که چون کار زشتی کنند، یا بر خود ستم روا دارند، خدا را به یاد می‌آورند و برای گناهانشان آمرزش می‌خواهند- و چه کسی جز خدا گناهان را می‌آمرزد؟ و بر آنچه مرتکب شده‌اند، با آنکه می‌دانند [که گناه است]، پافشاری نمی‌کنند» (آل عمران، ۱۳۵).

خدای تعالی در آیه مورد بحث استغفار را مقید کرد به جمله «وَأَلَمْ يُصِرُّوا عَلٰی مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ»، در نتیجه فهمانید که تنها استغفار کسی مؤثر است که نخواهد آن عمل زشت را هم چنان مرتکب شود، برای اینکه اصرار داشتن بر گناه هیاتی در نفس ایجاد می‌کند که با بودن آن هیات ذکر مقام پروردگار نه‌تنها مفید نیست، بلکه توهین به امر خدای تعالی نیز هست، و دلیل بر این است که چنین کسی از هتک حرمت‌های الهی و ارتکاب به محرمات او هیچ باکی ندارد، و حتی نسبت به خدای عز و جل استکبار دارد و جمله: «أُولَئِكَ جَزَاءُ هُم مَّغْفِرَةٌ» بیان اجر جزیل آنان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۳۰).

بگو: «ای بندگان من- که بر خویشتن زیاده‌روی روا داشته‌اید- از رحمت خدا نومید مشوید. در حقیقت، خدا همه گناهان را می‌آمرزد، که او خود آمرزنده مهربان است.» (زمر، ۵۳). «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً» این جمله نهی از نومیدی را تعلیل نموده و هم اعلام می‌کند که تمامی گناهان قابل آمرزش‌اند پس مغفرت خدا عام است،

لیکن آمرزش گناهان هرکسی سبب می‌خواهد و به‌طور گزاف نیست و آنچه قرآن سبب مغفرت معرفتی فرموده دو چیز است یکی شفاعت و یکی هم توبه است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۴۲۴)، هنگامی که به جمله «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ» می‌رسیم که با حرف تأکید آغاز شده و کلمه «الذنوب» (جمع با الف و لام) همه گناهان را بدون استثنا در برمی‌گیرد سخن اوج می‌گیرد و دریای رحمت موج می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹: ۵۰۰).

«و هرگاه بندگان من، از تو درباره من پرسند، [بگو] من نزدیکم و دعای دعاکننده را- به هنگامی که مرا بخواند- اجابت می‌کنم، پس [آنان] باید فرمان مرا گردن نهند و به من ایمان آورند، باشد که راه یابند» (بقره، ۱۸۶). استجاب دعا از جانب خدا حتمی است مگر آنکه دعا برخلاف طبیعت، یا نفرین به مردم یا موانع دیگری داشته باشد که آن موقع صورت دعا را دارد ولی در واقع دعا نیست و یا چیزی می‌خواهد که صلاح او نیست و اگر حقیقت مکشوف شود می‌بیند که به ضرر او است در این صورت «دعوه» واقعی که در آیه قید شده به وقوع نپیوسته است (قرشی، ۱۳۷۷: ۱: ۳۳۸). این قرب برای کسی حاصل می‌شود که به اختیار از کثرات نفسانی خود مقداری بریده باشد و خداوند مقداری از وحدتش را به او پاداش داده است. کسی که از این قرب چیزی در او نباشد، ملعون و مطرود و مبعوض می‌شود، و هر کس که بهره‌ای از آن دارد، مشمول رحمت و دعوت و رضای الهی است (خانی رضا، ۱۳۷۲، ۲: ۳۷۵).

۳-۶. تذکر دادن و یادآوری

بسیاری از چیزها را عقل مردم درک می‌کند؛ اما این عقل زیر خروارها خاک و سنگِ هوای نفسانی مدفون می‌شود، کار پیامبران این است که این عقل‌های مدفون‌شده را برانگیزانند، ذکر و تذکر به معنای حضور معنا در نفس است و حضور مراتب و درجات شدت و ضعف بی‌شمار دارد و درجه عالی آن‌ها ذکر و تذکر ساحت کبریائی است از نظر اینکه ذکر صفت نفسانی و حضور صورت معلوم و یا مفهوم در ذهن عالم

و ذاکر است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۱۳: ۱۳۲). مهم‌ترین اموری که پیامبران (علیهم السلام) مورد یادآوری قرار می‌دادند عبارت‌اند از:

۱-۶-۳. یاد خدا

یاد خدا تنها ذکر لفظی نیست، بلکه خدا را در درون جان حاضر دیدن و به یاد علم و قدرت بی‌پایان و رحمت وسیعش بودن است، این یاد خدا به انسان نیرو و آرامش و قوت و قدرت و پایمردی می‌بخشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۷: ۱۹۵) در آیه (اعراف، ۲۰۱) نیز توجه به خدا را یادآوری می‌شود: معنای این آیه شریفه این است که در موقع مذاخله شیطان به خدا پناه ببر، زیرا این روش، روش پرهیزگاران است که وقتی شیطان نزدیکشان می‌شود به یاد این می‌افتند که پروردگارشان خداوند است که مالک و مربی ایشان است و همه امور ایشان به دست اوست، پس چه بهتر که به خود او مراجعه نموده و به او پناه ببریم، خداوند هم شر شیطان را از ایشان دفع نموده و پرده غفلت را از ایشان برطرف می‌سازد، ناگهان بینا می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۸: ۴۹۸) و یاد خداوند، زمانی در انسان مؤثر است که مستمر و بسیار باشد «ذُكِرُوا اللّٰهَ ذُكْرًا كَثِيرًا» (قرائتی، ۱۳۸۳، ۹: ۳۷۸)، چون عوامل غفلت در زندگی مادی بسیار فراوان و تیرهای وسوسه شیاطین از هر سو به طرف انسان پرتاب می‌شود، برای مبارزه با آن راهی جز «ذکر کثیر» نیست، ذکر کثیر یعنی توجه با تمام وجود به خداوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۷: ۳۵۱).

۲-۶-۳. یادآوری نعمت‌های الهی و سرگذشت امت‌ها

اهداف اصلی از یادآوری نعمت‌های الهی دعوت و هدایت مردم به توحید وزنده کردن روحیه شکر گذاری، زنده کردن اعتماد به نفس و عزت نفس ایمانی در مخاطبان است که خود زمینه پذیرش کامل دعوت است، به‌ویژه در مورد بنی‌اسرائیل با آن روحیه ضعیف و ناتوانی فکری، از جمله نعمت‌های بنی‌اسرائیل: قرار دادند انبیا

درمیانشان آن‌ها» و [یاد کن] زمانی را که موسی به قوم خود گفت: ای قوم من، نعمت خدا را بر خود یاد کنید، آنگاه که در میان شما پیامبرانی قرارداد و شما را پادشاهانی ساخت و آنچه را که به هیچ‌کس از جهانیان نداده بود، به شما داد» (مائده، ۲۰).

نجات از دشمن» و [یاد کن] هنگامی را که شما را از فرعونیان نجات دادیم که شما را سخت شکنجه می‌کردند: پسرانتان را می‌کشتند و زنانتان را زنده باقی می‌گذاشتند و در این، برای شما آزمایش بزرگی از جانب پروردگارتان بود» (اعراف، ۱۴۱). نازل کردن من و سلوی «ای فرزندان اسرائیل، در حقیقت، [ما] شما را از [دست] دشمنان رهانیدیم و در جانب راست طور با شما وعده نهادیم و بر شما گزانگبین و بلدرچین فرو فرستادیم!» (طه، ۸۰). سرگذشت «و در حقیقت، موسی را با آیات خود فرستادیم [و به او فرمودیم] که قوم خود را از بهارخوابی‌ها به سوی روشنائی بیرون آور و روزهای خدا را به آنان یادآوری کن، که قطعاً در این [یادآوری]، برای هر شکیبایی سپاسگزاری عبرت‌هاست» (ابراهیم، ۵).

۳-۶-۳. توجه به مرگ و معاد

توجه دادن به این مطلب که اعمال نیک و بد آدمی در نظام هستی او باقی می‌ماند و در روز قیامت مورد حسابرسی قرار می‌گیرد، نقش بسزایی در اصلاح اعمال آدمی دارد «روزی که هرکسی آنچه کار نیک به‌جای آورده و آنچه بدی مرتکب شده، حاضر شده می‌یابد و آرزو می‌کند: کاش میان او و آن [کارهای بد] فاصله‌ای دور بود...» (آل عمران، ۳۰). «روزی که آدمی از برادرش - و از مادرش و پدرش؛ و از همسرش و پسرانش می‌گریزد؛ در آن روز، هرکسی از آنان را کاری است که او را به خود مشغول می‌دارد» (عبس، ۳۴-۳۷) (آل عمران، ۱۸۵) × «اگر راست می‌گویید مرگ را از خودتان دور کنید» (آل عمران، ۱۶۸).

بنابراین اگر معادی نباشد اصل آفرینش انسان و جهان لغو و بیهوده و خلاف حکمت الهی است. فرض کنید: شخصی انواع غذاهای لذیذ، آن هم به تعداد

حساب‌شده‌ای را با توجه خاصی و بر اساس مهر و لطفی که نسبت به مهمانان عزیزش دارد تهیه نماید و انواع خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها را در فضای مناسب و زیر سقفی زیبا با مسئولینی برای پذیرایی آماده کند و افراد بسیاری را به‌عنوان تدبیر و نظارت و حفاظت بر این مهمانان قرار دهد، لیکن بعد از همه این تشریفات، مهمانانی وحشی همچون گرگ‌ها، گربه‌ها و موش‌ها وارد این فضا شوند و بر سر این سفره به جان هم افتند و هم خودشان و هم سفره را به هم بریزند و آنگاه صاحب‌خانه سفره را جمع نماید، راستی این مهمانی چه تحلیلی می‌تواند داشته باشد؟

آری، اگر معاد نباشد کار خدا به مراتب از این نوع پذیرایی و سفره‌چینی بیهوده‌تر است، زیرا خداوند نیز سفره‌ای به اندازه جهان هستی پیش روی انسان گسترده است، سفره‌ای نو و ابتکاری که اختراع کننده آن خود اوست (بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ) «انعام، ۱۰۱» (قرائتی، ۱۳۶۳: ۱۸). با توجه به آیات مذکور یکی دیگر از ابزارهای اصلاحی - انقلابی انبیاء (علیهم السلام) توجه به مرگ و معاد است زیرا تمام انبیاء مأمور به تبلیغ این امر بوده‌اند.

۴-۶-۳. توجه به کرامت انسان

انسان خلیفه خدا و مسجود فرشتگان می‌باشد خداوند همه چیز را برای او آفریده و تحت تسخیر او قرار داده چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «و به‌راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم... آن‌ها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم» (اسراء، ۷۰) انسان امتیازات فراوانی بر مخلوقات دیگر دارد که هر یک از دیگری جالب‌تر و والاتر است و روح انسان علاوه بر امتیازات جسمی مجموعه‌ای از استعدادها و عالی توانایی بسیار برای پیمودن مسیر تکامل به‌طور نامحدود است (نمونه، ۱۳۷۴، ۱۲: ۱۹۸).

عقل عملی و عقل نظری عبارت از معرفت به صلاح و فساد و حق و باطل و حسن و قبح امور است و ادله عقلیه و نقلیه از آیات و اخبار متکفل آن است و عقل

عملی عبارت از تدبیر امور مطابق عقل نظری از تحصیل عقاید حقه و اخلاق حمیده و اعمال صالحه می‌باشد که بالاترین نعمت خداوند متعال است که به انسان کرامت نموده همان قوه عقل و فکر است که رهبر نجات و کلید سعادت انسان‌ها است و کسی به مقام و رتبه‌ای نخواهد رسید مگر از پرتو تفکر و تدبر و ایمان تقلیدی کسی را به سعادت و فضیلت نمی‌رساند و کسی از پرتگاه ضلالت به شاهراه هدایت نمی‌گردد مگر اینکه این نیروی خدادادی را به کار بیندازد (داور پناه، ۱۳۷۵، ۴: ۲۷۸) و در آیه ۳۸ توبه می‌فرماید: «آیا به جای آخرت به زندگی دنیا دل خوش کرده‌اید؟» یعنی ای انسان تو در نظام هستی ارزش و جایگاه والایی داری بنابراین به زندگانی دنیا راضی نشو و خود را به آن نفروش، بنابراین اگر انسان قدر و قیمت خود را شناخت هیچ‌گاه به گناه و فساد نمی‌گراید.

۵-۶-۳. توجه به عرض اعمال

یکی از معتقدات که نقش به‌سزایی در اصلاح جامعه و کنترل و بازدارندگی از گناه دارد مسئله عرض اعمال بر پیشوایان بزرگ است (هزاوه‌ای، ۱۵: ۱۳۸۰) «و بگو: [هر کاری می‌خواهید] بکنید، که به زودی خدا و پیامبر او و مؤمنان در کردار شما خواهند نگرست و به زودی به سوی دانای نهان و آشکار باز گردانیده می‌شوید پس شمارا به آنچه انجام می‌دادید آگاه خواهد کرد» (توبه، ۱۰۵). این دستوری است که خدای سبحان به پیغمبر خود می‌دهد که به مسلمانان گوشزد کند هر آنچه را خدا به شما دستور داده انجام دهید با توجه به آنکه خدا پاداش اعمالتان را می‌دهد زیرا که او عمل شما را می‌بیند، و مثل آن است که فرموده باشد: هر کاری بکنید خدا آن را می‌بیند (طبرسی، ۱۳۶۰، ۱۱: ۲۰۵).

۶-۶-۳. تحریک عواطف

از آنجاکه تبلیغ، علاوه بر اندیشه و خرد انسان‌ها با قلب‌ها و عواطفشان نیز سروکار دارد، انبیا و مبلغان الهی به تناسب شرایط و مخاطبان گوناگون از استدلال عقلی و یا

بیان عاطفی برای تأثیرگذاری و اقناع آنها بهره جسته‌اند. در روش عاطفی قرآن، مطالب استدلالی و برهانی، با لطافت خاص مطرح و عواطف انسانی را تحریک می‌کند و در قلب می‌نشیند و در انسان تغییرات ریشه‌ای و عمیق ایجاد می‌نماید، این ابزار در دعوت انبیاء، در موقعیت‌های مختلف در کنار سایر روش‌ها استفاده می‌شده و در قرآن نیز برای تحریک این حس، از واژه برادری نسبت به مؤمنان برای موفقیت در حوزه اصلاح‌گری بهره می‌جوید.

«در حقیقت مؤمنان باهم برادرند، پس میان برادران را سازش دهید و از خدا پروا بدارید، امید که مورد رحمت قرار گیرید.» (حجرات، ۱۰). برای مثال در برخورد موسی (ع) با فرعون، موسی (ع) به جای عبارت «پروردگار ما» می‌جوید «پروردگار تو» تا عواطف فرعون را متوجه این نکته سازد که خودش و هارون به دنبال قدرت‌طلبی نیستند، بلکه فرستادگانی به سوی پروردگار اویند، به‌طور کنایه به او فهماندند ادعای ربوبیت از سوی هیچ‌کس صحیح نیست و تنها مخصوص خداوند متعال است. موسی (ع) گاهی از استفهام (پرسش) که در تحریک عواطف مؤثر است بهره می‌جوید: «گفت: آیا غیر از خدا معبودی برای شما بجویم، باینکه او شمارا برجهانیان برتری داده است؟» (اعراف، ۱۴۰).

پس از بازگشت از میقات و مواجه‌شدن با گمراهی قوم این‌چنین از روش عاطفی استفاده می‌کند: «پس موسی خشمگین و اندوهناک به سوی قوم خود برگشت [و] گفت: ای قوم من، آیا پروردگارتان به شما وعده نیکو نداد؟ آیا این مدت بر شما طولانی می‌نمود، یا خواستید خشمی از پروردگارتان بر شما فرود آید که با وعده من مخالفت کردید؟» (طه، ۸۶). یکی از راه‌های اعمال این شیوه، تصریح به رابطه مخاطب با مبلغ است که خیرخواهی و دلسوزی مبلغ را تلقین می‌کند؛ مانند عبارت «یا قوم» که بارها در صدر جملات موسی (ع) آمده و یا کاربرد عبارت «ربی و ربکم» به جای کلمه‌الله و رب که جملگی حکایت از سرنوشت واحد طرفین می‌نماید و به وجود آورنده جو

تفاهم و همدردی است. گاهی نیز با اشاره به ستمی که بر خویشتن روا داشته‌اند، دلشان را مخاطب قرار می‌دهد: «و چون موسی به قوم خود گفت: ای قوم من، شما با [به پرستش] گرفتن گوساله، بر خود ستم کردید، پس به درگاه آفریننده خود توبه کنید و [خطاکاران] خودتان را به قتل برسانید، که این [کار] نزد آفریدگارتان برای شما بهتر است. پس [خدا] توبه شما را پذیرفت، که او توبه پذیر مهربان است» (بقره، ۵۴). در مجموع، این شیوه در دعوت موسی (ع) با ظریف‌ترین راه‌ها، در موارد بسیاری در کنار سایر ابزارها و روش‌ها، به کار رفته است.

۷-۶-۳. جدال احسن (مجادله)

با شیوه مجادله و مناظرات علمی و جواب‌های قاطع و عقل پسند، می‌توان برای روشنگری افکار و ارائه راه‌های صحیح اقدام نمود و به این شیوه می‌توان به طرف مقابل فهماند، که فکر و عملش خلاف بوده و باید برای بهبودی آن چاره‌اندیشی نماید. اتخاذ چنین روشی برای نفوذ در دل‌ها تأثیر بسزایی برجای می‌گذارد لذا قرآن بر این روش تأکید می‌ورزد «با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نمایی. در حقیقت، پروردگار تو به [حال] کسی که از راه او منحرف شده داناتر و او به [حال] راه‌یافتگان [نیز] داناتر است» (نحل، ۱۲۵). اولین وظیفه انبیا، دعوت است و دعوت باید جهت و مراحل و مراتبی داشته باشد (حکمت، موعظه، جدال نیکو حکمت راه عقلی و موعظه راه عاطفی می‌باشد). و همچنین موعظه باید حسن باشد، ولی جدال باید احسن باشد (هم محتوا نیکو باشد و هم شیوه و بیان) و بیان آثار و برکات خوبی‌ها و آفات و خطرات بدی‌ها از شیوه‌های دعوت است (قرآنی، ۱۳۸۳، ۶: ۴۷۵).

۸-۶-۳. کناره‌گیری و برائت از بی‌ایمانان

موسی (ع) نیز همچون ابراهیم و نوح و سایر انبیا و حق باوران توحید مدار، ضمن دوستی با مؤمنان و نرم‌خویی با مخاطبان، وقتی با حق ناپذیری بی‌دلیل گروهی از آن‌ها

مواجه می‌شود، روش برائت را با درجات مختلف در پیش می‌گیرد. ساده‌ترین شکل این برائت در چنین جمالتی آشکار است؛ پس از یادآوری نعمت‌ها به صراحت اعلام می‌کند: «و موسی گفت: اگر شما و هر که در روی زمین است همگی کافر شوید، بی‌گمان، خدا بی‌نیاز ستوده [صفات] است» (ابراهیم، ۸) در آیه زیر و امثال آن برائت موسی (ع) جدی‌تر می‌شود: «و موسی گفت: من از هر متکبری که به روز حساب عقیده ندارد، به پروردگار خود و پروردگار شما پناه برده‌ام» (غافر، ۲۷).

این آیه شریفه حکایت کلام موسی (ع) است، کلامی که با آن تهدید فرعون را با تهدید خود مقابله می‌کند، او تهدید به کشتن موسی (ع) کرده بود و آن جناب تهدیدش کرده به اینکه به پروردگارش پناه می‌برد. در آیه دیگر، مرحله دیگر یعنی کناره‌گیری یا برائت عملی بیان می‌شود: «و من به پروردگار خود و پروردگار شما پناه می‌برم از اینکه مرا سنگ‌باران کنید؛ و اگر به من ایمان نمی‌آورید، پس از من کناره‌گیرید» (دخان، ۲۰ و ۲۱). از آنجاکه مستکبران دنیاپرست هر کس را در جهت مخالف منافع نامشروع خود ببینند از هیچ‌گونه تهمت و ناسزا، و حتی قتل و اعدام، فروگذار نمی‌کنند، موسی (ع) به‌عنوان پیشگیری می‌فرماید: من به پروردگار خود و پروردگار شما پناه می‌برم از اینکه مرا متهم یا سنگسار کنید.

۹-۶-۳. هجرت برای یافتن عرصه‌های جدید دعوت

هجرت، همواره یکی از طرق یافتن عرصه‌های جدید دعوت برای انبیا بوده است. پیامبران الهی (علی نبینا و علیهم السلام)، در اجرای فرامین الهی، گاهی مجبور به سفرهای بسیاری می‌شدند. گاهی تمام عمر در سفر بودند. قرآن می‌فرماید: «و کسانی که پس از ستم‌دیدگی، در راه خدا هجرت کرده‌اند، در این دنیا جای نیکویی به آنان می‌دهیم و اگر بدانند، قطعاً پاداش آخرت بزرگ‌تر خواهد بود» (نحل، ۴۱). زندگی موسی (ع) و دعوتش فراز و نشیب‌های زیادی داشت و او در سرزمین‌های گوناگون به حرکت‌های تبلیغی خویش می‌پرداخت. موسی (ع) سفرهای هجرت گونه متعددی

در طول حیات پربرکت خود انجام داد، اولین سفر او هنگامی است که درگیری او با یکی از قبطیان به قتل او منجر می شود و فرعون حکم اعدام او را صادر می کند؛ که او شتابان، بدون توشه راه با پای پیاده به سوی مدین روانه شد و سفر دشوار او هشت روزبه طول انجامید تا آن که به خدمت حضرت شعیب رسید و مدت ده سال در آنجا ماند، دومین سفر او، سفر بازگشت از مدین به مصر، که پس از نیل به مقام نبوت بود. در این زمان، او پس از مشاهده آیات الهی مثل عصای معجزه آسا و ید بیضا که به او اختصاص داده شده بود، در نزدیکی مصر مأموریت یافت تا همراه برادرش هارون به دعوت فرعونیان بشتابد (تقی زاده فانی، قابل دسترس <http://yon.ir/82I7>).

سفر بعد موسی (ع) پس از مراحل مختلف دعوت او یعنی دعوت بنی اسرائیل، دعوت فرعون و ملأ و دیگران صورت گرفت، آن زمان که علیرغم فرجام خواهی های مکرر موسی (ع) برای رفع عذاب الهی از فرعونیان، آن ها هرگز از کفر و معاصی خود دست برنمی داشتند و با ستم های مداوم به بنی اسرائیل و پیروان موسی (ع)، آن ها را به ستوه آورده بودند و در سرزمین مصر فشار و اختناق به مردم مؤمن اجازه فعالیت نمی داد و اجرای احکام دین خدا در جامعه که یکی از اهداف اصلی رسالت است متوقف شده بود، همچنین حجیت بر مردم آن سرزمین تمام و دین خدا به همگان ابلاغ گردیده بود و در واقع مأموریت موسی (ع) در آنجا به اتمام رسیده بود (شریفانی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۳).

به هر ترتیب، در این شرایط، موسی (ع) بارانمایی الهی تصمیم گرفت شبانه با پیروان خود به سوی فلسطین (بیت المقدس) هجرت نماید هجرت او به بیانی مبارزه منفی با طاغوت بود (و به موسی وحی کردیم که: «بندگان مرا شبانه حرکت ده، زیرا شما مورد تعقیب قرار خواهید گرفت (شعرا، ۵۲). بدین ترتیب، موسی (ع)، آن پیامبر صاحب شریعت، با پایداری و استقامتی مثال زدنی و اخلاصی ویژه به حرکت تبلیغی خود در هر عرصه و شرایط ادامه می داد و هجرت را به منظور گسترش دعوت و یا رفع موانع دعوت، حیاتی و ضروری می دانست.

۱۰-۶-۳. امید دادن و پرهیز از یأس

مواجهه با قدرت‌های بزرگ کاری نیست که هر کس یا کسانی قادر به تحمل آن باشند، پس ممکن است به زودی دچار ضعف روحی و نومیدی شوند. وظیفه پیشوای دانا و کاردان و آینده‌نگر پیشگیری از این آفت است. موسی (ع) بدین منظور، پیوسته مؤمنان را بایمان آیات الهی و الطاف خداوندی، به نجات و پیروزی بر فرعونیان ستمکار امیدوارتر می‌ساخت (شریفانی، ۱۳۸۷: ۲۱۵) در سوره یونس آمده است «سرانجام، کسی به موسی ایمان نیاورد مگر فرزندان او از قوم او، در حالی که بیم داشتند از آنکه مبادا فرعون و سران آن‌ها ایشان را آزار رسانند و در حقیقت، فرعون در آن سرزمین برتری جوی و از اسراف‌کاران بود» (یونس، ۸۳).

این‌ها در حالی ایمان آوردند که شمشیر فرعونیان بالای سر ایشان آماده بود، با وجود این، موسی (ع) آن‌ها را در برابر تهدیدها و فشارها، به رحمت خدا امیدواری می‌بخشید «و موسی گفت: ای قوم من، اگر به خدا ایمان آورده‌اید و اگر اهل تسلیمید بر او توکل کنید» (یونس، ۸۴).

در مقطعی دیگر چون تصمیم فرعون مبنی بر کشتن تمام پسران وزنده نگه داشتن دختران اعلام گردید و رعب و وحشتی عمیق بر بنی‌اسرائیل سایه افکند و به شدت نگران‌شان ساخت، موسی (ع) بایمان مؤثر و نافذ در دل آنان بذر امید کاشت: «موسی به قوم خود گفت: از خدا یاری جوید و پایداری ورزید، که زمین از آن خداست آن را به هر کس از بندگانش که بخواهد می‌دهد و فرجام [نیک] برای پرهیزگاران است؛ [قوم موسی] گفتند: پیش از آنکه تو نزد ما بیایی و [حتی] بعد از آنکه به سوی ما آمیدی مورد آزار قرار گرفتیم. گفت: امید است که پروردگارتان دشمن شما را هلاک کند و شما را روی زمین جانشین [آنان] سازد آنگاه بنگرد تا چگونه عمل می‌کنید» (اعراف، ۱۲۸ و ۱۲۹).

۱۱-۶-۳. تعیین نقیبان و کادر اصلی دعوت (تربیت نیرو و کادر)

تربیت پیشتازان حرکت دینی، از تلاش‌های هدفدار و مؤثر انبیا و مبلغان الهی بوده است. مبلغانی همچون پیامبر اسلام (ص) و حضرت ابراهیم (ع) از خانواده خود هسته مرکزی دعوت را تشکیل دادند و موسی (ع) نیز ضمن آن‌که نخستین پیروانش از ذریه و خاندان اوست، نخبگان قوم را به‌عنوان نقبای بنی‌اسرائیل تربیت و به مردم معرفی می‌نماید: در حقیقت، خدا از فرزندان اسرائیل پیمان گرفت؛ و از آنان دوازده سرکرده برانگیختیم؛ و خدا فرمود: من با شما هستم. اگر نماز برپا دارید و زکات بدهید و به فرستادگانم ایمان بیاورید و یاریشان کنید و وام نیکویی به خدا بدهید، قطعاً گناهانتان را از شما می‌زدایم و شما را به باغ‌هایی که از زیر [درختان] آن نهرها روان است درمی‌آورم. پس هر کس از شما بعد از این کفر ورزد، در حقیقت از راه راست گمراه شده است» (مائده، ۱۲).

برخی معتقدند: «نقیب، به عالم، جستجوگر و آشنا به احوال دین و دنیای قوم گفته می‌شود، بدون آن‌که دریافت‌کننده وحی الهی باشد. موسی (ع) از میان قومش نقیبانی برمی‌گزیند که همکاران و وزیران او در حرکت رسالت، بازوان پرتوان و چشمان تیزبین و کارگزاران تبلیغی او در میان اسباط بنی‌اسرائیل بودند، بنابراین حضرت موسی (ع) در سال‌های قبل از هجرت، در میان بنی‌اسرائیل جریان تشکیل داده و یارانی داشت که خداوند از ایشان به‌عنوان شیعیان موسی (ع) یاد کرده است (احمد نژاد، کلباسی، محمد زاده، ۱۳۹۱) «و داخل شهر شد بی‌آنکه مردمش متوجه باشند. پس دو مرد را باهم در زد و خورد یافت: یکی، از پیروان او و دیگری از دشمنانش [بود]. آن‌کس که از پیروانش بود، بر ضد کسی که دشمن وی بود، از او یاری خواست. پس موسی مشت‌های بدو زد و او را کشت. گفت: این کار شیطان است، چرا که او دشمنی گمراه‌کننده [و] آشکار است» (قصص، ۱۵).

۱۲-۶-۳. روش آزمایش و تصفیه

گاهی مبلغ ناگزیر از امتحان و آزمایش پیروان خود می‌شود تا مخلص را از مدعی و اهل ایمان را از اهل نفاق تمیز دهد، لذا یکی از سنت‌های تغییرناپذیر الهی، سنت امتحان است. از جمله امتحانات الهی بنی‌اسرائیل قتل عام پسران وزنده نگه‌داشتن زنان برای بردگی، نزول انواع نعمت‌ها در بیابان، دستور ورود به سرزمین موعود، اخذ میثاق موسی (ع) برای قومش، از ایشان عهد و میثاق می‌ستاند که اعمال ویژه‌ای را انجام دهند» و کوه طور را به یادبود پیمان [با] آنان، بالای سرشان افراشته داشتیم و به آنان گفتیم: سجده‌کنان از در آییند و [نیز] به آنان گفتیم: در روز شنبه تجاوز مکنید؛ و از ایشان پیمانی استوار گرفتیم» (نساء، ۱۵۴)

از مطالعه داستان گاو بنی‌اسرائیل نیز که حکم الهی به ذبح آن توسط این قوم تعلق گرفته بود و ایشان با بهانه‌های واهی از امتثال آن شانه خالی می‌کردند، برمی‌آید که هدف آن نیز آزمایش مردم بوده است. همچنین در سوره اعراف، آنگاه که وعده پیروزی بر فرعون و خلافت زمین را به آن‌ها می‌دهد، به آزمایش الهی اشاره می‌نماید «قوم موسی» گفتند: پیش از آنکه تو نزد ما بیایی و [حتی] بعد از آنکه به سوی ما آمدی مورد آزار قرار گرفتیم. گفت: امید است که پروردگارتان دشمن شمارا هلاک کند و شمارا روی زمین جانشین [آنان] سازد آنگاه بنگرد تا چگونه عمل می‌کنید» (اعراف، ۱۲۹).

قوم فرعون نیز مانند قوم موسی (ع) مورد ابتلا و آزمایش الهی قرار گرفتند؛ چون آن‌ها نیز مخاطب دعوت موسوی بودند و به‌طور مساوی از هدایت‌های او بهره‌مند می‌شدند «و به یقین، پیش از آنان قوم فرعون را بیازمودیم و پیامبری بزرگوار برایشان آمد» (دخان، ۱۷). مهم‌ترین امتحانات فرعونیان بلاهای تربیتی فرعونیان بود که برای تنبیه، اتمام حجت و نهایتاً هدایت شدن به مسیر حق بود از جمله: قحطی، طوفان، حمله ملخ‌ها، حمله مگس‌ها، قورباغه‌ها، خون شدن آب نیل (شریفانی، ۱۳۸۷، ۲۶۸).

۱۳-۶-۳. تمسک به وحی و کتاب الهی، برپایی عبادت

دولت مصلح، دولتی است که کتاب الهی را قانون قرار داده و نماز را که در همه شرایع و از جمله شریعت موسی (ع) وجود داشته است، مبنای کار خود قرار دهد. موسی (ع) الگویی برای برپایی یک دولت الهی و مصلح است، زیرا در کار اصلاح خود به دو مبنای این اصل (تمسک به کتاب الهی و نماز) عمل کرد (دییاجی، ۱۳۸۷: ۹۶). اصلاح واقعی در روی زمین بدون تمسک به کتاب آسمانی و پیراندهای الهی امکان پذیر نیست؛ و نماز نیز از دیگر عوامل است، چون شرط اساسی برای وصول به اصلاح واقعی، نماز و برقراری رابطه با خداست و آنان که به این وسیله تمسک نکنند از اصلاح حقیقی بی بهره‌اند، این حقیقت را آیه: «و آن‌ها که به کتاب (خدا) تمسک جویند و نماز را برپا دارند، (پاداش بزرگی خواهند داشت زیرا) ما پاداش مصلحان را ضایع نخواهیم کرد!» (آل عمران، ۱۷۰).

به وضوح روشن می‌سازد، مؤلف المیزان معتقد است تنها با تمسک به کتاب خدا و قوانین فطری الهی می‌توان در زمین به اصلاح رسید و از فساد جلوگیری نمود. با این استدلال که قوانین الهی منطبق با فطرت و نیازهای اصیل فطری انسان می‌باشد و اصلاح بشر هم باید منطبق با فطرت باشد، پس انسان تنها با این قوانین الهی به اصلاح رسیده و راه رستگاری را می‌یابد و از این مسئله نتیجه می‌گیرند که قوانین الهی نه تنها «دست و پاگیر و مانع پیشرفت» نیست که یگانه راه سعادت مادی و معنوی است (حق پناه، ۱۳۸۰: ۲۸).

۱۴-۶-۳. تبدیل تهدیدها به فرصت

در جریان موسی (ع) و ساحران، ساحران همه کارگزاران فرعون محسوب می‌شدند و اکنون مزده‌های زیادی را برای پاداش و به دست آوردن مقام از فرعون دریافت کرده بودند و مصمم بودند تا با موسی (ع) به مبارزه برخیزند. مبارزه آن‌ها قطعاً مربوط به میعادگاه عمومی نمی‌شد و اگر پیروزمی شدند یا اگر ایمان نمی‌آوردند،

بازهم مزاحم رسالت موسی (ع) می شدند؛ اما اعجاز موسی (ع) به طور طبیعی عیان ساخت که امری الهی است و نیز از آن نظر که ساحران با آن همه مقام و منزلت در نزد فرعون، از او کناره گرفتند و به او پیوستند. اینجا ساحران تهدیدی برای موسی (ع) بودند و این را خدا در جمله‌ای بیان داشته است که «گفت: [نه] بلکه شما بیندازید. پس ناگهان ریسمان‌ها و چوب‌دستی‌هایشان، بر اثر سحرشان، در خیال او، [چنین] می‌نمود که آن‌ها به شتاب می‌خزند؛ و موسی در خود بیمی احساس کرد» (طه، ۶۶ و ۶۷) این نگرانی از این بود که این سحر مبادا تهدیدی برای شناخت و اعتماد هواداران موسی (ع) و مؤمنان به دین خدا باشد.

موسی (ع) تهدید آنان را پیشاپیش به سمت فرصتی برای ترویج دین و شریعت خود کشانده بود، او به طور پنهانی برای ساحران درباری از قدرت اعجاز خدا ربوبیت و بخشنده‌گی او سخن گفت و زمینه‌گردش و گرایش آن‌ها را به سوی دین خدا به وجود آورد. دلیل این مسئله را می‌توان این‌گونه مطرح کرد که وقتی ساحران اعجاز موسی (ع) را دیدند «در نتیجه، ساحران به حالت سجده درافتادند؛ گفتند: به پروردگار جهانیان ایمان آوردیم؛ پروردگار موسی و هارون» (شعرا، ۶۶-۴۸) و در جواب تهدید فرعون گفتند: «گفتند: باکی نیست، ما روی به سوی پروردگار خود می‌آوریم؛ ما امیدواریم که پروردگارمان گناهانمان را بر ما ببخشد، [چرا] که نخستین ایمان آورندگان بودیم» (شعرا، ۵۰ و ۵۱).

بدیهی است که ساحران این همه تعالیم دین را تنها در همان صحنه رویارویی معجزه و سحر فرانگرفتند، بلکه موسی (ع) و هارون قبلاً آن‌ها را در این باره موعظه کرده و مورد توجه خود قرار داده بودند. به این صورت ساحران که خطر بالفعل برای حرکت موسی (ع) محسوب می‌شدند، به مؤمنان دین الهی تبدیل گشتند و این نبود مگر به خواست خدا و به دست موسی (ع) و هارون که آن‌ها را تحت تعلیم الهی قرار دادند و از تهدیدها به فرصت‌ها و از فرصت‌ها به پیشبرد مقاصد الهی گام برداشتند.

در حکومت‌های انبیا (ع) می‌توان موارد بسیاری از تبدیل تهدیدها به فرصت‌ها را یافت، به‌ویژه در حرکت‌های حضرت رسول (ص) که سعی داشت هرگونه خطری را با روش‌های متنوع، مثل بخشش، پاداش، تضمین جان و مال، امان‌نامه، بستن عهدنامه و ... تبدیل به موقعیتی برای تثبیت دین کند؛ و این کار اساساً یکی از استراتژی‌های دین الهی برای پیشرفت گسترش محسوب می‌شود. هدف دین الهی و حکومت الهی انسان‌سازی است، از این‌رو به افراد، فرصت بازگشت و اصلاح می‌دهد و در این کار، منافع مادی و معنوی آن فرد یا جامعه را در نظر می‌گیرد، در صورتی‌که در نظام‌های دیگر تنها برای رفع خطرات حاکمیت با هزینه کمتر، به این کار مبادرت می‌شود (دیباچی، ش ۴۵).

همچنین موسی (ع) با پیمان‌شکنان با دین خدا امثال قارون و سامری برخورد سختی داشت؛ اما در مقابل مردم نرزش نشان می‌داد و از بسیاری بهانه‌های آن‌ها چشم‌پوشی کرد. در واقع، او از میان چالش‌ها در پی فرصتی برای ایجاد کمال اجتماعی بود و در این مورد، حوصله وسیعی داشت (منتظر القائم، ۱۳۸۹، ش ۴).

۴. نتیجه‌گیری

بسیاری از ابزارها و روش‌ها بین همه انبیاء مشترک بوده و ابزارها و روش‌های مشترک همه انبیاء در حرکت اصلاحی-انقلابی خود مانند: ۱. روشنگری و نصیحت (انذار و تبشیر) که در مرحله نخست، از عمده وظایف پیامبران است؛ ۲. تذکر و یادآوری یاد خدا، نعمت‌های الهی و سرگذشت امت‌ها، توجه دادن به مرگ و معاد، کرامت انسان و به عرض اعمال؛ ۳. بیان مطالب استدلالی و برهانی، با لطافت خاص به‌طوری‌که عواطف انسانی را تحریک کنند و بیانشان در قلب بنشیند و در انسان‌ها تغییرات ریشه‌ای و عمیق ایجاد نمایند؛ ۴. استفاده از شیوه مجادله و مناظرات علمی برای روشنگری افکار و ارائه راه‌های صحیح؛ ۵. کناره‌گیری و برائت از بی‌ایمانان؛ ۶. هجرت برای یافتن عرصه‌های جدید دعوت؛ ۷. امید دادن و پرهیز از یأس؛ ۸. تربیت

نیرو و کادر؛ ۹. روش آزمایش و تصفیه؛ ۱۰. تمسک به وحی و کتاب الهی و برپایی عبادت؛ ۱۱. تبدیل تهدیدها به فرصت‌ها و ۱۲. رهبری قوم با تمسک به وحی بررسی شد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه. ترجمه فیض الاسلام

۱. احمد نژاد، امیر و زهرا کلباسی و عاطفه محمد زاده (۱۳۹۱)، *تحلیل عوامل مؤثر بر شکل‌گیری بیداری دینی از نگاه قرآن کریم با تکیه بر آیات انقلاب بنی اسرائیل علیه فرعون*، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرآن، انسان و جامعه، مشهد: دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۹۱.

۲. تقی زاده فانید، حاجیه، *اهمیت و جایگاه دشمن‌شناسی در قرآن*، بی‌جا: بی‌تا.

قابل دسترس: <http://yon.ir/8217>

۳. حسینی همدانی، سید محمدحسین (۱۴۰۴ق)، *انور الدررخشان*، تهران: لطفی.

۴. داور پناه، ابو الفضل (۱۳۷۵)، *انور العرفان فی تفسیر القرآن*، تهران: صدر.

۵. دیباجی، محمد علی (۱۳۸۷)، *پیامبران دولتمرد*، قم: مرکز پژوهش‌های مجلس

شورای اسلامی.

۶. شریفانی، محمد (۱۳۸۷)، *تحلیل قصص*، قم: جامعه المصطفی (ص) العالمیه،

۱۳۸۷.

۷. شیوه‌های تبلیغ و دعوت حضرت موسی (ع) علیه السلام (هجرت)، بی‌نا.

بی‌جا. بی‌تا. دایرةالمعارف طهور. قابل دسترس در: <http://yon.ir/tahur>

۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر

انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: فراهانی.
۱۰. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، *اطیب البیان، فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام.
۱۱. قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، یازدهم.
۱۲. قرائتی، محسن (۱۳۹۰)، *گناه شناسی*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، دوازدهم.
۱۳. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. گنابادی، سلطان محمد (۱۳۷۲)، *بیان السعاده فی مقامات العباده*، ترجمه خانی رضا، حشمت‌الله ریاضی، تهران، انتشارات پیام نور.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، اول.
۱۶. منتظر القائم، اصغر و زهرا سلیمانی، *تمدن سازی انبیای ابراهیمی؛ فتنه‌ها و راهکارها (مطالعه موردی حضرت موسی (ع))*، نشریه تاریخ در آئینه پژوهی، سال هفتم، ش ۴: ۱۳۸۹.
۱۷. منصوری، خلیل. *اصلاحات و اصلاح طلبی از دیدگاه قرآن*، دانشنامه موضوعی قرآن. قابل دسترس در <http://yon.ir/17Xs>
۱۸. هزاوه‌ای، سید مرتضی، *اصلاح و انقلاب در آموزه‌های قرآنی*، نشریه علوم سیاسی، ش ۱۵: ۱۳۸۰.

واکاوی ماهیت و مبانی خلافت اجتماعی با تاکید بر نظریه

اجتماعی شهید صدر

علی ثقفیان^۱ - محمدصادق ذوقی^۲

چکیده

خلافت و جانشینی یکی از مفاهیم پر اهمیت در مفاهیم دینی بالآخر آموزه‌های قرآن کریم می‌باشد. قرآن کریم به شکل‌های گوناگون و در آیات متعددی این مسئله را مورد بررسی و قرار داده است، اما در برخی موارد به طور واضح به بیان آموزه‌های خود پیرامون خلافت انسان بر زمین می‌پردازد که در یکی از مهمترین موارد آن می‌توان به آیه ۳۰ سوره مبارکه بقره «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» اشاره کرد. این آیه و آیاتی با محتوای مشابه در طول تاریخ اسلامی به طور گسترده از منظر علمای شیعه و سنی بررسی شده و بحث‌های فراوانی پیرامون آن شکل گرفته است. اما در بسیاری از این مباحث توجه به جنبه‌ها و ظرفیت‌های اجتماعی موجود در این آیه کمتر بازتاب یافته است. از جمله علمایی که در قرن اخیر تلاش کرده است تا به بحث پیرامون جنبه‌های اجتماعی قرآن کریم مبتنی بر این آیه بپردازد،

۱. دانشجوی دکتری قرآن و حدیث دانشگاه تهران؛ تهران-ایران (نویسنده مسئول) a.saghafiyani@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فقه و حقوق دانشگاه تهران؛ تهران-ایران zoghims.313@gmail.com

شهید محمدباقر صدر است. ایشان با استفاده از روش خاص خود در فهم قرآن کریم با تکیه بر این آیه تلاش کرده است تا ضمن نقد نظام سرمایه‌داری، تصویری جامع از نظام اجتماعی قرآن کریم ارائه دهد.

کلیدواژه: خلافت، شهادت، محمدباقر صدر، سنن تاریخی، نظام اجتماعی.

۱. مقدمه

امروزه بحث پیرامون مسائل اجتماعی از مسائل پرکاربرد و حساس در حوزه‌های جامعه‌شناسی به حساب می‌آید و زمینه شکل‌گیری تحقیقات فراوانی را به وجود آورده است. با شکل‌گیری جریان‌های نوین اسلام‌شناسی و فهم دین در سال‌های اخیر، تلاش شده است تا از منظر دین به این امور نگریسته و نظریات دین پیرامون مسائل اجتماعی بیان گردد (برای نمونه رک: بستان(نجفی)، حسین، ۱۳۸۸؛ تنهائی، حسین، ۱۳۷۶؛ توسلی، غلام عباس، ۱۳۷۷). یکی از مهم‌ترین متفکرانی که تلاش کرده است تا با استفاده از ظرفیت‌های روش اجتهادی سنتی به بحث پیرامون مسائل اجتماعی بپردازد، شهید محمدباقر صدر است. این متفکر با رویکرد خاصی که در بحث تفسیر و فهم قرآن کریم دارد که در ادامه مورد اشاره قرار می‌گیرد تلاش کرده است تا ضمن نقد رویکردهای نظامات فکری جهان حاضر، تصویری جامع از نظام اجتماعی اسلامی ارائه دهد. شهید صدر نظام فکری خود را بر آیات قرآن کریم به‌ویژه آیاتی همچون آیه ۳۰ سوره بقره^۱ پیرامون خلافت و جانشینی انسان، آیه ۳۰ سوره روم^۲ پیرامون بحث مفهوم شناسی فطرت و آیه ۷۲ سوره احزاب^۱ پیرامون

۱. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَرِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ».

۲. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ».

امانت الهی بر دوش انسان بنا نهاده است. اگرچه این آیات از جمله آیات حائز اهمیت در تفاسیر شیعه و سنی می باشد اما کمتر با رویکردی اجتماعی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است (برای نمونه، رک: آندلسی، ۱۴۲۰، ۱: ۲۲۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۳: ۵۶۷-؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۱: ۸۱۷۷، ۳۶۷؛ طوسی، بی تا: ۸: ۳۶۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۳، ۲: ۳۸۳).

۲. تحلیل روش فهم قرآن از منظر شهید صدر

شهید صدر قائل است که در فهم و تفسیر قرآن کریم دو روش وجود دارد؛ نخست تفسیر تجزیه ایست که به صورت جز جز به بررسی آیات قرآن می پردازد و نمونه‌ی بارز آن تفاسیر ترتیبی هستند که به همین طریق عمل می کنند. در برابر این تفسیر، تفسیر موضوعی قرار دارد. تفسیر موضوعی تفسیری است که در ابتدا مفسر باید مسئله‌ی خود را مشخص کند. تمام تجارب و داشته‌های بشری در باب آن موضوع را کنار هم قرار دهد. بعد از چنین کاری آن موضوع را در برابر قرآن گذاشته و تلاش کند قرآن را پیرامون آن مسئله استنطاق نموده و نظر قرآن را پیرامون آن به دست آورد (ایازی، سید محمدعلی، ۱۳۸۳). شهید صدر در مقدمه کتاب سنن تاریخی در قرآن، به بیان این روش پرداخته و تلاش کرده است نظریه اجتماعی قرآن کریم را مبتنی بر این شیوه تحلیل نماید.

۳. تحلیل ماهیت نظریه اجتماعی

برای توضیح نظریه‌ی اجتماعی شهید صدر ابتدا لازم است تا طرز تلقی خود را از چیستی نظریه‌ی اجتماعی بیان کنیم و سپس مبتنی بر آن به بررسی دیدگاه شهید صدر در این باب پردازیم. نظریه‌ی اجتماعی به معنای پیش فرض‌های بنیادینی است که

۱. «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا».

نظام اجتماعی به آن تکیه می‌کند و بر اساس این پیش‌فرض‌های بنیادین است که کارکردهای گوناگونی از جامعه صادر می‌شود. ما در بررسی نظریه‌ی اجتماعی شهید صدر سعی می‌کنیم به بیان این پیش‌فرض‌های بنیادین پردازیم. لازم به ذکر آن‌که نقطه‌ی افتراق جوامع گوناگون مانند جوامع کمونیستی، سرمایه‌داری و اسلامی همین پیش‌فرض‌های بنیادین آن‌هاست و تفاوت در این‌ها سبب می‌شود انتظارات جوامع از خود و کارکردهایی که جامعه موظف به ارائه‌ی آن‌هاست، متفاوت گردد (کلانتری، - عبدالحسین و مهدی زاده منصوره، ۱۳۹۱).

۴. تبیین نظریه اجتماعی شهید صدر

سنن در دیدگاه شهید صدر همان قواعد و قوانین عام و کلی هستند. منظور از تاریخ نیز جریان حیات انسانی است، لذا سنن الهی در تاریخ به معنای قواعد کلی حاکم بر حیات جمعی از انسان‌هاست (صدر، ۱۴۲۱: ۵۵-۵۶). این سنن در سه دسته قابل طبقه‌بندی هستند:

۱. دسته‌ی اول این قواعد، قوانینی هستند لایتغیر. منظور از عدم‌تغییر این قوانین این است که اراده و آزادی انسان در این سنت‌ها نقش و جایگاهی ندارد، ثابت و لایتغیرند (صدر، ۱۴۲۱: ۸۹).

۲. دسته‌ی دوم این قوانین، سننی هستند در قالب گزاره‌های شرطی که رسیدن به جزای شرط منوط به تحقق شرط است و تحقق شرط نیز به اراده و آزادی انسان وابسته است. یعنی سنت‌هایی هستند که اگر انسان با اختیار و اراده‌ی خویش به تحقق زمینه‌های آن پردازد، می‌تواند نتایج خاصی را به ارمغان آورد. پس این دسته از سنت‌ها کاملاً با فعل انسانی مرتبط است (صدر، ۱۴۲۱: ۹۲).

۳. سنت‌هایی که از سنخ گرایش‌ها و ویژگی‌های درونی انسان‌هاست. این گرایش‌ها اموری‌اند که زمینه‌های اولیه‌ی آن در وجود انسان به ودیعت گذاشته شده است و گرایش‌هایی را در وجود بشر به همراه می‌آورد. این گرایش‌ها امور ثابت

لایتخلف نیستند و انسان قادر است در برابر آن‌ها ایستادگی کند. برای مثال میل به جنس مخالف از ویژگی‌ها و گرایش‌هایی است که در وجود انسان به ودیعت گذاشته شده است تا زمینه‌ی لازم برای ازدواج و تناسل را به همراه بیاورد. نکته‌ای که وجود دارد این است که اگرچه این گرایش‌ها قابل مخالفت‌اند اما سرکشی و مقابله با آن‌ها سبب نابودی مخالفت‌کننده می‌شود. چراکه مخالف‌کننده درصدد مخالفت با امری است که ریشه‌های آن در طبیعت انسان‌ها گذاشته شده است (صدر، ۱۴۲۱: ۹۶).

مثال برای اقسام سنت‌ها:

از سنت‌های الهی در طول تاریخ، سنت نصرت و یاری انبیا و مؤمنان است. منتها این سنت گزافه و تصادفی نیست که بدون هیچ پیش‌شرطی به انسان‌ها برسد بلکه قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلٰی مَا كُذِّبُوا وَ أُوذُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَ لَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِإِ الْمُرْسَلِينَ» (انعام، ۳۴؛ بقره، ۲۱۴) یعنی شکیبایی و صبر در برابر آزارها دو شرط مهم از شروط نصرت است.

سنت دیگر در طول تاریخ این است که حرکت انبیا و انذار آن‌ها همواره با سرکشی و ظلم مترفین همراه بوده است. و سرکشی اینان نیز با هلاکت. و قرآن این رابطه کلی را به تصویر کشیده است: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا» (فِی الْأَرْضِ) (فاطر، ۴۲-۴۳؛ زحرف، ۲۳؛ اسراء، ۱۶) در برابر این سنت، سنت دیگری وجود دارد که می‌گوید: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف، ۹۶؛ جن، ۱۶، مائده، ۶۶)، این از سنت‌های الهی است که میان فراوانی در نعمت و تولید با بکارگیری احکام الهی رابطه‌ی مستقیم وجود دارد.

۵. تحلیل عناصر بنیادین سنن الهی:

۱. کلیت و عمومیت دارند: یعنی تا قوانین این جهان پابرجاست این سنت‌ها نیز اجرا می‌شوند و جریان دارند. این مسئله کلیت و عمومیت سبب می‌شود که این

قوانین رنگ علمی به خود گیرند و مسلمانان تصور نکنند که آنچه را که قرآن بیان کرده است باید به صورت کورکورانه و بی دلیل بپذیرند (صدر، ۱۴۲۱: ۶۹).

۲. این سنت‌ها، قوانینی الهی هستند و خداوند اراده‌ی خود را از طریق این سنن به اجرا می‌گذارد. البته این انتساب به خداوند به معنای کنار زدن تمام سلسله علل و معلول‌ها نیست. بلکه کل سنت با تمام ارتباطاتی که با دیگر علل دارد به خدای تعالی منتسب می‌شود (صدر، ۱۴۲۱: ۷۰-۷۴).

۳. این سنت‌ها با اراده و اختیار انسان قابل جمع است و سبب نمی‌شود که عمل و کار آزاد انسانی مورد خدشه قرارگیرد (صدر، ۱۴۲۱: ۷۵).

۶. سنت دین:

یکی از سنت‌های الهی که از سنخ گرایش در وجود انسان به ودیعه گذاشته شده «دین» است. این دین تعبیر دیگری از همان فطرت، استخلاف و استئمان (به امانت پذیرفتن) است. دین فطری نوع خاصی از ساخت و بنای وجود انسان است که در پی آن انسان خود را در ارتباط با خالق خویش به‌عنوان وجودی مطلق و غنی می‌بیند، خود را مستخلف او در زمین دانسته که به سبب رابطه‌ی استخلاف باید نوع خاصی از رابطه را با دیگر انسان‌ها و طبیعت برقرار کند. زمانی که این مسئله از جانب حضرت حق مشاهده کنیم که انسان را خلیفه‌ی خود در زمین گردانیده، استخلاف می‌شود و زمانی که از ناحیه‌ی انسان آن را مشاهده کنیم که چطور انسان این ودیعه را پذیرفته است، آن را استئمان گوییم و لذا این سه آیه هر سه دارای مفادی مشابه یکدیگر هستند «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّا كُفِّرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم، ۳۰ بقره، ۳۰ احزاب، ۷۲) (صدر، ۱۴۲۱: ۹۹-۱۰۳).

۷. تحلیل عناصر اجتماعی

با بررسی جوامع گوناگون متوجه می‌شویم که هر جامعه بر چند عنصر مشترک استوار شده است. تقریباً همه‌ی جوامع در عناصری چون: انسان، طبیعت و رابطه‌ی میان این دو مشترک هستند. یعنی در جامعه، جمعی از انسان‌ها وجود دارند که ضمن ارتباطی که با یکدیگر دارند، نیازهای خود را نیز در پی رابطه‌ی با طبیعت برطرف می‌کنند. این سه عنصر، عناصر اصلی یک جامعه هستند. کیفیت و چگونگی این ارتباط مبتنی است بر اهدافی که انسان برای خود در نظر می‌گیرد. این اهداف با تکیه بر ایدئال‌های انسانی شکل می‌گیرد. ایده‌آل‌ها، بهترین وضعیت و بهترین مطلوب انسانی است. تمام جوامع سعی می‌کنند با فکر و اراده‌ی خویش، ایده‌آل‌هایی، یعنی بالاترین مطلوب‌هایی را برگزینند و سپس مبتنی بر آن‌ها اهدافی را تعیین کرده و با فکر و اراده، آن اهداف محقق نمایند.

ایدئال‌های جوامع مختلف نسبت به هم متفاوت است. از مهم‌ترین این ایده‌آل‌ها آن چیزی است که در جامعه غرب شکل گرفته است. در این جوامع سعی شده است تا با کمک قدرت اندیشه و فکر خود، ایدئالی فراتر و برتر از وضعیت فعلی جامعه ببینند. در این حالت انسان بر سر راه تاریخ می‌ایستد و تلاش می‌کند تا متها افقی را که می‌بیند به‌عنوان ایدئال و هدفش قرار دهد و آنچه را می‌بیند مطلق تصور کرده و می‌اندیشد که تا آخر این مسیر را به چشم دیده است. اما نکته آن است که تصویری که از آینده‌ی تاریخ مشاهده خواهد کرد به‌اندازه‌ی توان و درک اوست و فقط چند گام جلوتر را دیده است ولی اصلاً به این معنا نیست که تا آخر جهان را به چشم خود دیده است و توانسته که مطلق را به دست آورد. لذا در این حالت ایده‌آل‌ش و اهدافش محدود و مقید به‌اندازه‌ی توان او می‌شود. مثلاً در غرب از مهم‌ترین ایده‌آل‌هاشان آزادی است و لذا سعی شد تا بر اساس آن اهدافی تعیین شود و تصور کردند که این آزادی متتهای چیزی است که وجود دارد. اما اصلاً این‌طور نیست. گام اول

آزاد بودن انسان است اما گام‌های بعدی نیز باید برداشته شود این‌که اساسا محتوای آزادی انسان چه چیزی باید باشد.

۸. تحلیل عناصر اجتماعی در سنت دین بر اساس دو گفتمان خلافت و شهادت

۸-۱. گفتمان خلافت

مبتنی بر آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی بقره که می‌فرماید «...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...» می‌توان عناصر سه‌گانه‌ی جامعه را به شکل رابطه‌ی استخلاف تثوریزه کرد. در رابطه‌ی استخلاف چهار عنصر اصلی وجود دارد: انسان، طبیعت، رابطه‌ی میان انسان با دیگر انسان‌ها و طبیعت و خداوند. یعنی مستخلف، مستخلف‌عنه و مستخلف رابطه‌ی میان مستخلف با دیگر جانشینان و زمین. با این نوع طرح‌ریزی انسان جانشین خداوند روی زمین است. پس دیگر مالک زمین نیست. بلکه امانت‌دار امانت الهی است. رابطه‌اش با دیگر بندگان عبد و مولایی نیست، بلکه به رابطه‌ی برادر دینی با یکدیگر که درصدد برگزاری امانت و خلافت الهی هستند، مبدل می‌شود. در برابر جوامع غیردینی عنصر مستخلف (خداوند) را از این رابطه حذف می‌کنند. این حذف سبب می‌شود نوع مبادلات و روابط آنان به‌کلی تغییر کند. روابط به مالکیت و استخدام دیگران درصدد اهداف خود مبدل شود.

پس افزودن طرف چهارم یک افزودن عددی نیست، بلکه یک تغییر بنیادی در اساس روابط اجتماعی و ساختمان سه طرف دیگر پدید می‌آورد. با افزوده شدن، به آن سه طرف دیگر روح تازه می‌بخشد. پس می‌توان روابط اجتماعی را یک‌بار با لحاظ پیوند چهار طرفه (استخلاف) و یک‌بار با لحاظ پیوند سه‌طرفه بررسی کرد (صدر، ۱۴۲۱: ۱۱۰).

این پیوند چهار طرفه یا استخلاف یا فطرت توحیدی یا پیوند اجتماعی از سنت‌های تاریخ است که بر وجود انسان عرضه شده و انسان آن را به امانت گرفته است.

این پذیرش دین تشریحی نیست چون بر کوه‌ها و آسمان‌ها نیز عرضه شده است و عرضه‌ی تشریحی برای این‌ها معنا ندارد. پس این عرضه، عرضه‌ی تکوینی به ساحت وجود انسان است. یعنی ساحت وجودی انسان ظرفیت چنین عرضه و پذیرشی را دارد و خداوند آن را در وجود انسان به ودیعت گذاشته است. این‌که در پایان آیه‌ی عرضه می‌فرماید انسان ظلوم و جهول است به این دلیل است که انسان موقتاً می‌تواند با آن مخالفت کند. این دین همان دینی است که می‌گوید «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم، ۳۰) (صدر، ۱۴۲۱: ۱۱۲).

در دل این پذیرش مسئولیت و امانت‌الهی، آزادی انسان - برخلاف همه‌ی موجودات عالم - نهفته است و این همان مسئله‌ای بود که فرشتگان را نگران کرده بود که انسان دست به سفک دماء خواهد زد. پس انسان از طرفی قابل رشد و تعلیم است، هدفش تشبه به خداوند متعال است و همچنین آزاد است. پس لازم است در کنار خلافت، خط دیگری به نام شهادت نیز که راهبری و هدایت‌گری در زمین است نیز وجود داشته باشد.

ایدئال در این صورت‌بندی نیز الله است. در مورد پیشین، تناقضی وجود داشت و آن این بود که انسان می‌خواست با ذهن محدود خودش یک ایدئال نامحدود بسازد. اما در اینجا ما الهی داریم که ایده‌آل‌ماست، عینی و دارای واقعیت خارجی است و از همه نظر مطلق است. خدای سبحان ایدئالی مطلق است، اما درک انسان نسبت به او محدود و معین است اما این به معنای محدود بودن او نیست (صدر، ۱۴۲۱: ۱۴۱). زمانی که ایدئال انسان خدای متعال قرار می‌گیرد، این ایدئال دو تمایز نسبت به سایر ایدئال‌ها دارد:

۱. تمایز کمی: یعنی زدودن نقاط پایانی غیر واقعی که دیگر خدایان و بت‌ها و ایدئال‌ها می‌خواهند انسان را در مسیر حرکت به سمت خداوند باز دارند. اما وقتی ایدئال خدای متعال است، و چون خدای متعال نامحدود و مطلق است، حرکت به

سمت او پایان ندارد و حرکت نسبی است، یعنی هرچه پیش می‌روی به نقطه‌ی پایانش نمی‌رسی (صدر، ۱۴۲۱: ۱۴۴).

۲. تمایز کیفی: ایمان به ایدئال، در انسان احساس مسئولیت ایجاد می‌کند، برخلاف دیگر ایدئال‌ها. علت آن است که انسان در برابر چیزی قرار می‌گیرد که - حقیقت و واقعیت خارجی جدای از انسان و مستقل دارد؛ - برتر و اعلی است. احساس مسئولیت از اینجا ناشی می‌شود و همین نکته راه‌حل تنازع وجودی انسان (یعنی درگیری بعد خاکی و بعد الهی وجود انسان) است (صدر، ۱۴۲۱: ۱۴۶).

۸-۲ گفتمان گواهی و مبانی بنیادین آن:

خط گواهی یعنی دخالت ربانی برای حفظ انسان خلیفه از انحراف و جهت‌دهی او به سوی اهداف متکامل خلافت. دلیل این دخالت نیز این است که خداوند از علل و اسباب و همچنین موانع رشد انسان مطلع است. و اگر این راهبری نباشد، انسانی که خلیفه شده است تا به بهترین نقطه که همان تشبه به خالق در صفات است نائل شود، در ابتدای راه خواهد ماند و در نتیجه خلقتش و خلافتش عبث خواهد شد. لذا خداوند سه دسته گواه و شهید برای انسان‌ها قرار داده است: ^۱ (مائده، ۴۴).

در این آیات از اصناف سه‌گانه‌ی:

۱. انبیا که وظیفه‌ی فراگیری رسالت و حفظ و حراست آن را عهده‌دارند.
۲. امامان یعنی همان علمای ربانی که رسالت نزد ایشان به ودیعت گذاشته می‌شود.

۳. مرجعیت علما که سعی می‌کند با تلاش فراوان در مسیر آگاهی از منابع دینی گام بردارد.

۱. إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرِّبِّيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوْنَ النَّاسَ وَ اخْشَوْنَ اللَّهَ فَكُنْتُمْ لِلَّهِ فَآوِلِينَ هُمْ الْكَافِرُونَ».

انتخاب پیامبر و امام به دست خداوند است، اما انتخاب مرجع بعد از بیان ویژگی‌های آن توسط خداوند به دست مردم صورت می‌گیرد. دو خط خلافت و شهادت در برخی مراحل در ترکیبی واحد در یک شخص متبلور می‌شود و یک شخص هم خلیفه است و هم گواه بر امت (صدر، ۱۴۲۱ الف: ۱۳۵).

۳-۸ مراحل خلافت و گواهی بر روی زمین:

هر انسانی در حضان پدر و مادر دوران کودکی را پشت سر می‌گذارد تا در پس طی این دوره و کسب رشد لازم، بتواند مسئولیت خلافت را عهده‌دار شود. از آنجاکه طی چنین دورانی برای حضرت آدم میسر نبود، خداوند او را در فضایی قرارداد که از آن به بهشت تعبیر کرده است و لازم بود انسان در این باغ کوچک زمینی تمامی وسایل آرامش و رفاه را در اختیار داشته باشد «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَكَأَنَّكَ تَعْرَى» (طه، ۱۱۸) تا آماده دریافت مسئولیت خلافت الهی شود. در این دوره از طریق امتحان الهی، احساس مسئولیت را در عمق جان خود دریابد. لذا اولین تکلیفی که متوجه حضرت آدم شد، خودداری از اکل درخت بود تا انسان بتواند خود را در برابر شهواتش در درخواست از نعمت‌های دنیایی کنترل کند. معصیت حضرت آدم سبب تکان روحی بزرگی در دل او بود. وقتی تجارب مختلف زندگی آدم به حد کمال رسید و تمامی اسماء را فراگرفت عقل او تکامل یافت و لذا برای مأموریت اصلی خود از آن بهشت خارج شد.

شهید صدر برخلاف دیگر نظریاتی که این داستان را سمبلیک می‌دانند، واقعاً در ورای این داستان یک هدف واقعی لحاظ می‌کنند و آن رشد حضرت آدم است، گویی معصیت حضرت آدم نه تنها مذموم نیست، بلکه هدفمند، موجب رشد و به نوعی مفید نیز هست (صدر، ۱۴۲۱ الف: ۱۱۳).

با شروع جریان خلافت انسان بر زمین، مردم امت واحده بودند که این وحدت را از فطرتشان اخذ می‌کردند چراکه فطرت انسانی بر اساس ایمان به خدای یکتا و نفی شرک و طاغوت و وحدت هدف و مصلحت و مسیر شکل‌گرفته است و هرگونه شرک و ستمگری و اختلاف، انحراف از فطرت و سرشت انسانی قلمداد می‌شود. در این مرحله خلافت بر عهده‌ی خود مردم بود و شهادت که به معنای نظارت و جهت‌دهی بود به دست انبیا انجام می‌شد. تجربه زندگی و گسترش توانایی‌های انسان در بهره‌مندی از مواهب طبیعی و انسانی سبب شد تا انسان کم‌کم از مسیر اصلی فطرت خویش خارج شود و ظلم و تفرقه جای اتحاد و ایمان سابق را بگیرد و در نتیجه جامعه به دو طبقه‌ی بهره‌کش و مستضعف تقسیم شود (صدر، ۱۴۲۱ الف: ۱۴۵).

حل این اوضاع نیازمند یک انقلاب است تا شرایط دوباره به حالت نخست بازگردد. این انقلاب به دو شکل امکان وقوع دارد:

۱. کسانی که تحت ظلم و ستم قرار گرفته‌اند و از بهره‌کشی یک طبقه‌ی خاص عاجز و نالان شده‌اند ضد دسته‌ی استعمارگر بشورند تا بتوانند خود نیز از مواهب بهره‌برند. تحلیل این انقلاب نشان می‌دهد که این دست انقلاب‌ها وضعیت بهره‌کشی را تغییر می‌دهد و مستضعف را به جای استعمارگر می‌نشانند اما اصل استثمار را ریشه‌کن نمی‌کند و بعد از این انقلاب نیز دوباره مشکلات سابق وجود خواهد داشت (صدر، ۱۴۲۱ الف: ۱۴۸).

۲. دومین نوع، ریشه‌کنی انقلاب شرایط استثمار است نه به این دلیل که استثمار با منافع من در تضاد است. این نوع از انقلاب است که عدالت حقیقی را مهیا می‌کند و این امکان‌پذیر نیست مگر با تربیت درونی انقلابیون و آمادگی روحی آن‌ها که واقعاً بخواهند با آن روحیه استثمار و بهره‌کشی مقابله کنند. این تربیت عالی از طریق جامعه‌ای که خود دچار انحراف است، ممکن نیست. لذا اینجاست که نقش انبیا و نبوت بیان می‌شود. (بقره، ۲۱۳). این نبوت است که دوباره شرایط حقیقی کسب مجدد نقش خلافت صالحه را به جماعت بشری وامی‌گذارد. لذاست که انبیا مردم را به دو

جهاد اکبر و اصغر فرامی خوانند. اینجاست که نبی باید دست به کار شود تا جماعت بشری را برای برعهده گرفته گرفتن نقش خویش، آماده سازد. پس لازم است تا پیامبر خود عهده دار خلافت شود و اینجاست که خلافت و شهادت در یک شخص جمع می شود. نکته‌ی مهم این است که خلافت زمانی که در پیامبر اکرم تجلی یافته است، به لحاظ عملی به معنای کامل آن محقق نیست. چراکه این جماعت بشری هستند که باید به آن مرتبه برسند که عهده دار مسئولیت امانت الهی شوند. پس پیامبر وظیفه دارد تا مردم را به آن سطح از رشد برساند (صدر، ۱۴۲۱ الف: ۱۵۳).

در گام بعد از رسالت، اوصیای رسول هستند که خط خلافت و شهادت را دنبال می کنند. اگر رسالت یک نبی به پایان نرسیده باشد، بعد از ایشان، امامی در قالب یک نبی می آید که خود از یک نبی دیگر تبعیت می کند. اگر هم رسالت به پایان نرسیده باشد، امامی می آید که فقط وصی است، همچون پیامبر اکرم و اهل بیت (علیهم السلام).

۳- مرجعیت گام سوم خط خلافت: مرجعیت است که اولاً مسئول خط شهادت و ثانیاً تا زمانی که امت تحت یوغ طاغوت است، مسئول خلافت نیز هست. این تجمیع خلافت و شهادت نیازمند عصمت نیست (صدر، ۱۴۲۱ الف: ۱۵۷).

۹. نظریه نظام سرمایه داری

از آنجاکه آزادی از مبانی اصلی نظام دموکراسی غرب است، لازم است تا این مسئله به دقت در مفهوم غربی و اسلامی آن مورد بررسی قرار گیرد. انقلاب های فکری پی در پی در غرب سبب شد تا جامعه ی غربی به دستاوردهایی برسد که با هویت و ساختار اندیشه پیشین آن ها متفاوت بود. این مسئله آن ها را دچار یک شک و تحیری نسبت به امور این عالم کرد. این موج از شک و حیرت نه تنها آنچه با دستاوردهای انسان در تضاد بود بلکه همه ی ساختمان فکری انسان را مورد تردید قرار داد: نتیجه آن شد که ۱. ساختمان فکری انسان غربی فرو ریخت در نتیجه وارد

یک مرحله‌ی تازه از آزادی فکری شد. ۲. انسان وارد مرحله‌ی تازه از آزادی عمل و رفتار شد. چراکه آنچه رفتار و عمل انسان را مشخص می‌کرد، اخلاق و ایمان بود که در سایه‌ی شک‌گرایی به آن پشت و پا زده شد و تمام استوانه‌های آن همچون، عالم غیب، نسبت انسان و جهان با خدا و جهان آخرت از دست رفت. زندگی در نگاه انسان فرصتی شد تا بیشترین بهره را به دست آورد که این از راه ثروت امکان‌پذیر بود. حال انسان می‌توانست از آزادی‌های تازه به دست آورده برای رسیدن به مهم‌ترین هدف ساختار فکری جدیدش بهره گیرد و این چنین اقتصاد آزاد رقم خورد. این حرکت که با کنار گذاشتن مفاهیم خیر و فضیلت همراه بود آن‌چنان ادامه داشت و ثروت یکه تاز میدان بود که مارکس تصور می‌کرد تنها عامل محرک انسان‌ها در طول تاریخ اقتصاد بوده است. حرکت گسترده و وسیع در اقتصاد ممکن نبود مگر اینکه انسان موانع سیاسی را نیز از سر راه خود کنار زند، این چنین بود که اندیشه‌ی آزادی سیاسی در کنار اندیشه‌ی آزادی اقتصادی سر برآورد تا شاخصه‌های اصلی انسان غربی تکمیل شود. پس آزادی پدیده ایست مربوط به تمدن جدید که با شک تلخ و تزلزل فکری آغاز و به ایمان مکتبی به آزادی منتهی شد. این آزادی حاکی از این است که انسان غربی خضوع و کرنش را در برابر دیگران نپذیرفت و به این باور رسید که خود، صاحب‌اختیار خود و اراده‌ی خویش است. بنابراین آزادی در دموکراسی سرمایه‌داری تنها به معنای رو برتافتن از سلطه دیگران نیست، بلکه بیش از هر چیزی به معنای سلطه انسان بر خود و قطع ارتباط با خالق و آخرت است (صدر، ۱۴۲۱ الف: ۳۷-۴۱).

۹-۱. نقدهایی به مکتب سرمایه‌داری مبتنی بر نظریه اسلام

اسلام قسمت نفی سلطه‌ی دیگران بر انسان را که در اندیشه‌ی غربی نیز بدان استناد شده است را می‌پذیرد اما معتقد است که انسان نباید در بند خودش نیز قرار گیرد، یعنی مفهوم سلبی آزادی در تمدن غرب را می‌پذیرد، اما مفهوم ایجابی آن را

نمی‌پذیرد بلکه معتقد است انسان حق ندارد بعد از آنی که از سلطه‌ی دیگران خلاص شد، به هر شکلی که خواست، راه زندگی برگزیند. بلکه در اسلام آزادی از قیود با عبودیت در برابر خداوند پیوند خورده است چراکه انسان پیش از هر چیز عبد خداست. چون عبد خداست و چون در قید خداست نباید در قیود دیگران قرار گیرد. این است که آزادی در غرب متکی بر شک و تردید است درحالی‌که آزادی در اسلام متکی بر یقین ثابت به خداوند. در آزادی غرب، اگرچه انسان در عالم خارج تحت اراده کسی عمل نمی‌کند، اما اعمالش به شدت مقید و محدود به تمایلات و هدایت‌های غریزی است و در نگاه غربی، انسان از این جهت آزاد نیست، این در حالی است که در آزادی اسلامی، با وصل شدن و مقید شدن انسان به خدا، انسان از همه‌ی تمایلات و هدایت‌های غریزی درونی آزاد می‌شود. اگر این آزادی درونی نباشد، انسان نمی‌تواند از بند شهوات و محرک‌های حیوانی نفسش آزاد شود، در نتیجه نخواهد توانست مطابق اراده‌ی خویش رفتار کند. یعنی اگر آزادی درونی نباشد، آزادی بیرونی نیز از دست خواهد رفت. علاوه بر این، عنصر بندگی در انسان سبب می‌شود تا همه‌ی انسان‌ها در یک سطح در برابر پروردگار خویش باشند و این مسئله از این‌که بعداً کسی بخواهد بر انسان دیگری تسلط یابد، جلوگیری خواهد کرد.

از جمله مسائل مهمی که اعتقاد به آزادی غربی برای انسان به دنبال دارد، آزادی سیاسی است که غرب مدعی آن است. غرب مدعی است که انسان است که مسئول خویش است و باید بر خویش حکمرانی کند و کسی حق ندارد در مورد دیگری تصمیم گیرد. پس در اندیشه‌ی سیاسی چون قوانین اجتماعی به تمامی مردم مرتبط است، پس باید همه‌ی مردم در فرایند سازندگی جامعه شرکت داشته باشند و هیچ‌کس حق ندارد به دیگران چیزی را تحمیل کند و او را به سمت آنچه خودش می‌خواهد براند. اما این تلقی در نظام سیاسی، در عالم خارج قابل تحقق نیست، چراکه نهایتاً به حاکمیت اکثریت بر جامعه منتهی می‌شود، چراکه امکان تحقق نظر هر

شخص در جامعه امکان‌پذیر نیست. در مقابل، در نظام اسلامی، حق حاکمیت و هدایت زندگی اجتماعی و وضع برنامه برای آن و قانون‌گذاری جز به دست خداوند امکان‌پذیر نیست و انسان‌ها در تحمل بار امانت الهی و پذیرش مسئولیت در اجرای احکام الهی مساوی هستند. پس مردم از این حیث مساوی هستند و نه در حق حاکمیت (صدر، ۱۴۲۱: ۴۵-۵۱).

گفته شد که هدف نهایی در نظام دموکراسی، چیزی جز رسیدن به منفعت و لذت شخصی نیست. سؤال این است که کدام اندیشه این نظام را به سمت چنین هدف‌گذاری برده است؟ ریشه‌کن کردن آن اندیشه است که به ما این امکان را می‌دهد که با مشکلات ناشی از نظام سرمایه‌داری مقابله کنیم. این اندیشه، نگاه مادی به حیات و زندگی است و این‌که غایت انسان، لذت بردن از ظرفیت‌هایی است که عالم ماده در اختیار انسان گذاشته است. علت چنین اندیشه‌ای در رابطه با حب ذات که از جمله غرائز مهم انسانی است فهم می‌شود. حب ذات همان نیرویی است که انسان را به سمت کسب لذت و فرار از درد و سختی می‌برد. از آنجاکه انسان‌ها به اشکال گوناگونی لذت می‌برند، عملکرد حب ذاتشان نیز متفاوت خواهد شد. اگر لذات، تنها در لذت خوردن تفسیر شود، حب ذات انسان را به سمت بهره‌مندی بیشتر از آن و فرار در از دست دادن آن می‌برد.

اگر لذت، لذت جنسی شود، حب ذات انسان را به سمت بهره‌مندی بیشتر از آن می‌برد و سعی می‌کند آن را از دست ندهد. به همین صورت اگر حب ذات انسان را به سمت بهره‌مندی از لذات مادی ببرد، انسان سعی می‌کند آن را به دست آورد. اما در کنار لذات مادی، برای انسان لذات معنوی نیز وجود دارد، مانند لذت ایثار، لذت عبادت و... . نکته‌ای که اینجا مطرح است این است که لذات مادی به صورت طبیعی در انسان ظاهر می‌شوند، درحالی‌که لذات معنوی نیازمند تربیت هستند و شکوفایی آن مرهون پرورش است. با این توضیحات، اگر انسان غریزه‌ی حب ذات دارد و همچنین لذت و درد را تنها مادی تفسیر کند، نتیجه‌ای جز نظام سرمایه‌داری نخواهد

داشت و هرچه هم که تلاش شود تا مانند حکومت‌های کمونیستی مالکیت خصوصی الغا شود، مؤثر نخواهد بود.

چگونه مشکل نظام اجتماعی حل می‌شود؟ برای حل این مسئله دو راهکار وجود دارد: ۱. غریزه‌ی حب ذات را از انسان بکنیم و غریزه‌ی حب جمع را جایگزین آن کنیم. این همان ایده‌ای است که مارکسیست دارد. یعنی چون مالکیت خصوصی و نظام حاکم بر آن را سبب شکل‌گیری این غریزه می‌پندارد، لذا تصور می‌کند با حذف مالکیت خصوصی و جایگزینی مالکیت عمومی، این حس نیز در درون انسان از بین می‌رود و حب جمع جایگزین آن می‌شود. اما این صحیح نیست. چراکه حب ذات است که انسان را به سمت مالکیت خصوصی می‌برد و نه بالعکس. ۲- تلاش کنیم آن تصویری که اسلام ارائه می‌دهد را جایگزین تفسیر و اندیشه‌ی مادی کنیم. اندیشه‌ای که به طور خلاصه معتقد است: در محاسبات انسان، زندگی دنیایی همه‌چیز است و رسیدن به منفعت شخصی همه‌چیز است. اسلام معتقد است که معیار صحیح برای اعمال و رفتار نه منفعت شخصی که رضای الهی است. لذا دیگر جهت ده انسان جلب منفعت و دفع ضرر نیست. و این راه‌حلی مبتنی بر اعتقاد به غریزه‌ی حب ذات است (صدر، ۱۴۲۱: ۶۵).

رسالت دین در این است که تلاش کند تا میان غریزه‌ی حب ذات که انسان را به سمت حرکت هرچه بیشتر برای کسب منافع شخصی سوق می‌دهد و بحث تحقق ارزش‌های اجتماعی در جامعه آشتی برقرار کند، به‌گونه‌ای که انسانی که جز به منفعت‌های شخصی خویش نمی‌اندیشد تلاش کند تا ارزش‌ها و آرمان‌های اجتماعی را تحقق بخشد. دین این کار مهم را از دو طریق انجام می‌دهد: ۱- فهم معنوی از زندگی: مفهوم منفعت شخصی را که حب ذات درصدد رسیدن به آن است، از یک تفسیر مادی، به یک تفسیر معنوی گسترده مبدل می‌سازد. و این کار را بامعنای جدید عالم دنیا که مزرعه‌ای برای آخرت است، انجام می‌دهد. در این دیدگاه انسان هرچه

تلاش کند تا رضای الهی را کسب نماید، در مرتبه‌ی بالاتری از دنیای آخرت قرار می‌گیرد. حال اگر رضای الهی در تحقق ارزش‌های جامعه باشد، فرد برای کسب رضای الهی که منجر به منفعت شخصی‌اش می‌شود، سعی در تحقق ارزش‌های اجتماعی می‌کند. ۲- تربیت امیال معنوی و استعدادهای نهفته در آن برای رسیدن به (احساس اخلاقی در زندگی). حب ذات یعنی انسان آن چیزی را که لذت‌بخش است به دست آورد و از آن چیزی که دردآور است دوری کند. برخی امور لذت‌بخش به‌صورت طبیعی از حالت بالقوه به بالفعل مبدل می‌شوند مانند لذت خوردن و خوابیدن، اما برخی از لذات معنوی هستند که انسان شیرینی آن‌ها را بعد از آن‌که تربیت شد و عواطف انسانی‌اش رشد کرد، درک می‌کند. با چنین رشدی، حب ذات انسان نیز به سمت همین لذات مادی سوق پیدا می‌کند. اسلام در مختصرترین و زیباترین عبارت همین است: فهمی معنوی و احساسی اخلاقی که منشأ نظامی کامل برای انسان است که مسیر روشن و معینی را برای انسان ترسیم و هدفی برتر را برای او در این مسیر مشخص می‌کند و او را با آنچه در این طی طریق می‌تواند به دست آورد، آشنا می‌سازد (صدر، ۱۴۲۱: ۷۶-۸۳).

۱۰. نتیجه‌گیری

در این پژوهش بیان شد که در میان مفسران شیعی اشخاصی همچون شهید محمدباقر صدر حضور دارند که توانسته‌اند با اتکا به رویکرد نوینی در تفسیر قرآن - روش استنتاج - به نظریه‌پردازی پیرامون مسائل اجتماعی از منظر قرآن کریم بپردازند. شهید صدر بر اساس سه مفهوم خلافت، فطرت و امامت در آیات ۳۰ سوره بقره، ۳۰ سوره روم و ۷۲ احزاب نشان می‌دهد که در رویکرد اسلام برخلاف رویکردهای نظام سرمایه‌داری که عناصر اجتماعی را سه عنصر انسان، زمین و ارتباط انسان‌ها با یکدیگر و با زمین قلمداد می‌کنند بایستی عنصر چهارمی تحت عنوان مستخلف که همان خدای متعال است به عناصر اضافه کرد. این افزایش تغییری

بنیادین در تحلیل نظریه اجتماعی پدید می‌آورد. در رویکردهای غربی در چند قرن گذشته بعد از آزادی انسان از چنگال کلیسا و پیشرفت‌های متعدد فکری، انسان دچار شک نسبت به تمامی باورها و امور ثابت زندگی خویش شد. لذا آزادی را مبنا قرار داد و سعی کرد ارتباط سه عنصر اصلی نظام اجتماعی خود را بر اساس ایدئال آزادی صورت‌بندی کند. درحالی‌که در نگاه اسلام، انسان خلیفه خدا در زمین و جانشین او شده است. این خلافت بر اساس ظرفیت بالایی است که خدا در وجود او -فطرت- قرار داده است و همین سبب شده که لیاقت پذیرش بار امانت الهی -دین- که نوعی از گرایش‌های عمیق وجود اوست را داشته باشد. در این دیدگاه انسان باید تلاش کند تا زمین را تجلی‌گاه اسماء و صفات الهی قرار دهد و این یعنی تحقق تامه همان دینی که از سوی خدا به امانت پذیرفته است. برای این‌که انسان این مسئولیت را به‌درستی انجام دهد، خداوند در کنار خط خلافت، مسیر شهادت انبیاء و اوصیاء و علمای ربانی را نیز قرار داده است. وظیفه این افراد پاسداشت انسان و صیانت و راهنمایی او در مسیر تحقق خلافت الهی است.

منابع

قرآن کریم

۱. آندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰)، *المحیط فی التفسیر*، بیروت: دارالفکر.
۲. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۳)، «تفسیر موضوعی از نگاه شهید صدر»، پیام جاویدان، ۲(۱)، ۳۵-۴۸.
۳. بستان (نجفی)، حسین (۱۳۸۸)، «جامعه‌شناسی اسلامی؛ به سوی یک پارادایم»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ۶۱(۱۵)، ۷-۲۸.
۴. تنهائی، حسین (۱۳۷۶)، «جامعه‌شناسی دین جامعه‌شناسی دینی و جامعه - شناسی اسلامی»، *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، ۱(۱)، ۸-۱۶.

۵. توسلی، غلامعباس (۱۳۷۷)، «به سوی جامعه‌شناسی اسلامی نمادهای فرهنگی»، کتاب ماه علوم/اجتماعی ۱۷ (۲)، ۳-۴.
۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و- عيون الأقاویل فی وجوه التأویل*، لبنان: دارالكتاب العربی.
۷. صدر، محمدباقر (۱۴۲۱)، *المدرسة الاسلامیة*، قم: مركز الأبحاث والدراسات- التخصصیة للشهید الصدر.
۸. صدر، محمدباقر (۱۴۲۱ الف)، *الاسلام یعود الحیاء*، قم: مركز الأبحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
۹. صدر، محمدباقر (۱۴۲۱ ب)، *المدرسة القرآنیة*، قم: مركز الأبحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *تفسیر مجمع البیان*، تهران: ناصر خسرو.
۱۱. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۳)، *تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب*، لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. کلانتری، عبدالحسین؛ ومهدی زاده منصوره (۱۳۹۱)، «بررسی مسئله اجتماعی - ازدیدگاه شهید محمد باقر صدر»، *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان* ۳ (۲)، ۱-۱۶.

بررسی تطبیقی رویکرد اجتماعی شهید مطهری، سید قطب و

ابن عاشور در تفسیر سوره ممتحنه

محمدجواد جعفر ملک^۱

چکیده

تفسیر اجتماعی قرآن کریم در صدسال اخیر بر اثر فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی رشد چشمگیری کرد و از این میان آیت‌الله مطهری، سید قطب و ابن عاشور به‌عنوان مفسران اجتماعی شناخته شدند. مقاله حاضر با هدف ارزیابی رویکرد اجتماعی ایشان در تفسیر سوره ممتحنه به روش توصیفی تحلیلی تدوین شده است که ابتدا آیات آن به چند بخش تقسیم شده و ذیل هر بخش به‌طور تطبیقی تفسیر اجتماعی هر سه مفسر یاد و سپس ارزیابی شده است. از مهم‌ترین نتایج مقاله این است که رویکرد اجتماعی شهید مطهری به دلیل برخورداری بیشتر از ویژگی‌های یک تفسیر اجتماعی - مانند توجه به مشکلات زمان، بیان ساده و پاسخگویی به شبهات روشنفکران معاصر - از گرایش اجتماعی دو مفسر دیگر بیشتر است، چنان‌که رویکرد اجتماعی سید قطب به دلیل نگاه تمدنی به آموزه‌های اسلام و قرآن به‌مراتب از دیدگاه

۱. دانش‌پژوه سطح ۳ تخصصی تفسیر. mj.jafarmalek71@gmail.com

اجتماعی ابن عاشور - که بیشتر به مباحث ادبی و بلاغی می‌پردازد -
پررنگ‌تر است.

واژگان کلیدی: تفسیر اجتماعی، رویکرد اجتماعی، شهید مطهری، سید قطب، ابن
عاشور، سوره ممتحنه.

۱. مقدمه

بی‌شک رویکرد اجتماعی در تفسیر قرآن کریم در سده اخیر بر اثر عوامل
گوناگون رشد چشمگیری پیدا کرده است؛ عواملی چون بلوغ اجتماعی و سیاسی
مردم و دانشمندان، فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی و انقلاب اسلامی ایران اثر شگرفی
بر پیشرفت این نگاه تفسیری داشته است. به برکت تفسیر اجتماعی سفره قرآن در
مسائل جزئی جامعه پهن گشته و این باور اثبات شد که اسلام و قرآن درباره همه
ساحت‌های فردی و اجتماعی بشر برنامه دارد. بدون تردید عمل در پرتوی قانون
اساسی قرآن می‌تواند در تحقق تمدن اسلامی و بیانیه گام دوم رهبر انقلاب اثرگذار
باشد که در آن از سرفصل‌هایی چون استقلال و آزادی، عزت ملی، روابط خارجی و
مرزبندی با دشمن یاد شده است. از دیگر آثار این رویکرد تفسیری خاموش کردن
پندار باطل جدایی دین از سیاست و توهم به سرآمدن زمانه قرآن است. در این میان
شهید مطهری در «آشنایی با قرآن» سید قطب در «فی ظلال القرآن» و ابن عاشور در
«التحریر و التنویر» به‌عنوان مفسران اجتماعی شناخته شدند و هرکدام در کنار آثار
اجتماعی خود به تفسیر قرآن نیز پرداختند؛ اما آیا همان‌گونه که این عالمان به‌عنوان
مفسر اجتماعی شناخته شدند، در تفسیر خود رویکرد اجتماعی دارند؟ آیا
رویکردشان در یک سطح است یا متفاوت است؟ در این مقاله با نگاه به مؤلفه‌های
تفسیر اجتماعی به این پرسش‌ها پاسخ داده شده است.

۲. اهمیت و ضرورت

این مقاله برای قرآن‌پژوهان از میزان رویکرد اجتماعی سه مفسر مورد بحث می‌گوید تا ایشان از عیار و اندازه روش اجتماعی آنان به صورت تطبیقی و مصداقی آگاه شوند و به شنیده‌ها بسنده نکنند. مضامین سوره ممتحنه اجتماعی و به‌ویژه در زمینه روابط آحاد مسلمانان با کفار و دولت اسلامی با دولت کفر است. از این رو در بسیاری از روابط امروزی مسلمانان با کفار و اهل کتاب در جامعه و فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی، تجارت‌های بین‌المللی، روابط خانوادگی، رابطه استادی و شاگردی و ... کاربرد دارد، چنان‌که با تشکیل نظام جمهوری اسلامی ایران در روابط ملت ایران با کشورهای خارجی نیز کاربرد دارد. از سویی دیگر بررسی این مسئله از دیدگاه استاد مطهری که از پیشگامان انقلاب اسلامی بود و روشن شدن تفاوت رویکردهای اجتماعی او با دیگر علما از جمله سید قطب و ابن عاشور از دیگر جلوه‌های اهمیت و ضرورت این بحث است.

۳. پیشینه

پیرامون این موضوع کتب و مقالاتی نوشته شده از جمله: ۱. مقاله «شهید مطهری و اهتمام به مسائل اجتماعی در احیای تفکر دینی» از حجت‌الله جوانی و طاهره جمشیدی. ۲. مقاله «مطهری، دین‌پژوهی دریا صفت» از بیوک علیزاده. ۳. مقاله «بررسی مقایسه‌ای روش و رویکرد تفسیری شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی و تأثیر دیدگاه‌های علامه طباطبایی بر ایشان» از محسن قاسم پور و رضوان خسروی. ۴. «نگاهی اجمالی به روش تفسیر شهید مطهری» از حمید فغفور مغرب. ۵. کتاب «سیری در اندیشه‌های اجتماعی شهید مطهری» از علی باقی نصرآبادی. ۶. کتاب «علم اجتماعی اسلامی، بازآفرینی نظریه استاد مطهری» از مهدی جمشیدی. ۷. مقاله «طرح حکومت اسلامی در اندیشه امام خمینی و سید قطب؛ مصر و ایران قطب و امام» از

صالح عوض، مترجم سید هادی خسروشاهی. ۸. مقاله «شاخص‌ها و ویژگی‌های تفسیر التحریر و التنویر» از محمد عزتی بخشایش. ۹. مقاله «بررسی تطبیقی جایگاه زن مسلمان در اندیشه شهید مطهری و سید قطب» از یحیی بوذری نژاد، شاهین زرع پیم، مینا جهان‌شاهی. ۱۰. مقاله «بررسی انتقادی تفسیر ابن عاشور» از سید محمد مرتضوی، مهدی کرامتی، ایوب اکرمی. ۱۰. مقاله «گرایش سیاسی اجتماعی سید قطب مفسر فی ظلال القرآن» از فریبا خاقانی. ۱۱. مقاله «تقریر گفتمان سید قطب» از مجید مرادی. ۱۲. مقاله «سیری در اندیشه سیاسی سید قطب» از سید محمد مهدی فائق حسینی. ۱۳. مقاله «روش تفسیری ابن عاشور در التحریر و التنویر» از علی شفیع. ۱۴. مقاله «رویکرد تفسیری سید قطب» از ایرج گلجانی امیرخیز. بی‌شک این آثار نقاط قوت فراوانی دارد؛ برخی رویکرد اجتماعی شهید مطهری و روش تفسیری او را بررسی کردند و بعضی دیگر درباره دیدگاه‌های اجتماعی و سیاسی سید قطب و سیره تفسیری او قلم زدند و عده‌ای نیز در زمینه روش تفسیری ابن عاشور سخن گفتند؛ لیکن هیچ‌کدام در خصوص موضوع مقاله حاضر یعنی مقایسه تطبیقی تفسیر اجتماعی شهید مطهری، سید قطب و ابن عاشور در سوره ممتحنه سخن نگفتند.

۴. آشنایی اجمالی با تفسیر اجتماعی و مؤلفه‌های آن

روش تفسیر اجتماعی قرآن کریم از دیرباز مورد توجه بوده و در قرون اخیر با حرکت اجتماعی سید جمال‌الدین اسدآبادی در مصر، نگاهی نوبه‌تعالیم قرآن و اسلام شکل گرفت و شاگردش، محمد عبده این نهضت را در گرایش تفسیر اجتماعی متبلور ساخت و تفسیرهایی چون «المنار» از رشید رضا پدید آمد. گرایش اجتماعی تفسیر در مصر با تلاش افرادی چون سید قطب (فی ظلال القرآن) و در ایران علامه طباطبایی (المیزان) و شاگردانش مانند شهید مطهری (آشنایی با قرآن) و در لبنان محمدجواد مغنیه (الکاشف) و علامه سید محمدحسین فضل‌الله (من وحی

القرآن) ادامه پیدا کرد. این گرایش تفسیری همراه با جهت‌گیری‌های زمان از پررونق‌ترین گرایش‌های تفسیری است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۴۵-۴۴۶؛ معرفت، ۱۴۱۸ق، ۲: ۴۵۲-۴۵۳)

از آنجا که موضوع این مقاله مقایسه رویکرد اجتماعی سه مفسر اجتماعی است، بایسته است ویژگی‌های یک تفسیر اجتماعی را بررسی کنیم و طبق آن، سه تفسیر مورد بحث را ارزیابی کنیم. از جمله ویژگی‌های تفسیر اجتماعی عبارت‌اند از: ۱. توجه به مشکلات عصری، واکاوی درمان آن‌ها از قرآن و تطبیق آیات بر زندگی زمان خود. ۲. اهتمام ویژه به تشکیل حکومت اسلامی و جهاد با دشمنان اسلام، به‌ویژه اسرائیل و استعمارگران غربی و وحدت مسلمانان. ۳. نگاه خاص به آموزه‌های تربیتی و ارشادی قرآن. ۴. بهره بردن از بیانی شیوا و ساده برای استفاده عموم مردم. ۵. پاسخ به شبهات و اشکالات مخالفان قرآن و اسلام در تفسیر. ۶. نگاه جامعه‌ساز و تمدنی به آموزه‌های قرآن و اسلام. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۴۶-۴۴۷)

۵. آشنایی اجمالی با سه مفسر اجتماعی

۵-۱. شهید مطهری

شهید مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸) دانشمند شیعی و جامع در علوم گوناگون فقه، اصول، تفسیر، فلسفه و ... است و از درس اساتیدی همچون آیت‌الله بروجردی، امام خمینی و علامه طباطبایی استفاده کرد (مطهری، ۱۳۹۰: ۹) او در مدرسه سپه‌سالار، مروی و دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران به تدریس اشتغال داشت. (مطهری، ۱۳۸۷: ۵۰-۵۱) مطهری در کنار کارهای علمی به فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی نیز می‌پرداخت، چنان‌که سال‌ها با گروه فدائیان اسلام ارتباط داشت و در حسینیه ارشاد علیه صهیونیسم سخنرانی کرد که سبب دستگیری وی شد. (مطهری، ۱۳۸۷: ۸۳) تألیفات ایشان نیز رویکرد اجتماعی فراوانی دارد و مطابق با

نیازهای زمان خود است؛ از جمله آثار اجتماعی ایشان کتب «اسلام و نیازهای زمان»، «آینده انقلاب اسلامی ایران»، «احیای تفکر اسلامی» و «جامعه و تاریخ در قرآن» است.

ایشان به دلیل دغدغه‌مندی نسبت به چالش‌های اجتماعی زمان خود به‌ویژه مشکلات فکری جوانان همیشه با رویکرد اجتماعی مسائل را مطرح می‌کردند، از این‌رو در تفسیر قرآن نیز که با عنوان «آشنایی با قرآن» چاپ شده، می‌کوشد راه حل مسائل روز را از آیات قرآن استنتاج کند. استاد مطهری درباره هدف خود در نوشته‌هایش می‌نویسد تنها چیزی که در همه نوشته‌هایم آن را هدف قرار داده‌ام حل مشکلات و پاسخگویی به سؤالاتی است که در زمینه مسائل اسلامی در عصر ما مطرح است. (مطهری، ۱، ۱۳۷۲: ۳۹).

۲-۵. سید قطب

سید قطب بن ابراهیم (۱۳۲۴-۱۳۸۷ق) از ادیبان برجسته، اندیشوران، دعوتگران و مدافعان بزرگ عرصه حرکت اسلامی معاصر در مصر است. همه قرآن را در کودکی در طول سه سال حفظ کرد. رویکرد قرآنی او در دهه چهل آگاهانه و همراه پژوهش‌های ادبی در قرآن کریم بود. پس از آن پای در وادی دعوت، عمل و جهاد گذاشت و بر همین اساس قرآن خواند و آموخت تا به یکی از مشعل‌داران بزرگ نوگرایی و حرکت اسلامی معاصر تبدیل شد و در نهایت پس از چندین بار دستگیری، زندان و شکنجه، چشم دوخته به همین راه، در پنجاه و نه سالگی جان باخت. از جمله آثار اجتماعی این عالم اهل سنت «معالم فی الطریق» و تفسیر «فی ظلال القرآن» است. این تفسیر دارای رویکردی سیاسی، اجتماعی و تربیتی است که مؤلف آن به مفسری مجلد با سیاق تفسیری نوینی شهرت دارد و یکی از پیشوایان و اندیشه‌وران اصیل حرکت اسلامی معاصر است. (خاقانی، ۱۳۹۴؛ مرادی، ۱۳۸۲)

۳-۵. ابن عاشور

محمد طاهر بن عاشور (۱۲۹۶-۱۳۹۴ق) دانشمند و محقق تونس است. او مجتهدی ادیب، مفسری اصولی و سیاست‌مداری مورخ بود و به قضاوت نیز اشتغال داشت. او در همان حال که به تفسیر می‌پرداخت، در حال دفاع از آموزه‌های اجتماعی و سیاسی اسلام بود، از این رو به نقد اندیشه‌های باورمندان به جدایی دین از سیاست مانند عبدالرزاق می‌پرداخت، چنان‌که در کتاب «اصول النظام الاجتماعي في الاسلام» و تفسیر «التحریر و التنویر» که نتیجه پنج دهه تلاش اوست، افزون بر رویکرد ادبی و بلاغی، گرایش اجتماعی، سیاسی، تربیتی و اخلاقی نیز دارد. (شفیعی: ۱۳۸۳)

۶. نمای کلی سوره ممتحنه

سوره ممتحنه دارای ۱۳ آیه و نود و یکمین سوره از نظر ترتیب نزول است و در مدینه فرود آمده. نام‌گذاری این سوره به «ممتحنه» و «امتحان» به سبب آیه دهم آن است که درباره زنانی تازه‌مسلمانی است که از مکه به مدینه پناهنده می‌شدند و پیامبر دستور داد، آن زنان را امتحان کنند و نام‌گذاری آن به «موت» به دلیل نهی از مودت مشرکان در آیه نخست است. از مهم‌ترین اغراض این سوره تعیین مقررات سیاست خارجی مسلمانان در رابطه با دشمنان اسلام و تقویت براهت مؤمنان از دشمنان اعتقادی و تنظیم رابطه آنان است، به گونه‌ای که میان کفار دشمن و غیر دشمن تفاوت گذاشته است (بهجت‌پور، ۱۳۹۴: ۴۱۰-۴۱۱؛ رضایی اصفهانی، ۲۰، ۱۳۸۷: ۳۱۳) و به نظر استاد مطهری بیشتر آیات این سوره درباره مسئله ولای کفار یعنی پیوند و دوستی با کافران و دشمنان دین و ایمان است و در هیچ سوره به اندازه سوره ممتحنه با این تفصیل بیان نشده است. (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۰۴).

درباره شأن نزول این سوره نوشتند زنی از اهل مکه به نام ساره به مدینه آمد و از پیامبر لباس و مرکب خواست و یاران پیامبر به او عطا کردند، سپس مردی به نام «حاطب» نامه‌ای برای مشرکان مکه نوشت و به آنان هشدار داد که پیامبر قصد حمله به مکه را دارد و نامه را مخفیانه به آن زن داد تا به مشرکان برساند؛ اما پیک وحی خبر این جاسوسی را به پیامبر رساند و ایشان علی را با چند نفر به تعقیب آن زن فرستاد و در راه او را یافتند سپس از آن شخص در مورد علت کارش پرسیدند؛ او گفت خانواده من در مکه بدون حامی‌اند و خواستم با این خوش‌خدمتی، خانواده‌ام محفوظ بمانند؛ اما از آنجا که حاطب از مجاهدان بدر بود، پیامبر او را بخشید و این سوره در این مورد فرود آمد و به مسلمانان در مورد دوستی با دشمنان هشدار داد. (واحدی، ۱۴۱۱ق، ۴۴۱-۴۴۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۴۰۵-۴۰۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۳۲: ۳۳۸-۳۳۷) البته به دیده استاد مطهری شأن نزول، برای پیغمبر اکرم موضوعیت نداشته است و آیات سوره یک سلسله دستورهایی کلی است (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۰۴).

۶-۱. مقایسه تفسیر اجتماعی شهید مطهری، سید قطب و ابن عاشور در سوره ممتحنه

پس از روشن شدن نمای کلی سوره ممتحنه، باید گفت سوره ممتحنه از چند بخش تشکیل شده است که تفسیر شهید مطهری، سید قطب و ابن عاشور را در این بخش‌ها نقل و بر اساس معیارهای پیش‌گفته ارزیابی می‌کنیم: ۱. مقدمه تفسیر سوره و طرح مسئله. ۲. ولایت مسلمانان با دشمنان (آیات ۱-۳). ۳. موضع‌گیری صریح در برابر کفار (۴-۶). ۴. نیکی به کفار (۷-۹). ۵. امتحان زنان مهاجر تازه‌مسلمان و مسئله ازدواج مسلمان با کافر (آیات ۱۰-۱۲). ۶. تولی مسلمانان با قوم غضب‌شده (آیه ۱۳).

۲-۶. مقدمه تفسیر سوره و طرح مسئله

به نظر شهید مطهری موضوع و غرض اصلی سوره ممتحنه رابطه مسلمانان با کفار و مشرکان است و آیات مربوط به امتحان زنان مهاجر تازه‌مسلمان و احکام آن (آیات ۱۰-۱۲) در واقع زیر پوشش همان موضوع است و به همان بازمی‌گردد. (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۲۱) همچنین از دیدگاه سید قطب مجموع این سوره درباره موالات با دشمنان خداست، حتی آیات تشریحی که تنظیم‌کننده معامله با زنان مهاجر، بیعت با تازه‌مسلمانان و جدایی میان زنان و مردان مؤمن از همسران کافرشان است، همگی قوانین پیوسته و مرتبط با همان رویکرد عامی است که آغاز و انجام سوره درباره آن است (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۶: ۳۵۴۰)

شهید مطهری: شهید مطهری پیش از تفسیر سوره به‌عنوان مقدمه به تفاوت اسلام و دیگر ادیان، به‌ویژه مسیحیت در مسئله «منحصر شدن ایمان در امر قلبی یا راه‌یابی آن به روابط اجتماعی» اشاره می‌کند و می‌گوید: از مسائل اساسی و نقطه تفاوت اسلام با همه ادیان و به‌خصوص مسیحیت این است که از نظر مسیحی‌ها ایمان یک امر قلبی است و در رابطه انسان با خدا خلاصه می‌شود و به روابط انسان با انسان کاری ندارد و این باور را به شکل گسترده تبلیغ کرده‌اند تا جایی که بسیاری از مسلمانان نیز همین سخن را تکرار می‌کنند، حال آنکه این تفکر با اسلام ناسازگار است. گاهی به نام انسان‌دوستی و برای اینکه ایمان، رابطه انسان با انسان را هم در برگیرد، می‌گویند رابطه مؤمن با همه انسان‌ها یکسان است و با همه باید رابطه دوستی و مودت داشت.

از نگاه استاد مطهری این مطلب با تعلیمات اسلامی ناسازگار است، چراکه قرآن سیره حضرت ابراهیم که مورد قبول خود مسیحی‌ها و یهودی‌هاست را برخلاف آن می‌داند و مسلماً این امر با دین جامعه‌ساز سازگاری ندارد و بی‌شک میان آموزه‌های

اجتماعی و تعلیمات صرفاً فردی تفاوت است و در رویکرد اجتماعی باید میان انسان مؤمن و ضد ایمان فرق گذاشت (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۰۵-۲۰۶).

سید قطب: ایشان پیش از تفسیر، جایگاه این سوره را در نظام تربیتی و اجتماعی قرآن چنین ترسیم می‌کند: این سوره حلقه‌ای در سلسله تربیت ایمانی و نظام اجتماعی و دولت در جامعه اسلامی مدینه است. حلقه‌ای از آن زنجیره طولانی و برنامه برگزیده الهی برای مسلمانان برگزیده‌ای که خدا تحقق برنامه حیات انسانی در شکل واقعی و عملی خود را به ایشان وابسته کرده است، تا در زمین به شکل سیستمی و نظامی استقرار پیدا کند و دارای نشانه‌ها، حدود و شخصیت متمایز باشد، که گاهی بشر بتواند بدان دست پیدا کند و زمانی نتواند، که این مهم به تلاش آنان واگذار شده است (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۶، ۳۵۳۶).

سید قطب این سوره را حلقه‌ای از زنجیره آن آماده‌سازی دور و دراز دانسته و می‌نویسد این سوره همانند دیگر سوره‌های هم موضوع خود، به هدف اقامه جهان ربانی و خالص در نهاد مسلمان نازل شده است؛ جهانی که محور آن ایمان به خدای یگانه است و مسلمانان را تنها بدین محور استوار می‌کند و جان‌شان را از هرگونه تعصب قومی، نژادی، زمینی، عشیره‌ای و قبیله‌ای پاک می‌کند، تا همگی در سایه توحید و ایمان به خدا و زیر پرچم الهی و حزب الله پایبند باشند (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۶: ۳۵۳۷).

به نظر ایشان جهانی که اسلام می‌خواهد، جهانی ربانی و انسانی است. ربانی یعنی اساس همه کارهایش از برنامه‌های حکیمانه الهی سرچشمه گیرد و انسانی یعنی شامل همه انسان‌ها با معیار عقیده شود و تمایزات دیگر مانند جنس، وطن، زبان، نسبت و ... در آن ذوب شود و تنها عقیده و ایمان مایه تفاوت انسان‌ها شود. این همان عالم بلند و شایسته‌ای است که انسان کریم که روح الهی در او دمیده شده در آن زندگی می‌کند. (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۶: ۳۵۳۷).

ابن عاشور: ایشان طبق روش تفسیری خود، ابتدا به مباحثی درباره نام سوره، وجه تسمیه سوره، شأن نزول و اختلافات آن و نظر خود و اغراض سوره می‌پردازد و مباحث اجتماعی را در مقدمه تفسیر خود یاد نمی‌کند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱۱۵:۲۸-۱۱۸)

ارزیابی: خواننده محترم با مطالعه همین گزارش خلاصه از مباحث مقدماتی این سه مفسر اجتماعی، امتیازات ایشان را نیز یافته است: شهید مطهری با اشاره به مسئله‌ای خاص در زمان خود، دین اسلام را از دیگر ادیان به‌ویژه مسیحیت متمایز دانست و گفت ایمان صرفاً امری قلبی نیست، بلکه روابط اجتماعی را نیز در برمی‌گیرد، چنان‌که دین را به‌عنوان امری جامعه‌ساز شناساند. سید قطب با نگاهی نظام‌مند و اجتماعی به تربیت قرآنی و اسلامی و مخصوصاً در این سوره به‌صورت عام و کلی درباره نظام تربیتی قرآن و دوری از تعصبات گوناگون سخن می‌گوید، ولی ابن عاشور با اکتفا به مباحث پیش‌گفته چندان میلی به گرایش اجتماعی در مقدمه تفسیر سوره نشان نمی‌دهد. بر این پایه تفسیر اجتماعی استاد مطهری با بهره‌مندی از مؤلفه «توجه به مشکلات عصری، بیان شیوا و ساده و نگاه جامعه‌ساز و تمدنی به آموزه‌های قرآن و اسلام» از دو تفسیر دیگر ممتاز می‌شود.

۳-۶. ولایت مسلمانان با دشمنان (آیات ۱-۳)

ابتدا خلاصه آیات نخستین سوره ممتحنه و سپس تفسیر سه مفسر اجتماعی را ذکر می‌کنیم.

آیه ۱: نهی مؤمنان از دوستی با دشمنان دین و اظهار مودت به آنان به دلیل کفر و عناد آنان، اقدام عملی بر ضد دین و اخراج پیامبر و مؤمنان از دیار خود.

آیه ۲: تجاوز قوی و عملی دشمنان در صورت تسلط بر مؤمنان و علاقه به کافر شدن مسلمانان.

آیه ۳: هشدار به مؤمنان درباره قطع روابط خویشاوندی در قیامت.

شهید مطهری: آقای مطهری در تفسیر آیه نخست درباره تعبیر «عدوی و عدوکم» می‌گوید دشمنان خدا کسانی هستند که منکر او و پیام او هستند و بر ضد ایمان یا پیام الهی یعنی وحی و رسالت قیام کنند. سپس با استفاده از همین نکته تفسیری به یکی از انحرافات زمان خود چنین اشاره می‌کند: عده‌ای از روشنفکرهای اخیر مانند فروغی با ایراد به این سروده سعدی:

ای کریمی که از خزانه غیب گبر و ترسا وظیفه خور داری
دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمنان نظر داری

گفتند این سخن سعدی درست نیست، چون مسلمان‌ها را «دوستان» می‌نامد و گبر و ترسا را «دشمنان» و کسانی را دشمن خدا و خدا را دشمن کسانی می‌داند و چنین چیزی نادرست است، چون خدا دشمن ندارد و دشمن کسی نمی‌شود. مطهری می‌گوید این ایراد وارد نیست، چون بی‌شک هر کس برخلاف فطرت توحیدی خود و ضد ایمان الهی قیام کند، دشمن خداست و چنین نیست که خدا از نظر مسلک صلح کل باشد و هر کس با هر مسلکی به خدا مربوط نباشد و دوست و دشمن معنا ندارد، چون قرآن صریحاً مشرکان و منکران خدا را دشمن خدا: «عدوی و عدوکم» می‌نامد. (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۰۸-۲۰۷)

ایشان در ادامه از تعبیر «عدوکم» نیز برداشت اجتماعی می‌کند و می‌گوید علت دوستی نکردن با کافران فقط دشمنی با خدا و پیام او نیست، بلکه آنان با ایمان شما نیز دشمنی دارند و اگر شما را از ایمان خالی کنند، با شما دوست هستند، بنابراین این هشدار درباره دشمنان خودتان نیز است. وی با استمداد از آیه «لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ» (آل عمران، ۱۱۸). ای مؤمنان از غیر خود محرم اسرار نگیرید) در تفسیر آیه محل بحث می‌گوید «بطانه» یعنی لباس زیر و «ظهاره» یعنی رویه لباس (راغب، ۱۴۱۲ق: ۱۳۰) و قرآن با این تشبیه می‌فرماید در جامعه از غیر خود بطانه نگیرید.

یعنی مشارکت غیرمسلمان در تشکیلات جامعه اسلامی مانع ندارد، ولی باید به شکل ظهاره و شناخته شده و کارهای علنی مانند تجارت یا زراعت باشد، نه کارهای اساسی و نهانی؛ مانند کارهای سیاسی و اجتماعی (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۰۸-۲۰۹)

ایشان به پیروی از استاد خود در تفسیر عبارت «تَلْقَوْنَ إِيَّهِمْ بِالْمُؤَدَّةِ» می‌گویند یعنی با دشمنان دوستی نکنید، درحالی‌که علاقه خود را به آنان آشکار و روابط دوستانه با ایشان برقرار می‌کنید (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۹: ۲۲۷) به دیده او «کفر» در عبارت «وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ» و دیگر آیات قرآن به معنای عناد و به ستیزه برخاستن است، نه صرف قبول نکردن اسلام، بنابراین عبارت بالا چنین معنا می‌شود: شما در حالی به آنان مودت خود را ابراز می‌کنید، که آن‌ها با مطلب حقی که بر شما نازل شده یعنی قرآن، ستیزه می‌کنند. همچنین از فقره «يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ» لزوم مسلکی بودن مؤمنان را استخراج می‌کند: آنان با دین و مسلک شما مخالفت می‌کنند و به دلیل اینکه به پروردگار خود ایمان آوردید، پیامبر و شما را از شهرتان بیرون می‌کنند، ولی شما آن‌ها را برادرخوانده خودتان قرار می‌دهید. در واقع خود آیه می‌گوید آن‌ها به دلیل مسلک با شما مخالفاند، پس چرا شما میان آنان و غیرشان به دلیل مسلک فرق نمی‌گذارید (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۰۹-۲۱۰).

شهید مطهری در تفسیر آیه دوم (إِنَّ يَتَقَفُّوْكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً) با اشاره به فرصت طلبی کافران می‌گوید قرآن کریم بارها هشدار می‌دهد که نهی از رابطه دوستی با دشمنان تنها به دلیل مسلمان نبودنشان نیست، بلکه به علت فرصت طلبی از غفلت شما و فریب دادن شماست؛ مثلاً می‌گویند ما و شما اهل یک قبیله و شهر یا هم‌کیش و ... هستیم و ایمان مسئله‌ای سطحی است و نمی‌تواند مایه جدایی ما شود. قرآن می‌فرماید «إِنَّ يَتَقَفُّوْكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً» اگر اینان بر شما دست بیابند، آنگاه دشمنان شما خواهند بود. راز اینکه قبلاً فرموده‌اند الآن دشمنان شما هستند و در این آیه

می فرماید دشمنان شما خواهند بود، این است که خدا از اسرار آگاه است و می داند آنان دشمن شما هستند، ولی شما احساس نمی کنید و آن روزی که فرصت پیدا کنند، دشمنی عملی و قولی شان را در صحنه اجتماعی می بینید (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۱۱-۲۱۲)

آقای مطهری در تفسیر آیه سوم (لَنْ تَنْفَعَكُمُ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ) نیز ضمن بیان یکی دیگر از ابعاد اجتماعی آیات درباره روابط خویشاوندی می گوید این روابط، محدود به دنیاست و روز قیامت هیچ سودی به حال انسان ندارد، ولی رابطه انسان با خدا و دوستان خدا تنها رابطه ای است که برای همیشه می ماند. این آیه در پاسخ به این سؤال است که با خویشاوندان و فرزندان کافر خود چگونه رفتار کنیم؛ قرآن می فرماید احسان به ارحام کافر اشکال ندارد، ولی چنانچه احسان به آنها سبب خیانت به جامعه اسلامی و پیامبر خدا شود، ممنوع است و ایمان واقعی ترجیح دادن خدا بر تعلقات مادی و دنیایی است، چنان که قرآن می فرماید: بگو اگر پدرانتان و فرزندانتان و برادرانتان و زنانتان و خویشاوندانتان و اموالی که اندوخته اید و تجارتی که از کساد آن بیم دارید و خانه هایی که بدان دل خوش هستید، برای شما از خدا و پیامبرش و جهاد در راه او دوست داشتنی تر است، منتظر باشید تا خدا فرمان [عذاب] خویش را بیاورد (توبه، ۲۴) (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۱۲-۲۱۳)

سید قطب: ایشان درباره خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» می نویسد خدا با این ندا مؤمنان را با نام ایمان و متسبب به آن می خواند تا حقایق موقعیتشان را به آنان بفهماند و از دام های دشمنانشان بر حذر دارد و وظیفه بزرگشان را گوشزد کند و با محبت، دشمنان ایشان را دشمن خود و دشمنان خود را دشمنان ایشان می شمارد. در واقع خدای متعال به مؤمنان اطلاع می دهد که مؤمنان از آن او هستند و به سوی او برمی گردند و دوستان و عزیزان خدایند، از این رو نباید به دشمنانشان و دشمنان خدا مودت اظهار کنند. (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۵۵: ۳۵۴۰)

ابن عاشور: آقای ابن عاشور در تفسیر آیه نخست ضمن بیان نکات ادبی و بلاغی، می‌نویسد با آنکه این آیه در شأن «حاطب» فرود آمده است، خدا خطاب را به همه مؤمنان متوجه کرده تا همه آن‌ها را از انجام کاری مانند کار حاطب بر حذر دارد. ایشان درباره مراد از «عدوی و عدوکم» می‌گویند دشمنی شخصی مراد نیست، بلکه دشمنی در دین مقصود است، چراکه مؤمنان از ابتدا با آنان دشمنی نکردند و مشرکان خود دشمنی با مؤمنان را آغاز کردند تا شرک خود را تقویت کنند و از این‌رو هر که از شرک بیرون رود را دشمن می‌انگارند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲۸: ۱۱۹)

ایشان در تفسیر آیه دوم، جمله «إِنَّ يَتَّقُواكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً» را در جایگاه تعلیل برای «وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ» می‌داند، یعنی اگر آنان را دوست خود بدانید، از راه راست گمراه شدید، چون آنان اگر بر شما چیره شوند، با شما دشمنی خواهند کرد و این گمان باطل که دوستی با دشمنان فایده‌ای دارد، در خیال منافقان نیز بود، چنان‌که قرآن می‌فرماید [منافقان] کسانی که همواره مواظب شما هستند، پس اگر از جانب خدا فتحی نصیبتان شود، می‌گویند: مگر ما همراه شما نبودیم؟ و اگر پیروزی نصیب کافران شود، می‌گویند: آیا نه چنان بود که بر شما غلبه یافته بودیم و مؤمنان را از آسیب رساندن به شما بازداشتیم (نساء، ۱۴۱). (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲۸: ۱۲۴)

ارزیابی: همان‌گونه که پیداست استاد مطهری با ذکر مباحث اجتماعی همانند «توهم دشمن نداشتن خدا و ایراد فروغی به سعدی، لزوم مسلکی بودن مسلمانان، مشارکت ندادن غیرمسلمانان در کارهای سیاسی و اجتماعی، غفلت نکردن از تظاهر دشمنان و ترجیح رابطه خدایی بر هر رابطه اجتماعی غیر خدایی» از مؤلفه‌های «توجه به مشکلات عصری، پاسخ به شبهات روشنفکران و مخالفان قرآن و اسلام و بیان شیوا» برخوردار است. ابن عاشور نیز اندکی به مباحث اجتماعی پرداخته و مؤلفه

«نگاه جامع و اجتماعی به قرآن و اسلام» را داراست، ولی سید قطب در این بخش گرایش اجتماعی نشان نمی‌دهد.

۴-۶. موضع‌گیری صریح در برابر کفار (آیات ۴-۶)

خلاصه آیات این بخش بدین قرار است:

آیه ۴: معرفی حضرت ابراهیم و همراهانش به‌عنوان الگوی نیکو در برائت از دشمنان و کفر به آنان و اظهار دشمنی و کینه به آنان.

آیه ۵: درخواست آنان از خدا مبنی بر اینکه مورد فتنه و آزمایش کفار واقع نشوند.

آیه ۶: تأکید بر اسوه بودن آنان برای مؤمنان.

شهید مطهری: به دیده استاد مطهری این آیات در راستای آیات گذشته ابراهیم و ابراهیمیان را الگو و معیاری نیکو در مسئله رابطه مؤمنان با کفار معرفی می‌کند که برای ایمانشان از همه تعلقات حتی از نزدیکترین ارحام خود برائت جستند (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۱۴) ایشان می‌گویند از تعبیر «إِنَّا بُرَأُوْا مِنْكُمْ» «تَوَلَّيْ و تَبَرَّي» استفاده می‌شود و معنای درست «تولی» پیوند دوستی با دوستان خدا و «تبری» پیوند بیزاری با دشمنان خداست و در زمان ما معنا و مفهومی از تولی و تبری به‌جز پوسته‌ای نمانده است. وی در ادامه می‌گوید حضرت ابراهیم و پیروانش به قوم خود گفتند ما از شما، مسلک و عقیده‌تان (که آن معبودها سبیل آن است) تبری می‌جوئیم. آقای مطهری تعبیر «كَفَرْنَا بِكُمْ» را گونه‌ای ادبیات اجتماعی مسلمانان با کفار می‌داند که قرآن به مؤمنان می‌آموزد که به اینان بگویید تنها شما کافر نیستید، بلکه ما هم کافریم؛ شما به آنچه ما ایمان داریم و ما هم به شما و عقیده و مسلک‌تان، یعنی به شدت با شما و عقیده‌تان مبارزه خواهیم کرد، چنان‌که در جمله «لا اله الا الله» هم اثبات خدا هست هم نفی غیر او و در «آیة الكرسي» نیز کفر به طاغوت، بر ایمان به خدا مقدم شده است: «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ» (بقره، ۲۵۶) و بنابراین جامعه اسلامی نباید به جنبه اثباتی بسنده کند، بلکه از طاغوت و کفار نیز اعلام برائت کند.

استاد مطهری بار دیگر با اشاره به باور مسیحیت و تمایز اسلام با آن می‌گوید مسیحیت تنها جنبه اثباتی را پذیرفتند و به عنصر کفر و انکار باور ندارند، ولی اسلام دین تولی و تبری، نفی و اثبات و کفر و ایمان است، چنان‌که علمای اخلاق «تخلیه» از صفات ناپسند را بر «تخلیه» به خصال نیکو مقدم دانستند و سعدی در این باره گوید:

ما در خلوت به روی غیر بستیم از همه باز آمدیم و با تو نشستیم
حافظ نیز چنین سروده:

ز فکر تفرقه باز آئی تا شوی مجموع به حکم آنکه چو شد اهرمن سرش آمد
یعنی نخست تفرقه را از حریم دل طرد کن، تا حالت مجموعیت خاطر (اصطلاح عرفانی) یعنی تمرکز ذهن برایت حاصل شود؛ تا اهرمن نرود، سرش نمی‌آید. البته هر دو شاعر درباره یک امر عرفانی و معنوی (حالت خلوص) سخن می‌گویند، ولی چون این قانون کلی و در همه موارد جاری است، در عرفان و معنویت نیز می‌آید (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۱۵-۲۱۷).

وی در ادامه برای فهماندن آسان مطلب به عموم مردم، از اصطلاحات رایج اجتماعی استفاده می‌کند و تعبیر «وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبُغْضَاءُ» را معادل‌سازی فارسی می‌کند و می‌گوید این جمله یعنی اعلام می‌کنیم میان ما و شما جز دشمنی، اصل دیگری حکومت نمی‌کند و به قول امروز بین ما آشتی‌ناپذیری حاکم است (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۱۷).

سید قطب: ایشان این آیات را گردش سوم از آیات می‌خواند و می‌نویسد این آیه مسلمانان را به ملت یگانه، یعنی ملت توحید و یکتاپرستی و قافله واحد، یعنی قافله ایمان متصل می‌کند. این ملت همان ملتی است که از روزگار ابراهیم، پدر نخست و صاحب آیین حنیف ادامه یافته و در اعتقاد و سیره آن حضرت الگویی نیکو برای ایشان است؛ همچنین در آزمون‌ها و آزموده‌هایی که در زمینه عاطفه خویشاوندی و

پیوندهای قرابت داشته است و سپس او و مؤمنان همراهش از فشار عاطفه خویشاوندی سربلند بیرون آمدند و خالصانه پیروز شدند، نیز اسوه حسن است. وی در ادامه ملت ابراهیم نبی را به گستردگی تاریخ بشر می‌داند که در عقیده به آن می‌پیوندد و روابط میان او و دشمنان عقیده‌اش از ریشه قطع می‌شود و اسوه نیکو در ایشان و همراهانش در برائت از قوم، معبودها و عبادتشان و کفر به آنان و ایمان به خدای یگانه است و این دشمنی و کینه نسبت به کفار، پابرجاست و همین عقیده و ایمان نقطه جداکننده و ریشه‌کن آنان از کافران است (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۶: ۳۵۴۲) سید قطب درباره دعای حضرت ابراهیم و همراهانش: «رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا» (پروردگارا! ما را به دست کافران گرفتار مکن) می‌نویسد مراد این است که کفار بر ما مسلط نشوند، چراکه کافران می‌گویند: اگر ایمان مؤمنان آنان را حفظ می‌کرد، ما بر آنان چیره نمی‌شدیم و این شبهه‌ای وسوسه کننده در بسیاری از سینه‌هاست که درباره دوره‌ای از تاریخ است که باطل و طاغیان بر حق و مؤمنان دست می‌یابند، ولی این به دلیل حکمتی است که تنها خدا از آن آگاه است و این نباید مؤمنان را از دعا به درگاه الهی بازدارد و به همین دلیل حضرت از خدا می‌خواهد او را به بلا و مصیبتی دچار نکند که در آن مؤمن وسیله آزمایش دیگران و سبب ایجاد شبهه در اذهان می‌شود (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۶: ۳۵۴۳).

ابن عاشور: ابن عاشور حضرت ابراهیم را مثلی برای یقین به خدا و غضب در راه خدا می‌شناساند که عرب، یهود و نصارا آن را می‌شناخت و این مثل میان امت‌های مجاور از کنعانیان و ارامنه شایع شده بود و شاید به هند هم رسیده بود (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲۸: ۱۲۷-۱۲۸). به نظر ایشان معنای «وَبَدَأَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» این است که ما با شما عداوت آشکار داریم یعنی تنها دشمنی در قلب نیست، بلکه دشمنی واضح و علنی با قلب و قول. از آنجاکه آنان کم و ضعیف بودند و نمی‌توانستند با دست و عمل خود حال آنان را تغییر دهند، تغییر با قلب و زبان نهایت درجه در حد توان

ایشان بود. به نظر ابن عاشور مراد از «عداوت» رفتار با بدی و اعتدا (الْعَدَاوَةُ الْمَعَامَلَةُ بِالسُّوءِ وَالْإِعْتِدَاءِ) است و «بَغْضَاء» نیز نفرت و کراهت نفس است یعنی با شما با بدی رفتار می‌کنیم (أَي نَسِيءٍ مَعَامِلَتِكُمْ) و نفرت قلبی خود را نمی‌پوشانیم، تا به خدای یگانه ایمان آورید. مؤمنان نیز در تأسی به آنان باید نفرت قلبی خود را آشکار و به کینه خود به کفر آنان تصریح کنند، نه اینکه برای جلب مودت آنان ظاهرسازی یا از کفرشان مسامحه کنند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲۸: ۱۲۹).

ارزیابی: آقای مطهری ضمن اشاره به معنای تولی و تبری، وضعیت تولی و تبری را در جامعه خود می‌سنجد و با یادکرد «چگونگی سخن گفتن مسلمانان با کفار در جامعه، تمایز باور مسیحیت و اسلام درباره عنصر کفر» و استفاده از اصطلاحات رایج اجتماعی و معادل تعبیر قرآنی «کفرنا بکم» و کاربرد اشعار فارسی، رویکرد اجتماعی خود را به روشنی به نمایش می‌گذارد و بنابراین از مؤلفه‌های «توجه به مشکلات عصری، نگاه خاص به آموزه‌های تربیتی و ارشادی قرآن، بیان شیوا و ساده برخوردار است. سید قطب نیز با ذکر عناوینی چون «ملت یگانه، ملت توحید، قافله یگانه و قافله ایمان» و معرفی عقیده و ایمان به‌عنوان امری جداکننده از دیگران، از نگاه اجتماعی خود پرده برمی‌دارد، ولی ابن عاشور بیشتر به مباحث ادبی و بلاغی می‌پردازد؛ افزون بر اینکه عداوت را به معنای بد رفتاری و تعدی می‌داند، حال آنکه چنین معنایی نه با لغت عرب سازگار است، نه با سیره پیامبر و آموزه‌های قرآن، چنان‌که «عداوت» در لغت به معنای دشمنی قلبی دانسته شده نه بد رفتاری (راغب، ۱۴۱۲ق: ۵۵۳) و نیز قرآن دستور می‌دهد بدی را با خوبی دفع کن: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ» (مؤمنون، ۹۶) و حتی در هنگامه جنگ نیز تعدی و تجاوز از حد ممنوع است: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا» (بقره، ۹۰) و سیره پیامبر خوش رفتاری با دشمنان بود و همین خلُق عظیم حضرت سبب کشش و گرایش بسیاری از دشمنان به دین اسلام شد.

۵-۶. نیکی و احسان به کفار (آیات ۹-۷)

پس از موضوع ولایت و دوستی با دشمنان، اکنون در این بخش از آیات درباره موضوع رفتار نیک و عادلانه با دودسته از کفار یعنی دشمن و غیر دشمن سخن می‌گوید.

آیه ۷: امید به مؤمنان درباره ایجاد مودت بین آنان و کفار [به واسطه مسلمان شدن

کفار]

آیه ۸: جواز احسان و عدالت نسبت به کافرانی که ضد دین اقدام نمی‌کنند.

آیه ۹: ممنوعیت تولی و دوستی با کافرانی که ضد دین اقدام می‌کنند.

شهید مطهری: استاد مطهری در تفسیر این آیات می‌گوید قرآن کریم دو نوع ولایت را معرفی می‌کند: ۱. ولایت منفی. ۲. ولایت مثبت. ولایت منفی یعنی مسلمانان نباید دوستی و سرپرستی غیرمسلمانان را بپذیرند. ولایت مثبت یعنی مؤمنان باید با مسلمانان و اولیای الهی رابطه دوستی و سرپرستی برقرار کنند. البته ولایت منفی به این دلیل نیست که دوست داشتن دیگر انسان‌ها و نیکی به آنان بد و بغض غیرمسلمان در هر حال خوب باشد، چنان‌که در آیه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ ...» صریحاً می‌فرماید خدا شما را از نیکی و عدالت نسبت به غیر دشمنان باز نمی‌دارد؛ اسلام کار محبت‌آمیز را در مسلمین منحصر نمی‌داند؛ دینی که پیغمبرش به نص قرآن «رحمة للعالمین» است، چنین نظری ندارد، ولی نکته‌ای که قرآن بارها و به‌ویژه در این سوره هشدار می‌دهد این است که مسلمانان نباید از دشمن غافل شوند؛ تظاهر دشمن به دوستی با مسلمانان، آنان را غافل نکند و مبادا دشمن را دوست پندارند و به او اطمینان کنند (مطهری، ۱۳۷۲، ۳: ۲۵۸-۲۵۹).

ایشان در ادامه جایگاه مسلمان و غیرمسلمان را در پیکره جامعه اسلامی چنین تبیین می‌کند: مسلمان همواره باید بداند که عضو و جزئی از جامعه اسلامی است و غیرمسلمان عضو یک پیکر دیگر است و عضو یک پیکر بودن خواه‌ناخواه شرایط و

حدودی را ایجاب می‌کند و از این‌رو روابط مسلمان با غیرمسلمان با روابط مسلمان و مسلمان یکسان نیست، از این‌رو مسلمان نباید رفتاری که وحدت و استقلال جامعه اسلامی را نقض می‌کند، انجام دهد.

در نگاه مطهری تفاوت گذاشتن میان مسلمان و غیرمسلمان در رابطه دوستی، بدین معنا نیست که به غیرمسلمان نباید احسان کرد، بلکه در عین نیکی به او باید از ولای او پرهیزد و او را عضو بیگانه از پیکر جامعه خود بداند و با او بیگانه‌وار رفتار کند، پس میان ولای منفی و اصل بشردوستی و رحمت برای بشر بودن منافات نیست. وی لازمه بشردوستی را علاقه‌مندی به سعادت انسان‌ها می‌داند و می‌گوید به همین دلیل هر مسلمانی علاقه‌مند است که همگان هدایت و مسلمان شوند، اما چنانچه این توفیق به دست نیامد، نباید توفیق یافتگان را فدای بی‌بهرگان از هدایت کرد و اجازه داد مرزها در هم ریزد و هر نوع فعل و انفعالی صورت گیرد، چنان‌که اگر گروهی به یک نوع بیماری مبتلا شوند، بشردوستی ایجاب می‌کند با نیکی به ایشان از هلاکت نجاتشان دهیم، ولی تا زمانی که نجات نیافته‌اند، نمی‌توان با شعار بشردوستی همه محدودیت‌ها را برداریم و همین سبب شود بیماری مسری‌شان در جامعه گسترده شود. بر این اساس اسلام از سویی احسان به غیرمسلمان را مجاز می‌شمارد و از طرف دیگر اجازه نمی‌دهد مسلمان ولای غیرمسلمان را بپذیرد (مطهری، ۱۳۷۲، ۳: ۲۵۹-۲۶۰).

استاد مطهری در ادامه اسلام را دین بشردوست معرفی می‌کند که حتی مشرک را بما هو مخلوق خدا دوست دارد و از همین رو در برابر شرک، بدبختی و گمراهی او بی‌تفاوت نیست. به گفته او حبّ و بغض در اسلام عقلی و منطقی است، نه احساسی و بی‌قاعدگی. دوستی و دشمنی مبتنی بر احساس، انسان را کور و کر می‌کند و بر درون انسان مسلط می‌شود و او را به هر سو می‌کشاند، برخلاف حبّ و بغض عقلانی. همان‌گونه که محبت عقلانی و منطقی پدر و مادر به فرزند خود سبب می‌شود بر

احساسات خود غلب کنند و برای درمان طفل، او را در اختیار جراح قرار دهند، اسلام نیز در مورد یک جامعه فاسد کفرمحور، از سویی به جهاد دستور می‌دهد تا ریشه فساد را برکند و از طرف دیگر به احتیاط و اجتناب از دوستی با دشمنان دستور می‌دهد تا مردم روی دلشان را به روی آنان باز نکنند و جامعه و بشریت سالم بماند، چراکه طبیعت انسان دزد است و چه بسا ناخودآگاه اندیشه‌های دیگران را در لوح خویش ثبت کند و این با بشردوستی هیچ منافات ندارد و هیچ‌یک سبب نمی‌شود که مسلمان با غیرمسلمان به کلی روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نداشته باشد. البته همه روابط، به شرط حفظ مصالح کلی جامعه اسلامی جایز است. (مطهری، ۱۳۷۲، ۳: ۲۶۰-۲۶۲)

سید قطب: سید قطب همسو با سیره تفسیری خود پیش از تفسیر آیه به‌عنوان مقدمه می‌نویسد قرآن پس از بیان قطع ارتباط با خویشان کافر، برمی‌گردد و نسیم لطف را بر دل‌هایی می‌وزد که علاقه دارند دشمنی هرچه زودتر به سر آید و از این رو خدا به آنان مژده می‌دهد، که این دشمنان زیر پرچم اسلام درمی‌آیند و به‌صفت مسلمانان وارد می‌شوند و بدین وسیله جفا به محبت و مودت تبدیل می‌شود.

ایشان آیه پسین (لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ) را تخفیف افزونی می‌شناساند و می‌گوید خدا برای بار دوم رنج‌هایشان را سبک می‌کند و قانون بزرگ اسلامی درباره روابط ملت‌ها را در میان مسلمانان و غیرمسلمانان بنیان‌گذاری می‌کند و قطع رابطه و دشمنی را به حالت تعدی اختصاص می‌دهد و زمانی که تجاوز و دشمنی در میان نباشد، نیکی کردن به مستحقان رواست و این قسط در معامله و عدل است. از نگاه آقای قطب اسلام آیین صلح و عقیده محبت و نظامی است که هدفش سایه افکندن بر سراسر جهان برای اقامه روش خود و گردآوری مردمان زیر پرچم خداست، به‌گونه‌ای که همه برادر، آشنا و دوستدار یکدیگر باشند و هیچ مانعی بر سر راه اسلام وجود ندارد، مگر دشمنی دشمنان اسلام و مسلمانان، اما اگر کسانی با اسلام صلح و

مسالمت کنند، اسلام به عداوت و خصومت رغبتی ندارد. اسلام حتی در حالت دشمنی با دشمنان با پاکی روش و عدالت معامله، اسباب مودت را در جانها باقی می‌گذارد، چراکه انتظار روزی را می‌کشد که دشمنان قانع شوند که خیر و خوبی زیر پرچم برافراشته اسلام است. اسلام از چنین روزی ناامید نیست؛ روزی که مردمان به راه راست درآیند و پیش بروند.

ایشان در ادامه معنای «عسی» را چنین تفسیر می‌کند: امیدی که خدا از آن سخن می‌گوید به معنای قطع به تحقق آن است و مؤمنانی که این امید را شنیدند، بدان یقین کردند، چنان‌که پس از گذشت مدت کوتاهی از ذکر این امید مکه فتح شد و قریش اسلام آوردند و همگی زیر یک پرچم گرد آمدند و کشتارها و دشمنی‌ها درهم پیچیده شد و همه برادر و یکدل شدند. خدای متعالی تا زمان تحقق این وعده به مسلمانان اجازه داد با کسانی که مقاتله در دین نکردند و آنان را از خانه‌هایشان بیرون نکردند، رابطه مودت و دوستی داشته باشند، تا حرج و سختی در نیکی به آنان را از مسلمانان بردارد و عدالت در معامله را رعایت کنند و حقی از کافران ضایع نشود. در مقابل از ولای کافرانی که اقدام ضد دینی می‌کنند، به شدت نهی کرد و مسلمانانی که با آنان رابطه دوستی برقرار کنند را ظالم خواند و این قانون در رفتار با غیرمسلمانان، عادلانه‌ترین قانون و با طبیعت این آیین و رویکرد کلی آن نسبت به زندگی انسانی سازگار است که از خدای یگانه صادر شده و به سوی خدای یگانه رو می‌کند.

از دیدگاه سید قطب این قانون اساس مقررات حکومتی در اسلام است که صلح و صفا را میان اسلام و همه مردمان به‌عنوان اصل می‌داند و تنها چیزی که صلح را بر هم می‌زند، تجاوز جنگی، ضرورت رد آن، ترس از خیانت در پیمان و ایستادن باقدرت در برابر آزادی دعوت و اعتقاد است. جز این موارد، باید صلح و صفا، مودت و محبت، نیکی و عدالت با همه انسانها برقرار باشد. (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۶:

ابن عاشور: به دیده ایشان این آیه در ادامه آغاز سوره که خطاب به مؤمنان از دوستی با کفار نهی کرده بود، اکنون برای آرامش دادن به آنان نسبت به این ممنوعیت در خصوص نزدیکان می‌فرماید امید است این رابطه قطع شده، با اسلام مشرکان به مودت و دوستی برگردد و خدای متعال این امر را در فتح مکه با اسلام ابوسفیان و حارث و دیگران محقق کرد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲۸: ۱۳۴).

به نظر ابن عاشور منطوق آیه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ» در واقع مفهوم آیه نخست (وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ) است که اوصاف دشمنان را یاد می‌کند. یعنی در آیه نخست فرمود با مشرکان و دشمنان رابطه دوستی نداشته باشید و در این آیه می‌فرماید احسان به کسانی که دشمنی نمی‌کنند، اشکال ندارد (ابن عاشور، ۱۴۲۹ق، ۲۸: ۱۳۵).

وی در تفسیر فقره «أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ» می‌نویسد «بر» یعنی تعامل نیک و اکرام آنان و «قسط» به معنای عدل است، پس «وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ» یعنی از نظر قرب و نزدیکی با آنان مانند خودشان رفتار کنید. ایشان نظر برخی درباره نسخ این آیه با آیه قتال را نقل و رد می‌کند و از قول طبری گزارش می‌کند که معنا ندارد این آیه نسخ شده باشد، چون نیکی مؤمن به نزدیکان حربی یا به غیر نزدیکان در صورتی که دلالتی بر عیب اهل اسلام نکند، حرام نیست و از این آیه جواز احسان و دوستی نسبت به اهل ذمه استفاده می‌شود. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲۸: ۱۳۶)

ارزیابی: به نظر آیت‌الله مطهری میان احسان به کفار و نپذیرفتن دوستی و ولایت آنان منافات نیست، یعنی در عین اینکه باید رابطه دوستی و ولایت با کفار را قطع کرد، می‌توان با آنان به شکل نیکو و عادلانه رفتار کرد که هر کدام فایده خود را دارد. به دیگر سخن به باور ایشان دوستی و احسان و عدالت نسبت به دشمنان مطلقاً ممنوع، ولی احسان و عدالت نسبت به کفار غیر دشمن جایز است، هرچند دوستی و پذیرفتن ولایت آنان ممنوع است؛ در مقابل به نگره سید قطب تنها در صورتی نباید با

کفار دوستی کرد که علیه دین دشمنی و اقدام عملی کنند، ولی اگر عداوت عملی نکردند، می‌توان با آنان دوستی داشت، یعنی به نظر وی دوستی با کفار در برخی شرایط اشکالی ندارد. با دقت در آیه مورد بحث روشن می‌شود موضوعی که خدا به مؤمنان اجازه داده احسان و رعایت عدالت است: «أَنْ تَبْرُوهُمْ وَ تَقْسِطُوا إِلَيْهِمْ»، نه دوستی و پذیرفتن ولایت آنان و بنابراین سخن شهید مطهری با آیات مورد بحث سازگارتر و با مصالح نظام جامعه اسلامی نیز موافق‌تر است؛ وانگهی دوستی با کفار سبب گرایش به آنان یا نفوذشان در بدنه نظام اسلامی شود و به همین دلیل خدای متعال در هیچ شرایطی اجازه دوستی و محبت با آنان را صادر نکرده است.

بر این اساس تفسیر استاد مطهری دارای مؤلفه‌های «توجه به مشکلات عصری، اهتمام ویژه به حکومت اسلامی و جهاد با دشمنان اسلام، نگاه خاص به آموزه‌های تربیتی قرآن و بیان ساده و روان» است و تفسیر سید قطب از مؤلفه «نگاه جامعه‌ساز و تمدنی به آموزه‌های اسلام و قرآن» برخوردار است. تفسیر ابن عاشور نیز مؤلفه‌هایی چون «اهتمام ویژه به حکومت اسلامی و جهاد با دشمنان اسلام» دارد.

۶-۶. امتحان زنان مهاجر تازه‌مسلمان و مسئله ازدواج مسلمان با کافر (آیات ۱۰-۱۲)

این آیات درباره امتحان زنانی است که مسلمان شدند و از سرزمین کفر به دیار اسلامی آمدند؛ همچنین درباره متن بیعت پیامبر با زنان.

آیه ۱۰: دستور به مؤمنان در مورد امتحان زنان مهاجر تازه‌مسلمان، جدایی آنان از شوهران کافر خود پرداخت مهر آنان به شوهران کافرشان، جوار نکاح با آنان در صورت پرداخت مهر جدید و جدایی مرد مسلمان از زنان تازه‌کافر.

آیه ۱۱: بازپرداخت مهر زنان تازه‌کافر به مردان مؤمن از بیت‌المال.

آیه ۱۲: مفاد متن بیعت پیامبر با زنان: دوری از شرک، سرقت، زنا، کشتن فرزند و

سرپیچی از پیامبر.

شهید مطهری: به نظر آقای مطهری این آیه با بحث ولای کفار مرتبط است، چون ولای کفار درباره کیفیت روابط مسلمان با غیرمسلمان است و موضوع این آیه چگونگی روابط مسلمانانی است که زن یا شوهرشان کافر شدند. (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۲۰-۲۲۱)

ایشان به عنوان مقدمه مسئله فقهی «ازدواج ابتدایی مسلمان با کافر و اهل کتاب» را ذکر می‌کند و می‌گوید به نظر همه علمای شیعه و سنی ازدواج مرد مسلمان با زن کافر و به طریق اولی ازدواج زن مسلمان با مرد کافر و همچنین ازدواج زن مسلمان با مرد اهل کتاب (مسیحی یا یهودی) جایز نیست، ولی در مورد ازدواج مرد مسلمان با زن اهل کتاب به نظر اهل سنت جایز و از دیدگاه شیعه تنها به صورت موقت جایز است. استاد مطهری درباره فلسفه حرمت این ازدواج‌ها می‌گوید زن و شوهر مانند دو شریک در مغازه و همکار نیستند، تا بتوان گفت کافر بودن یکی صدمه‌ای نمی‌زند، بلکه ازدواج افزون بر همکاری، خواه‌ناخواه همروحي است و بنابراین مردی که پس از توحید و رسالت رسول اکرم هیچ اصلی شریف‌تر و محبوب‌تر در روحش نیست، چگونه با زنی زندگی کند که اصلاً قرآن یا پیغمبر را قبول ندارد و یا پیامبر را کذاب می‌داند و این عملاً در ساحت‌های گوناگون مانند تربیت فرزند، فعالیت‌های دینی، سیاسی و اجتماعی ناممکن است. آقای مطهری از تاریخ جامعه نیز گواهی بر مدعای خود ذکر می‌کند و می‌گوید تاریخ نشان داده است که ازدواج مسلمانان با زنان اهل کتاب عواقب وخیمی برای جامعه اسلامی به وجود آورده است، به ویژه این چالش در طبقات بالا (امرا، خلفا و فرماندهان سپاه‌ها) که نبض جامعه در دست آنهاست، رخ می‌دهد و زن در وجود مرد اثر فوق‌العاده می‌گذارد و اتفاقاً زن‌ها در مردهایی که دارای فکر بلندتر و احساسات بیشتر هستند، بیشتر از مردهای جاهل مؤثرند (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۲۱-۲۲۷).

ایشان در ادامه با اشاره به مسئله مهر از وضعیت جامعه خود چنین گله می‌کند: قرآن با تأکید فراوان بر مسئله مهر می‌فرماید باید مهر در ازدواج باشد، ولی متأسفانه این موج نامیمونی که امروز پیدا شده و عده‌ای با مهر مبارزه می‌کنند، برخلاف قرآن است. آقای مطهری در تفسیر آیه «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ ...» نیز می‌گوید این آیه پس از فتح مکه نازل شده است که مردم به تدریج از کفر و تبلیغات آن ناامید و به اسلام معتقد می‌شدند و با پیامبر اکرم بیعت می‌کردند و عجیب است که در مورد اسلام آوردن زنان به آزمایش ایمان آنان و در بیعت زنان به ذکر شروط خاصی در متن بیعت دستور داده شده است، حال آنکه درباره مردان چنین احکامی نیست.

وی در ادامه درباره یکی از مواد متن بیعت یعنی جمله «وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِی مَعْرُوفٍ» می‌گوید آنان باید امر تو را مطلقاً اطاعت کنند و امر پیغمبر یعنی سنت و دستور خود پیغمبر، نه تکالیف شرعی که پیامبر از ناحیه خدا ابلاغ می‌کند، بلکه ایشان به‌عنوان ولی امر و حاکم مسلمین امرش مطاع است: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء، ۵۹) «أَطِيعُوا اللَّهَ» یعنی در احکامی که تشریح شده است، «أَطِيعُوا الرَّسُولَ» در دستورهایی که پیغمبر به‌حسب مصالح مسلمین در دوره خودش می‌دهد، «وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» دستورهایی است که اولی الامر می‌دهند.

سید قطب: به نظر سید قطب به‌جز پیوند ایدئولوژی و رابطه عقیدتی هیچ رابطه‌ای نمی‌تواند زناشویی و زوجیت را پایدار گرداند، زیرا ازدواج حالت امتزاج، اندماج و آرامش است و با قطع پیوند نخستین، ممکن نیست زناشویی و زوجیت برقرار بماند. ایمان بنیاد زندگی دل است، که عاطفه دیگری جای آن را نمی‌گیرد. هرگاه دلی از بنیاد ایمان خالی شود، هیچ دل باایمانی نمی‌تواند با آن هم‌آوا شود و بدان انس بگیرد و آن را دوست بدارد و با آن در منزل بسر برد و ازدواج یعنی مودت، انس و آرامش. (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۶: ۳۵۴۶)

ایشان با رویکرد اجتماعی خود علت تشریح این حکم (جدایی مؤمن از همسر کافر) در این برهه از زمان را چنین تحلیل می‌کند: این امر در آغاز هجرت بدون دستور رها شده بود و آیه‌ای درباره آن نیامده بود، ازاین‌رو میان مرد و زن مؤمن و همسر کافر جدایی افکنده نمی‌شد، زیرا قوانین و ارکان جامعه اسلامی هنوز مقرر نشده بود، ولی پس از صلح حدیبیه یا طبق نظر بسیاری از راویان، پس از فتح حدیبیه، زمان جدایی کامل میان آنان فرا رسیده بود و اینکه هیچ‌گونه پیوندی جز رابطه ایمان و هیچ‌گونه خویشاوندی جز نزدیکی عقیده وجود ندارد. همراه جدایی افکندن، کار عوض دادن نیز برای دادگری و جبران زیان مرد مسلمان و کافر تشریح شد (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۶: ۳۵۴۶)

ابن عاشور: ابن عاشور درباره مجری احکامی که در آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ...» بیان شده می‌نویسد ابتدای سوره همه مؤمنان را از ولای کافران نهی کرده بود و مقتضای تعبیر «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» نیز این است که همه مؤمنان امر امتحان و ... را انجام دهند، ولی چون همه مسلمانان نمی‌توانند این کارها را انجام دهند، تنها والیان امر یعنی امیران و قاضیان که امور عامه مسلمین در همه مکان‌ها و زمان‌ها به ایشان واگذار شده، باید این امور را به دست بگیرند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲۸: ۱۳۹-۱۴۰).

ارزیابی: استاد مطهری فلسفه حرمت ازدواج مسلمان با کافر و کتابی را امری اجتماعی و سیاسی دانستند و حقیقت ازدواج را همرواحی زن و شوهر معرفی کردند و با این تحلیل جامعه‌شناختی از ارتباط زن و شوهر و نیز شواهد تاریخی علت حکم پیش‌گفته را نفوذ زن بر مردان پرنفوذ در بدنه حکومت اسلامی و تسلط بیگانگان بر جامعه اسلامی شناساندند؛ همچنین از اطاعت مطلق از پیامبر به‌عنوان ولی و حاکم مسلمانان سخن به میان آوردند، ازاین‌رو تفسیر وی مؤلفه‌های «نگاه خاص به آموزه‌های تربیتی قرآن، بیان شیوا و نگاه جامعه‌ساز و تمدنی به آموزه‌های قرآن و اسلام» را داراست. سید قطب نیز قوام رابطه زوجیت را به یک‌باوری و یکدلی وابسته

دانست و با تحلیل جامعه‌شناسی از رابطه مرد و زن آن را سراسر مودت و الفت و آرامش خواند و بنابراین تفسیر وی از مؤلفه‌های «نگاه خاص به آموزه‌های تربیتی قرآن و نگاه جامعه‌ساز و تمدنی به آموزه‌های قرآن و اسلام» برخوردار است. ابن عاشور نیز با سخن از اجرای احکام امتحان زنان به دست والیان امر، از مؤلفه «نگاه جامعه‌ساز و تمدنی به آموزه‌های قرآن و اسلام» بهره برده است.

۶-۷. تولی مسلمانان با قوم غضب‌شده (آیه ۱۳)

در آیه پایانی خدای متعال مؤمنان را از دوستی با گروه غضب‌شده بازمی‌دارد که همانند کفار از آخرت ناامیدند.

شهید مطهری: به دیده ایشان این آیه پایانی دوباره با صراحت درباره همان مسئله ولای کفار سخن می‌گوید، ولی در این آیه به‌خصوص خطر یهود (الخطر اليهودی به قول عرب‌ها) را گوشزد می‌کند و به‌صورت کلی قرآن به مسئله خطر یهود توجه ویژه دارد، حال آنکه در خصوص خطر مسیحی یا هر دین و مذهب دیگر عنوانی جداگانه یاد نکرده است. وی روح و علت پرهیز از یهود را نژادمحوری آنان می‌داند و می‌گوید یهودیت بیش از اینکه دین باشد، نژاد است و یهودیان در عین همبستگی کاملی که به عنوان یهودیت با یکدیگر دارند، به اصول مسلم حضرت موسی، از جمله معاد اعتقاد ندارند، همان‌گونه که به باور کفار مشرک اگر کسی بمیرد، دیگر حشر و نشری وجود ندارد. (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۳۳)

استاد مطهری مراد از قوم غضب‌شده: «قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» را خصوص یهود دانستند و دلیلی برای این مدعا ذکر نکردند، ولی می‌توان از مجموع سخنان ایشان نتیجه گرفت که مراد از کفار در «كَمَا يَكْفُرُ» همان مشرکان قریش است (مطهری، ۱۳۷۲، ۲۷: ۲۳۴) و اگر قوم غضب‌شده مشرکان قریش را نیز شامل شود، لازمه‌اش تشبیه آنان به خودشان است، حال آنکه در تشبیه باید مشبه غیر از مشبه‌به

باشد، بنابراین قوم مورد خشم باید غیر از مشرکان قریش باشد، چنانکه در تفسیر ابن عاشور همین نکته می‌آید.

سید قطب: سید قطب درباره مصداق «قوم غضب‌شده» در این آیه می‌نویسد بر اساس برخی روایات مراد از قومی که خدا بر آنان خشم کرده، یهودیان هستند، به استناد اینکه در دیگر آیات با همین وصف یاد و سرکوب شدند، لیکن این دلیل، مانع عمومیت نص آیه نمی‌شود و از این رو «قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» هم یهودیان را در برمی‌گیرد، هم مشرکان یادشده در ابتدای سوره را و همه دشمنان الهی که خدا بر آنان غضب کرده و همگی از آخرت ناامیدند و بدان ایمان ندارند، چنانکه کفار از مردگان داخل گورها ناامیدند. ایشان در جمع‌بندی تفسیر سوره می‌نویسد ندای «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» فریادی است که همه دستورها و رویکردهای سوره را در بر دارد و با این ندا سوره پایان می‌پذیرد، همان‌گونه که با ندایی مانند آن آغاز شده بود، تا واپسین آهنگ در دل‌ها و اثرگذارتر باشد (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۶: ۳۵۴۹)

ابن عاشور: آقای ابن عاشور نیز در مقام جمع‌بندی تفسیر سوره می‌نویسد پس از اینکه این سوره مؤمنان را به امور واجب در معامله با مشرکان ارشاد کرد، در پایان به چگونگی رفتار با یهود که در دشمنی کمتر از مشرکان نیستند، راهنمایی می‌کند، بنابراین مراد از قوم غضب‌شده یهودیان هستند، چون یأس آنان به ناامیدی کفار تشبیه شده و اگر مراد مشرکان باشد، لازم می‌آید تشبیه شی به خودش و چنین تشبیهی معنا ندارد. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۲۸: ۱۵۰)

ارزیابی: به نظر آیت‌الله مطهری در قرآن تنها درباره یهود هشدار داده شده، ولی در واقع قرآن دشمنی یهود نسبت به مسلمانان را بیشتر از دیگر اقوام می‌داند (مائده، ۸۲) و چون این بحث در راستای رویکرد اجتماعی نیست، از آن چشم می‌پوشیم. (ر.ک: مائده، ۵۱؛ بقره، ۱۱۳؛ بقره، ۱۲۰؛ مائده، ۱۸)

درباره مراد از قوم غضب شده نیز به نظر می‌رسد سخن سید قطب درست باشد، زیرا مفهوم عبارت «قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» عام است و یهودیان و هر کس که مغضوب الهی باشد را در برمی‌گیرد و دلیلی معتبر بر تخصیص آن نیست و آیاتی که یهود را با غضب الهی قرین کرده مخصوص این آیه شمرده نمی‌شود، چنان‌که اگر غیر یهود نیز در آیات دیگر مغضوب خدا یاد می‌شدند، سبب تخصیص نمی‌شد. آری! برای اینکه اشکال تشبیه‌شی به نفس لازم نیاید، باید بگوییم مشرکان قریش را شامل نمی‌شود.

خلاصه و ارزیابی تفاسیر

مفسر اجتماعی	آیات ۳-۱	آیات ۶-۴	آیات ۹-۷	آیات ۱۲-۱۰	آیه ۱۳	ارزیابی
شهید مطهری	۱. دفع توهم دشمن نداشتن خدا و ایراد فروغی به سعدی. ۲. لزوم مسلکی بودن مسلمانان. ۳. مشارکت ندادن غیرمسلمانان در کارهای سیاسی و اجتماعی. ۴. غفلت نکردن از تظاهر دشمنان. ۵. ترجیح رابطه خدایی بر هر رابطه اجتماعی غیر خدایی.	۱. معنای تولی و تبری و وضعیت آن در جامعه. ۲. چگونگی سخن گفتن مسلمانان با کفار در جامعه. ۳. تفاوت باور مسیحیت و اسلام درباره عنصر کفر. ۴. استفاده از اصطلاحات رایج اجتماعی و معادل تعبیر قرآنی «کفرنا»	۱. قرآن کریم دو نوع ولای مثبت و منفی را معرفی می کند. ۲. در عین نیکی به کفار باید از ولای او پرهیز کرد. ۳. حبّ و بغض در اسلام عقلي و منطقي است.	۱. علت حرمت ازدواج مسلمان با غیرمسلمان همروحي در ازدواج و تسلط همسر بر مسلمان است. ۲. شواهد تاریخی بر عواقب ازدواج مسلمانان با زنان اهل کتاب برای جامعه اسلامی. ۳. تأکید قرآن بر مساله مهریه و مبارزه برخی با آن. ۴. حکم امتحان و متن مبیعه مخصوص زنان است. ۵. اطاعت مطلق از اوامر پیامبر به عنوان ولی مسلمین.	۱. قوم غضب شده یهودیان هستند. ۲. تأکید ویژه قرآن به خطر یهود. ۳. عدم هشدار قرآن نسبت به خطر مسیحی یا هر دین و مذهب دیگر. ۴. علت پرهیز از یهود نژادمحوری آنان و انکار معاد	بر خوردای از مؤلفه های X توجه به مشکلات معاصر X پاسخگویی به شبهات روشنفکران و مخالفان قرآن و اسلام X بیان شیوا و همه فهم X اهتمام ویژه

به جهاد با دشمنان اسلام و استعمارگران غربی.				بکم». ۵. به کاربردن اشعار فارسی		
--	--	--	--	------------------------------------	--	--

<p>برخورداری از مؤلفه‌های ×اهتمام ویژه به جهاد با دشمنان اسلام. ×نگاه تمدنی و جامع به اسلام.</p>	<p>۱. قوم غضب‌شده عام است و شامل یهودیان و مشرکان و همه دشمنان خدا می‌شود. ۲. دلیل‌های گفته‌شده مانع عمومیت نص آیه نمی‌شود. ۳. ندای «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» جامع همه دستورهای سوره است.</p>	<p>۱. تنها پیوند ایدئولوژی و رابطه عقیدتی زوجیت را پایدار می‌کند. ۲. ازدواج حالت امتزاج، اندماج و آرامش است. ۳. علت تشریح جدایی مؤمن از همسر کافر شرایط آغاز هجرت بود.</p>	<p>۱. اسلام آیین صلح و عقیده محبت و نظامی است که هدفش سایه افکندن بر سراسر جهان برای اقامه روش خود و گردآوری مردمان زیر پرچم خداست. ۲. خدا به مسلمانان اجازه داد با کافرانی که ضد دین اقدام نکردند، رابطه مودت داشته باشند.</p>	<p>۱. ذکر عناوین ملت یگانه، ملت توحید، قافله یگانه و قافله ایمان. ۲. عقیده و ایمان ملاک جدایی از دیگران.</p>	<p>خالی از مباحث اجتماعی</p>	<p>سید قطب</p>
--	---	--	---	--	------------------------------	----------------

<p>برخورداری از مؤلفه‌های «بیان شیوا» خنگاه جامع به اسلام در موارد اندکی اهتمام.</p>	<p>۱. قوم غضب‌شده یهودیان هستند، وگرنه تشبیه شی به خودش لازم می‌آید</p>	<p>۱. مجری احکام آیه تنها والیان امر هستند، که امور عامه مسلمین به ایشان واگذار شده</p>	<p>۱. جواز مودت با کافران خویشاوند. ۲. جواز احسان با کافران غیر دشمن</p>	<p>۱. اکتفا به مباحث ادبی و بلاغی. ۲. تفسیر عداوت به بدرفتاری و تعدی</p>	<p>۱. دشمنی مشرکان دینی و مسلکی است نه شخصی.</p>	<p>ابن عاشور</p>
--	---	---	--	--	--	------------------

۷. نتیجه

یک تفسیر اجتماعی ویژگی‌هایی ممتاز از دیگر تفاسیر دارد که بر اساس آن می‌توان میان سه تفسیر مورد بحث داوری کرد. برخی آن مؤلفه‌ها عبارت‌اند از: ۱. توجه به مشکلات زمان و واکاوی درمان مشکلات اجتماعی در قرآن و تطبیق آیات بر شرایط معاصر. ۲. پاسخ به شبهات روشنفکران و مخالفان قرآن و اسلام در تفسیر. ۳. بیان شیوا و همه‌فهم. ۴. اهتمام ویژه به جهاد با دشمنان اسلام و استعمارگران غربی.

با مطالعه تطبیقی تفسیر اجتماعی شهید مطهری، سید قطب و ابن عاشور در سوره ممتحنه به این نتیجه رسیدیم که در مجموع رویکرد اجتماعی استاد مطهری به دلیل برخوردار بودن بیشتر از مؤلفه‌های یک تفسیر اجتماعی - مانند بیان ساده، توجه به مشکلات زمان و پاسخگویی به شبهات روشنفکران معاصر - از گرایش اجتماعی دو مفسر دیگر بیشتر است، چنان‌که نگاه اجتماعی سید قطب به دلیل داشتن مؤلفه نگاه اجتماعی و تمدنی به آموزه‌های اسلام و قرآن به مراتب از دیدگاه اجتماعی ابن عاشور - که بیش از هر چیز به مباحث ادبی و بلاغی می‌پردازد - پررنگ‌تر است.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۲. باقی نصرآبادی، علی (۱۳۸۸)، «سیری در اندیشه‌های اجتماعی شهید آیت الله مطهری»، قم: بوستان کتاب.

۳. بوذری نژاد، یحیی، زرع پیمان، شاهین، جهان‌شاهی، مینا، بهار و تابستان (۱۳۹۸)، مقاله «بررسی تطبیقی جایگاه زن مسلمان در اندیشه شهید مطهری و سید قطب»، مجله پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۱۱۹.
۴. بهجت‌پور، عبدالکریم (۱۳۹۴)، شناخت نامه تنزیلی سوره‌های قرآن کریم، قم: نشر تمهید.
۵. جمشیدی، مهدی (۱۴۰۰)، علم اجتماعی اسلامی، بازآفرینی نظریه استاد مطهری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. جوانی، حجت‌الله، جمشیدی، طاهره، زمستان ۱۳۹۳، مقاله «شهید مطهری و اهتمام به مسائل اجتماعی در احیای تفکر دینی»، دوره ۱۲، شیعه‌شناسی.
۷. خاقانی، فریبا، (۱۳۹۴)، مقاله «گرایش سیاسی اجتماعی سید قطب مفسر فی ظلال القرآن»، دانشکده الهیات دانشگاه آزاد اسلامی تبریز.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم الدار الشامیه.
۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷)، تفسیر قرآن مهر، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲)، درس‌نامه گرایش‌ها و روش‌های تفسیری قرآن، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۱. شاذلی، سید قطب (۱۴۲۵ق)، فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق.
۱۲. شفیعی، علی، ۱۳۸۳، مقاله «روش تفسیری ابن عاشور در التحریر و التنویر»، مجله پژوهش و حوزه، شماره ۱۹ و ۲۰.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، تهران.
۱۵. عزتی بخشایش، محمد، بهار و تابستان (۱۳۹۵)، مقاله «*شاخص‌ها و ویژگی‌های تفسیر التحریر و التنویر*»، مجله دین و دنیای معاصر، شماره ۴.
۱۶. علیزاده، بیوک (۱۳۸۵)، مقاله «*مطهری، دین پژوهی دریا صفت*»، شماره مجله ۵۷.
۱۷. عوض، صالح، مترجم سید هادی خسروشاهی، دی و بهمن (۱۳۹۳)، مقاله «*طرح حکومت اسلامی در اندیشه امام خمینی و سید قطب؛ مصر و ایران قطب و امام*» مجله زمانه، شماره ۱۲۸ و ۱۲۹.
۱۸. فائق حسینی، سید محمد مهدی، تابستان (۱۳۸۶)، مقاله «*سیری در اندیشه سیاسی سید قطب*»، نشریه ره‌آورد سیاسی، شماره ۱۶.
۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۰. فغفور مغربی، حمید، بهار و تابستان (۱۳۷۸)، مقاله «*نگاهی اجمالی به روش تفسیر شهید مطهری*»، پژوهش‌های قرآنی.
۲۱. قاسم‌پور، محسن و خسروی، رضوان، بهار و تابستان (۱۳۹۳)، مقاله «*بررسی مقایسه‌ای روش و رویکرد تفسیری شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی و تأثیر دیدگاه‌های علامه طباطبایی بر ایشان*»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، دوره ۷، شماره ۱۴.
۲۲. گلجانی امیرخیز، ایرج، آذر و دی (۱۳۸۲)، مقاله «*رویکرد تفسیری سید قطب*» مجله مصباح، شماره ۴۸.
۲۳. مرادی، مجید (۱۳۸۲)، مقاله «*تقریر گفتمان سید قطب*»، علوم سیاسی، شماره ۲۱.

۲۴. مرتضوی، سید محمد، مهدی کرامتی، ایوب اکرمی، بهار و تابستان (۱۳۹۹)، مقاله «بررسی انتقادی تفسیر ابن عاشور» مجله آموزه‌های قرآنی، شماره ۳۱.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار شهید استاد مطهری*، تهران: صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، *سیری در زندگانی استاد مطهری*، تهران: صدرا.
۲۷. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸ق)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، مشهد: الجامعه الرضويه فی الجامعه الاسلاميه.
۲۸. واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ق)، *اسباب نزول القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیه.

«دراسة في الفكر الاجتماعي للعلامة الطباطبائي في تفسير الميزان

وإستخدامه في حياة الإنسان المعاصر»

السيدة فاطمة حسيني ميرصفي^١

الملخص

إن الإتجاه الإجتماعي يعتبر إحدى الإتجاهات الهامة و المؤثرة في علم التفسير في العصر الحاضر، والنقطة الهامة في هذا الإتجاه، هو التغير الذي طرأ علي نظرة علماء التفسير إلي القرآن الكريم واهتمامهم بالبعد الإجتماعي للقرآن بدل مجرد الرؤية الفردية و الأخروية، وعلي هذا الأساس نراهم يسعون وراء إيجاد حلول للمشاكل المادية والمعنوية في المجتمع من خلال تفسير القرآن الكريم، و قد قام علماء التفسير المعاصرون عبر فهمهم ونظرتهم الخاصة لمتطلبات العصر الذي كانوا يعيشون فيه، ببيان الدلالات القرآنية والإجابة علي تساؤلات واستفهامات المخاطبين. منهم العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ونحن في هذه المقالة سنتناول «دراسة في الفكر الاجتماعي للعلامة الطباطبائي في تفسير الميزان وإستخدامه في حياة الإنسان المعاصر». تهدف هذه الدراسة إلي تحقيق معرفة الأتجاه الإجتماعي في التفاسير القرآنية و إحصاء خصائص الأتجاه الأتماعي في الميزان. يعتبر (الميزان في

١. أستاذة مساعده في جامعة آزاد الإسلامية، قسم علوم القرآن و الحديث، مدينة الري، طهران، إيران

تفسير القرآن) دليلاً واضحاً علي الإتجاه الفكرى الإجتماعى للعلامه الطبائى، إذ إن معرفه و تعلم الإتجاه الأتماعى فى التفاسير المعاصره يعتبر ذا اهميه فائقه، ويعتبر التأكيد علي هدايه القرآن فى جميع العصور، و شمول القرآن الكريم علي الأحكام والتعاليم الإجتماعيه، وإهتمامه بموضوع الإصلاح الفردى والإجتماعى، و السعى لمواكبهُ الدين للمستجدات والمتغيرات العصريه، يعتبر ذلك من أهم أسس هذا الإتجاه. الحكومه، الحريه، العدالة الإجتماعيه، النظام الإجتماعى، مشاكل الأمه الإسلاميه، أسباب تأخر المسلمين، تنظيم الحياه الإجتماعيه، الإهتمام بالأبعاد الماديه والمعنويه فى الإسلام، الرد علي شبهات المستشرقين فى بعض المجالات كالحدود والديات وحقوق المرأه والأقليات الدينيه، وسائر المباحث الكلاميه والفقيهه المرتبطه بشكل أو بآخر بالقضايا الإجتماعيه، يمثل الإتجاه و الفكر الإجتماعى للعلامه الطبائى قد تناول بصوره تفصيليه فى تفسير الميزان.

المصطلحات الرئيسيه: التفسير، الإتجاه، الإتجاه الإجتماعى، العلامه الطبائى، تفسير الميزان

١. المقدمة

اقترن تاريخ تفسير القرآن الكريم فى القرنين الأخيرين، بظهور حركات اجتماعيه عديده، لا سيما حركات الصحوه الإسلاميه التى شهدتها مختلف المجتمعات الإسلاميه. ولم تكن هذه الحركات محدوده بزمان معين أو مكان خاص، بل كان لها أبعاد واسعه النطاق لا زالت مستمره حتي وقتنا الحاضر.

إن مسأله خلود القرآن و ضروره تواصل دوره التربوى والإرشادى فى جميع الأزمنه والعصور ولجميع الأجيال من جهه، و من جهه أخرى حدوث التغيرات الهامه فى المجتمعات البشرى وظهور التساؤلات والشبهات والمتطلبات الجديده، وكذلك

التغيرات الفكرية والاجتماعية العميقة في المجتمعات الإسلامية والحاجة إلى تحديد الرؤية القرآنية في هذه المواضيع، كل ذلك أدى إلى إهتمام المفسرين في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الهجري باتجاه جديد في تفسير القرآن الكريم حمل اسم الإتجاه الإجتماعي. (الرومي، ١٤٢٢ق: ١٠٤؛ نفس المؤلف، ١٤١٨ق، ٢: ٧٧٨؛ خرماهي، ١٣٦٤: ١٦-١٥).

فإن من جملة مهام المفسر الاجتماعي الإستجابة لمتطلبات العصر، وتطبيق الدين مع المتغيرات الزمانية، ومواجهة حالات سوء الفهم في التفسير، والتقابل مع سلبيات الحركة الإستشراقية، والتحصين ضد الهجمات الثقافية والشبهات والتشكيكات حول القرآن، وإضفاء الهوية الإسلامية للمجتمع الإسلامي، وتحكيم النسيج الاجتماعي والديني في الأمة الإسلامية، ومعالجة مظاهر الفقر والمشاكل الأخلاقية الناجمة عن التبعض وإيجاد الفوارق بين طبقات المجتمع، والقضاء علي الجهل والامية.

إن الهدف من بعثة الأنبياء هو إرشاد البشرية إلى المعايير والأساليب الصحيحة لاتباع الطريق الصحيح، من هنا أبدي الأنبياء اهتماماً خاصاً بدعوة الناس للحكمة والتعلم بهدف الابتعاد عن الخرافات واجتنابها، كما أن المصلحين الاجتماعيين كان من أكبر همومهم مواجهة الإنحراف الديني والوقوف بوجه الخرافات المنتشرة في المجتمع، كما كان من أهم أهداف أولئك المصلحين مواجهة الغلو والإبتداع الديني. إن هداية القرآن تشمل جميع الجوانب والأبعاد في الحياة البشرية الفردية والاجتماعية، الدينوية منها والأخروية، لكننا نلاحظ أن القرآن الكريم يحتوى علي برامج عملية فاعلة للقضايا الاجتماعية إضافة إلى المسائل الفردية، وعلي هذا الأساس يجب العمل علي استخراج هذه البرامج والإرشادات ومعرفتها، وهذا ما يتولي مسؤوليته التفسير الاجتماعي.

٢. خلفیة البحث

دراسات تقوم بالدراسة حول الاتجاه الاجتماعي في تفسير الميزان كما يلي:
 الجدير بالذكر حسب الدراسات التي اجريت، لم يتم البحث المستقل - الذي نحن
 بصدده في هذه الدراسة - من حيث استخراج و إستنباط الآراء و الأفكار الاجتماعية
 التفسيرية للعلامة الطباطبائي في الميزان في تفسير القرآن. ولكن هناك كتاب المعنون
 باسم «الاتجاه الاجتماعي في التفاسير المعاصرة للقرآن الكريم» لنفس الكاتبة هذه
 المقالة.

لقد تمت الدراسة في هذا الكتاب بياناً واضح للاتجاه الاجتماعي في التفاسير
 المعاصرة و إستخراج القواعد الأساسية كأسس النظرية والعملية لهذا الاتجاه،
 بالإضافة إلي مراجعة ودراسة التفاسير الاجتماعية المعاصرة و منها تفسير الميزان.
 صدرت هذا الكتاب باللغة الفارسية بإهتمام شركة چاپ و نشر بين الملل، في سنة
 ١٣٩٢ ش و الطبعة الثانية في سنة ١٣٩٩ ش.

في دراسة أخرى من الدكتور محمد علي أيازي مقالة المعنون باسم «انديشه هاي
 اجتماعي در تفسير الميزان»، مجلة تدبر - بنياد علوم و معارف اسلامي، ١٣٩٣ ش. أن
 الموضوع يطرح تساؤلات نحاول الإجابة في دراستنا هذه عنها: ما هو مفهوم الاتجاه
 الاجتماعي في التفاسير المعاصرة للقرآن الكريم؟ و ما هي مميزات الفكر الاجتماعي
 للعلامة الطباطبائي في تفسير الميزان؟

لقد تمت الدراسة في هذه المقالة بطرية البحث التحليلي - الوصفي و الأدوات
 المستخدمة في هذه المقالة هي المصادر المكتبية في التفاسير المعاصرة، و المناهج
 و الإتجاهات التفسيرية و الدراسة و التحليل في الميزان في تفسير القرآن. الجدير بالذكر
 أن هذا التفسير من أهم التفاسير الاجتماعية المعاصرة في القرن الخامس عشر و ينظر
 العلامة الى الآيات القرآنية، نظرة إجتماعية، و يسعى الى تطبيق السنن الاجتماعية في
 القرآن على حاجات العصر.

٣. الإتجاه في اللغة و الإصطلاح

الاتجاه في اللغة مشتق من لفظه «الوجه»، (الراغب الإصفهاني، ١٣٦٢: ٥٥) ويطلق اصطلاحاً علي الخصائص الفكرية والميول والمشارب التي يمتاز بها الفرد، والتي يمكن استظهارها من خلال آرائه و وجهات نظره. على هذا الأساس فالمقصود بالاتجاه التفسيري هو طبيعة التوجه العام للمفسر، المتأثرة بتوجهاته الدينية والكلامية ومستوي إحاطته بمختلف العلوم والمعارف، وكذلك نظرته الخاصة لقضايا العصر، وخاصة فيما يتعلق بقضايا المجتمع ومتطلباته.

فعلي سبيل المثال، نلاحظ أن اهتمامات بعض المفسرين تركز علي مجال التربية المعنوية للإنسان، في حين أن البعض الآخر يحرص علي التصدي للاستبداد ومواجهة الأنظمة الجائرة وتشكيل حكومة دينية، وعلي الرغم من وجود الكثير من أوجه التشبه بين الفئتين في كيفية تناول المفاهيم القرآنية، إلا أنهما يختلفان من حيث التوجه الخاص بكل منهما، وبالتالي تختلف المؤديات والنتائج حتي ولو فرضنا وحدة المصادر المعتمدة المعتمدة لدي كل من الفئتين (رضائي اصفهاني، ١٣٨٣: ٢٢؛ ايازي، ١٣٧٣، ١: ٣٢).

إذن فالمعيار الرئيسي في المنهجية والأسلوب التفسيري هو نوعية المصادر والمسارات والمرتكزات الخارجية التي يعتمد عليها المفسر حين ممارسته عملية التفسير، في حين أن المعيار في الاتجاه التفسيري هو التوجهات العقائدية والكلامية وطبيعة الأذواق والمشارب الروحية التي يمتاز بها المفسرون عن بعضهم البعض، ونمثل لذلك بالتفسير العرفاني، فقد تطلق هذه العبارة ويراد منها التفسير الذي يعتمد علي الكشف والشهود للوصول إلي المقصود كمنهجية تفسيرية، فحينئذ يصنف هذا النوع من التفسير في إطار الأساليب التفسيرية، ولكن حينما نقصد من التفسير العرفاني التفسير الذي يلاحظ فيه التوجهات المعنوية والأخلاقية والتربوية الخاصة بالمفسر، والمبتنية علي طبيعة ذوقه ومشربه وخصائصه الفكرية والروحية، فحينئذ يتم اعتبار

ذلك كإحدى الاتجاهات التفسيرية. (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۵ ش، ۲۳)

٤. تفسیر القرآن الکریم و الإتجاه الإجتماعی

التفسير فى الإصطلاح يعنى الكشف عن الإبهامات الموجودة فى كلمات أو عبارات القرآن الکریم وتوضیح مقاصده وأهدافه، وعبارة أخرى هو توضیح المفهوم الإستعمالی للآیات وتبيين المراد الواقعى منها، وذلك بالإعتماد على قوعد اللغة العربیة وأدابها وأسس المحاوره العقلانیة. (الطباطبائی، ۱۳۶۳، ۸: ۴؛ السیوطی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۱۹۲؛ الطبرسی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۱۳).

كما يتعرض القرآن الکریم إلى المسائل العقديّة والأحكام التکلیفیة للإنسان، فإن الكثير من مطالبه ترتبط بالحیاء الإجتماعیة للبشر، وقد أولی المفسرون منذ القدم اهتمامهم بهذا البعد فى القرآن من خلال تفسیر الآیات المرتبطة بالقضايا الإجتماعیة، إلا أن القرون الأخيرة شهدت رؤية اتسمت بالحدائث لهذا الموضوع، وخاصة بعد الحركة الإجتماعیة التى قام بها السيد جمال الیدین الأسد آبادی (۱۳۱۵ق) فى مصر (معرفت، ۱۴۱۸ق، ۲: ۶۶۵-۴۵۶؛ الذهبی، ۱۹۶۱م، ۲: ۵۸۵ وما بعدها).

والتفسير ذو الإتجاه الإجتماعی أوالمدرسة الحديثة فى التفسير (الصافى الجوينی، مصطفى، ۱۳۸۵: ۲۷۵) هو التفسير الذى يسعى إلى إثبات صلاحیة القرآن لهداية البشریة كافة فى العصر الجدید من خلال كشف المفاهيم والدلالات الإرشادیة للقرآن فى جمیع المسائل المرتبطة بالحیاء الإنسانیة - وخاصة المسائل التى لها دخل فى بناء المجتمع والإصلاح السياسى والإقتصادى و... - وإيجاد الأسلوب الأمثل لمعالجة كافة المشاكل الإجتماعیة بالإستناد إلى مدلولات ومفاهيم الآیات القرآنیة. وقد ذكر العلماء والمفسرون تعاریف عديدة للتفسير الإجتماعی فى مؤلفاتهم. يقول الدكتور الذهبی فى كتابه (التفسير والمفسرون):

«يمتاز التفسير في هذا العصر بأنه يتلون باللون الأدبي الاجتماعي،

ونعني بذلك: أن التفسير لم يعد يظهر عليه في هذا العصر ذلك الطابع الجاف. الذي يصرف الناس عن هداية القرآن الكريم، وإنما ظهر عليه طابع آخر، وتلوّن بلون يكاد يكون جديداً وطارئاً علي التفسير، ذلك هو معالجة النصوص القرآنية معالجة تقوم أولاً وقبل كل شيء علي إظهار مواضع الدقة في التعبير القرآني، ثم بعد ذلك تُصاغ المعاني التي يهدف القرآن إليها في أسلوب شَيِّقٍ أَخَذَ، ثم يطبق النص القرآني علي ما في الكون من سنن الاجتماع، ونُظِمَ العمران». (الذهبي، ١٩٦١م، ٢: ٦٦).

التفسير برؤية إجتماعية هو تفسير الآيات وتبيين المفاهيم القرآنية من زاوية إجتماعية ناظرة إلي الأبعاد الوجودية للإنسان وتغيرات المجتمع والأهداف التربوية والإصلاحية وتشريع القوانين، ويسعي المفسر الإجتماعي إلي إيجاد حلول بالإعتماد علي فهمه للمتطلبات الفردية والإجتماعية عبر المفاهيم القرآنية. التفسير المبني علي أساس إجتماعي علمي هو تفسير يسعي - بالإضافة إل تبيين المسائل الإجتماعية المذكورة في القرآن الكريم- إلي كشف الأصول والقواعد والسنن التاريخية والإجتماعية في القرآن الكريم، وفي هذا الإتجاه التفسيري، يحاول المفسر إيجاد إنسجام في العلاقة بين الأهداف الدينية والأهداف الإجتماعية والعلوم الإنسانية. (ايازي، ١٣٧٣، ١: ٧١ و ٥٣)

إن من أبرز المميزات التي تتسم بها التفاسير المعاصرة ذات الإتجاه الإجتماعي هو الإرتكاز علي الواقعيات والإهتمام بالمتطلبات علي أرض الواقع، وبعبارة أخرى تجاوز حدود المفاهيم المجردة والعلمية ولحاظ الدوافع والحالات الملموسة وسوق المفاهيم القرآنية باتجاهها، من هنا فإن المفسرين الذين أبدوا اهتماماً خاصاً بالمفاهيم الإجتماعية في تفسير الآيات القرآنية، يؤمنون بأن المجتمع الإسلامي غداً بعيداً عن المفاهيم القرآنية، وأنه لأجل إحياء الروح الإجتماعية للمسلمين، ينبغي تفسير القرآن

فى إطار الإهتمام بالمتطلبات والواقعيات الموجودة والملموسة فى الحياة البشرية الحديثه.

٥. خصائص الإتجاه الاجتماعى فى تفسير القرآن الكريم

من خلال دراسة رؤى وأفكار المفسرين المعاصرين، يظهر هناك بعض القواسم المشتركة فى تفاسيرهم، منها:

١. الإهتمام بالآيات القرآنية التى ترتبط ببيان المسائل الإجتماعية
٢. الإهتمام بمشاكل المسلمين وتطبيق الآيات القرآنية على حياة الناس، وطرح سبل معالجة المشاكل الإجتماعية
٣. انهم قلّ ما يتطرقون للإتجاهات الفلسفية والمذهبية واختلاف المدارس الأدبية والفقهيّة، فهم يسعون لأخذ العقائد من القرآن، لا أن يجعلوا القرآن تابعاً للعقائد والمذاهب
٤. الإهتمام بالإتجاهات العصرية فى موضوع الجهاد الإسلامى وضرورة مواجهه الأعداء وخاصة الكيان الصهيونى والمستعمرون الغريون
٥. الإهتمام الخاص بالتعاليم التربوية والإرشادية للقرآن الكريم
٦. مواجهه الروايات الموضوعه والضعيفه والإجتناى عنها فى هذه التفاسير
٧. الإستفاده بصورة عامه من أسلوب البيان السهل القابل للفهم لكى يستفيد عامه الناس فى المجتمع من هذه التفاسير
٨. رد الشبهات والمغالطات التى ي طرحها المخالفون بالنسبه للإسلام والقرآن
٩. إن المفسر الاجتماعى يملك نفسيه إجتماعيه ولا ينظر للآيات القرآنيه والأحكام الإسلاميه من زاويه فريده
١٠. المفسر الاجتماعى يكون مبدعاً ولا يقلد أساليب الآخرين فى التفسير، ويسعى من خلال بيانه العذب إلى تطبيق الآيات القرآنيه على المتطلبات العصريه وبأسلوب

قابل للفهم لدي الجميع

١١. تفسير السنن والقضايا التاريخية وتطبيقها علي قضايا ومستجدات العصر
١٢. بذل الجهد من أجل تمكين إجراء أحكام الشريعة
١٣. الإهتمام بالعقل
١٤. الإهتمام بالعلوم التجريبية والطبيعية
١٥. الإهتمام بالجهاد الإسلامي ومواجهة الإستعمار الغربي والكيان الصهيوني
١٦. الإهتمام بمسألة الوحدة والجهود التقريبية والسعى إلي وحدة الأمة الإسلامية
١٧. تعريف وتوجيه المسلمين نحو إقامة العلاقات الإجتماعية مع بعضهم البعض
١٨. طرح سبل إقامة العلاقات بين المسلمين مع غيرهم من الأمم الأخرى، والتأكيد علي أصل نفى السبيل في السياسة الخارجية للإسلام
١٩. الإهتمام بموضوع الحكومة الإسلامية والقضايا السياسية في المجتمع الإسلامي
٢٠. بيان المسائل المختلفة المرتبطة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٢١. الإهتمام بالجوانب التربوية والأخلاقية في أمور الصحة الفردية والإجتماعية (الإسراف، الطعام النظيف، ...)
٢٢. الإهتمام بمسألة التعاون الإجتماعي (في الأمور الخيرية وإعانة الفقراء و...)
٢٣. بيان مسألة حرية الإنسان وخاصة حرية التعبير والحقوق الإجتماعية وضرورة مكافحة الظلم والإستبداد.

٦. السيد محمد حسين الطباطبائي، المفسر الاجتماعي

العلامة آية الله محمد حسين الطباطبائي وُلد في التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة ١٣٢١ هجرية/ ١٩٠٤ ميلادية، في مدينة تبريز في إيران؛ ونشأ السيد الطباطبائي وترعرع في أسرة عريقة بالعلم والثقافة. تعلّم السيد القرآن والأدب الفارسي والرياضيات في المدرسة، الصرف والنحو والمعاني والبيان والفقهاء والأصول والكلام في

الجامعه الإسلاميه فى تبريز.

فى سنة ١٣٤٤ هـ انتقل إلى النجف وأمضى فيها أحد عشر عاماً منشغلاً بالدراسات الفقهية والأصولية والفلسفية والعرفانية والرياضية. ثم اضطر العلامة إلى مغادره النجف والعودة تبريز و اشتغل بالزراعة لمدة عشر سنوات فى قرية «شادباد» التبريزية وقام خلال هذه الفترة بتأليف رسائل عرفانية وفلسفية. فى سنة ١٣٦٤ هـ توجه إلى مدينة قم المقدسه و يعيش فيها ما يقارب ٣٥ سنة و درس علم التفسير والفلسفه والعلوم العقلية وتدریس الأخلاق والعرفان ورسالة السير والسلوك (آل نجف، ١٣٧٠، ٩٣:٥٤-٨٥).

من ابرز تأليفاته هي: أصول الفلسفه والمذهب الواقعي، حاشية علي كتاب «الأسفار الأربعة» لصدر المتألهين، بدايه الحكمة، نهاية الحكمة، الرسائل التوحيدية، الرسائل السبع، الشيعة فى الإسلام، حاشية الكفاية، رسالة الولاية، رسالة التشييع، رسالة محمد فى المنهج الإسلامى، تعليقه علي كتاب أصول الكافي، رسالة فى العشق، رسالة فى الحكومه الإسلاميه، الوحي، رسالة فى الصفات، رسالة فى البرهان، على والفلسفه الإلهيه، القرآن فى الإسلام، أصول العقائد، أصول الفلسفه المادية، تعليقه علي كتاب الأصول، سنن النبى، والميزان فى تفسير القرآن.

العلامة الطباطبائي هو الذى قام بتفسير القرآن من بعد إجتماعى، و الميزان فى تفسير القرآن يعد من التفاسير التى انتهجت أسلوب الإتجاه الإجتماعى. فقد اعتمد العلامة منهج تفسير الآيات بالآيات، فجعل أساس تفكيره رفع إبهام القرآن بالقرآن. وكان العلامة الطباطبائي بعدما ينتهى من تفسير الآيات يعقبها ببحوث اجتماعية وفلسفية وأخلاقية وتاريخية. إن الحركة الفكرية العميقة التى يختزنه «الميزان» جعلت القرآن منطلقاً و غاية لها، فهى تبدأ منه و تنتهى به دائرة واسعة تحيط بالحياة الإنسانية المعاصرة من أطرافها كافة (الالوسى، ١٤٠٥ق: ١٤٣ و ١٣١). كان العلامة الطباطبائي فيلسوفاً، حكيماً، وأستاذاً موهوباً كرّس معظم حياته لتعليم المعارف الإسلاميه الحقّة.

كان أستاذاً في علم الهيئة والأدب العربي و فلسفة و الاخلاق و في الفقه والأصول و ... كان مصداقاً بارزاً للعالم الرباني الذي تذكّر أخلاقية و روحية تهب منها على المجتمع الإسلامي نسمات عبقة بالأخلاق السامية. (آل نجف، ١٣٧٠، ٥٤: ٨٥). توفي في سنة ١٤٠٢ ق، في الثامن والعشرين من محرّم الحرام ومضجعه الشريف بجوار مرقد السيدة فاطمة المعصومة (عليها السلام).

٧. تفسير الميزان و المنهج التفسيري للعلامة

منذ الوقت الذي تمت فيه المواجهة بين المسلمين والعالم الغربي، نشأ الفكر الإصلاحى فى أوساط المفكرين الكبار فى العالم الإسلامى ومنهم السيد جمال الدين الأسد آبادى ومن ثم الشيخ محمد عبده فى مصر والسيد محمد حسين الطباطبائى فى إيران. بذل العلامة الطباطبائى جهوداً من أجل العودة إلى القرآن والتأمل فيه مجدداً فى سبيل العثور على إجابة مناسبة للتساؤلات العديدة المطروحة آنذاك.

العلامة الطباطبائى يذكر فى الميزان، نظريات و أبحاث علمية حديثة كلما تطرق الحديث إلى قضية من قضايا التاريخ، أو الخلق والتكوين، كما فى الأبحاث المتعلقة بقصة نوح (عليه السلام) و الطوفان. و هكذا استطاع العلامة أن يدعم المفهوم الصحيح للعصرية، فهى لا تعنى عنده الأخذ بمعطيات العصر و الالتحام معه. بل تعنى الإطلاع على تلك المعطيات و استيعابها و اعتماد الأصالة و مقياساً لتحديد الحسن فيها من القبيح. (آل نجف، ١٣٧٠، ٥٤: ٩٠-٨٩).

الميزان، كتاب علمى، فنى، فلسفى، أدبى، تاريخى، روائى، إجتماعى، حديث يفسر القرآن بالقرآن (زمامة، ١٤١٧ق: ٤٣٨) يعتبر الميزان فى تفسير القرآن دليلاً واضحاً على الإتجاه الفكرى الإجتماعى للعلامة الطباطبائى، بشكل يجعل هذا التفسير مختلفاً عن التفاسير السابقة، فإن أكثر تفاسير المتقدمين -بل وحتى بعض التفاسير المعاصرة- لم تكن لتهمم بالإتجاه الإجتماعى فى التفسير، بل إن أكثر ما كانوا يركزون عليه هو تبيين

كلام الوحي من حيث البعد الفردى ولوازمه، ولم يهتموا كثيراً بطرح مواضيع أخرى من قبيل: الحكومة، الحرية، العدالة الاجتماعية، النظام الاجتماعى، مشاكل الأمة الإسلامية، أسباب تأخر المسلمين، تنظيم الحياة الاجتماعية، الإهتمام بالأبعاد المادية والمعنوية فى الإسلام، الرد على شبهات المستشرقين فى بعض المجالات كالحدود والدييات وحقوق المرأة والأقليات الدينية، وسائر المباحث الكلامية والفقهية المرتبطة بشكل أو بآخر بالقضايا الاجتماعية، فى حين أن المرحوم العلامة الطباطبائى قد تناول هذه المسائل بصورة تفصيلية، فقام ببحثها ودراستها وإبداء رأيه فيها بالتفصيل التام مع ذكر الأدلة والبراهين.

من خلال دراسة المنهجية الفكرية لدى المفسرين الاجتماعيين المعاصرين و منهم العلامة الطباطبائى وتأكيدهم على ضرورة الإهتمام بالمفاهيم المتعالية للقرآن الكريم فى المجتمعات الإسلامية، والتشديد على الاستفادة من تعاليمه وإرشاداته على مستوي الحياة الاجتماعية، يظهر أنهم كانوا يشتركون فى الأسس النظرية والعملية وفيما يلى أهم أسس النظرية والعملية للإتجاه الاجتماعى فى الميزان فى تفسير القرآن:

١. أصالة الفطرة الاجتماعية للإنسان (الطباطبائى، ٢: ١١١؛ المراعى، ٢: ١٢١)؛

٢. تأثير السلوكيات الفردية على المجتمع وبالعكس (الطباطبائى، ٨: ٨٦؛ الزحيلي،

١٤١٨ق؛ قطب، ١٤١٥ق، ٣: ١٢٨٥)؛

٣. إمكانية استخراج واستنباط القوانين والتعاليم الاجتماعية من القرآن (الطباطبائى،

٤: ٢٣٢ و ٩٨ و ٢١؛ عبده، و رشيد رضا، ١٩٩٠م، ٩: ٣٥٨ و ٢٩٨)؛

٤. التأكيد على قدره القرآن الكريم على هداية البشرية فى جميع العصور

(الطباطبائى، ١١: ١٧٨؛ الصدر، ١٤١٧ق: ٣٥٩-٣٥٦)؛

٥. شمولية هداية القرآن لكافة أبعاد الحياة الإنسانية (التأكيد على أن التعاليم

الإسلامية هى تعاليم اجتماعية) و الإهتمام بمتطلبات الإنسان المعاصر (الطباطبائى، ١٢:

٢٤٢؛ مكارم الشيرازى، ١: ٦٣٤؛ مغنية، ١٤٢٤ق، ٢٠٠؛ طالقانى، ١٣٤٥، ١: ٥٢؛

الطباطبائي، ١٠: ٨٠)؛

٦. التأكيد علي احتواء القرآن للأحكام والتعاليم الإجتماعية (الطباطبائي، ٤: ١٣٠-

١٢٦؛ عبده و رشيد رضا، ١٩٩٠م، ٢: ٣٩٠)؛

٧. التأكيد علي إهتمام القرآن بالإصلاح الإجتماعي، بالإضافة إلي الإصلاح علي

الصعيد الفردي (الطباطبائي، ١١: ٦٠ تفسير آية ١٧ سورة هود؛ قطب، ١٤١٥ق =

١٩٩٥م، ٤: ١٩٣٣)؛

٨. السعي لتطبيق الدين علي المتغيرات الزمانية (الطباطبائي، ٨/٣٠٠-٢٩٩؛ مكارم

الشيرازي، ١٣٦٢ش، مقدمه: ٢٤-٢٣)؛

٩. الإهتمام بالتجارب البشرية في فهم النص (الطباطبائي، ٤: ٩٧-٩٦؛ طالقاني،

١٣٤٥ش، ٥: ٤٦٤؛ ١: ٧٥-٧٤؛ عبده و رشيد رضا، ١٩٩٠م، ٤: ٢٦١-٢٦٠؛ ٨: ٣٦٠).

٨. مميزات الفكر الاجتماعي للعلامة الطباطبائي

العقلانية، الإطلاع علي المسائل الإجتماعية ومتطلبات المجتمع، الإلمام التام بإشكالات وشبهات المخالفين، السعي لتطبيق الدين علي المتغيرات الزمانية من مميزات الفكر الاجتماعي للعلامة الطباطبائي التي تظهر في الميزان في تفسير القرآن، و هنا سنتناول العقلانية من مميزاته الفكرية.

٨-١ العقلانية في تفسير الميزان

بالإضافة إلي ان العقل هو مصدر لتفسير القرآن الكريم، يعتبر من أدلة استنباط الاحكام الشرعية الأصلية و الفرعية. من المميزات البارزة لفكر العلامة الطباطبائي هو عقلانيته، فإن التأملات العقلانية للعلامة في تحليل وتفسير القضايا الإسلامية، الفلسفية منها والإجتماعية والأخلاقية، هي من الوضوح بمكان بحيث لا تحتاج إلي إثبات، فنادرًا ما تكون هناك مسألة لم يتبها إليها الفكر الوقاد والرؤية الثاقبة لهذا الرجل العظيم.

ویتمثل أسلوب العلامة فی أنه يتناول المسائل والشبهات بعقلانية وبرهان ودراسة دقيقة و متقنة لجميع الجوانب والتفاصيل، وهذا ما يظهر أيضاً حتى فی دراساته وتحليلاته التاريخية، يقول العلامة حول العقل ومكانته الخاصة فی الشريعة: «لو تتبعت الكتاب الإلهي ثم تدبرت فی آياته وجدت ما لعله يزيد علي ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلي التفكير أو التذكر أو التعقل، أو تلقن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الحجة لإثبات حق أو لإبطال باطل (المائدة، ١٧)، أو تحكى الحجة عن أنبيائه وأوليائه كنوح و إبراهيم و موسي و سائر الأنبياء العظام، و لقمان و مؤمن آل فرعون و غيرهما (عليه السلام) (إبراهيم، ١٠؛ لقمان، ١٣؛ غافر، ٢٨؛ طه، ٧٢) إلي آخر ما احتجوا به (الطباطبائي، ٥: ٢٥٥).

قد قال تعالي: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»، (النساء، ٨٢)، إلي غير ذلك من الآيات الدالة علي أن القرآن نور و هدي و تبيان و بيان و مبين و ذكر و نحو ذلك. (الطباطبائي، ٣: ٢٢)

يعتقد العلامة الطباطبائي هذه الآية تدل دلالة واضحة علي أن المعارف القرآنية يمكن أن ينالها الباحث بالتدبر و البحث، و علي أن نظير ما ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في دعوة الناس إلي الأخذ بالقرآن و التدبر فيه و عرض ما نقل عنه عليه و آله عن أهل البيت (عليهم السلام) (نفس المصدر، ٣: ٨٧-٨٤). فأفاد أن التدبر في القرآن أو الرجوع إلي من يتدبر فيه يرفع الاختلاف من البين. و تدل علي أن الإرجاع إلي الرسول و هو الحامل لثقل الدين يرفع من بينهم الاختلاف و يبين لهم الحق الذي يجب عليهم أن يتبعوه. (النحل، ٤٤؛ النساء، ٨٣ و ٥٩) فهذه صورة التفكير الاجتماعي في الإسلام.

أن من الواجب علي المسلمين أن يتفكروا في حقائق الدين و يجتهدوا في معارفه تفكراً و اجتهاداً بالاجتماع و المرابطة، و إن حصلت لهم شبهة في شيء من حقائقه و معارفه أو لاح لهم ما يخالفها فلا بأس به و إنما يجب علي صاحب الشبهة أو النظر

المخالف أن يعرض ما عنده علي كتاب الله بالتدبر في بحث اجتماعي، فإن لم يداو داءه عرضه علي الرسول أو من أقامه مقامه حتي تنحل شبهته أو يظهر بطلان ما لاح له إن كان باطلا» (الزمر، ١٨) (الطباطبائي، ٤: ١٣١-١٢٩).

اعتمد الطباطبائي في تفسيره على منهج طبقه في جل الآيات و يأتي بحث فلسفي، يذكر فيه الجانب المستفاد من الآيات على سبيل الإستنباط، أو الإستقراء، أو البرهان، و قد يعتقد أبحاثاً أخرى للآيات حسب ما تدل عليه، كالبحث الأخلاقي و البحث العلمي و البحث الإجتماعي. (زمامة، ١٤١٧ق: ٤٣٩).

يقول العلامة الطباطبائي في تفسير «ثُمَّ اسْتَوَى عَلِي الْعَرْشِ»، (الأعراف، ٥٤): للناس في معني العرش بل في معني قوله: الآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة، فأكثر السلف علي أنها و ما يشاكلها من الآيات من المتشابهات التي يجب أن يرجع علمها إلي الله سبحانه، و هؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية و التطلع إلي ما وراء ظواهر الكتاب و السنة بدعة، و العقل يخطئهم في ذلك و الكتاب و السنة لا يصدقانهم فأيات الكتاب تحرض كل التحريض علي التدبر في آيات الله و بذل الجهد في تكميل معرفة الله و معرفة آياته بالتذكر و التفكير و النظر فيها و الاحتجاج بالعقلية، و متفرقات السنة المتواترة معني توافقها، و لا معني للأمر بالمقدمة و النهي عن النتيجة، و هؤلاء هم الذين كانوا يحرمون البحث عن حقائق الكتاب و السنة - حتي البحث الكلامي الذي بناؤه علي تسليم الظواهر الدينية و وضعها علي ما تفيد بحسب الفهم العامي ثم الدفاع عنها بما تيسر من المقدمات المشهورة و المسلمة عند أهل الدين - و يعدونها بدعة فلنتركهم و شأنهم. (الطباطبائي، ٨: ١٥٣). من هذا نتبين طريقة الطباطبائي في تفسيره للقرآن، فهي طريقة جامعة لمناحي الإجتهد و الإستدلال و التوسع في التأويل و التحليل الإجتماعي و الفلسفي، حسب ما تقتضيه الآيات. (زمامة، ١٤١٧ق: ٤٤٦)

٢-٨. الإصلاح الإجتماعی فی تفسیر المیزان

القرآن الکریم بالإضافة إلی بیان ماهیة الدعوة الإصلاحیة، یعبر عن مصادیق الإصلاح والإفساد الإجتماعی، یحمد عن المجتمع الذی قائم علی التوحید و عبادة الله الواحد و معربا عن العدل و یحذر من الفساد فی هذا المجتمع (صاحبی، ١٣٧٦: ١٧-١٥). إرادة الإصلاح و الهدایة فی الأنبیاء لیست مجرد شعار أو وصف طارئ، یأتی و یذهب، بل هی من مقومات العصمة أو الخصائص التی لا تنفصل عنها بحال، و بعض الناس أو الأدعیاء ینعتون أنفسهم بهذا الوصف دون أن ینظروا إلی معناه بعین الإعتبار، و إنهم بذلك یدعون العصمة أو التشبه بالأنبیاء من حیث لا یشعرون. أذعوکم إلی النجاة و الحیة لوجه الله لا أرید منکم جزاء و لا شکورا، و هذا هو الشرط الأساس فی کل مصلح (مغنیه، ١٤٠٣ق، ٢٩٧).

المصلح یعظ الناس بأفعاله قبل أقواله، و یستمر فی دعوته متحملاً فی سبیلها الأذی و المشاق، و من أجل هذا کان شعیب و غیره من الأنبیاء یأکلون من عمل أیدیهم، و یتحملون الأذی من الکافرين و المعاندين متوکلاً علی الله و طالباً منه العون و راجعاً إلیه فی جمیع أموره (مغنیه، ١٤٢٤ق، ٤: ٢٦١).

یقول العلامة الطباطبائی فی تفسیر الأیة «...إِن أَرِیدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ» (هود، ٨٨): أن الصنع الإلهی أفرط الإنسان علی الاجتماع فلا تتم له الحیة إلا فی مجتمع من أفراد النوع یتعاون فیه الجمیع علی رفع حوائج الجمیع ثم یختص کل منهم بما له من نصیب بمقدار ما له من الزنة الاجتماعیة، و من البدیهی أن الاجتماع لا یقوم علی ساق إلا بسنن و قوانین تجری فیها، و حکومة یتولاها بعضهم تحفظ النظم و تجری القوانین کل ذلك علی حسب ما یدعو إلیه مصالح المجتمع (الطباطبائی، ١٠: ٣٦٧).

ثم أفرطه بالحیة الاجتماعیة فأذعن بوجود تأسیس المجتمع المنزلی و المدنی و السیر فی مسیر التعاون و التعامل، و یضطره ذلك إلی الحرمان عن موهبة الحریة من جهتین:

إحداهما: أن الاجتماع لا يتم من الفرد إلا بإعطائه الأفراد المتعاونين له حقوقا متقابلة محترمة عنده ليعطوه بإزائها حقوقا يحترمونها و ذلك بأن يعمل للناس كما يعملون له، و ينفعهم بمقدار ما ينتفع بهم، و يحرم عن الانطلاق و الاسترسال في العمل علي حسب ما يحرمهم فليس له أن يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد بل هو حر فيما لا يزاحم حرية الآخرين، و هذا حرمان عن بعض الحرية للحصول علي بعضها.

و ثانيتهما: أن المجتمع لا يقوم له صلب دون أن يجري فيه سنن و قوانين يتسلمها الأفراد المجتمعون أو أكثرهم تضمن تلك السنن و القوانين منافعهم العامة بحسب ما للاجتماع من الحياة الراقية أو المنحطة الرديئة، و يستحفظ بها مصالحهم العالية الاجتماعية. و من المعلوم أن احترام السنن و القوانين يسلب الحرية عن المجتمعين في مواردنا فالذي يستن سنة أو يقنن قانونا سواء كان هو عامه المجتمعين أو المندوبين منهم أو السلطان أو كان هو الله و رسوله - علي حسب اختلاف السنن و القوانين - يحرم الناس بعض حريتهم ليحفظ به البعض الآخر (الطباطبائي، ١٠: ٣٧٢-٣٧١).

دين الله لإصلاح الإنسان و الحياة. «إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ»، هذا هو الشعار الذي أرفعه في حركة الرسالة، و هذا هو مضمون مفاهيمها و تشريعاتها، و هذا هو الهدف الذي أسعي إليه من وراء موقفى معكم و مع الناس، فليس لدى هدف شخصي في ما أدعوكم إليه، و لا أريد ممارسة السيطرة عليكم و لا التحكم بكم، بل كل ما أريده تأدية الرسالة في إصلاح الإنسان و الحياة، علي هدى دين الله، و لذا فإنني ألتزم في نفسي و في حياتي العملية بما أدعوكم إليه، و هل يريد الإنسان لنفسه إلا الخير، «وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ» و ساستمر في السير إلي الهدف، متطلعا إلي توفيق الله و رعايته، معتمداً علي الله فهو الذي يهيئ لعباده الأسباب، و يدبر لهم الأمور (فضل الله، ١٣٦٣ق، ١٢: ١٢٠ - ١١٩).

٩. نتيجة البحث

إن الإصلاح الدينى والإصلاح الإنسانى والإجتماعى والسياسى هى من ركائز دعوة الأنبياء، بل إن أموراً من قبيل: إصلاح النظام الحربى ومواجهة الفساد وإصلاح النظام المالى والإقتصادى وتأمين الحقوق الإنسانىة والدينىة والمدنىة وتأمين وسائل حرية العبيد وبيان الأحكام السياسىة والحكومىة، يمكن أن نعتبرها من ركائز دعوة الأنبياء ووظائفهم.

إن من الأهداف الهامه للقرآن الكريم بالإضافة إلى إرشاد الإنسان لنيل السعادة الأخرىة، هو تضمين السعادة الدنيوية للبشرية، وبإمكان مفسرى القرآن الكريم أن يستخرجوا هذه الإرشادات من خلال تفسير القرآن تفسيراً اجتماعياً والإهتمام بالمسائل الإجتماعية الواردة فى الآيات القرآنية.

لا شك أن جميع مفسرى القرآن الكريم يؤمنون بأن القرآن الكريم هو كتاب الهداية البشرية، إلا أن ما جعل المفسرين الإجتماعيين ينظرون للقرآن الكريم من منظار خاص هو أن هذا الكتاب يتناول جميع المستلزمات والمتطلبات الفردية والإجتماعية وعلى جميع مستوياتها، وأنه ليس هناك أية نقيضة أو قصور فى هذا الجانب، فالقرآن يدل على أقرب الطرق وأفضل المناهج والأساليب للهداية.

أكثر اهتمامات العلامة فى هذا الاتجاه هى تبيين الآيات التى تبين المسائل الإجتماعية و الاهتمام بمشاكل المسلمين فى العصر الحاضر و تطبيق آيات القرآن على حياة المعاصرة و استخراج علاج مشاكل الإجتماعية من القرآن، الاهتمام بالتعاليم التربوية و الارشادية فى القرآن، وإعطاء أهمية كبيرة للعقل، و الاستفادة من المنهج العقلى فى التفسير و الابتعاد عن الروايات الاسرائيلية و روايات الموضوعه و الضعيفة، الاهتمام بالشبهات و الاشكالات التى تثار حول القرآن و الاسلام من المخالفين و السعى لتقديم الاجوبة المناسبة لها.

ينظر العلامة الى الآيات و الاحكام الشرعية، نظرة إجتماعية، ويسعى الى تطبيق

السنن الاجتماعية في القرآن على حاجات العصر.

العلاقات الاجتماعية بين المسلمين، مسألة الوحدة بين المسلمين، علاقات المسلمين مع شعوب و البلدان الاخرى و اعتبار قاعدة نفى السبيل هو القاعدة الحاكمة بين المسلمين و غيرهم في السياسة الخارجية، مسألة الحكومة الاسلامية و المسائل السياسية للمجتمع الاسلامي، الامر بالمعروف و النهي عن المنكر، التعاون الاجتماعي في الامور الخيرية و مساعدة الفقراء، مسألة الجهاد في الاسلام، مسألة حرية الانسان و الوقوف ضد الظلم و الاستبداد، و... هي من المواضيع التي يهتم بها العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان.

و في الخاتمة نذكر ان تفسير الميزان تفسير قيم و غنى بالمعارف و المباحث التي تلائم طائفة العلماء المتعمقين و اجيالنا الجديدة في اشد الحاجة الي التعرف علي عظماء المفسرين و العلامة الطباطبائي منهم الذي بتعليم الدين و تفسير القرآن الكريم و كان قطباً من أقطاب الفضيلة، وعلماً من أعلام الورع والتقوى.

المراجع

القرآن الكريم

١. آل نجف، عبدالكريم (١٣٧٠ش)، *العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي*، التوحيد.
٢. الاوسى، على (١٤٠٥ق)، *الطباطبائي و منهجه في تفسير الميزان، طهران، منظمة الاعلام الاسلامي، معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية.*
٣. ايازي، محمد على (١٣٧٣ش)، *المفسرون حياتهم و منهجهم*، طهران، مؤسسة الطباعة التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامية.
٤. حسيني ميرصفي، فاطمة (١٣٩٢ش)، *گرايش اجتماعي در تفاسير معاصر قرآن كريم*، طهران، شركة چاپ و نشر بين الملل.

٥. خرمشاهی، بهاء الدین (١٣٦٤ش)، *التفسیر والتفاسیر الحدیثه*، طهران، نشر الکیهان.
٦. الذهبی، محمد حسین (١٩٦١م)، *التفسیر والمفسرون*، قاهره، دار الکتب الحدیثه.
٧. الراغب الإصفهانی، الحسین بن محمد (١٣٦٢ش)، *المفردات فی غریب ألفاظ القرآن الکریم*، الطبعة الثانية، منشورات المكتبات مرتضوی.
٨. الرضایي الاصفهانی، محمد علی (١٣٨٣ش)، *دروس فی المناهج والإتجاهات التفسیریة للقرآن*، تعریب: قاسم البیضائی، قم، المركز العالمی للعلوم الإسلامیة.
٩. الرومی، فهد بن سلیمان بن عبدالرحمن (١٤١٨ق)، *إتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر*، الطبعة الثالثة، بیروت، مؤسسة الرسالة.
١٠. الرومی، فهد بن سلیمان بن عبدالرحمن (١٤٢٢ق)، *بحوث فی أصول التفسیر و مناهجه*، الطبعة السادسة، ریاض، مكتبة التوبة.
١١. الزحیلی، وهبة بن مصطفى (١٤١٨ق)، *التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج*، الطبعة الثانية، بیروت، دارالفکر المعاصر.
١٢. زمامه، عبدالقادر (١٤١٧ق)، *معجم تفاسیر القرآن الکریم*، ایسیسکو، منشورات المنظمة الإسلامیة للتربیة و العلوم و الثقافة.
١٣. السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (١٤١٤ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، (محمد ابوالفضل ابراهیم)، قم، الشریف الرضی.
١٤. صاحبی، محمد جواد (١٣٧٦ش)، *اندیشه اصلاحی در نهضت های اسلامی*، قم، دفتر الإعلام الإسلامی.
١٥. الصافی الجوینی، مصطفى (١٣٨٥ش)، *مناهج فی التفسیر*، مشهد، مؤسسة البحوث الإسلامیة.

١٦. الصدر، محمد باقر (١٤١٧ق) *اقتصادنا*، قم، الحوزة العلمية، مركز النشر
مكتب الاعلام الاسلامي.
١٧. طالقاني، محمود (١٣٤٥ش) *تفسير إشعاع من القرآن (پرتوی از قرآن)*،
تهران، شركة المساهمة للنشر.
١٨. الطباطبائي، محمد حسين (١٣٦٣ش)، *الميزان في تفسير القرآن*، طهران، دار
الكتب الاسلامية.
١٩. الطبرسي، فضل بن حسن (١٤٢٦ق)، *مجمع البيان في تفسير القرآن و
الفرقان*، طهران، منظمة الاوقاف و الشؤون الخيرية، منشورات أسوة.
٢٠. عبده، محمد و رشيد رضا، محمد (١٩٩٠م)، *تفسير القرآن الحكيم (تفسير
المنار)*، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٢١. فضل الله، محمد حسين (١٣٦٣ش)، *تفسير من وحى القرآن*، قم: دار
الكتاب الاسلامي.
٢٢. قطب، سيد (١٤١٥ق)، *في ظلال القرآن*، بيروت: دار الشروق.
٢٣. المراغي، احمد مصطفى (١٣٨٢ق)، *تفسير المراغي*، مصر: شركة مكتبة
المطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.
٢٤. معرفت، محمد هادي (١٤١٨ق)، *التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب*،
مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامية.
٢٥. مغنيه، مجمد جواد (١٤٢٤ق)، *التفسير الكاشف*، طهران: دار الكتب
الإسلامية.
٢٦. مغنيه، مجمد جواد (١٤٠٣ق)، *التفسير المبين على هامش القرآن الكريم*،
الطبعة الثالثة، بيروت: مؤسسة عز الدين.
٢٧. مكارم الشيرازي، ناصر (١٣٦٢ش)، *تفسير الأمثل (نمونه)*، طهران: دار الكتب
الاسلامية.

تلاش‌های تدبری گونه‌ای از تفسیر اجتماعی

مهديه دهقانی قناتستانی^۱ - شکوه چینی فروشان^۲ - شادی نفیسی^۳

چکیده

تفسیر اجتماعی و تلاش‌های تدبری دو گونه تلاش قرآن‌پژوهی معاصرند که در تبیین مباحث تئوری و عملیاتی هرکدام، آثاری پدید آمده است. اکنون سؤال این است که این دو گونه تلاش، کاملاً مستقل و جدا از یکدیگرند یا در برخی مسائل و موضوعات هم‌گرایی دارند؟ بررسی به شیوه کتابخانه‌ای - استنادی در پاسخ به این سؤال نشان می‌دهد که این دو تلاش قرآن‌پژوهی، در خاستگاه و هدف و نیز در طرح برخی مسائل تئوری و برخی جهات تبیین مضمون آیات قرآن کریم هم‌گرا و یکسویند. چه اینکه در خاستگاه و هدف هر دو، تلاش برای اصلاح جامعه امروزی و بهبود زندگی دنیوی و اخروی به‌وسیله پیام هدایت‌گرانه قرآن کریم دیده می‌شود و در طرح مباحث تئوری نیز هر دو جریان برآن است که لازم است در جهت همگانی کردن ارتباط با قرآن کریم کوشید و از طرح مباحث غیرضروری و تخصصی در

۱. دکترای علوم قرآن و حدیث، مدیر گروه علمی حوزه علمیه فاطمیه وابسته به جامعه المصطفی :

mdgh.2011@gmail.com

۲. دکترای علوم قرآن و حدیث و قرآن‌پژوه : chiniforooshanshokoo@yahoo.com

۳. دانشیار دانشگاه تهران : shadinafisi@ut.ac.ir

تفسیر امتناع ورزید و مباحث قرآنی را با توجه به نیاز مخاطب امروز مطرح کرد. و نیز در نوشتارهای تدبیری، به شکل عملی، اشکال گوناگونی از گرایش اجتماعی قابل مشاهده است. از آن جمله تلاش برای الگوسازی و اخذ پیام هدایتی از اشخاص و امت‌های یاد شده در قرآن برای زندگی امروزی و توجه به آسیب‌های جوامع اسلامی در سه بعد مسائل اجتماعی؛ عمومی داخلی، مسائل مدیریتی و بین‌المللی و ارائه راهکار بر اساس آیات قرآن در هر یک از محورهاست.

کلیدواژه: تفسیر اجتماعی، تلاش‌های تدبیر، همگانی سازی فهم قرآن، هدایتگری قرآن، راهکارهای عملی تبلیغ دین، اصلاح جامعه

۱. مقدمه

در عصر حاضر، هم‌پایه تغییر و تحول در علوم مختلف، تحولات قابل توجهی در نوع تعامل مفسران به نسبت به قرآن کریم، به‌عنوان یک متن مقدس، روی داده است. گونه‌گونی این تحولات را می‌توان با شمارشی از انواع پژوهش‌ها و تلاش‌های تفسیری در آستانه قرآن، بازشناخت؛ از پژوهش‌های زبان‌شناختی و به عبارتی ادبی چون معناشناسی‌های مختلف گرفته تا سبک‌ها و گرایش‌های تفسیری جدید همچون تفسیر تنزیلی و ساختاری و تفسیر اجتماعی و ... را می‌توان گواه این مسئله دانست. در این میان دو گونه تلاش در جهت فهم قرآن که تحت عنوان تفسیر اجتماعی و تدبیر در جامعه علمی شناخته می‌شوند گویا در نگاه اول، قرابت و همسویی معناداری ندارند اما دقت در خاستگاه و هدف این دو تلاش، وجود مشترکات عمیق و همگرایی معناداری را بین این دو تلاش تفسیری نشان می‌دهد. مراد از تفسیر اجتماعی، تفسیری است که هدف آن اثبات «توانمندی اسلام در تأمین سعادت دنیوی — یعنی اداره شایسته جامعه — در کنار سعادت اخروی» است (نفیسی، ۱۳۹۳: ۴۹) و

مراد از تلاش‌های تدبری، در این مقاله، تلاش‌هایی است که در ایران تحت عنوان «تدبر در قرآن»، فهم نظام‌مند و منسجم قرآن را شاهره اصلی، برای تثبیت کارکرد راهبردی قرآن می‌دانند. البته هر یک از آنان تعریف خاصی در تبیین معنای تدبر ارائه می‌دهند؛ اما نقطه اشتراک همه آن‌ها، تفکر و تأمل عموم مسلمانان در قرآن کریم در جهت دستیابی به هدایت الهی است.

علاوه بر این مؤلفه مشترک برخی از آن‌ها، به‌خصوص تلاش‌های شناخته‌شده‌تر در سطح ایران مانند تلاش‌های مجمع مدارس دانشجویی قرآن و عترت، موسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره و موسسه تدبر در کلام وحی^۱، قید توجه به پیوند بین آیات به‌خصوص در سطح سوره و تبیین پیامی که هر سوره در پی آن است را نیز مطرح می‌نمایند (رک: صبحی، ۱۳۹۷: ۵۶) این پژوهش بر آن است که در ابتدا نشان دهد که چگونه خاستگاه و هدف تفسیر اجتماعی و تلاش‌های تدبری دارای اشتراکاتی است و از دیگر سو چگونه بحث‌های مورد توجه مفسران در تفسیر اجتماعی عملاً در حیطه تلاش‌های تدبر با عمق و کاربرد گرایشی قابل‌توجهی طرح و گسترده می‌شود.

۲. پیشینه تحقیق

پژوهش‌های متعددی در معرفی تفسیر اجتماعی به زبان‌های مختلف در قالب مقاله، پایان‌نامه یا کتاب یا در ضمن کتاب‌هایی که به معرفی تاریخ تفسیر می‌پردازند، نشر یافته است که از جمله آن‌ها می‌توان به کتاب‌های تاریخ تفسیر گلزیهر، التفسیر و المفسرون ذهبی و تفسیر و مفسران آیت الله معرفت و مقالات تفسیر اجتماعی؛

۱. این مؤسسات کلاسهای آموزشی تدبر را در سطح گسترده‌ای در جامعه نشر می‌دهند و به ترتیب زیر نظر آقای احمدرضا اخوت، حجت الاسلام و المسلمین محمد حسین الهی زاده و حجت الاسلام و المسلمین علی صبحی طسوجی و برادران اداره می‌شوند.

چالش تعریف و ویژگی‌ها و تحلیل تحولات پدید آمده در مفهوم‌شناسی تفسیر اجتماعی قرآن کریم و ... اشاره نمود. همچنین اندک آثاری نیز به همین شکل، در چهار قالب مقاله و پایان‌نامه و کتاب و نیز احیاناً تاریخ تفسیر درباره تدبر به چاپ رسیده است. مانند کتاب تاریخ تفسیر پاکتچی، و روش‌ها و شیوه‌های تدبر در قرآن مرادی زنجانی. در این میان پژوهشی به بررسی مشترکات این دو تلاش تفسیری نپرداخته است و به عبارت دیگر وجود گرایش تفسیر اجتماعی را در تلاش‌های تدبری نمایان نساخته است.

۳. روش‌شناسی تحقیق

روش پژوهش در این مقاله اسنادی - کتابخانه‌ای است و تلاش شده است ابتدا با طرح مسئله خاستگاه و هدف تفسیر اجتماعی و تلاش‌های تدبر مقدمه بازگو کردن مشترکات این دو تلاش قرآن‌پژوهی فراهم شود و سپس مشترکات این دو، در دو سطح مباحث تئوری و نمونه‌های عملی تحت عناوین «مشابهت‌های تفسیر اجتماعی و تلاش‌های تدبری» و «نمونه‌هایی از گرایش تفسیر اجتماعی در مباحث تئوری» کاویده شده است.

۴. خاستگاه و هدف تفسیر اجتماعی

تفسیر اجتماعی، گرایش تفسیری نوپاست. سرآغاز شکل‌گیری این گرایش به رخداد تحولات سیاسی - اجتماعی در سرتاسر جهان بازمی‌گردد. چه اینکه بروز پیشرفته‌ای شگرف سیاسی - اجتماعی و اقتصادی در جهان، در اندیشه مسلمان این سؤال را پیش آورد که رابطه آموزه‌های دینی و پایبندی به آن‌ها نسبت در ایجاد یا ممانعت از پیشرفت و ترقی چگونه است؟ آیا پایبندی به آموزه‌های دینی مانعی برای ساخت جامعه مدنی مدرن است یا چنین نسبتی وجود ندارد و برعکس می‌توانند به شکل‌گیری درست آن کمک کند؟ (رک: جمال، ۱۴۱۴ق، ۲: ۶۲۶؛ عبدالحمید،

۱۹۸۹م، ۲۲۰؛ شدی، ۱۴۳۱ق، ۱۲۱ - ۱۲۳) پاسخ به این سؤال سبب پیدایش گروه‌های مختلف مصلحان نواندیش در جامعه اسلامی شود. گروهی از این مصلحان سیاسی - اجتماعی با دامن زدن به طرح شبهاتی پیرامون زنان (اعم از تعدد زوجات، ارث، پوشش و حضور در جامعه و ...)، آزادی و ضعف برخی مطالب برآمده از اسرائیلیات ... به‌سوی گذر از دین‌داری یا حذف دین پیش رفتند (رک: پاکتچی: ۲۵۴ و ۲۵۵) و در مقابل گروهی به‌سوی نشان دادن افیونی نبودن دین و یا فراتر از آن نشان دادن کارآمدی‌ها بیشتر آموزه‌های دینی نسبت به دیدگاه‌های بشری در اداره جوامع برآمدند.

در نتیجه مصلحان نواندیش متدین در عمل شروع به شکل دادن گفتمانی درون دینی برای نشان دادن توانمندی‌های دین در اداره و اصلاح جوامع مسلمان کردند. این گفتمان که ابتدا از سخنرانی‌های شور انگیز انتقادی نسبت انواع به‌کارگیری قرآن در جامعه مثل خواندن در گورستان‌ها و ... و با استنادهای فراوان به مفاهیم والای قرآنی و حدیثی شروع شد (رک: خوش‌منش، ۱۳۰ و ۱۳۱) به تدریج خود را به حیطه نگارش تفسیر کشاند و با نگارش تفسیر متکامل شد. قرآن به‌عنوان مهم‌ترین منبع اندیشه و کسب معارف دینی این بار با نگاه کشف راهکارهای اداره زندگی اجتماعی مورد مطالعه و فهم و درنگ قرار گرفت. این‌چنین «تفسیر اجتماعی» پس از آبستنی صدساله، در قالب تفاسیری مانند فی ظلال القرآن و پرتویی از قرآن و مراغی ... زاده شد (رک: پاکتچی، ۲۶۹ - ۲۵۴) و در گام‌های بعدی متحول گردید. (برای مراحل تحول بنگرید: ناظمی و همکاران، سراسر اثر)

بدین ترتیب تفسیر اجتماعی را اساساً فعالان سیاسی آغازیدند (رک: جولد تسهر، ۱۳۷۴ق، ۳۴۹) و حتی نمونه‌هایی از این دست از تفاسیر را در زندان‌های سیاسی رقم زدند (رک: علامی، ۱۳۵؛ علوی مهر، ۳۳۸) و هدف آنان در آغاز، پاسخ به شبهه عدم کارآمدی اسلام و مشکل‌ساز بودن آموزه‌های دینی و بلکه کارآمدی آن در ساخت

جامعه مترقی و آرمانی بود و سپس نشان دادن کارکرد هدایتی قرآن کریم به طور کلی بود. (نفیسی، ۶۱؛ ناظمی و همکاران، ۱۷-۱۰). اما این «هدف» متعالی که با بن‌مایه‌هایی از نارضایتی اجتماعی - سیاسی دنبال می‌شد در نطق دغدغه‌های سیاسی محدود نماند؛ بلکه با همان ویژگی‌ها به شکل گسترده به انواع پژوهش‌های قرآن سرایت کرد. تلاش در جهت نشان دادن کارآمدی و نظام‌مندی قرآن کریم در حل چالش‌های حیات فردی و اجتماعی و نهایتاً هدایتگری - هدف متعالی تفسیر اجتماعی که شاید اساسی‌ترین رسالت قرآن کریم بود - به شکلی جدی در گونه‌های دیگر مطالعات قرآنی که دنبال شد. از جمله مطالعات قرآنی که عموماً به‌عنوان «تفسیر اجتماعی» شناخته نمی‌شود ولی در عمل همان اهداف تفسیر اجتماعی را دنبال می‌کند، فعالیت‌های «تدبری» است.

۵. خاستگاه و هدف تلاش‌های تدبری

تلاش‌های تدبری دسته‌ای دیگر از قرآن‌پژوهی‌های معاصرند که با نگارش آثاری چند، تحت عنوان «تدبر»، هویتی مستقل یافته‌اند. آغازگر این نگاه را در ایران، علی صفایی حائری در دو کتاب *روش برداشت قرآن و تطهیر با جاری قرآن دانسته‌اند* (مرادی زنجانی، ۱۳۹۹: ۱۰۶) برخی کتب که با عنوان تدبر نگاشته شده‌اند با نگاه تسامح معنی تدبر را تفکر یا تعقل در نظر گرفته‌اند (رک: عبدالعلی بازرگان، *متدولوژی تدبر در قرآن کریم*) و برخی دیگر گرچه معنی تدبر را نظر در عواقب امور و از لوازم آن هماهنگی آیات را دانسته‌اند، اما رویکرد آن‌ها با نگاه و روش تدبری همخوانی ندارد و بیشتر به جنبه‌های تفسیری آیات پرداخته‌اند (رک: نقی پور، *پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن کریم*) چنانکه برخی تدبر را قلبی (رک: خوش‌منش، *تدبر تعاملی با کلام‌الله مجید*) شمرده‌اند (صباحی، ۱۳۹۷: ۵۶) علاوه بر آثاری که مشخصاً عنوان تدبر بر آن‌ها نهاده شده است، برخی از تفاسیر مانند *تفسیر المیزان* و *تفسیر تسنیم* و *تفسیر حضرت امام* نیز تدبری دانسته شده‌اند (مرادی زنجانی، ۱۳۹۹:

۱۰۶) عامل تدبری خواننده شدن این تفاسیر، به مشابَهت محتوای آن‌ها با اهدافی که تدبیر به دنبال آن است بازمی‌گردد.

توضیح آنکه در تلاش‌های تدبری قرآن‌پژوهان مشخصاً دو آرمان اصلی را دنبال می‌کند: نخست آنکه به دنبال آن هستند که مسئله فهم و انس با قرآن کریم را به سطح عموم جامعه بکشاند و مخاطب مباحث قرآنی را همه اقشار مردم قرار دهند و امکان استفاده همه از پیام‌های هدایتی قرآن کریم را فراهم آورند (صفایی حائری، روش برداشت از قرآن، ۴۰) و دیگر آنکه پیوند داخلی قرآن کریم و مشخصاً پیوند آیات در هر سوره را بنمایاند و از این رهگذر نشان دهند در هر سوره چه پیام هدایتی برای مخاطب نهان شده است (رک: صبحی، ۱۳۹۷، ۱۱۵-۱۲۰) در نتیجه از این روست که تفسیر حضرت امام به دلیل توجهی که در آن به مخاطب عمومی شده و نیز تفسیر المیزان و تسنیم به دلیل توجهی که در آن‌ها به پیوند آیات داخلی سوره و محور موضوعی اصلی سوره شده است تدبری تلقی شده‌اند.

نکته دیگر درباره تلاش‌های تدبری آن است که این تلاش‌ها نام خود را از کاربرد واژه «تدبیر» در قرآن کریم به عاریت گرفته‌اند (ص، ۲۹؛ نساء، ۸۲؛ محمد، ۲۴؛ مؤمنون، ۶۸) حال یا بدان سبب که نوع کاربرد این واژه در قرآن کریم همسو با اهداف آنان بوده و یا بدان سبب که به دنبال تدبیر مدنظر قرآن بوده‌اند، اهداف مذکور را طراحی و دنبال کرده‌اند. توضیح آنکه اولاً در آیات قرآن کریم، عموم مردم به تدبیر در قرآن کریم دستور داده شده و از همگان خواسته شده در قرآن کریم تدبیر نمایند؛ لذا هدف اولی که در جریان‌های تدبری به دنبال آن اشاره می‌شود دعوت از عموم مردم به اندیشیدن و تفکر در قرآن کریم و در نهایت استفاده از پیام‌های هدایتگرانه قرآن کریم است. (رک: صفایی حائری، ۱۳۸۵، ۳۱) و ثانیاً با درنگ در ریشه و ساخت واژه تدبیر، لزوم اندیشه در نحوه توالی مفاهیم در قرآن کریم در تعریف تدبیر؛ متناسب با لایه‌های تدبیر حکیمانه قرآن، باید گفت: تدبیر «فهم روشمند و هماهنگ ظاهر قرآن»

است، که با دریافت پی‌درپی کلمات به‌منظور فهم منسجم آیه، دریافت پی‌درپی آیات هر سوره به‌منظور فهم منسجم سوره، دریافت پی‌درپی سوره‌های قرآن کریم به‌منظور فهم منسجم همه قرآن کریم صورت می‌گیرد. و چون مشخصاً مرحله دوم یعنی فهم منسجم و هدفمند سوره هنوز به تکمیل ترسیده و با توجه به آیات تحدی این مرحله از اهمیت بیشتری برخوردار است، در نتیجه هدف دوم تلاش‌های تدبیر، کشف پیام هدایتی قرآن کریم در واحدهای توقیفی سوره ترسیم شده است (رک: صبحی، ۱۳۹۷، ۵۶).

نکته پایانی درباره جریان‌های تدبیری آنکه، چنانکه آمد یکی از اهدافی که در جریان‌های تدبیری دنبال می‌شود نشان دادن انسجام درونی سوره‌ها و نهایتاً پیام هدایتی است که هر سوره به دنبال بیان و آموزش آن است. اکنون می‌افزاییم که این هدف، تحت عناوین دیگر، در پاره‌ای دیگر از پژوهش‌های قرآنی نیز پیگیری می‌شود. چه، تفسیر ساختاری و نیز پژوهش‌هایی که تحت وحدت موضوعی سور گنجانده می‌شوند نیز به‌نوعی همین هدف را دنبال می‌کنند و درصدد نشان دادن انسجام داخلی سوره‌های قرآن کریم و نهایتاً پیام هر سوره هستند؛ اما به نظر می‌رسد آن چیزی که به لحاظ هدف، جریان‌های تدبیری را از دیگر تلاش‌های مشابه متمایز می‌کند و وجه افتراق با آن‌ها محسوب می‌شود، هدف اول مورد توجه در این تلاش‌ها - یعنی مخاطب عام طلبیدن و تقاضای فهم و انس با قرآن در سطح عموم جامعه - است. به عبارت دیگر در تلاش‌های تدبیری همه مردم دعوت به تدبیر در قرآن و استفاده از پیام هدایتی هر سوره، به‌عنوان واحد توقیفی آموزش آموزه‌های الهی می‌شوند.

۶. مشابهت‌های تفسیر اجتماعی و تلاش‌های تدبیری

تفسیر اجتماعی و تلاش‌های تدبیری از وجوه مختلفی با یکدیگر مشابهت دارند. این وجوه مختلف، گرچه متعدد هستند اما همگی به نوع نگره آن‌ها نسبت به لزوم

هدایتگری قرآن کریم برای عموم مردم بازمی‌گردد. اما اگر بخواهیم این مسئله را با تفصیل بیشتر و با اشاره به مؤلفه‌های مشترک بیان کنیم می‌توانیم به وجوه زیر اشاره نماییم:

اول) تلاش در جهت همگانی کردن فهم قرآن کریم

شاید مهم‌ترین وجه اشتراک تفسیر اجتماعی و تلاش‌های تدبر را بتوان در تلاش هر دو جریان در همگانی کردن فهم و انس با قرآن کریم دانست. مسئله‌ای که پیش‌ازین در تلاش‌های عالمان قرآن دیده نمی‌شد و اساساً مباحث تفسیری پیش از آن، نسبت به مخاطب خاص و متخصص مطرح می‌شد. در راستای همین ویژگی آیت‌الله معرفت درباره تفسیر اجتماعی می‌نویسند: «این نهضت ادبی - اجتماعی با تلاش و کوشش فراوانی در راه تفسیر قرآن و تقریب آن به فهم همگان و انطباق آن با واقعیات موجود آغاز شد» (معرفت، ۲، ۱۳۷۹: ۴۸۱) پیگیری این رویه را، مراغی و شریعتی به‌عنوان دو مفسر اجتماعی در تفاسیر در تفاسیر خود وعده می‌دهند (مراغی، ۱۳۹۴: ۴؛ شریعتی، بی‌تا، ۷۱)

گرایش به عمومی‌سازی فهم قرآن کریم نیز یکی از اهدافی است که در تلاش‌های تدبری دنبال می‌شود. و این مسئله از یک‌سو به خطاب قرآنی به همه مردم مبنی بر لزوم تدبر در قرآن کریم و از سوی دیگر به روایات دعوت‌کننده به تدبر مستند می‌شود. (صباحی، ۱۳۹۷: ۳۰-۲۱؛ مرادی زنجانی، ۱۳۹۹: ۵۶-۴۱) صباحی در این راستا یکی از دو مبنای تدبر قرآن را امکان فهم همگانی قرآن برشمرده است. (صباحی، ۱۳۹۷، ۱۳۸)

دوم) پرهیز از فرورفتن در مباحث تخصصی و ساده‌نویسی

در راستای ویژگی پیشین یعنی تلاش برای همگانی‌سازی انس با قرآن کریم، در تفاسیر اجتماعی و نیز تلاش‌های تدبری از وارد شدن به مباحث تخصصی تفسیر و

نقل قیل و قال‌ها پرهیز می‌شود. عبده و رشید رضا، به‌عنوان آغازگران تفسیر اجتماعی بر آن هستند که لازم است همه مطالب نوشته‌شده در تفاسیر پیشین را وانهاد و با توجه به نیاز زمانه به بیان نکات تفسیری پرداخت (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۲ و ۱۳) ذهبی گوید در تفاسیر اجتماعی، مباحث خشک تفسیری که انسان را از هدایت قرآنی باز می‌داشت دیده نمی‌شود (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ۲: ۵۴) آیت‌الله معرفت درباره تفسیر اجتماعی می‌گویند: «این نوع تفسیر هرگز تقلید گونه به مسائل ظاهری و خسته‌کننده که موجب دوری مردم از قرآن می‌شود نپرداخته است.» (معرفت، محمدهادی، ۲: ۴۸۱) در واقع تفسیر اجتماعی با این کار به سوی ساده‌نویسی تفسیر برای مخاطب عمومی پیش می‌رود (قاضی‌زاده، ۱۳۸۸، ۱۸) از این‌روست که مراغی خالی سازی تفسیر خود از بیان مطالب بلاغی، قیل و قال‌های صرفی و نحوی و فقهی و اصولی را مقدمه‌ای برای آسان شدن تفسیر برای عموم مردم بیان می‌کند (مراغی، ۱۳۹۴ق، ۱: ۳).

همین نگاه نیز در تلاش‌های تدبری دیده می‌شود صفایی حائری معتقد است که رویکرد رایج به قرآن عمدتاً به بن‌بست می‌انجامد. صرفاً با اتکا به مباحثشان نزول و تاریخ نزول و اقوال علمی و تخصصی مفسران، نه تنها نمی‌توانیم به فهم قرآن دست یافت، بلکه در بسیاری از موارد موجبات گمراهی انسان نیز فراهم می‌شود. (صفایی حائری، تطهیر با جاری قرآن، ۱۸-۱۶) الهی زاده معتقد است تدبر دارای مبادی، مبانی، اصول و روشی ویژه است اما این روش مانند روش‌های تفسیری تخصصی و پیچیده نیست بلکه روشی ساده و فراگیر است که همگان می‌توانند آن را بفهمند و فراگیرند. (الهی زاده، ۱۳۹۴: ۹۴)

سوم) تأکید بر نقش هدایت‌گرانه قرآن کریم در دنیا

نکته دیگری که در تفسیر اجتماعی، دیده می‌شود - و وجه اشتراک تفسیر اجتماعی و تلاش‌های تدبری محسوب می‌گردد - تأکید بر نقل هدایت‌گرانه قرآن کریم در حل مسائل و مشکلات دنیوی، در کنار رساندن انسان به سعادت اخروی است.

(رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۷؛ نفیسی، ۱۳۹۹: ۴۹) رشید رضا در آغاز تفسیر اجتماعی خود گوید: مقصود ما از تفسیر، فهم کتاب خداست از آن جهت که ابزار هدایت انسان‌ها به سعادت دنیوی و اخروی است و از جانب خداوند به همین منظور فرستاده شده است. (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۷) و از این رو برخی موضوعاتی مانند حل مشکلات سیاسی یا اقتصادی و اصلاح اجتماعی را از موضوعات مورد اهتمام تفسیر اجتماعی برشمرده‌اند. (شرفاوی، ۱۹۷۹م، ۲۹۳-۱۱۱؛ شریف، ۱۴۰۲ق، ۳۲۲ - ۴۲۵).

الهی زاده هدایتی بودن قرآن را یکی از مبانی تدبر می‌داند و رجوع به قرآن را برای دستیابی به چشم‌اندازها و راهبردها و سیاست‌های کلی لازم می‌شمارد، (الهی زاده، ۱۳۹۴، ۴۷) صبوحی با بیان وابستگی هدایت قرآن به کیفیت چیش آیات می‌نویسد: دستیابی به فهم منسجم سوره‌های قرآن نقشی مهم در استفاده ما از هدایت الهی این کتاب آسمانی دارد زیرا سوره‌های قرآن اصلی‌ترین واحد هدایتی کتاب عزیز است. آنچه این ادعا را ثابت می‌کند؛ تحدی قرآن نسبت به سوره‌ها است (صبوحی، ۱۳۹۷، ۵۳؛ همو، ۱۳۹۴، ۵: ۱۲)

همه سوره‌های قرآن دارای انسجام هدایتی هستند و هیچ سوره‌ای نیست که اجزای آن از نظر سیر هدایتی پراکنده بوده و مخاطب را دچار سردرگمی می‌کند حتی دسته‌های مفهومی متعدد و یا موضوعات متنوع در یک سوره نیز سیر هدایتی روشنی به سوی غرض واحد هر سوره، که هدایت با آن سوره است، دارد (همو، ۱۳۹۴، ۵: ۱۵).

چهارم) توجه به مخاطب و نیازهای او

ویژگی دیگر مشترک در تفسیر اجتماعی و تلاش‌های تدبری توجه به مخاطب و نیازهای فردی و اجتماعی او در هنگام تفسیر قرآن کریم است. این مسئله چندان در

تفسیر اجتماعی قوی است که عبده بر آن است که شنیدن تفسیر ارزشمندتر از خواندن تفسیر است؛ زیرا بر مخاطب بیشتر اثر می‌گذارد و امکان فهم را از طریق پرسش و پاسخ فراهم می‌سازد (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۳) و نیز آیت‌الله معرفت در توضیح تفسیر عصری، که تفسیر اجتماعی نمونه‌ای از آن است، می‌نویسند «تفسیر عصری آن است که چهره‌های نو، متناسب با نیازهای روز، از قرآن نمایانده شود (معرفت، ۱۳۷۹، ۲: ۴۹۵).

در تلاش‌های تدبری نیز توجه به مخاطب در اشکال مختلف دیده می‌شود؛ صفایی حائری اساساً بهره‌مند شدن از قرآن را به وضعیت مخاطب منوط می‌داند و بر آن است که لازم است در مخاطب نیاز به قرآن ایجاد شود و این نیاز زمینه‌ساز بهره‌مندی از قرآن است (مرادی زنجانی، ۱۳۹۹: ۱۰۷) و بر آن است که قاری قرآن باید برای هر درد، آیات مناسب با همان درد را بخواند و تلاوت کند. (همان) صبحی بر آن است که همسان‌سازی نیاز مخاطب و فضای سخن^۱ به مخاطب کمک می‌کند که پیام هدایتی سوره را دریافت کند (صبحی، ۱۳۹۴: ۱۶).

پنجم) نشان دادن مصداق عمل به آیه در زندگی اجتماعی

دیگر ویژگی مشترک تفسیر اجتماعی و تلاش‌های تدبری، تلاش برای نشان دادن به‌روز و کارآمد بودن آموزه‌ی مطرح در آیات قرآن کریم از طریق برقراری ارتباط بین مضمون آیه و واقعیت زندگی اجتماعی امروزی است. در تفاسیر اجتماعی بیان مصداق عمل به آیه در زندگی اجتماعی امروزی صرفاً در ذیل صرفاً آیاتی که به‌صراحت مسائل اجتماعی را بیان می‌کنند دیده نمی‌شود بلکه تقریباً تلاش برای

۱. فضای سخن از تطبیق جمله‌های اخباری با واقع، که از آن به صدق کلام الهی یاد می‌شود و نیز تطبیق جمله‌های انشایی که عوامل و نواهی است، با نیازها، که از آن به حکمت الهی یاد می‌شود، فهمیده می‌شود. فضای سخن مطلبی است که متن براساس دلالت التزامی بین بر آن دلالت دارد (رک: الهی زاده، ۱۳۹۴: ۱۶۴-۱۶۵).

برقرار ارتباط بین مضمون آیه و زندگی اجتماعی ذیل همه آیات دیده می‌شود و به خاطر همین رویه است که عبده را در طرح مسائل اجتماعی در ذیل هر آیه‌ای به‌شدت حریص دانسته‌اند (صالح، ۱۴۲۴ق، ۳۱۱ و نیز رک: ذهبی، ۱۳۹۶، ۲: ۵۶۳). در نگاه جریان‌های تدبری نیز تمام آیات هر سوره به جهتی منطقی در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و در نتیجه لازم است پیام هدایتگرانه قرآن کریم در زندگی امروزی را در واحدهای سوره فهمید و دریافت کرد. (رک: الهی زاده، ۱۴۲، ۱۳۹۴-۱۴۴؛ صبحی، ۱۳۹۴: ۱۶، ۵)

۷. نمونه‌هایی از گرایش تفسیر اجتماعی در مباحث تدبری

در این بخش نمونه‌هایی از وجود گرایش تفسیر اجتماعی در تلاش‌های تدبری را از نظر می‌گذرانیم.

الف) ارائه راهکارهای تبلیغ دین در جوامع امروزی بر اساس آیات قرآن

نمونه‌هایی از گرایش‌های اجتماعی در تدبر را می‌توان در بیان نکات مربوط به روش تبلیغ دین در جامعه امروز مشاهده نمود. برای مثال متدبر با تدبر در سوره عبس نسبت به این نکته هشدار می‌دهد که مبدا هدایتگری در جامعه با اصرار زیاد صورت پذیرد:

«برای هدایت‌گری با قرآن نیازی به اصرار برای پذیرش کسانی که در مقابل آن اظهار بی‌نیازی می‌کنند، نیست. قرآن تذکری از جانب خدای متعالی برای هدایت بشر است و جایگاه والای آن از چنین رویکردی ابا دارد. این، موضع قاطع قرآن در برابر استغنا و استکبار است. پیامبر و همه مبلغان قرآنی باید متوجه این موضع قرآن باشند.» (صبحی، ۵: ۲۶۱ و ۲۶۲).

همچنین با تدبیر در سوره قلم به این نکته تذکر داده می‌شود که لازم است در امر تبلیغ دین در جامعه امروزی صبور بود و در مقابل مشکلات مقاومت نشان داد:

«برای هر مبلغ دینی که قدم جای پای پیامبر می‌گذارد و خود را برای تبلیغ قرآن و دین آماده می‌کند، لازم است از محتوای سوره قلم، درس بگیرد و بر اثر تبلیغات وسیع دشمنان و بداخلاقی‌های آن‌ها و همچنین با مشاهده ثروت و قدرت ظاهری آن‌ها، سست نشود و تسلیم خواسته‌های آنان نگردد...» (همان، ۴: ۱۴۶).

نمونه دیگر از پرداختن به معضلات تبلیغ دین در جوامع امروزی را می‌توان در تدبیر سوره طور دید. گروهی از انسان‌ها که از پذیرفتن حقیقت فرار می‌کنند به دلیل اینکه نمی‌خواهند در چهارچوب‌های اسلامی قرار بگیرند و تابع قوانین اسلام باشند؛ عذاب را نفی می‌کنند گروهی از آنان با انکار ارتباط وحیانی، پیامبر را مورد اتهام قرار می‌دهند. امروزه نیز برخی از آن‌ها حتی مؤمن به آیات قرآن نیز هستند ولی آیات عذاب را به گونه‌ای تفسیر و توجیه می‌کنند که تفاوتی با نگاه کافران و منکران پیامبر ندارد. این سوره بر واقعیت مسلم و وحیانی وعده عذاب تأکید می‌کند و هرگونه شبهه را در این موقعیت ناکارآمد معرفی کرده و جواب آن‌ها را بیان می‌دارد. (همان، ۱: ۳۴۳).

ب) الگوسازی و ایجاد مشابهت بین امت‌ها و اشخاص نام‌برده شده در قرآن کریم و

گروه‌ها و افراد امروزی

در نگاه تدبیری بر این نکته تأکید می‌شود که اشاره به امت‌ها و افراد مختلف در قرآن کریم، در حکم اشاره به مثال اتم است و از این رو نباید در مثال و نمونه محدود ماند بلکه هر مسئله قابلیت مشابه یابی و یافتن مصادیق مختلف در هر زمان را دارد. براین اساس در تدبیر در سوره قریش بر این نکته تأکید می‌شود که هدایتی را که سوره

قریش به دنبال آن است محدود و محصور در قریشیان نیست بلکه پیام هدایتی که از این سوره برداشت می‌شود جهانی و جاودانه است:

«قرآن کریم، کتاب هدایت جهانی و جاودانه است. از این رو وقتی از یک فرد یا گروه مشخص نام می‌برد، به جهت ویژگی خاصی است که در انتقال بهتر مقصود هدایتی دارد و بنای محدود کردن هدایت آیه یا سوره در فرد یا گروه خاص را ندارد. نام بردن از قریش در این سوره مبارک، از همین موارد است.» (همان، ۶: ۳۲۷).

همچنین در تدبیر در سوره فجر به این نکته تصریح می‌شود که یادکرد از اقوام ثمود و عاد و غیر از اینان، در قرآن کریم به‌عنوان مصادیق بارز دنیاگرایی است والا یادکرد اینان در قرآن کریم برای همه افراد و جوامع باید درس‌آموز باشد:

نگاه دنیا محور و ارزش‌گذار در بر اساس میزان دارایی‌ها، در همه جوامع و گروه‌ها نموده‌های مشخصی دارد؛ ... باید در کلاس درس سوره فجر نشست و همین امروز، عینک دنیاگرایی را از چشم‌ها بیرون کرد و به کم‌وزیاد و انعام و امساک دنیا به چشم ابتلا نگریست که این، راه سعادت و رسیدن به مقام اطمینان است. (همان، ج ۶، ص ۱۳۶)

همچنین در تدبیر در سوره مدثر که به لحاظ مفهومی مشتمل بر سه سیاق یا سه موضوع مختلف است که کاملاً مرتبط با زمان نزول هستند (گزارش دشواری امر تبلیغ با تعبیری مانند «یا ایها المدثر، ثیابک فطهر») - گزارش مخالفت‌های سران جامعه - گزارش سرانجام خطاکاران) بیان می‌شود:

سخن سوره مدثر، در هر سه گام خود، برای همه مخاطبان، در همه زمان‌ها، هدایتی بی‌بدیل است. ... (همان، ۵: ۸۰).

از تدبیر در سوره بروج و اخبار غیبی قرآن کریم از سرگذشت اقوام پیشین، حتمیت و استمرار عذاب الهی نسبت به فتنه‌گری درباره مؤمنان در هر زمانی فهمیده می‌شود (الهی زاده، ۱۳۹۴: ۱۲۵).

ج) توجه به آسیب‌ها روابط اجتماعی در داخل جوامع اسلامی

در تدبیر سوره مطففین، به گسترده‌سازی مصادیق طفیف در اجتماع پرداخته می‌شود و بر مشکل‌ساز شدن بروز طفیف در روابط خانوادگی، تعلیم و تربیت و ... تأکید می‌شود. (صبوحی طسوجی، ۵: ۳۲۰). علاوه بر نمونه فوق، نمونه دیگری از ایجاد پیوند بین آیات قرآن کریم و آسیب‌های روز جوامع اسلامی باز در تدبیر سوره مطففین دیده می‌شود. چه اینکه از رهگذر گزارش تمسخر مؤمنان در این سوره، به معضل تمسخر مؤمنان در جامعه امروزی و اتهام آنان به «امل‌بازی» و ... پرداخته می‌شود:

«فضای سخن و سیر هدایتی سیاق سوم سوره، نمونه‌های امروزی فراوانی دارد؛ ایجاد فضای تمسخر و گمراه خواندن مؤمنان از سوی مجرمان، فضایی ملموس است که ممکن است بارها و بارها در قالب‌های مختلف مشاهده شود؛ دین‌داری و رعایت حقوق دیگران، دروغ‌نگفتن و مسلمان‌زندگی کردن در نگاه عده‌ای امل‌بازی است. ... یا خانم دین‌داری که مراقب حجاب خویش است تا از این طریق حقوق اجتماعی افراد را با تحریک غرایزشان تهدید نکرده باشد، از طرف برخی از مردم متهم به عقب‌ماندگی می‌شود تا بی‌حجابی و بدحجابی به ضد ارزش تبدیل نشود و ...» (همان، ۵: ۳۲۱).

همچنین هر جمله‌ای از آیات سوره صف نشان از آسیبی جدی در زندگی اجتماعی مردم معرفی می‌شود و بر اساس آیات این سوره بیان می‌گردد که یکی از مهم‌ترین آسیب‌های در کمین جوامع اسلامی پیوستگی و وحدت رویه آن‌ها نسبت به

مقاصد و منافعشان است که اگر در این پیوستگی اختلال ایجاد شود شیرازه جامعه به هم ریخته و تفرقه و جدایی مانع رسیدن افراد به مقاصد جمعی و حتی فردی‌شان خواهد بود. (رک: اخوت، ۱۳۹۲، ۷: ۱۰۴).

در سیاق آیات ۲۱۹ تا ۲۴۲ سوره بقره خداوند به تبیین چگونگی استحکام خانواده در دو مرحله پرداخته است در مرحله اول استحکام خانواده ایمانی با تبیین احکام اقتصادی و در مرحله دوم استحکام بنیان خانواده با تبیین احکام خانواده یعنی طلاق و وفات وصیت، پرداخته است (الهی زاده، ۱۳۹۷، ۱-۲: ۲۸۲-۳۰۹).

د) توجه به آسیب‌های مدیریت و اداره جوامع اسلامی

در تدبیر در سوره ممتحنه از رهگذر اشاره به خطای زنان پیامبر (ص) به شکلی نسبتاً مفصل به مسئله‌سازی خواص و لزوم مقابله با آن پرداخته می‌شود. متدبر در بخشی از این آسیب‌شناسی اجتماعی چنین می‌گوید:

«در این زمان نیز نظام اسلامی از خطر توطئه خواص آسوده نیست. عموم مردم با بصیرت و آگاهی و بدون فریب از انتصاب‌ها و عناوین ظاهری افراد، باید راه حق را بشناسند و افراد را با میزان حق بسنجند و رهبری جامعه موظف است با گروه‌های معاند و فتنه‌گر مقابله و از گسترش آن‌ها جلوگیری کند.» (صبحی طسوجی، ج ۴،

ص ۷۱)

همچنین در سوره متعددی از جمله سوره منافقون از آسیب نفاق در جامعه و دشواری که منافقین در اداره جامعه اسلامی ایجاد می‌کنند و راهکارهای مقابله با نفاق سخن گفته می‌شود (رک: اخوت، ۱۳۹۲، ۷: ۸۶). نمونه‌های دیگر را می‌توان در پرداختن به معضل آمار بالای طلاق در جامعه و راهکار قرآنی در این باره شاهد بود. قانون طلاق یکی از مصادیق مهم امر الله است که باید با رعایت تقوا به‌طور صحیح

در جامعه اجرا شود و دیگر مصادیق امرالله نیز که در کتاب و سنت به آنها اشاره شده است، از این قاعده مستثنی نیستند و عمل به آنها به همراه تقوا موجب سعادت دنیا و آخرت و سرپیچی از آنها موجب خسران دنیا و آخرت است (صبحی، ۱۳۹۴، ۴: ۴۵). سوره‌های مختلفی از قرآن کریم هر یک به نوعی مخاطبان خود از جامعه ایمانی را به انفاق در راه خدا دعوت کرده‌اند. گاهی این عمل را به عنوان وظیفه مهم جامعه ایمانی در قبال نیازمندان و یتیمان مطرح کرده‌اند و گاه نیز مانند سوره حدید نقش آن را در پیشبرد جریان حق معرفی کرده است (همان، ۲: ۳۱۰). در سوره مائده که وصیت‌نامه قرآن است ضمن بیان وظیفه مردم پس از رسول خدا، تأکید می‌کند که باید از رفتار قوم حضرت موسی و عیسی ع عبرت بگیرند و در رابطه با حکم و حاکم فقط باید امثال امر کنند. این سوره وصیت به وفاداری مؤمنان به پیمان ولایت مداری و دین‌داری برای دوام ایمان است (الهی زاده، ۱۳۹۸: ۵۴۴).

در سوره نور به منظور تثبیت فرهنگ عفاف و پاک‌دامنی در جامعه به جای آسیب بی‌عفتی و رفتارهای زشت و ناروای اخلاقی نظام واره ای اوامر و توصیه‌ها ارائه شده است که نشان از جنبه حکومتی و اجتماعی آنها است؛ به‌طور حتم پیشبرد این فرامین حکومتی و اجتماعی تابعی از اطاعت‌پذیری مؤمنان و صادقانه و مطلق از رسول خدا ص به‌عنوان حاکم الهی جامعه اسلامی است؛ در غیر این صورت اجرای این احکام سامان می‌پذیرد و اهداف عالی آن محقق نمی‌شود. (صبحی طسوجی، ۱۳۹۶: ۱۳۳ - ۱۳۴).

ه) توجه دادن به آسیب‌های روابط بین‌المللی جوامع مسلمان

از دیگر موضوعاتی که در مباحث تدبیری به آن توجه شده است، نکات هدایت‌گرانه‌ای است که قرآن کریم در بعد روابط خارجی و بین‌المللی جوامع اسلامی مطرح نموده است. از جمله این موارد می‌توان به دو مثال زیر که در مباحث تدبیری سوره ممتحنه و سوره صف آمده است، اشاره کرد:

مسئله روابط خارجی با حکومت‌ها و ملل مختلف دنیا، مسئله‌ای بسیار مهم و حساس است که فراروی هر نوع جامعه و حکومتی قرار دارد. این حساسیت در مورد جامعه اسلامی که بر اساس هویت دینی تشکیل یافته، بیش از سایر جوامع است و تابعی از خط‌مشی کلان دین در آن جامعه می‌باشد. سوره مبارکه ممتحنه، چارچوب کلی این روابط و ملاک‌های اصلی آن را بیان در بیان هدایتی خود نشان داده است (صباحی طسوجی، ۳: ۱۸۸).

بزرگ‌ترین آفت درونی جامعه اسلامی، این است که انگیزه‌های جهاد و ایستادگی در برابر دشمنان حق بر ایشان کم‌رنگ شده و گرفتار سستی و غفلت شوند و از دشمن غدار خویش غافل گردند. سوره مبارکه صف، آمده تا برای همیشه جامعه اسلامی را نسبت به چنین آسیبی بیمه کند (همان، ۳: ۲۲۸). در سوره مجادله با بیان فضای مخالفان حاکمیت الله و رسول ص در دل جامعه ایمانی، هماهنگ با دشمنان مغضوب الهی در خارج از مرزهای امت اسلام، منتظر نشسته‌اند تا با هر روش ممکن با حدود الهی به مقابل پردازند و رهبری رسول ص بر اساس همین حدود را به چالش بکشند. این سوره در سطح عملیاتی و راهکاری با شناسایی و خنثی‌سازی ابزار نجوای مخفیانه و در سطح کلان و راهبردی با توجه به حزب بیگانه‌پرست شیطان و منزوی‌سازی ایشان با ترک مودت با دشمنان برای مقابله با جریان محاده، هم راهکار لازم و هم راهبرد متناسب را ارائه داده است (همان، ۳: ۶۶).

۸. نتیجه‌گیری

بررسی فوق نشان می‌دهد که

۱. تفسیر اجتماعی و تلاش‌های تدبیری در خاستگاه و هدف مشترکاتی دارند. چه اینکه در تفسیر اجتماعی، مفسر با دغدغه‌های سیاسی - اجتماعی به دنبال آن است که

کارآمدی قرآن کریم در حل معضلات اجتماعی جوامع اسلامی و ارائه راهکارهایی برای رسیدن به سعادت دنیوی، در کنار سعادت اخروی، را نشان دهد و در تلاش‌های تدبیری نیز قرآن‌پژوه با دغدغه‌های اجتماعی و به‌انگیزه عمومی‌سازی بهره‌مندی از پیام‌های هدایتی قرآن کریم، دست به تبیین آیات قرآن کریم می‌زند و به دنبال آن است که نشان دهد هر سوره قرآن کریم ارائه‌دهنده درس و پیامی برای زندگی بهتر دنیوی و اخروی است.

۲. به لحاظ تئوری تأکید بر مباحث همچون «لزوم همگانی شدن فهم قرآن کریم»، «پرهیز از فرورفتن در مباحث تخصص و گرایش به ساده‌نویسی»، «تأکید بر نقش هدایتگرانه قرآن کریم در زندگی دنیوی و اخروی» و «توجه به مخاطب و نیازهای او» از مشترکات تفسیر اجتماعی و تلاش‌های تدبیری محسوب می‌شود.

۳. در بررسی نمونه‌ها نیز وجود گرایش تفسیری در تلاش‌های تدبیری اثبات می‌شود. برای مثال توجه به مسائل زیر در تلاش‌های تدبیری قابل مشاهده است: «ارائه راهکار تبلیغ دین در جوامع امروزی»، «الگوسازی از اشخاص و امت‌های یادشده در قرآن»، «توجه به آسیب‌های روابط اجتماعی در داخل جوامع اسلامی»، «توجه به آسیب‌های مدیریت و اداره جوامع اسلامی»، «توجه دادن به آسیب‌های راهکارهای روابط بین‌المللی جوامع اسلامی»

منابع

قرآن کریم.

۱. اخوت، احمدرضا (۱۳۹۲)، *روش‌های تدبیر در قرآن*، تهران: نشر قرآن و اهل بیت نبوت.
۲. الهی زاده، محمدحسین (۱۳۹۴)، *درس‌نامه تدبیر ترتیبی قرآن*، مشهد: موسسه فرهنگی تدبیر در قرآن و سیره.

۳. الهی زاده، محمدحسین (۱۳۹۶)، *روش تدبیر در قرآن*، مشهد: موسسه فرهنگی تدبیر در قرآن و سیره.
۴. الهی زاده، محمدحسین (۱۳۹۷)، *تدبیر در قرآن*، سوره بقره مشهد: موسسه فرهنگی تدبیر در قرآن و سیره.
۵. الهی زاده، محمدحسین (۱۳۹۸)، *تدبیر در قرآن*، سوره آل عمران و نساء و مائده، مشهد: موسسه فرهنگی تدبیر در قرآن و سیره.
۶. پاکتچی، احمد (۱۳۸۷)، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تنظیم محمد جان‌پور، تهران: انجمن علمی دانشجویی هیات دانشگاه امام صادق (ع).
۷. جمال، حمد بن صادق (۱۴۱۴ق)، *اتجاهات الفكر الاسلامی المعاصر فی مصر فی النصف الاول من القرن الرابع عشر الهجری (ثلاثه اجزاء)*، ریاض: دار عالم الکتب.
۸. جولدتسهر، اجنتس (۱۳۷۴ق)، *مذهب التفسیر الاسلامی*، ترجمه عبد الحلیم النجار، قاهره: مکتبه الخانجی مکتبه المثنی.
۹. خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۸۶)، «*تفسیر اجتماعی و بیداری اسلامی*»، پژوهش و حوزه، شماره ۳۰ و ۳۱.
۱۰. ذهبی، محمدحسین (۱۳۹۶ق)، *التفسیر و المفسرون*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق)، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت: دار المعرفه.
۱۲. سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق، چاپ سی و پنجم.
۱۳. شدی، عادل علی (۱۴۳۱ق)، *الاتجاهات المنحرفه فی التفسیر فی العصر الحدیث*، ریاض: مدار الوطن للنشر.

۱۴. شرقاوی، عفت محمد (۱۹۷۹م)، *الفکر الدینی فی مواجهة العصر: دراسة تحليلية لاتجاهات التفسیر فی العصر الحديث*، بیروت: دار العودة، چاپ دوم.
۱۵. شریعتی، محمدتقی (بی تا)، *تفسیر نوین (جزء سیام قرآن)*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم.
۱۶. شریف، محمدابراهیم (۱۴۰۲ق)، *اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر، قاهره: دار التراث*.
۱۷. صالح، عبد القادر محمد (۱۴۲۴ق)، *التفسیر و المفسرون فی العصر الحديث*، بیروت: دار المعرفة.
۱۸. صبوحی طسوجی، علی (۱۴۰۰)، *تدبر در قرآن کریم*، با همکاری حسین صبوحی و عباس صبوحی و علی اکبریان، قم: طلیعه سبز.
۱۹. صبوحی طسوجی، علی (۱۳۹۷)، *آشنایی با دانش تدبر در قرآن کریم*، با همکاری حسین صبوحی و عباس صبوحی، قم: موسسه تحقیقاتی تدبر در کلام وحی.
۲۰. صبوحی طسوجی، علی (۱۳۹۶)، *تدبر در سوره نور*، با همکاری حسین صبوحی و عباس صبوحی، قم: موسسه تحقیقاتی تدبر در کلام وحی.
۲۱. صفایی حائری، علی (۱۳۸۵)، *روش برداشت از قرآن*، قم: لیلۃ القدر.
۲۲. طالقانی، محمود (۱۳۶۲)، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۳. عبد الحمید، محسن (۱۹۸۹م)، *تطور تفسیر القرآن: قراءة جدیدة*، بغداد: وزارة التعليم العالی و البحث العلمی.
۲۴. قاضی زاده، محمدکاظم و روح الله ناظمی (۱۳۸۸)، «*مبانی و شاخصه های تفسیر اجتماعی قرآن کریم*»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱.
۲۵. مرادی زنجانی حسین (۱۳۹۹)، *روش ها و شیوه های تدبر در قرآن*، قم: سبحان

۲۶. مراغی، احمد مصطفی (۱۳۹۴ق)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار الفکر.
۲۷. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)، *تفسیر و مفسران*، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۲۸. مغنیه، محمدجواد (۱۴۰۰ق)، *التفسیر الکاشف*، قم: دار الکتب الاسلامی.
۲۹. ناظمی، روح الله و کاظم قاضی زاده و عبدالرضا زاهدی (۱۳۹۵ق)، «*تحلیل تحولات پدید آمده در مفهوم شناسی تفسیر اجتماعی قرآن کریم*»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۱، پیاپی ۷۸.
۳۰. نفیسی، شادی (۱۳۹۳)، «*تفسیر اجتماعی قرآن؛ چالش تعریف و ویژگی‌ها*»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره چهارم.

مطالعه تطبیقی تفسیر من وحی القرآن و تسنیم؛

ویژگی‌ها و فرایند فهم و تفسیر قرآن

شیرین رجب زاده^۱ - جانمحمد دهقان پور^۲

چکیده

تفسیر قرآن با استمداد از تعقل و اجتهاد یکی از شیوه‌های تفسیر معاصر با گرایش اجتماعی است. این نوع تفسیر با الهام‌گیری از نص و حیانی با هدف تقریب قرآن به فهم همگان، و انطباق آن با واقعیات موجود متکفل پاسخگویی به موضوعات روزآمد گردیده است. محمدحسین فضل‌الله (۱۳۱۴-۱۳۸۹ش) صاحب تفسیر من وحی القرآن از مراجع تقلید شیعه عراق، هم‌عصر عبدالله جوادی آملی (متولد ۱۳۱۲ش) صاحب تفسیر تسنیم از مراجع تقلید شیعه ایران، است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی از طریق مقایسه تطبیقی آرای تفسیری دو مفسر یاد شده در پی پاسخ به این سوال است که: ویژگی‌ها و فرایند فهم و تفسیر آیات در تفسیر من وحی القرآن و تفسیر تسنیم چگونه است و مقایسه تطبیقی آن‌ها به چه نتیجه‌ای می‌انجامد؟ نتیجه تحقیق نشان داد اهم اشتراک تفسیری آن‌ها در رویکرد اجتماعی و ترتیبی و

۱. دکترای الهیات و معارف اسلامی - علوم قرآن و حدیث و مدرس دانشگاه (نویسنده مسئول).

۲. دکترای الهیات و معارف اسلامی - علوم قرآن و حدیث.

روش تفسیری قرآن به قرآن با استفاده از روایات و استدلال‌های عقلی است. بارزترین شاخصه تفسیر من وحی القرآن اسلوب نوآورانه آن در فهم و تفسیر قرآن است. فضل الله در تفسیر قرآن از اصطلاحات کلیدی چون «ایحاء»، «استیحاء» و «الحرکیه» استفاده کرده است. جوادی آملی از سیاق، قرینه‌ها و نظیره‌های آیه برای تفسیر، بسیار بهره می‌برد. این تحقیق فرایند فهم و تفسیر هر دو مفسر را به شیوه‌ای نوآورانه طی مراحل ده‌گانه، به شرحی که در مقاله آمده است تبیین کرده است.

کلمات کلیدی: علامه فضل الله، علامه جوادی آملی، تفسیر من وحی القرآن،

تفسیر تسنیم، روش تفسیری.

۱. مقدمه

رویکرد اجتماعی از شایع‌ترین گرایش‌های تفسیری در عصر حاضر است که در دو سده اخیر و در اثر رویارویی جهان اسلام با غرب متجدد و مسائل آن در تفسیر ظهور یافته است. در این رویکرد، مفسر بیش از هر روشی از عقل در تفسیر قرآن استفاده می‌کند، همچنین در تفسیر اجتماعی مفسر سخت بر این نکته تأکید دارد که قرآن ویژه مردمان یک عصر نیست و برای انسان‌ها در هر زمان راه هدایت را روشن می‌کند. براین اساس مفسر سعی می‌کند که آیات قرآن را بر واقعیت موجود عرضه و پاسخ قرآن در مورد چالش‌ها و پرسش‌های زمان استخراج کند. این رویکرد ویژگی‌های متعددی دارد از جمله؛ توجه به تعالیم تربیتی قرآن، توجه به عقل و علوم تجربی، بیان روشن و واضح، پاسخ به شبهات علیه اسلام، عدم توجه به رویکردهای فلسفی، فقهی، ادبی و ...، توجه به جهاد اسلامی و رویارویی با استعمار غربی، رویارویی با روایات مجعول و اسرائیلیات، توجه به وحدت مسلمین و ... (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۸۱-۲۸۳).

مفسر با چنین گرایشی در تفسیر خود به آنچه در پیرامونش می‌گذرد توجه دارد؛ چنانچه در تفسیر و تطبیق آیات از مثال‌های مرتبط به زمانه خویش بهره می‌برد. از این رو، این گرایش تفسیری پیوند تنگاتنگی با تفسیر عصری و تفسیر اجتهادی دارد. مفسرانی همچون سید قطب، رشید رضا و وهبه زحیلی در اهل تسنن و مفسرانی مانند علامه طباطبایی، مکارم شیرازی، محمدجواد مغنیه و محمدحسین فضل‌الله و عبدالله جوادی آملی در میان مفسران شیعه چنین رویکرد و گرایشی را اتخاذ نموده‌اند.

علامه سید محمدحسین فضل‌الله است صاحب تفسیر من وحی القرآن (۱۳۵۴-۱۴۳۱ق) از مراجع تقلید شیعه است. وی از عالمان اصلاح‌گر معاصر به شمار می‌رود که با ذهن و زبان امروزی و نگاهی کارآمد به دین به تفسیر پرداخته است. نام او با نام لبنان و با درگیری‌های سیاسی آن قرین است (معلم کلائی، ۱۳۹۱: ۱۱۰). از علامه فضل‌الله بیش از هفتاد عنوان کتاب منتشر شده است. تفسیر من وحی القرآن از جامع‌ترین تألیفات تفسیری در قرن پانزدهم هجری است که به صورت ترتیبی به تفسیر کل قرآن پرداخته است. چاپ نخست آن در سال ۱۳۹۹ق. در یازده جلد وارد بازار نشر شد. این تفسیر حاصل جلسات سخنرانی تفسیری فضل‌الله است که شاگردان و دوستدارانش آن را مکتوب نموده و پس از بازبینی از سوی مفسر به چاپ رسید (فضل‌الله، ۱۳۹۹، ۱: ۲۳). این اثر پس از بازبینی‌های جدید در سال ۱۴۱۹ق. توسط انتشارات دارالملاک در ۲۴ جلد برای بار دوم به چاپ رسید^۱ (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱: ۲۰).

۱- برای آشنایی بیشتر در زمینه زندگی علامه فضل‌الله، آثار او و تفسیر من وحی القرآن رجوع کنید به: معلم کلائی، ۱۳۹۱:

عبدالله جوادی آملی (۱۳۱۲ش) صاحب تفسیر تسنیم که بزرگ‌ترین اثر وی با نگاه جهانی محسوب می‌شود از علمای بزرگ معاصر شیعه ایران است. جوادی آملی از عالمان فعال در عرصه اجتماعی و سیاسی به حساب آمده که با وضعیت کنونی جامعه مسلمانان آشنا است. وی از شاگردان امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی است و در تفسیر خود از روش علامه و آراء او بسیار تأثیر گرفته است. از جوادی آملی بالغ بر ۹۰ جلد کتاب منتشر شده است. تسنیم، تفسیری ترتیبی و به زبان فارسی است تاکنون ۶۱ جلد به چاپ رسیده است و طبق آخرین خبر این تفسیر تا سال ۱۴۰۱ ش. در ۸۰ جلد به پایان می‌رسد (خبرگزاری صداوسیما مرکز قم، ۱۴۰۰/۹/۲۱: کد خبر ۳۳۰۳۶۳۲).

این مقاله با رویکرد توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال است که ویژگی‌ها و فرایند فهم و تفسیر آیات در تفسیر من وحی القرآن و تفسیر تسنیم چگونه است و مقایسه تطبیقی آن‌ها به چه نتیجه‌ای می‌انجامد؟ در این مقاله ویژگی‌های تفسیری دو مفسر تحت یازده عنوان مشترک تبیین و فرایند فهم و تفسیرشان در ده گام احصاء، معرفی و در نموداری ترسیم شده است. بررسی پیشینه نشانگر آن است که تا کنون پژوهشی در رابطه با مقایسه تطبیقی روش و فرایند فهم و تفسیر این دو تفسیر انجام نیافته است.

۲. بررسی ویژگی‌های تفسیری دو مفسر

تفسیر من وحی القرآن فضل الله و تسنیم جوادی آملی ویژگی‌های مشترک و متفاوتی دارند که اهم آن‌ها در یازده محور به شرح ذیل تبیین می‌گردد:

۲-۱. اهم ویژگی‌های تفسیر من وحی القرآن

۱. صبغه اجتهادی و اجتماعی تفسیر: تفسیر قرآن با استمداد از تعقل و اجتهاد یکی از شیوه‌های تفسیر معاصر با گرایش اجتماعی است. این نوع تفسیر با الهام‌گیری

از نص و حیانی با هدف تقریب قرآن به فهم همگان، و انطباق آن با واقعیات موجود متکفل پاسخگویی به موضوعات روزآمد گردیده است. تأمل در مسائل اجتماعی با هدف اصلاح اجتماع، اندیشه مفسران جدید همچون ابن عاشور، رشید رضا و سید قطب را به خود مشغول نموده است.

محمدحسین فضل‌الله از مفسران شیعی است که در تفسیر من وحی القرآن با شیوه‌ای تحلیلی و اجتهادی به نقل اقوال پیشینیان بسنده نکرده، بلکه با اسلوبی جدید به پردازش و ارائه برداشت‌های نوین از آیات پرداخته است. این تفسیر محصول کوشش فکری و اجتهاد مفسر آن است و در آن از همه منابع و مستندات تفسیر استفاده شده در نتیجه، روش‌های تفسیر قرآن با قرآن، قرآن با سنت و قرآن با عقل در آن دیده می‌شود.^۱ مؤلف کوشیده است با کشف مفاهیم هدایتی قرآن در مسائل اجتماعی اثبات کند که دین اسلام برای راهبری زندگی انسان‌ها صلاحیت و کفایت دارد. فضل‌الله به فراخور موضوع، نکات و ظرائف مسائل اجتماعی را بیان می‌کند. و هر جا که مجال مناسب یافته به طرح اندیشه‌های اجتماعی پرداخته است (محصص، ۱۳۹۴: ۱۰۳-۱۰۵). فضل‌الله خود بر اجتماعی بودن تفسیرش اذعان دارد و در مصاحبه‌ای چنین می‌گوید: «در مورد تفسیر قرآن، من سعی کردم قرآن را در جریان حرکت فکری، سیاسی، اجتماعی و جهادی به صورت تدریجی درک کنم؛ زیرا قرآن از سوی خداوند نیز یک مرتبه و دفعتاً نازل نشده، بلکه به صورت تدریجی و به مناسبت‌های مختلف نازل شده است.» (عظیمی، ۱۳۷۰: ۷۹).

به‌عنوان نمونه در تفسیر آیه «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَنْصُرُ عَلِيَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (نمل، ۷۶) قرآن را چنین وصف می‌کند که کتابی تجریدی نیست، بلکه

۱. برای آشنایی بیشتر با روش تفسیر قرآن با قرآن، قرآن با سنت و قرآن با عقل علامه فضل‌الله رجوع کنید به: بهرامی،

ناظر به واقعیت در هر زمان است و هر جامعه‌ای می‌تواند خود را در این کتاب پیدا کند و احساس کند که این کتاب تصویر حقیقی او را ترسیم کرده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱۷: ۲۴۱). و یا در تفسیر آیات (بقره، ۶ و ۷) فضل‌الله به این پرسش پاسخ می‌دهد: «این آیات در روزگار ما در چه زمینه‌هایی می‌توانند درس‌آموز باشند و مسلمین چگونه با الهام از این آیات باید با کافران روبرو شوند. فضل‌الله در پاسخ به این پرسش می‌گوید که شیوه کافران دیروز با کفار روزگار ما تفاوتی نکرده است و مسلمانان تنها در صورت شناختن «موقف قرآنی» در این زمینه، خواهند توانست به‌درستی با دشمنان اسلام مقابله کنند.» (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱: ۱۲۸ و ۱۲۹).^۱

۲. **ویژگی عصری تفسیر:** تفسیر قرآن در پرتو درک نیازها و واقعیت‌های زمان و مطابق با اطلاعات، نوآوری‌ها و شرایط گوناگون موجود در آن زمان است (ایازی، ۱۳۷۶: ۴۶). از آنجاکه علامه فضل‌الله از عالمان روشن‌بین و فعال در عرصه‌های مختلف فقهی، اجتماعی و سیاسی است. این شخصیت بر عصری بودن تفسیر او تأثیر به‌سزایی داشته به‌گونه‌ای که جای‌جای تفسیر او نشان از عصری‌گرایی و تفسیرهای منطبق با ضروریات امروز است.^۲ علامه فضل‌الله به این امر در تفسیر خود اشاره نموده و تأکید دارد که قرآن باید با تحولات زمان همگام شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۵: ۲۸۹). فضل‌الله بطون و تأویل آیات را مصداق‌های جدید در عصر حاضر و آینده می‌داند. تعمیم مصداق آیات به موارد مشابه و جدید نقش ارزنده‌ای در پیوند قرآن با زمان حاضر دارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲: ۱۹۷-۱۹۹): به‌عنوان نمونه در تفسیر آیه ۴۶ - سوره نساء مصداق واژه «راعنا» را در عصر حاضر آزادی و دموکراسی می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۲: ۱۵۱ و ۱۵۲).

۱. برای مشاهده نمونه دیگر رجوع کنید به فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۶، ۴۲۶ و ۴۲۷.

۲. برای مشاهده جنبه‌های مختلف حاکی از رویکرد عصری علامه فضل‌الله در تفسیر من وحی القرآن نگاه کنید به:

از نشانه‌های مهم عصری بودن تفسیر من وحی القرآن کاربرد سه واژه پربسامد «ایحاء»، «استیحاء» و «الحرکیه» است. واژه نخست که بیانگر صفت و خصوصیتی برای قرآن است از سوی قرآن‌پژوهان، گاه به ماندگاری و جاودانگی معارف قرآن و گاه با عنوان بطون یاد شده است. مراد فضل‌الله از این واژه آن است، همان‌طور که قرآن در صدر نزول، پیام وحیانی برای پیامبر بوده و داده‌های معرفتی و عملی برای آن حضرت و مردم آن عصر داشته است، همچنان در گذر زمان متناسب با فهم و درک هر دوره زمانی داده‌های معرفتی و راهبردی دارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱: ۱۵).

واژه دوم «استیحاء» صفتی ناظر به خواننده و تأمل‌کننده در متن قرآن است. یعنی مخاطب و خواننده قرآن با توجه به معانی ظاهری و ظرفیت‌های الفاظ قرآن برای ارائه معانی جدید و هم‌افق به امداد رهیافت‌ها، توانایی‌های ذهنی، معرفتی و علمی خود، آموزه‌هایی را از بطن نصوص و الفاظ برمی‌آورد که این عمل به معنای «استیحاء» (به وحی کشیدن) است. از آن‌جا که وضعیت جوامع بشری در بستر تاریخ در ساحت‌های گوناگون در حال حرکت، پویش و نو شدن است، ایحاءات و دریافت‌های افراد از قرآن نیز در حال تحرک، پویش و نو شدن است. از تلفیق و هم‌نشینی دو صفت «ایحاء» و «استیحاء»، صفت و شاخصه سومی به نام «الحرکیه» پدید می‌آید که کارکرد دوسویه متنی و فهمی دارد. یعنی صفت «الحرکیه»، قرآن را از یک سو از متن صامت و ثابت خارج ساخته و کارکرد الگودهی برای متن در هر عصر و زمان ایجاد می‌کند. از سوی دیگر، وقتی مخاطب و مفسر در حال حرکت و پویش باشد، از راهکارهای قرآن نصیب و بهره بیشتر و فهم دقیق‌تر و افزون‌تر خواهد داشت. به بیان دیگر، «ایحاء» و دینامیسم حرکت آفرینی درونی قرآن، تا زمانی که مخاطب و مفسر قرآن هم‌سو با حرکت متن در زمانه قرار نگیرد، فعلیت نمی‌یابد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱: ۱۷).

۳. **ویژگی تربیتی تفسیر:** جهت گیری تربیتی و سازندگی روحی و اخلاقی که به نوعی جهت گیری اصلی قرآن است در تفسیر من وحی القرآن برجسته و غالب است. فضل الله تلاش می کند ابعاد مختلفی از موضوع تربیت را در قالب عناوین متنوع، از شیوه های قرآن در تربیت اعتقادی گرفته (فضل الله، ۲، ۱۴۱۹: ۱۲ و ۱۳) تا بیان نقش اندیشه در مسیر تربیت اسلامی و اسلوب تربیتی دعوت در قرآن (فضل الله، ۱۴۱۹، ۳: ۱۴۷-۱۴۸؛ ۴: ۶۴-۶۹: ۶: ۳۶۷ و ۳۶۸) بیان نموده و نکات، اشارات، لطایف و ظرایف تربیتی جذابی را مطرح کند. به طور نمونه چرایی نام گذاری سوره بقره به گونه ای درس آموز و تربیتی بیان شده که ضرورت تبعیت و خضوع مطلق مکلفان را در برابر فرمان های الهی به مخاطبان می آموزد (فضل الله، ۱۴۱۹، ۱: ۹۵-۹۷).

۴. **بیان روان و دل نشین:** از آنجا که فضل الله بر زبان عربی مسلط، ادیب و خطیب بوده، تفسیر او نثری روان، شیوا و دل نشین دارد. توجه و اهمیت دادن به ابعاد سیاسی، اجتماعی و تربیتی اسلام موجب شده است که مفسر چندان به توضیح و تفسیر برخی از آیات مجمل نپردازد و به تفصیلاتی که با توجه به ویژگی تربیتی قرآن برای آن فایده ای نمی بیند، علاقه نشان ندهد. بر همین اساس ایشان در بسیاری از مواردی که مفسران دیگر به تفصیل درباره آنچه قرآن به اجمال به آن اشاره کرده است، تنها به اشاره اجمالی بسنده می کند و بحث بیشتر را لازم نمی داند. مثلاً ایشان در تفسیر آیات ۸۳ به بعد سوره کهف، می گوید: «روش قرآن در ذکر داستان هایی مانند داستان ذی القرنین آن نیست که به تفصیل پردازد و شیوه کتب تاریخی را در پیش بگیرد و بنابراین بحث از هویت او را لازم نمی شمارد» (فضل الله، ۱۴۱۹، ۱۴: ۳۸۳-۳۸۲). از عواملی که به روانی تفسیر من وحی القرآن کمک می کند علاوه بر پرهیز از تفصیل مجملات، عنوان بندی مطالب و مفاد تفسیری ذیل هر آیه، اختصار مقوله واژه شناسی، پرهیز از مباحث تفصیلی، ادبی، کلامی و فلسفی، عرفانی و فقهی است.

۵. ذکر مقدمات راهگشا: ورود علامه فضل‌الله به تفسیر سوره با ذکر مقدماتی همراه است که این مقدمات متنوع گاه کوتاه و گاه بلند هستند و هر مقدمه عنوانی خاص است. از جمله عناوینی که برای طرح مباحث مقدماتی ذکر شده عبارت‌اند از: مدخل عام، مواضع السوره، اغراض السوره، موضوع السوره، دروس السوره، وقفه مع بعض خصوصیات السوره، اجواء السوره، سبب التسمیه، مناسبه النزول، و... تعداد و تنوع این مقدمات به فراخور محتوا و موضع سوره متفاوت است به‌عنوان مثال سوره بقره که بلندترین سوره قرآن است تنها دارای دو مقدمه است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱: ۹۵-۹۷) و سوره توبه که کوتاه‌تر از سوره بقره است شش مقدمه دارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱۱: ۷-۱۰).

۶. بهره‌گیری از منابع متعدد: در تفسیر من وحی القرآن مفسر برای تفسیر آیات قرآن از منابع متعدد لغوی، حدیثی، آثار تفسیری متقدم و متأخر، منابع فلسفی و کلامی با محوریت منابع شیعه و اهل سنت استفاده می‌کند. فضل‌الله پیش از بسط مفاهیم آیات به تبیین لغوی واژگان دشوار می‌پردازد. مفسر ذیل عنوان معانی المفردات از واژگان دشواریاب و دیرفهم پرده برداشته و در تشریح معنای لغوی از منابع کهن و جدید استفاده می‌کند؛ به‌عنوان مثال در تبیین واژگان «بأساء» و «ضراء» (انعام، ۴۲) از سه منبع مفردات راغب اصفهانی، تفسیر مجمع‌البیان و تفسیر المیزان بهره می‌گیرد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۴: ۱۵۷ و ۱۵۸).

۷. توجه به مباحث علوم قرآنی: بحث از موضوعات متعدد علوم قرآنی همچون تحریف ناپذیری قرآن، اعجاز قرآن، مکی و مدنی، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، تناسب سوره و... در تفسیر من وحی القرآن به چشم می‌خورد.^۱

۱. برای مشاهده مصادیق و نمونه موضوعات علوم قرآنی در تفسیر من وحی القرآن علامه فضل‌الله رجوع کنید به: سیاوشی، ۱۳۹۰ الف: ۹۱-۱۰۷؛ حسین پوری، ۱۳۸۵: ۱۱۱-۱۲۱.

۸. توجه به مقوله سیاق: یکی از مهم‌ترین عواملی که برای فهم صحیح و تفسیر متن مؤثر است توجه به سیاق است. سیاق عبارت است از قرائنی که معنی لفظ موردنظر را کشف کنند، چه قرائن لفظی مانند کلماتی که با لفظ موردنظر کلام واحدی را با اجزاء به هم پیوسته و مرتبط با یکدیگر تشکیل می‌دهند و چه قرائن حالیه که کلام را در برگرفته و بر معنای خاصی دلالت دارند (اوسی، ۱۳۸۱: ۲۰۲ و ۲۰۳).

علامه فضل‌الله سیاق را قرینه‌ای می‌داند که کلمات یا آیات با توجه به معنایی که از آن قرینه برداشت می‌شود، تفسیر می‌گردد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱۴: ۲۴۶). به‌عنوان مثال، در سیاق کلمه، فضل‌الله با تکیه بر سیاق مراد از لفظ «کتاب» در آیه نخست سوره رعد را همان معنای ظاهری می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱۳: ۱۱) و یا در ذیل آیه ۸۸ سوره قصص «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» در تفسیر آیه با تکیه بر آیات مشابه وجه را ذات باری تعالی دانسته است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱۷: ۳۵۷).

در سیاق آیه، علامه فضل‌الله با توجه به آیات قبلی یا بعدی مقصود آیه را روشن می‌سازد، به‌عنوان مثال، در آیه ۱۱۴ سوره بقره با توجه به آیات قبل روشن می‌گردد مراد از کسانی که در راه تخریب مساجد تلاش می‌کنند فقط اهل کتاب نیستند، بلکه شامل مشرکین نیز می‌شود؛ زیرا آیات پیشین درباره روند روشنگری و هوشیاری مسلمانان نسبت به اوضاع و احوال گروه‌های معاند و مخالف اطراف آن‌ها است که اهل کتاب، مشرکین و هر گروه مخالف دیگری را شامل می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۲: ۱۸۳).

۹. نقد آرای سایر مفسران: اگر نظر مفسری خلاف ظاهر آیه باشد علامه فضل‌الله در تفسیر خود به نقد نظر آن مفسر می‌پردازد. به‌عنوان مثال، فضل‌الله نظر طبرسی ذیل آیه ۱۹۹ بقره «ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ» که «الناس» را حضرت ابراهیم دانسته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲: ۵۲) نقد می‌کند و آن را خلاف ظاهر آیه دانسته استدلال می‌کند که اراده کردن شخص واحد از لفظ «الناس» خلاف ظاهر بوده و

برگزیدن آن نیازمند دلیل است (فضل‌الله، ۴، ۱۴۱۹: ۱۱۰)، از نمونه‌ای دیگر می‌توان نقد آرای کلامی شیخ مفید (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۲: ۱۴۷) و نقد آرای کلامی ابوعلی جبایی (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۲۲: ۱۶۱) را نام برد. از آنجا که تفسیر فضل‌الله پس از تفسیرهای المیزان، البیان و نمونه نگاشته شده است. در تفسیر او نظرات علامه طباطبایی، آیت‌الله خویی و مکارم شیرازی رد شده است (حسین‌پوری، ۱۳۸۵: ۱۳۰).

۱۰. کم‌توجهی به مباحث فلسفی و کلامی: تفسیر من وحی القرآن چندان به مباحث فلسفی و کلامی نپرداخته است. این تفسیر در ارائه موضوعات عقیدتی و کلامی با روش رایج و متداول که به طرح مباحث فلسفی می‌پردازد، به‌گونه‌ای متفاوت عمل کرده و معتقد است مباحث اعتقادی مطروحه در قرآن عاری از تحلیل و تعقیدهای فلسفی است. در اسلوب قرآن جانب فکری، احساسی، علمی و کاربردی هم‌زمان باهم و در کنار هم مطرح است، ولی اسلوب فلسفی تنها به‌جانب عقلی در انسان نظر دارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۹: ۹ و ۱۰).

۱۱. تأثیرپذیری از سید قطب: فضل‌الله در طرح مباحث اعتقادی و کلامی همچون سید قطب عمل کرده و در تبیین این مباحث به جنبه عاطفی و احساسی توجه داشته و در تمایز اسلوب قرآن و اسلوب فلسفه در طرح مباحث اعتقادی بر این تأکید دارد که در تشریح مباحث عقلی باید به جنبه عاطفی و احساسی و اثرگذاری آن بر زندگی توجه داشت (سید قطب، ۱۴۲۵، ۲: ۷۶۴). فضل‌الله در تفسیر خود به روش نوین به سبک تفسیر «فی ظلال القرآن» سید قطب، به تفسیر قرآن پرداخته است، با این تفاوت که چون مذهب شیعی داشته از دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام بهره برده است (قلی‌زاده، ۱۳۹۵: ۸۲).

۳. اهم ویژگی‌های تفسیر تسنیم

با بررسی تفسیر تسنیم یازده ویژگی مهم آن به‌شرط ذیل قابل ارائه است:

۱. **صبغه اجتهادی و اجتماعی تفسیر:** جوادی آملی با رویکردی اجتهادی و اجتماعی که گرایش غالب در تفسیر تسنیم است، دست به تفسیر قرآن زده است. تسنیم دارای روش و منهج اجتهادی است؛ بدین معنا که اولاً تفسیر به مآثور صرف نیست، بلکه محصول کوشش فکری و اجتهاد مفسر آن است؛ ثانیاً در این تفسیر از همه منابع و مستندات تفسیر استفاده شده در نتیجه، روش‌های تفسیر قرآن با قرآن، قرآن با سنت و قرآن با عقل در آن دیده می‌شود.^۱ جوادی آملی به مباحث اجتماعی مورد نیاز نظام اسلامی توجه ویژه‌ای دارد و رسالت اندیشمندان دینی در عصر حاضر را، آگاهی نسبت به فضای حاکم بر جامعه می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱، ۲۳۹). او در تفسیر خود بر اساس یافته‌هایی از قرآن به مباحث مورد نیاز جامعه پرداخته تا مشکلات اجتماعی عصر خود را حل کند. به‌عنوان مثال، ذیل آیه ۲۷۸ سوره بقره که درباره ربا است، به بحث از عدالت اجتماعی پرداخته و عدل را حاکم بر تمام حوزه‌های اجتماعی قلمداد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۲: ۵۷۴).^۲

۲. **ویژگی عصری تفسیر:** تفسیر تسنیم تفسیری از جنس زمان و در پاسخ به نیاز دوران آفریده شده است. مؤلف گرچه از اصطلاحات منطقی، فلسفی و عرفانی استفاده کرده، اما ادبیات و زبان آن متداول و رایج با زمان عصر مؤلف است (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱: ۲۲۶؛ ۴: ۵۱، ۱۱: ۶۲۰ و ۷۰۳). جوادی آملی ادبیات زمان خود و گفتمان معرفت‌شناسانه و جریان‌های فکری معاصر خود را می‌شناسد. فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی مؤلف سنخیت با خلق تفسیری زنده و عصری دارد. توجه به مسائل علمی و اعجاز علمی قرآن یکی از نشانه‌های رویکرد عصری مفسر در تفسیر

۱. برای آشنایی بیشتر با روش تفسیر قرآن با قرآن، قرآن با سنت و قرآن با عقل جوادی آملی رجوع کنید به: ایمانی، ۱۳۹۵:

۴۱-۴۳؛ بنی‌عصار، ۱۳۹۶: ۸۵-۱۲۰؛ شجریان، ۱۳۹۶: ۶۰-۸۲.

۲. برای مشاهده نمونه‌های بیشتر رجوع کنید به: جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۰، ۵۵۲، ۱۵، ۲۵۷، ۱۷، ۳۲۱، ۱۸، ۵۵۴.

تسنیم است. به‌عنوان نمونه، اشاره به لقاح ابرها و گیاهان (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۸، ۲۰۳)؛ حرکت وضعی و انتقالی زمین (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۲۴، ۳۷۰).

۳. **ویژگی تربیتی تفسیر:** در تفسیر تسنیم به انسان‌شناسی و شناخت همه ابعاد وجودی انسان و رشد و تربیت آن‌ها ابعاد تأکید شده است. در این تفسیر به‌طور گسترده به اهمیت، جایگاه و شیوه رفتار با ابعاد وجودی انسان توجه شده است. چگونگی برخورد و میزان اهمیت هر کدام از ابعاد مادی یا معنوی انسان متفاوت است. به‌عنوان مثال، در رویکرد تربیتی این تفسیر به معیار برتری انسان (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳، ۵۲۵)، روابط انسان‌ها با یکدیگر (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۳، ۴۲۰)، تفاوت انسان‌ها با هم (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۸، ۴۸۸) و تعلیم و تزکیه (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۷، ۸۱) توجه شده است.

۴. **بیان روان و دل‌نشین:** تفسیر تسنیم در عین حال که مطول و مبسوط است، اما به دلیل تسلط نویسنده آن به زبان عربی و حوزه‌های مختلف علوم از بیانی روان و دل‌نشین برخوردار است. یکی از نشانه‌های روان بودن این تفسیر عنوان‌بندی مطالب و مفاد تفسیری ذیل هر آیه است، انتخاب عناوینی همچون گزیده تفسیر، لطایف و اشارات، تذکر، اشاره، بحث روایی و ... می‌تواند ارتباط مفسر و خواننده را عمیق‌تر کند و به پرسش‌های مقدر او پاسخ دهد. از دیگر نشانه‌های روان بودن این تفسیر آن است که مفسر آن برای هر آیه فصلی جداگانه در نظر گرفته و این اسلوب دسترسی به تفسیر هر آیه را آسان‌تر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱، ۲۶).

۵. **ذکر مقدمات راهگشا:** علامه جوادی در تفسیر تسنیم ابتدا در قالب عنوانی همچون گزیده تفسیر، لطایف و اشارات، تناسب آیات، تذکر و ... به ذکر مقدماتی می‌پردازد که راهگشا در فهم بهتر و سریع‌تر آیات است. وی در آغاز هر سوره مباحثی کلی برای شناساندن سوره در محورهای گوناگون با عنوان «پیشگفتار سوره»، «فضای نزول سوره» بیان می‌کند. لازم به ذکر است که این مقدمات در تفسیر تسنیم

به مراتب از تفسیر من وحی القرآن کمتر است و فراوانی این مقدمات به فراخور بحث در تفسیر من وحی القرآن بیشتر است.

۶. بهره‌گیری از منابع متعدد: بهره‌گیری از منابع متعدد لغوی، حدیثی، آثار تفسیری متقدم و متأخر، منابع کلامی و فلسفی با محوریت منابع شیعی و استفاده از منابع اهل سنت از ویژگی‌های تفسیر تسنیم است. رجوع مفسر به نزدیک سی تفسیر از تفاسیر معتبر شیعه و اهل سنت و برخی منابع واژه پژوهی قرآنی و پانوشته‌های ارجاعی آن شاهد بر این امر است که فهرست منابع آن در پایان مجلدات آمده است. بهره‌گیری از منابع متعدد نشان از تسلط و همت والای مفسر دارد (فهمی تبار، ۱۳۸۷: ۱۹).

۷. توجه به مباحث علوم قرآنی: جوادی آملی در تفسیر تسنیم به فراخور بحث به موضوعات علوم قرآنی همچون ظاهر و باطن، ناسخ و منسوخ، تناسب آیات و... می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۱: ۷۵؛ ۱۱: ۵۱۲؛ ۱۱: ۵۳۹). محوریت محکم و متشابه آیات از موضوعات مهم علوم قرآنی است که در تفسیر جوادی آملی حائز اهمیت است (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۴۰۳-۴۰۶).

۸. توجه به مقوله سیاق: توجه به سیاق برای دستیابی به معنای واژگان و تعیین مقصود آیه از ویژگی‌های تفسیر تسنیم است. جوادی آملی از سیاق به‌عنوان قرینه پیوسته کمک می‌گیرد و استفاده از سیاق را در جایی روا می‌داند که نزول یکجا و مجموعی آیات احراز گردد تا وحدت سیاق آیات، شاهد و مؤید مدعا باشد. وی بر آن است که ابتدا باید سیاق درونی آیه را تحلیل، سپس به بررسی سیاق بیرونی یعنی آیات قبل و بعد پرداخت. به‌عنوان مثال، در آیه تطهیر (احزاب، ۳۳) با کمک بهره‌گیری از سیاق آیات قبل و بعد نشان می‌دهد که خطاب این آیه زنان پیامبر (ص) نیستند (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱، ۱۱۲) یا برای روشن ساختن معنای «فتنه» در آیه ۱۹۱ سوره بقره با توجه به سیاق آیات بعدی، مراد از «فتنه» را آزار کافران می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۹: ۶۱۴) یا واژه «خیر» در آیه «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ»

خَيْرُ» (بقره، ۲۱۵) را با بهره‌گیری از سیاق آیات دیگر قرآن همچون آیه ۱۸۰ سوره بقره و آیه ۸ سوره عادیات، به مال تفسیر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۱۰: ۵۱۵).

۹. نقد آرای سایر مفسران: جوادی آملی در تفسیر تسنیم با لطافت، ظرافت و ادب خاص پاره‌ای از دیدگاه‌ها را رد می‌کند. به‌عنوان نمونه، ایشان به ردّ نظر فخر رازی در ذیل آیه ۲۵ سوره سباء پرداخته و دیدگاه فخر رازی را که «نسل» را فعل معلوم و «لا» را لای نهی و «سؤال» در آیه را استفهامی دانسته، مردود می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۱: ۳۶۳) یا دیدگاه محمد عبده را که احکام صادره از پیامبر را بر دو نوع می‌داند که نوعی از آن را نتیجه اجتهاد دانسته و این دسته از احکام را ممکن الخطا می‌داند با تکیه بر آیه ۳ و ۴ سوره نجم رد می‌کند و بیان می‌کند که هرگز در دایره احکام بدون وحی سخن نمی‌گوید (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۱: ۶۲۵).

۱۰. توجه به مباحث فلسفی، کلامی و عرفانی: تفسیر تسنیم به مباحث کلامی و فلسفی و آراء عرفانی و فقهی عنایت داشته است. این امر باعث شده تفسیر تسنیم، تفسیر مبسوط و مطولی در قالب ۸۰ جلد گردد. جوادی آملی به‌عنوان مفسری امامی مذهب در تفسیر کلامی از مباحث کلامی بهره برده است. به‌عنوان مثال، در ذیل آیه ۲۶ سوره بقره «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا» به مسئله جبر و اختیار اشاره می‌کند و قائل است نه جبر و نه تفویض وجود دارد، بلکه امری بین این دو است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۲: ۵۳۱).^۱ جوادی آملی از اصول و قواعد فلسفی برای ادراک مفاهیم و مقاصد قرآن کمک گرفته است. وی از شیوه استدلال در تفسیر تسنیم بهره گرفته و به‌ویژه آیات مربوط به هستی و وجود را بر اساس شیوه فلسفی تفسیر می‌کند. به‌عنوان مثال، با تکیه بر حکمت متعالیه روح انسانی را مجرد و زمان پذیر و مکان پذیر

۱. برای مشاهده نمونه‌های بیشتر رجوع کنید به: جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۴، ۵۰۹ و ۵۱۰، ۸، ۲۲۲ و ۲۲۳: ۱۲، ۳۹۳ و ۳۹۴.

نمی‌داند، بلکه عمل و باور را محور می‌داند که چون زوال نشدنی است، جزای آن هم زوال ناپذیر است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۸: ۴۰۴).^۱

جوادی آملی در تفسیر تسنیم به مباحث عرفانی و ذوقی که به تفسیر باطن قرآن و اشارات آن می‌پردازد توجه خاص دارد. او راه شهود انبیاء و اولیاء معصوم را بدیهی و بیّن تلقی می‌کند و کشف و شهود عرفانی اهل معرفت را در صورت اطمینان از صحت آن، از مصادیق آیه می‌داند. به‌عنوان مثال «هجرت» در آیه ۱۹۵ سوره آل‌عمران را از نوع هجرت کبری می‌داند که انسان از علم حصولی و ذهنی به علم شهودی و قلبی هجرت کند (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۱۶: ۷۲۹).^۲

۱۱. **تأثیرپذیری از علامه طباطبایی:** نویسنده تفسیر تسنیم از آراء و روش تفسیری علامه طباطبایی بیشترین تأثیرپذیری را دارد، وی از شاگردان مکتب علامه طباطبایی بوده و از روش تفسیری و فلسفی ایشان بهره می‌برد و روش تفسیر قرآن به قرآن *المیزان* را به کمال و تمام به خود نزدیک می‌کند و در مبانی و روش به استاد خود تاسی می‌جوید. به‌عنوان مثال، قرآن را در اصل حجیت و دلالت مستقل و بی‌نیاز از غیر می‌داند و یا در روش تفسیر روایی و بهره‌گیری از تفاسیر و جوامع حدیثی اهل سنت همچون علامه طباطبایی عمل می‌کند (فهیمی تبار، ۱۳۸۷: ۲۰).

۴. مقایسه و تحلیل اهم ویژگی‌های من وحی القرآن و تسنیم

۱. هر دو تفسیر با صبغه اجتهادی و اجتماعی قرآن را متکفل پاسخگویی به موضوعات روزآمد می‌دانند که با الهام از آیات آن می‌توان مشکلات اجتماعی عصر خود را حل کرد.

۱. برای مشاهده نمونه‌های بیشتر رجوع کنید به: جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۸: ۲۰؛ ۸۱.

۳. برای مشاهده نمونه‌های بیشتر رجوع کنید به: جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱: ۴۸۲؛ ۱۳: ۲۳۹؛ ۲۰: ۳۷۴.

۲. هر دو مفسر از عالمان روشن‌بین و فعالان عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و فقهی هستند که می‌کوشند قرآن را با نگاهی حرکتی و جنبشی دریافت نموده و برای حال و آینده از آن الهام بگیرند.
۳. تفسیر هر دو مفسر با جهت‌گیری تربیتی و تعلیم و تزکیه انسان اشارات، لطایف و ظرایف تربیتی جذابی را مطرح می‌کنند.
۴. هر دو تفسیر به جهت عنوان‌بندی مطالب و مفاد تفسیری ذیل هر آیه و ادیب و خطیب بودن مفسرانشان از بیان روان و دل‌نشین برخوردارند. تمایز آن دو در این است که فضل‌الله از تفصیل در توضیح اجتناب ورزیده، ولی جوادی آملی مطول و مبسوط به تفسیر آیات می‌پردازد. از همین رو تفسیر من وحی القرآن در ۲۵ جلد و تفسیر تسنیم در نهایت ۸۰ جلد خواهد بود.
۵. هر دو مفسر قبل از پرداختن به تفسیر هر سوره با ذکر مقدمات راهگشای متنوع و عنوان‌بندی شده مانند پیشگفتار سوره، فضای نزول، موضوع و اهداف سوره و... فهم بهتر و سریع‌تر آیات را تسهیل می‌کنند. تفاوت دو تفسیر در این زمینه این است که فراوانی این مقدمات به فراخور بحث در تفسیر من وحی القرآن به مراتب بیشتر است.
۶. هر دو مفسر از منابع متعدد لغوی، حدیثی، آثار تفسیری متقدم و متأخر، منابع فلسفی و کلامی با محوریت منابع شیعه از منابع اهل سنت هم استفاده می‌کنند.
۷. هر دو مفسر به مباحث علوم قرآنی مانند تحریف ناپذیری قرآن، اعجاز قرآن، مکی و مدنی، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، تناسب سور، ظاهر و باطن، محکم و متشابه و... می‌پردازند.
۸. هر دو مفسر از سیاق به‌عنوان قرائن لفظی و حالیه‌ای که معنی لفظ موردنظر را کشف می‌کند در تفسیر خود بهره برده‌اند.

۹- هر دو مفسّر با ادب خاص با استفاده از استدلال به نقد آرای مفسران می‌پردازند. خصوصاً وقتی که نظر مفسری خلاف ظاهر آیه باشد.

۱۰. یکی از تمایزات شاخص تفسیر من وحی القرآن با تسنیم در این است که فضل‌الله در تفسیر خود چندان به مباحث فلسفی و کلامی نپرداخته و قائل است که قرآن عاری از تحلیل و تعقیدهای فلسفی است، ولی جوادی آملی به‌عنوان مفسری امامی مذهب به مباحث کلامی و فلسفی و آراء عرفانی و فقهی عنایت ویژه داشته که همین امر موجب تطویل و تفصیل تفسیر تسنیم در ۸۰ جلد خواهد بود.

۱۱. هر دو مفسّر از آراء و روش تفسیری مفسران برجسته و معروف معاصر خود بهره برده‌اند. فضل‌الله در طرح مباحث اعتقادی و کلامی همچون سید قطب عمل کرده و در تبیین این مباحث به جنبه عاطفی و احساسی توجه نموده است، با این تفاوت که فضل‌الله از دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام نیز بهره برده است.

۵. فرایند فهم و تفسیر من وحی القرآن و تسنیم

با توجه به تبیین ویژگی‌های دو تفسیر من وحی القرآن و تسنیم به شرحی که گذشت می‌توان به فرایند فهم و تفسیر از دیدگاه فضل‌الله و جوادی آملی دست یافت و در قالب نموداری آن را ترسیم نمود.

۵-۱. تحلیل فرایند فهم و تفسیر من وحی القرآن فضل‌الله

در فرایند فهم و تفسیر باید به ترتیب گام‌هایی را برداشت. با بررسی نمونه‌های فراوانی در تفسیر من وحی القرآن همچون آیات ۸۷ تا ۹۶ سوره بقره (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۲: ۱۳۰)، آیات ۸۸-۹۱ سوره نساء (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۷: ۳، ۹۵)، آیات ۱ تا ۵ سوره مائده (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۸: ۷-۵۹)، سوره کوثر آیات ۱ تا ۳ (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۲۴: ۴۴۶-۴۴۸)، سوره ص آیات ۱ تا ۸۸ (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۱۹: ۲۲۹-۲۸۹)، سوره کافرون آیات ۱ تا ۶ (فضل‌الله، ۲۴، ۱۴۱۹، ۴۴۹-۴۵۹) روشن می‌شود که فضل‌الله طی

فرایندی در ده گام آیات قرآن را تفسیر می‌کند. اولین گام مواجهه مفسر با متن قرآن است (مطابق روش تفسیر ترتیبی غالباً به تفکیک هر آیه). سپس در گام دوم خطوط کلی آیات سوره در ابتدای سوره‌ها تحت عنوان «فی أجواء السوره» توضیح می‌دهد. در گام سوم به معنایابی الفاظ و دلالت آن‌ها با اعتماد به ظواهر الفاظ و بهره‌گیری از سیاق و قرائنی که لفظ را احاطه کرده‌اند می‌پردازد.

در ادامه در گام چهارم بحثی اجمالی تحت عنوان «مناسبه النزول» و عدم ایستایی در سبب نزول را مطرح می‌کند و در گام پنجم به ذکر شبهات مطرح شده در مورد برخی آیات مبادرت ورزیده و با بیانی مناسب آن را رد می‌کند. در گام ششم با استناد به دلایل عقلی و نقلی به طرح و نقد آرای تفسیری مغایر می‌پردازد. در گام هفتم با ارائه شواهد روایی معتبر مبنی بر مفهوم کشف شده و مراد آیه تأکید ورزیده یا به نقد برخی روایات در ارتباط با موضوع می‌پردازد. در ادامه در گام هشتم به طرح مسائل کلامی بر طبق مذهب امامیه پرداخته و نظرات مفسران اهل سنت در مسائل اختلافی را محترمانه نقد می‌کند. در گام نهم به نتیجه‌گیری از آیات در قالب «استیحاء» یا «ایحاءات» با رویکرد اجتهادی و اجتماعی می‌پردازد. در گام پایانی نظر تفسیری روزآمد خود را با توجه به مباحث علمی همراه با تحلیل و غلبه جنبه تربیتی ارائه می‌کند.

۱-۱-۵. تحلیل فرایند فهم و تفسیر تسنیم جوادی آملی

با بررسی نمونه‌های فراوانی در تفسیر تسنیم همچون سوره حمد آیات ۱ تا ۷ (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ۲۵۷-۵۵۱)، سوره بقره آیات ۱۵۳ تا ۱۵۶ (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۷: ۵۷۰-۶۹۲)، سوره آل عمران آیات ۱ تا ۵ (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۱۳: ۳۱-۸۶)، سوره آل عمران آیه ۱۵۹ (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۱۶: ۱۳۳-۱۶۳)، سوره نساء آیه ۲ (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۱۷: ۲۱۳-۲۳۵)، سوره ابراهیم آیات ۴۶ تا ۴۸ (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۴۴: ۲۲۸-۲۸۸)، سوره حجر آیات ۱ تا ۳ (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ۴۴: ۳۲۹-۳۲۹)

۳۵۷) روشن می‌شود که جوادی آملی طی فرایندی در ده گام آیات قرآن را تفسیر می‌کند. اولین گام مواجهه مفسر با متن قرآن است (مطابق روش تفسیر ترتیبی غالباً به تفکیک هر آیه). در گام دوم گزیده‌ای از تفسیر آیه مورد بحث را ارائه می‌دهد. سپس در گام سوم با معنایابی الفاظ آیه و تعیین دلالتشان بر معنا (تفسیر آیه) مبادرت ورزیده و در ادامه در گام چهارم با نظیره‌یابی کلمات یعنی یافتن عین کلمات آیه در کل قرآن به تدبیر در آنها می‌پردازد. در ادامه در گام پنجم با قرینه‌یابی آیات یعنی یافتن آیاتی واجد کلمات هم‌خانواده با کلمات آیه موردنظر به تدبیر در آنها مبادرت می‌ورزد.

در گام ششم با ضرب آیه به نظیره‌ها و قرینه‌ها و عطف توجه به سیاق می‌کوشد تا مفهوم آیه را به درستی دریافت نماید. در گام هفتم با اشرافی که به عرفان نظری و عملی و نظرات کلامی و فلسفی دارد لطایف و اشارات آیه را ارائه و تبیین می‌کند. در گام هشتم با طرح محتاطانه بحث روایی سعی در آوردن شواهد روایی معتبر برای تقیید، تخصیص، تطبیق و شرح آیه می‌نماید. در گام نهم آرای تفسیری مغایر را مطرح ساخته و با استناد به دلایل عقلی و نقلی به نقد آنها می‌پردازد. در گام پایانی نظر تفسیری جامع خود را با رویکرد اجتماعی ارائه می‌دهد.

۲-۱-۵. مقایسه تطبیقی فرایند فهم و تفسیر من وحی القرآن و تسنیم

در هر دو تفسیر، مفسر پس از مواجهه با آیه مورد بحث به روش ترتیبی تفسیر را آیه به آیه پیش می‌برد. در گام دوم فضل‌الله خطوط کلی آیات را در ابتدای سوره‌ها تحت عنوان «فی أجواء السوره» توضیح می‌دهد، ولی جوادی آملی در گام دوم گزیده‌ای از تفسیر آیه مورد بحث را ارائه می‌دهد. در گام سوم هر دو مفسر به معنا-یابی الفاظ آیه و تعیین دلالتشان بر معنا (تفسیر آیه) مبادرت می‌کنند. فضل‌الله در گام چهارم بحثی اجمالی تحت عنوان «مناسبه النزول» و عدم ایستایی در سبب نزول را مطرح نموده و در گام پنجم به ذکر شبهات مطرح شده در مورد برخی آیات مبادرت ورزیده و با بیانی مناسب آن را رد می‌کند. ولی جوادی آملی در گام چهارم و پنجم

همانند استادش علامه طباطبایی با نظیره‌یابی کلمات یعنی یافتن عین کلمات آیه در کل قرآن به تدبیر در آن‌ها پرداخته و سپس با قرینه‌یابی آیات یعنی یافتن آیاتی واجد کلمات هم‌خانواده با کلمات آیه موردنظر به تدبیر در آن‌ها مبادرت می‌ورزد. فضل‌الله در گام ششم با استناد به دلایل عقلی و نقلی به طرح و نقد آرای تفسیری مغایر می‌پردازد و جوادی آملی در این مرحله با ضرب آیه به نظیره‌ها و قرینه‌ها و عطف توجه به سیاق می‌کوشد تا مفهوم آیه را به درستی دریافت نماید.

فضل‌الله در گام هفتم با ارائه شواهد روایی معتبر مبنی بر مفهوم کشف‌شده و مراد آیه تأکید ورزیده یا به‌نقد برخی روایات در ارتباط با موضوع می‌پردازد، ولی جوادی آملی در این مرحله لطایف و اشارات آیه را با نگاه عرفانی کلامی یا فلسفی ارائه و تبیین می‌کند. فضل‌الله در گام هشتم به طرح مسائل کلامی بر طبق مذهب امامیه پرداخته و نظرات مفسرین اهل سنت در مسائل اختلافی را محترمانه نقد می‌کند. جوادی آملی در این مرحله با احتیاط به طرح بحث روایات معتبر برای تقیید، تخصیص، تطبیق و شرح آیه می‌پردازد. فضل‌الله در گام نهم به نتیجه‌گیری از آیات در قالب «استیحاء» یا «ایحاءات» با رویکرد اجتهادی و اجتماعی پرداخته و در گام پایانی نظر تفسیری روزآمد خود را با توجه به مباحث علمی همراه با تحلیل و غلبه جنبه تربیتی ارائه می‌کند. جوادی آملی در گام نهم آرای تفسیری مغایر را مطرح ساخته و با استناد به دلایل عقلی و نقلی به نقد آن‌ها می‌پردازد و در گام پایانی نظر تفسیری جامع خود را با رویکرد اجتماعی ارائه می‌دهد.

فرایند فهم و تفسیر فضل‌الله و جوادی آملی در نمودار ذیل قابل‌ارائه است:

فرایند فهم و تفسیر قرآن در تفسیر من وحی القرآن

فرایند فهم و تفسیر قرآن در تفسیر تسنیم

نمودار مقایسه‌ای فهم و تفسیر در تفسیر من وحی القرآن فضل الله و تسنیم جوادی

آملی (نگارندگان)

مواجهه مفسر با آیه (مطابق روش تفسیر ترتیبی در آیه تفکیک هر آیه)	گام ۱	مواجهه مفسر با آیه (مطابق روش تفسیر ترتیبی در آیه تفکیک هر آیه)
به تفکیک هر آیه		
معنا یابی الفاظ و دلالت آنها با اعتماد به ظواهر الفاظ و کمک سیاق و قرآنی که لفظ را احاطه کرده‌اند	گام ۲	ارائه گزیده تفسیر از آیه
توضیح خطوط کلی آیات سوره در ابتدای سوره‌ها تحت عنوان « فی أجواء السورة »	گام ۳	معنا یابی الفاظ آیه و تعیین دلالتشان بر معنا (تفسیر آیه)
بحثی اجمالی حول برخی مفردات آیات، به‌عنوان « مناسبه النزول » و عدم ایستایی در سبب نزول	گام ۴	نظیره یابی کلمات (یافتن عین کلمات آیه در کل قرآن و تدبیر در آنها)
ذکر شبهات مطرح در مورد برخی آیات و رد آنها با بیانی مناسب	گام ۵	قرینه‌یابی آیات (یافتن آیاتی با کلمات همخانواده با کلمات آیهی موردنظر و تدبیر در آنها)
طرح و نقد آرای تفسیری مغایر با استناد به دلایل عقلی و نقلی	گام ۶	ضرب آیه به نظیره‌ها و قرینه‌ها
ارائه شواهد روایی معتبر مبنی بر تأیید مفهوم کشف شده و مراد آیه یا نقد برخی روایات	گام ۷	ارائه لطایف و اشارات با اشراف به عرفان نظری و عملی و نظرات کلامی و فلسفی
طرح مسائل کلامی بر طبق مذهب امامیه و نقد محترمانه نظرات اهل سنت در مسائل اختلافی	گام ۸	ارائه بحث روایی محتاطانه (آوردن شواهد روایی معتبر برای تنقید، تخصیص، تطبیق و شرح آیه)
نتیجه‌گیری از آیات در قالب « استیحاء » یا « ایحاءات » با رویکرد احتمالی و احتمال	گام ۹	طرح و نقد آرای تفسیری (نقد تفسیر های مغایر با استناد به دلایل عقلی و نقلی)
ارائه تفسیر روزآمد با توجه به مباحث علمی همراه با تحلیل با غلبه تربیتی مطالب	گام ۱۰	ارائه تفسیر جامع با رویکرد اجتماعی

۶. نتیجه‌گیری

بررسی و تحلیل ویژگی‌ها و فرآیند تفسیر من وحی القرآن فضل الله و تسنیم جوادی آملی در یازده عنوان واحد نشان داد که وجوه اشتراک ویژگی‌های آن‌ها زیاد است و در مواردی اندک از یکدیگر متمایز می‌شوند. اهم اشتراکات آن‌ها عبارت‌اند از: هر دو تفسیر دارای صبغه اجتهادی و اجتماعی است، به‌گونه‌ای که هر دو مفسر با استمداد از تعقل، اجتهاد و الهام از آیات وحی به تفسیر پرداخته‌اند. از آنجا که هر دو مفسر از عالمان روشن‌بین و فعالان عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و فقهی هستند - کوشیده‌اند تا قرآن را با نگاهی حرکتی و جنبشی دریافت نموده و به‌گونه‌ای به تفسیر پرداخته‌اند که قابل فهم همگانی بوده و هم پاسخگوی موضوعات روزآمد باشد. هر دو مفسر با جهت‌گیری تربیتی برای تعلیم و تزکیه انسان در تفسیر خود اشارات، لطایف و ظرایف تربیتی جذابی را مطرح می‌کنند. هر دو تفسیر با عنوان‌بندی مطالب از بیان روان و دل‌نشینی برخوردار بوده و قبل از پرداختن به تفسیر هر سوره مقدمات راهگشای متنوعی را برای تسهیل در فهم بهتر و سریع‌تر آیات طرح کرده‌اند. هر دو مفسر از منابع متعدد لغوی، حدیثی، آثار تفسیری متقدم و متأخر، منابع فلسفی و کلامی با محوریت منابع شیعه از منابع اهل سنت هم استفاده کرده و به مباحث علوم قرآنی پرداخته‌اند. هر دو مفسر از سیاق به‌عنوان قرائن لفظی و حالیه‌ای که معنی لفظ مورد نظر را کشف می‌کند بهره‌جسته و با ادب خاص و استفاده از استدلال به نقد آرای مفسران می‌پردازند. هر دو مفسر از آراء و روش تفسیری مفسران برجسته و معروف معاصر خود بهره‌برده‌اند. فضل‌الله در طرح مباحث اعتقادی و کلامی همچون سید قطب عمل کرده و در تبیین این مباحث به جنبه عاطفی و احساسی توجه نموده است با این تفاوت که فضل‌الله از دیدگاه اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز بهره‌برده است. جوادی آملی نیز در مبانی و روش تفسیری خود به استاد خود علامه طباطبایی تأسی

جسته و روش تفسیر قرآن به قرآن‌المیزان را به کمال و تمام به خود نزدیک نموده است.

به‌رغم اشتراکات یاد شده تفسیر من وحی‌القرآن با تسنیم در جهاتی با یکدیگر متفاوت می‌شوند. یکی از تمایزات شاخص تفسیر من وحی‌القرآن با تسنیم در این است که فضل‌الله در تفسیر خود چندان به مباحث فلسفی و کلامی نپرداخته و قائل است که قرآن عاری از تحلیل و تعقیدهای فلسفی است، ولی جوادی آملی به‌عنوان مفسری امامی مذهب به مباحث کلامی و فلسفی و آراء عرفانی و فقهی عنایت ویژه داشته که همین امر موجب تطویل و تفصیل تفسیر وی (تسنیم) در ۸۰ جلد خواهد بود، ولی تفسیر من وحی‌القرآن در ۲۴ جلد سامان یافته است. تفاوت دیگر این دو تفسیر در این است که فراوانی مقدمات راه‌گشایی که به فراخور بحث در ابتدای سوره‌ها مطرح شده در تفسیر من وحی‌القرآن به مراتب بیشتر از تفسیر تسنیم است. فرایند فهم و تفسیر در من وحی‌القرآن و تسنیم طی ده گام صورت می‌پذیرد تا مفهوم آیه کشف و تبیین گردد. برخی از این گام‌ها در هر دو تفسیر مشترک و برخی غیرمشترک است.

منابع

۱. اوسسی، علی رمضان (۱۳۸۱)، *روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان*، مترجم: حسین میرجلیلی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۲. ایازی، محمدعلی (۱۳۷۶)، *قرآن و تفسیر عصری*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳. ایمانی خوشخو، مریم، زینب تقدسی (۱۳۹۵)، «مبانی، روش و گرایش تفسیر تسنیم»، سراج منیر، شماره ۲۵، ۲۷-۵۲.

۴. بنی عصار، امیر (۱۳۹۶)، «تطبیق گونه‌های معناشناختی روایات تفسیری بر تفسیر آیت‌الله جوادی آملی»، معارج، سال دوم، شماره دوم، ۸۵-۱۲۰.
۵. بهرامی، محمد (۱۳۸۹)، «تفسیر شناخت من وحی القرآن»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۶۴، ۱۴۴-۱۶۱.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰)، قرآن در قرآن، قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷)، تسنیم، چاپ پنجم، قم: اسراء.
۸. حسین‌پوری، امین (۱۳۸۵)، «نگاهی به تفسیر من وحی القرآن» علامه سید محمدحسین فضل‌الله»، دوفصلنامه حدیث اندیشه، شماره اول، ۱۰۷-۱۳۴.
۹. خبرگزاری صدا و سیما مرکز قم، «سال آینده، پایان نگارش تفسیر تسنیم آیت‌الله جوادی آملی»، ۲۱/۹/۱۴۰۰: کد خبر ۳۳۰۳۶۳۲.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۳)، دروس فی المناهج والاتجاهات التفسیریة للقرآن، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۱. سیاوشی، کرم (۱۳۹۰ الف)، «تحلیل انتقادی مباحث علوم قرآنی در من وحی القرآن»، مشکوه، شماره ۱۱۰، صفحات ۹۰-۱۰۹.
۱۲. سیاوشی، کرم (۱۳۹۰ ب)، «من وحی القرآن؛ تفسیری با رویکرد تربیتی و عصری»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال هشتم، شماره ۱۵، صفحات ۷۳-۱۰۸.
۱۳. سیاوشی، کرم (۱۳۹۲)، «روش مواجهه علامه فضل‌الله با روایات تفسیری در من وحی القرآن»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۲، ۴۳-۶۷.
۱۴. شجریان، مهدی (۱۳۹۶)، «اصول روش تفسیری آیت‌الله جوادی آملی»، معارج، سال سوم، شماره اول، ۵۹-۸۴.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.

۱۶. عظیمی، محمدجواد (۱۳۷۰)، «مصاحبه با استاد سید محمدحسین فضل‌الله»،
آینه پژوهش، دوره دوم، شماره ۷، ۷۸-۸۹.
۱۷. فضل‌الله، محمدحسین (۱۳۹۹)، *من وحی القرآن*، بیروت: الزهراء.
۱۸. فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۱۹)، *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک للطباعه
و النشر.
۱۹. فهیمی تبار، حمیدرضا (۱۳۸۷)، «پژوهش‌های موضوعی: روش‌شناسی تفسیر
تسنیم»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵۳، ۱۱-۳۹.
۲۰. قلی‌زاده، رضا، محمدجواد توکلی (۱۳۹۵)، «روش‌شناسی علامه سید
محمدحسین فضل‌الله در نقد آراء علامه طباطبایی در تفسیر المیزان»، تفسیر پژوهی،
شماره ۶، ۸۱-۱۰۸.
۲۱. قطب، سید (۱۴۲۵)، *فی ظلال القرآن*، قاهره: دارالشروق.
۲۲. محمص، مرضیه، کاظم قاضی‌زاده، محمدعلی ایازی (۱۳۹۴)، «علامه
محمدحسین فضل‌الله و اندیشه همزیستی اجتماعی در تفسیر آیات قرآن»، تحقیقات
علوم قرآن و حدیث، شماره ۲۵، ۱۰۱-۱۲۰.
۲۳. معلم کلائی، شمس‌الله (۱۳۹۱)، «ساختارشناسی تفسیر من وحی القرآن»،
بینات، شماره ۷۳، ۱۰۹-۱۲۸.

ارث ناتمام زنان در کشاکش سنت و مدرنیته

معصومه ریعان^۱

چکیده

آیه ۱۱ سوره نساء، ارث زنان را نصف ارث مردان قرار داده و محل اختلاف دیدگاه‌های مفسران از گذشته تا زمان معاصر گردیده است. در تبیین معاصرانه این آیه دو رویکرد متفاوت ظهور یافته است. عمده مفسران معاصر همانند پیشینیان خود به ثبوت حکم الی‌الابد ارث زنان اعتقاد دارند و با رویکرد درون‌متنی و برداشت حقوقی-فقهی، به تبیین دلایل ناتمام بودن آن توجه خاص نموده و آن را مقتضای هماهنگی با فطرت، ساختار طبیعی خانواده و متناسب با بافت آیات دیگر قرآن دانسته‌اند. گروه دوم از بیرون از متن و با نگاه تاریخ‌مند به آیه، آن را مقتضای زمان نزول دانسته و با انعطاف و سیالیت در تفسیر مفاهیم قرآن موافق‌اند. این گروه با تفسیرهای هرمنوتیکی، به دنبال انطباق احکام حقوقی مبتنی بر شرایط عصری انسان‌ها می‌باشند. در این مطالعه تطبیقی-توصیفی که با منابع کتابخانه‌ای فراهم آمده، دیدگاه‌های این دو گروه مورد بازخوانی قرار گرفته تا به این سؤال پاسخ دهد که تفسیر

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه بوعلی سینا (m.rayaan@basu.ac.ir)

معاصرانه آیه ۱۱ سوره نساء در مورد ارث زنان و مواجهه مفسران با

ناتمام بودن آن چگونه است؟

کلید واژگان: آیه ۱۱ سوره نساء، ارث زنان، تفاسیر معاصر، ثابت بودن مفهوم

ارث، سیال بودن مفهوم ارث

۱. بیان مسئله

یکی از منابع درآمد اقتصادی انسان‌ها ارث است که بدون تلاش شخصی و از طریق نَسَب یا سبب بعد از درگذشت افراد به بازماندگان منتقل می‌گردد. در قانون مدنی ایران در ماده ۱۴۰ یکی از راه‌های انتقال مالکیت، ارث تعیین گردیده و طبق ماده ۸۶۷ قانون مدنی، چنین تعریف شده است: «ارث به موت حقیقی یا به موت فرضی مورث تحقق پیدا می‌کند». در واقع کسب این مال به حکم قانون صورت می‌پذیرد و اراده متوفی و وارثان هیچ نقشی در این انتقال ندارد. اما نحوه به‌دست‌آوری این مالکیت در مناطق و عقاید مختلف، به‌خصوص در اعتقادات مذهبی مردمان به گونه‌های مختلفی طرح گردیده است. در بحث ارث، طبقات متعددی قرار دارند که اولین طبقه، ارث فرزندان از والدین است و از آنجا که مالکیت مطرح است قانونمندی آن به‌عنوان سهم/حق مشخص افراد، بر عهده قانون‌گذاران است تا از اختلافات داخلی جلوگیری کنند.

این سهمیه‌بندی در ادیان به تفاوت گزارش شده است. آنچه در کشورهای اسلامی در مورد این حق آمده، بر طبق آیات قرآن تعریف شده و لذا سهم هر یک از بازماندگان از نگاه مفسران یا فقیهان مسلمان تعیین گردیده و در قوانین کشورهای اسلامی انعکاس می‌یابد. ما در این نوشتار بر آنیم تا تفسیر معاصرانه حق/سهم‌الارث در طبقه اول یعنی فرزندان متوفی را بر طبق آیه ۱۱ سوره نساء مورد بررسی قرار دهیم، و مشخص نماییم آیا آنچه تاکنون بر آن عمل می‌شده که سهم زنان را نصف

مردان تعیین نموده‌اند و مورد جدال نبوده، در حال حاضر نیز مورد اقبال است یا باید این قوانین متناسب دنیای مدرن و منطبق با برابری‌های حقوقی زنان و مردان، مورد بازخوانی قرار گیرد و نگاه نوینی در تفسیر ارث زنان تحقق یابد. این آیه کریمه در تفاسیر معاصر به یک چالش نوین تبدیل گردیده و دیدگاه‌های متفاوتی را در میان مفسران و محققان نمودار کرده است. ک

۲-۱. تعریف مفاهیم

میراث/ارث: واژه میراث در لغت به معنای «انتقال مال یا دارایی متوفی به دیگری (خویشاوندان نسبی یا سببی)، بدون عقد (فهرأ)، و به معنای بقاء و باقیمانده چیزی است و وارث به معنای باقی، یکی از نام‌های پروردگار است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۵۵۵). در زبان فارسی نیز ارث به معنای «سهم بردن از اموال شخص مرده» آمده است (معین، ۱: ۱۹۴)؛ و از نظر فرهنگ‌نامه‌های تخصصی معاصر نیز به معنای «استحقاق مال (دارایی) یا حقی (مانند حق خیار و شفعه) است که با مرگ دیگری یا آنچه در حکم مرگ است، (موت فرضی) حاصل می‌شود» (فرهنگ فقه فارسی، ۱۳۸۵: ۱، ۳۷۵). این واژه در نگاه فقها نیز «بنا بر ساختار مصدری به معنای استحقاق انسان نسبت به مال متوفی است، از آن نظر که خویشاوندی نسبی یا سببی دارند و بنا بر معنای اسم مفعولی به معنای آن چیزی است که انسان در اثر فوت دیگری، مستحق می‌گردد» (شهید اول، ۱۳۸۳: ۲، ۲۲۸).

طبقه اول ارث: به بازماندگان نزدیک یا دور شخص متوفی طبقه ارث اطلاق می‌شود. در ماده ۸۶۲ و ۸۶۳ قانون مدنی ایران، این طبقات به چند دسته تقسیم

۱. «وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ» (حجر/۲۳). و محققا ماییم که زنده می‌کنیم و می‌میرانیم و وارث (همه خلق که فانی می‌شوند) ما هستیم.

می‌شوند که در این مقاله طبقه اول شامل: پدر و مادر، اولاد و اولاد اولادند که درجه اول آنان شامل پدر و مادر و اولاد متوفی است.

۱-۳. پیشینه تحقیق:

موضوع ارث در این نوشتار برای طبقه اول با تمرکز بر ارث دختران از والدین است؛ ازاین‌رو در این بحث مقالات چندی شکل‌گرفته که بیشتر بر وجه فلسفه تفاوت ارث زن و مرد و نیز دیدگاه‌های شرعی، فقهی و قانونی آن سامان یافته است که به برخی موارد بر حسب سال نشر اشاره می‌گردد:

- مطالعه تطبیقی ارث زن، احمد دیلمی، نامه مفید، دوره ۸، شماره ۲۹، ۱۳۸۱.

- فلسفه تفاوت ارث زن و مرد در اسلام، عسکری اسلام پور کریمی، رواق اندیشه، شماره ۳۵، ۱۳۸۳.

- شریف محمد عبدالعظیم، محمد، استقلال و مالکیت اقتصادی زنان در اسلام و سنت یهودی-مسیحی، ترجمه ابوالفضل ایمانی راغب، نشریه بانوان شیعه، شماره ۲، ۱۳۸۳.

- تأملی در قانون ارث زنان ایران، عبدالحسین رضایی راد، مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی، سال ۴۴، شماره ۱، ۱۳۹۰.

- فلسفه ارث زن در اسلام، حبیب‌الله ایواتلو، مجله کانون وکلای دادگستری اردبیل، شماره ۲، ۱۳۹۵.

اما این مقاله برآن است تا در تفاسیر معاصر قرآن، آیه ۱۱ سوره نساء را مورد بررسی قرار داده و روند شکل‌گیری نظرات درون‌متنی تا بیرون‌متنی این آیه را در ارث زنان بر پایه عبارت «للمذكر مثل حظ الانثیین» مورد مطالعه تطبیقی قرار داده به سؤالات زیر پاسخ گوید: تفسیر معاصرانه آیه ۱۱ سوره نساء در مورد ارث زنان

چيست؟ و مقبوليت تفاسير آیات ارث زنان در مواجهه با دنياي معاصر و بحث برابري حقوق زن و مرد چقدر است؟

۲. بحث

پيش از آغاز بحث ارث زنان در تفاسير قرآن کریم، اين مفهوم را در اديان و سرزمين هاي مجاور و معاصر نزول قرآن کریم، مختصراً مورد بررسي قرار مي دهيم تا هم زمان نحوه نگرش معاصران نزول قرآن را در اين باره روشن نموده و سپس آن را در آيه کریمه ۱۱ سوره نساء در تفاسير معاصر مورد واکاوي قرار دهيم.

۱-۲. ارث زنان در اديان

آيين يهود: فرمان تورات در ارث زنان اين است: «بنی اسرائیل را بگو اگر کسی بمیرد و پسری نداشته باشد، ملک او را به دخترش منتقل کنید» (تورات، ۱۳۹۸: سفر اعداد، باب ۲۷، آيه ۸: ۲۵). بنابراین فرمان، اگر فرزندان خانواده دختر بودند ارث می برند ولی چنانچه وارثين پسر و دختر بودند ميراث بايد بين ورثه ذکور تقسيم گردد و چنانچه فقط پسر/پسران و يا حتی نوادگان پسری داشته باشند، دختر/دختران بهره ای از ارث پدر نخواهند داشت. بنابراین سنت فقط «هزينه دخترانی که در اين خانه هنوز ازدواج نکرده اند بر عهده برادر/برادران است؛ و اگر برادر به آنها جهيزه برای ازدواج بدهد از یک دهم ارث پسر کمتر نباید باشد» (فلاحی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۰). بنابراین در شريعت يهود اصل کلی مبتنی بر محروميت زن از ارث است؛ مگر اينکه از طريق وصيت پدران برای دختران خود نصف سهم پسر ارث را قرار دهند،^۱ يا اينکه در آن خانواده پسر/پسران برای ارث وجود نداشته باشد.

۱. «ولی اگر زنی بعد از مرگ شوهر دارای اولاد باشد ارثی نخواهد داشت و فقط می تواند مهریه و جهيزه خود را مالک گردد و چنانچه اولادی نداشته باشد علاوه بر مهریه و جهيزه، یک چهارم ترکه شوهر را به ارث می برد. محروميتهاي زن از

عدم تعلق ارث به دختر در سنت یهودی از نقش شوهر نسبت به همسر که مانند مالک نسبت به برده است سرچشمه می‌گیرد؛ خاخام‌های یهودی ادعا می‌کنند حق مالکیت شوهر بر دارایی همسر، از اندیشه ملکیت شوهر بر همسر منتج می‌شود؛ و «از آنجا که یک مرد مالک یک زن می‌شود، آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که مالکیت دارایی او نیز به مرد تفویض می‌گردد... و به دلیل اینکه یک مرد، زن را تصاحب کرده است، آیا نباید دارایی او را نیز تصاحب کند» (عبدالعظیم، ۱۳۸۳: ۱۱۴). بنابراین در سنت یهودی ازدواج باعث می‌شود ثروتمندترین زنان یهودی عملاً فقیر گردند.^۱

آیین مسیحیت: در انجیل قانون مستقلی برای ارث ارائه نشده و اصحاب کلیسا در این امر بر مبنای قوانین تورات عمل می‌کنند. در انجیل آمده است: «گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا صحف انبیاء را باطل سازم. نیامده‌ام. نیامده‌ام تا باطل نمایم بلکه تا تمام کنم» (انجیل متی، ۱۷:۵). بنابراین پیروان مسیحیت در ارث نیز تابع آیین تورات

ارث در دین یهود گسترده است. برای مثال محرومیت مادر از ارث فرزند است. اگر فرزندی بمیرد و پدر و مادر در طبقه اول ارث قرار بگیرند، فقط پدر مشمول ارث است؛ و چنانچه فرزندی بمیرد و پدر و مادر در طبقه دوم ارث قرار بگیرند، باز هم مادر از ارث محروم است و ارث به پدر می‌رسد؛ و به‌طور کلی مادر در هیچ یک از طبقات ارث قرار نمی‌گیرد» (فلاحی و همکاران، ۱۳۹۵: ۹).

۱. واقعیت این است که دارایی یک زن یهودی به‌منظور جلب خواستگار بوده است. یک خانواده یهودی باید در وقت ازدواج بخشی از دارایی خود را به عنوان جهیزیه به دختر خود اختصاص دهد. این مساله جهیزیه بود که دختر را به یک مسأله ناخوشایند برای پدران یهودی تبدیل کرده بود. بنابر این دختر در یک خانواده یهودی یک بدهی و نه یک سرمایه محسوب می‌شد. این مفهوم و ایده بدهی، دلیل ناخوشایند بودن تولد یک دختر در جامعه یهودی گذشته را تبیین می‌کند. این جهیزیه هدیه عروس بود که به داماد تحت شرایط مالکیت موقت اهداء می‌شد و عروس هنگام ازدواج هر نوع مالکیت جهیزیه را از دست می‌داد. علاوه بر این او انتظار می‌رفت که کار کند و درآمد او، در ازای نگهداری و تأمین مخارجی که بر عهده همسر بود به شوهر منتقل می‌شد. زن فقط می‌توانست در دو حالت دارایی خود را بازپس گیرد: طلاق یا مرگ شوهر. اگر زن ابتدا از دنیا می‌رفت، مرد دارایی او را به ارث می‌برد، در مورد مرگ شوهر هم همسر فقط می‌توانست دارایی پیش از ازدواج خود را پس بگیرد و حق ارث بردن از شوهر متوفی خود را نداشت (همان: ۱۱۵-۱۱۶). اما نکته دیگر هم این است که در یهودیت پسران نیز در بردن ارث متفاوتند و پسر اول دو برابر پسران دیگر ارث می‌برد (فلاحی و همکاران، ۱۳۹۵: ص ۱۱).

می‌باشند.^۱ از نظر قانون آنان، زن متأهل صرفاً متعلق به شوهرش بود و بنابراین دارایی، شخصیت حقوقی و نام خانوادگی خود را در ازدواج از دست می‌داد (عبدالعظیم، ۱۳۸۳: ۱۱۷). بنابراین همان‌طور که در آیین یهود دختر نمی‌تواند ارث ببرد و اگر متوفی پسری نداشته باشد آنگاه ارث به دخترها می‌رسید؛ و اگر دختران در این دین ازدواج کنند دیگر ارث به آن‌ها هم نخواهد رسید، در مسیحیت هم این قانون مورد اجراست.^۲

آیین زرتشتی: ظاهراً در زمان ساسانی در آیین زرتشت «سه‌م پسران دو برابر سهم دختران بوده و همسر دوم مرد و فرزندان او هم حقی در این ارث نداشتند» (کریستن سن، ۱۳۶۸: ۴۴۶)؛ اما هر زرتشتی می‌توانسته بر اساس وصیت، اموال خود را میان ورثه‌اش تقسیم کند و یا برای امور خیریه بعد از خود قرار دهد (فلاحی و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۳). در متون حقوقی دوران ساسانی آمده است: «هرگاه ورثه عبارت باشند از زوجه و دو دختر و یک پسر، زوجه سهم معین خود را از ماترک برداشته و بقیه را نصف جهت ازدواج دو دختران و نصف دیگر بهره پسر خواهد بود» (شهرادی، ۱۳۸۶: ۹۹). یعنی سهم دو دختر روی هم رفته به اندازه سهم یک پسر است^۳ (همان، ۱۰۶).

۱. در مسیحیت وصیت نافذ است ولی در غیر این صورت اموال متوفی به نزدیکترین فرد نسبی او تعلق می‌گیرد (فلاحی و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۱).

۲. اخیراً بر اساس استفتایی از شورای خلیفه‌گری ارامنه، موجب ارث در مسیحیت عبارت از نسب و ازدواج گردیده است (فلاحی و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۰).

۳. طبق مقررات اخیر آیین نامه رسمی احوال شخصیه زرتشتیان برطبق مواد ۴۸-۶۹، تقسیم ارث در این دین براساس جنسیت انجام نمی‌گیرد. در ماده ۴۹ این آیین نامه آمده است: «در هنگامی که یک زرتشتی چه زن و مرد بدون وصیت‌نامه بمیرد و از او پدرمادر و همسر و فرزندان بازمانده باشد، دارایی او بدینگونه بخش خواهد شد: نخست از همه‌ی دارایی خالص او با پادداشت ماده ۴۸ به هر یک از پدرمادر؛ چنانچه هر دو زنده باشند یک دهم و گرنه یک هشتم، سهم آنکه

آیین رومیان باستان: در میان رومیان شخصی که امور خانه با او بود و رئیس خانواده محسوب می‌شد، خانه خدا نامیده می‌شد. این خانه خدا معبود اهل خانه یعنی زن و فرزندان و بندگان بود. مالک فقط او بود و مادامی که زنده بود کسی نمی‌توانست مالک چیزی باشد و وقتی می‌مرد یکی از فرزندان یا برادرانش که درخور ریاست بود آن مقام را حائز می‌شد. و فرزندان دیگر اگر به تأسیس خانه و خانواده دیگری دست می‌زدند و از خانواده پدری جدا می‌شدند که خود خانه خدایی می‌گشتند و اگر در خانه قدیمی خود باقی می‌ماندند، همان نسبتی را که با پدر خود داشتند و تحت قیومیت مطلق او بودند، با رئیس جدید خانواده پیدا می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۴، ۳۶۳). در یونان نیز، وضع خانوادگی با رومی‌ها شباهت داشت ولی ارث را فقط فرزند ارشد و پسر می‌برد و زنان به‌طورکلی و برادر و فرزندان خردسال از ارث محروم بودند^۱ (همان).

آیین اعراب عصر جاهلی: پیش از اسلام در دوران جاهلیت، قوانین ارث در هر قبیله متفاوت بود اما در اکثر آن‌ها زنان و کودکان سهمی از ارث نداشتند و اصولاً جنگجوترین فرد بازمانده، وارث مردگان بودند حتی اگر در طبقات دوم و سوم قرار داشتند. استدلال آنان این بود که «چگونه کسی میراث را ببرد که نه بر اسبی سوار شده، نه شمشیری زده و نه با دشمنی جنگیده است؟» (صابونی، بی‌تا: ۲۱). علامه طباطبایی نیز به این نکته اشاره نموده و به نقل از روایات می‌گوید: «آیه ارث که نازل شد و در آن حقی برای فرزند پسر و دختر و پدر و مادر قرار داد، مردم را خوش نیامد و گفتند اسلام به زن یک چهارم یا یک هشتم ارث می‌دهد، به دختر نصف را،

زنده است داده می‌شود و نسبت به بقیه دارایی سهم هر یک از ورثه، مانند همسر و هر یک از فرزندان پسر و دختر برابر خواهد بود».

۱. ولی گاهی آنان برای ارث بردن اولاد خردسال یا همسران و دختران و خواهرانی که مورد علاقه‌شان بود، دست به حیل‌های قانونی می‌زدند تا به‌وسیله وصیت یا امثال آن راه را برای کم و بیشی ارث بردن آنان باز نمایند (همان).

بچه کوچک نیز سهم دارد و حال آنکه هیچ‌یک از این گروه اهل جنگ نیستند و نمی‌توانند غنیمتی به دست بیاورند» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۴: ۳۵۵). وی می‌گوید «عرب زنان را مطلق از ارث محروم می‌کرد و حتی به پسران صغیر نیز ارث نمی‌داد ولی اولاد ارشد که می‌توانستند سواری کنند یا از حریم خود دفاع نمایند، ممکن بود ارث ببرند و اگر این اولاد نبودند نزدیکان مرد ارث او را برمی‌داشتند» (همان، ۳۶۵).

به نظر می‌رسد دلیل مشابهت قوانین اعراب با سرزمین‌های مجاور و ادیان آسمانی یهود و مسیحیت که در کنار آنان زندگی می‌کردند، تأثیرپذیری آنان از قوانین موجود بوده است. آنان که خود قوانین مدوئی نداشته و توان قانون سازی نیز نداشته‌اند، این قانون را از معاصران متمدن خود برگرفته و به قول علامه طباطبایی «آئین و سنت محروم کردن برخی افراد بشر از حقوق ارثی خود، چه همسر باشد چه فرزند یا خواهر و ...، یک آئین جهانی بوده است» (همان، ۳۶۵). این رویه در تعلق ارث به جنگجویان و قدرتمندان قبیله یا خانواده تا بعد از ظهور اسلام نیز ادامه داشته است و آیات نخستین سوره نساء آشکارا این مطلب را تأیید می‌کنند. روایاتی که در شأن نزول آیه ۷ و ۱۱ سوره نساء آمده نیز بر این رویه فراگیر اشاره دارد. در روایتی آمده است: «اوس بن ثابت (در مدینه) از دنیا رفت و همسر او به پیامبر شکایت کرد، تا آن زمان حکمی درباره ارث نازل نشده بود، آیه ۷ سوره نساء نازل گردید و پیامبر به کسانی که ارث را برده بودند دستور داد در اموال تصرف نکنند و آن را برای فرزندان و همسر اوس باقی بگذارند تا تقسیم آن در وحی نازل گردد» (آلوسی، ۱۴۱۵، ۴: ۲۱۰).

همچنین در روایت دیگری جابر بن عبدالله انصاری می‌گوید: «روزی پس از ادای نماز صبح، از شهدای احد و از جمله سعد بن ربیع یاد کردیم. سپس به امر پیامبر (ص)، به همراه بیست نفر از اصحاب برای دیدن خانواده سعد به خانه‌اش (بیرون مدینه) رفتیم. در خانه او حصیری پهن بود و اهل خانه با سختی و فقر زندگی

می‌کردند. پیامبر(ص) درباره سعد و فضایل او سخن گفت. آنگاه همسر سعد گفت: ای رسول خدا! پس از شهادت سعد، برادرش آمد و آنچه را از وی باقی مانده بود گرفت و برد. این دو دختر سعد چیزی ندارند و شما می‌دانید که زن‌ها را در قبال مال به همسری می‌گیرند. پیامبر خدا با شنیدن سخنان همسر سعد ناراحت شد و برای آنان دعا کرد. هنگام بازگشت به مدینه، جبرئیل به حضور رسول خدا (ص) رسید و آیه ۱۱ سوره نساء را نازل کرد. حضرت، همسر و برادر سعد را فراخواند و با توجه به این آیه، از برادر سعد خواست دو سوم میراث سعد را به دخترانش و یک هشتم آن را به همسرش بازگرداند و باقی مانده آن را برای خود بردارد. این حکم الهی همسر سعد را چنان خوشحال کرد که تکبیر سرداد و مردمی که در مسجد بودند، صدای وی را شنیدند» (عبدالصبور و الرفاعی، بی تا، ۲: ۹۹).

با این نوشتار مختصر می‌توان دریافت که نزول آیات ارث به‌خصوص در طبقه اول آن‌که شامل فرزندان از جمله دختران نیز می‌باشد، انقلاب عظیمی در برافکندن رویه عام عدم تخصیص ارث برای زنان بوده است. آیات نخستین سوره نساء به‌روشنی مواجهه قرآن را با قوانین ناعادلانه موجود ترسیم می‌کند و بی‌اعتباری محرومیت دختران از ارث را در عمل به چالش کشیده و زنانی که در تمامی اندیشه‌های هم‌زمان عصر خود دیده نشده و به‌حساب نیامده‌اند را در مواد قانونی و طبقات اول ارث مستقر می‌سازد و به‌عنوان «فریضه من الله» و «تلك حدود الله» از آن صیانت می‌کند؛ و در صورت تمرد از این فریضه با عنوان «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ» (نساء، ۱۴) از آن یاد می‌کند.

۲-۲. تبیین ارث زنان در تفاسیر معاصر

تبیین مالیت ارث در اسلام، در آیات ۲-۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۹ و ۱۷۶ سوره نساء مورد بحث قرار می‌گیرد. در آیات ۲-۱۰ به‌طور پراکنده و غیرمستقیم مردان را از خوردن مال یتیمان پرهیز داده و امانت‌داری از ارث یتیمان تا بزرگ شدن آنان و رد مال به

ایشان را گوشزد کرده و از تداخل مال شخصی با ارث به جای مانده پرهیز می‌دهد. در آیه ۱۱ از طبقه اول و در آیه ۱۲ از سایر طبقات و در آیه ۱۹ از ارث بردن از زنان (همسران) به شکل طمع‌ورزی در مال آنان سخن گفته شده است؛ و در انتهای سوره در آیه ۱۷۶ در احکام به‌جا مانده از ارث خواهر و برادر (کلاله) سخن می‌گوید. آیه ۱۱ این سوره در ارث دختران سخن گفته و می‌فرماید: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ... فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء، ۱۱).

مفسران معاصر بیشترین تبیین ارث زنان را در این آیه انجام داده‌اند که البته در پذیرش اصل لایتغیر این حکم، دیدگاه یکسانی ندارند. همه تفاسیر معاصر در بحث ارث زنان، به نصف بودن ارث دختران نسبت به پسران اذعان کرده‌اند؛ و به مبانی این تصیف پرداخته و وجوه اختلاف این درآمد مالی بین زنان و مردان را برشمرده‌اند تا با به‌روزرسانی تفسیر آیه آن را متناسب با انسان امروز و قوانین جاری در جهان معاصر نمایند. این مفسران در بحث ارث زنان با دو رویکرد تفسیری مواجه شده‌اند. ایشان در رویکرد اول با وجهی فقهی و درون‌متنی، آیات را فهم نموده و آن را به شکل «این است و جز این نیست» مطرح می‌کنند و تلاش کرده‌اند استدلال‌های متقنی در گفتار خود به‌کارگیرند تا دلیل احکام صادر شده را ظاهر نمایند. رویکرد دوم به شکل پدیدار شناختی و با رویکرد تاریخی - جامعه‌شناختی به آیات نگریسته و برآند تا به دلایل نزول آیه از برون‌متن نگریسته و در تغییر حکم متناسب با زمان نزول آیه تا امروز - مبتنی بر دگرگونی احوال انسان‌ها و جوامع - اجتهاد نمایند و تحولات معاصر در تعریف زن و مرد را مبنای فهم خود از این تفسیر قرار داده‌اند.

۱-۲-۲. دسته اول مفسران با رویکرد درون‌متن و تفسیر فقهی آیه:

اکثر مفسران معاصر از دسته اول بوده و با رویکردی درون‌متن و بافت‌گرا با روش‌های متفاوت تفسیری این آیه را حکم نهایی ارث زنان دانسته‌اند. آنچه در این تفاسیر مشترکاً ملاحظه می‌گردد این است که همه مفسران با این پیش‌فرض که

تفاوت ارث زن و مرد، دغدغه انسان معاصر است و ممکن است تأییدی بر تبعیض قرآن و موجب تلقی شکاف جنسیتی از نظر اسلام گردد، به هر نحو این نصف بودن (تنصیف) ارث زنان را مورد دقت و ملاحظه خاص تفسیر خود قرار داده‌اند.

عده اسباب ارث در زمان جاهلیت را سه مورد "نسب" (که مخصوص مردان بود و به کودکان و زنان چیزی تعلق نمی‌گرفت)، "فرزندخواندگی" و "حلف و عهد" دانسته که اسلام، توارث را در هجرت و مؤاخات را هم بر آن افزود؛ اما پس از نزول احکام آیات، ارث به "نسب"، "صهر" و "ولاء" محدود گردید (عبد و رشید رضا، ۱۳۶۶ق: ۴۰۲ و ۴۰۳). او با نقل روایت تاریخی همسر سعد بن ربیع، معتقد است شأن نزول آیه ارث، در مورد خوردن مال یتیم است اما خطاب آیه عام بوده و متوجه همه‌ی مکلفین است (همان: ۴۰۴-۴۰۳). عده همچنین معتقد است «عبارت «لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ» به ابطال عمل جاهلی در منع ارث بردن زنان، اشاره دارد، گویی ارث زن را مقرر و معروف قرار داده و خبر داده است که برای مرد مانند دو برابر سهم زن می‌باشد یا این‌که ارث زن را در تشریح، اصل و ارث مرد را محمولی بر آن قرار داده است که با اضافه شدن به آن شناخته می‌شود اما اگر می‌گفت: «لِلْأُنثَىٰ نِصْفُ حَظِّ الذَّكَرِ» این معنی را نمی‌رساند و با سیاق بعد از آن نمی‌ساخت» (عبد، بی‌تا: ۱۹۸). در همین راستا عده در حمایت از زنان دلایلی که برخی از مفسران در تنصیف ارث زنان در مورد نقص عقل آنان و یا فزونی شهوت زنان آورده‌اند را رد کرده است (عبد و رشید رضا، ۱۳۶۶ق: ۴۰۶).

علامه طباطبایی اصل اختلاف مرد و زن و نحوه‌ی وجود قریحه‌های آن دو در تجهیز آفرینش را دلیل این تفاوت دانسته و معتقد است این تفاوت «مرد را در تدبیر اموال و ثروت و هزینه کردن مال برای تأمین نیازها آماده می‌کند، و همین اصل باعث شده که سهام زن و مرد در ارث مختلف شود» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۴: ۱۵۰). وی همانند اکثر مفسرین کلاسیک شخصیت زن را احساسی و شخصیت مرد را عقلانی

دانسته و به همین جهت معتقد است: «اسلام از ثروت زمین، دوسوم را در اختیار مرد قرار داده تا در دنیا، تدبیر اندیشه بر تدبیر احساس و عاطفه برتر باشد» (همان). گرچه وی در نهایت وجه برتری مردان را از کرامت جدا کرده و برتری بر مبنای کرامت و فضیلت را از آن هرکسی می‌داند که تقوی پیشه نموده و نزد پروردگار اکرام یافته باشد چه زن و چه مرد باشد (همان: ۳۵۴).

محمدحسین فضل‌الله فزونی سهم مردان در ارث را امتیازی برای مرد نسبت به زن به شمار نمی‌آورد؛ بلکه معتقد است این تفاوت «نشانه ایجاد نوعی توازن است با توجه به حقوق و واجباتی که بر مرد و زن قرار داده است؛ زیرا زن مکلف به تأمین نفقه و پرداخت دیه عاقله نیست. نه نفقه شوهر را می‌پردازد و نه زمانی که شوهر دارد، خرج فرزندان را می‌دهد و نه حتی متحمل هزینه‌ی زندگی خودش می‌شود» (فضل‌الله، ۱۴۰۵: ق: ۱۱۳). وی عدم مشارکت زنان در تأمین هزینه‌ها را به این معنی دانسته که «آنچه از او به‌وسیله‌ی مرد گرفته شده است به‌این ترتیب به او بازمی‌گردد» (همو، ۱۳۸۹، ۷: ۱۵).

شهید مطهری نیز وضع خاص ارث زن را معلول مهریه و نفقه دانسته و می‌نویسد: «مهر و نفقه است که سهم‌الارث را تنزل داده است» (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۸۶). وی با رویکردی روان‌شناساخی به تبیین نصف بودن ارث زنان معتقد است اسلام هم جنبه‌ی روانی و هم جنبه‌ی طبیعی را در نظر گرفته است از یک‌طرف نیازها و گرفتاری‌های زن از لحاظ تولید نسل، از طرف دیگر قدرت کمتر او در به دست آوردن ثروت و از جانب دیگر استهلاک ثروت بیشتر او، به‌علاوه روان‌شناسی زن و مرد، این که مرد همواره باید برای زن خرج کند، این امور ضروری سبب شده که بر بودجه‌ی مرد، تحمیل شود به همین سبب، اسلام برای جبران این تحمیل، ارث مرد را دو برابر ارث زن در نظر گرفته است (همان، ۲۵۳-۲۵۱). آیت‌الله جوادی آملی با

شرح عدم تنصیف در موارد دیگر ارث زنان، معتقد است «افزایش یا کاهش ارث دلیل برتری یا فروتری کسی نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۷: ۵۶۵).

برخی دیگر از محققان معاصر ملاک ارث در آیه را انوئت و ذکورت ندانسته‌اند بلکه با توجه به پرداخت مهریه و نفقه از ناحیه مردان و وجوب جهاد ابتدایی بر مردان و تحمل هزینه‌ی جنگ از ناحیه آنان معتقدند «این نوعی توازن در سهم ارث است» (مهریزی، ۱۳۹۰: ۴۶۵). استدلال آنان این است که «تفاوت ارث، مسئله زن و مردی نیست و گرنه باید همه‌جا مردان دو برابر زنان ارث ببرند، بلکه مسئله غنم و غرم است. یعنی هر کس بیشتر خسارت می‌بیند بیشتر بهره می‌برد» (همان، ۴۶۶).

برخی دیگر نیز با نتیجه‌گیری از دیدگاه همه مفسران دلالت این تشریح را فروتری شأن و رتبه انسانی زن ندانسته و نهایت چیزی که از آن استفاده می‌کنند، فهم روند طبیعی توزیع ثروت است (بستانی، بی‌تا: ۶۲-۶۳). تمامی تفاسیر فوق بر تبیین فزونی سهم الارث مردان مبتنی بر ثبوت حکم ارث الی یوم القیامه اذعان دارند؛ درحالی‌که این آیه از نظر برخی نواندیشان تاریخ‌مند بوده و حکمی الی‌الابد نمی‌باشد.

۲-۲-۲. دسته دوم مفسران (نواندیش دینی) با رویکرد برون‌متنی و تفسیر تاریخی آیه:

برخی مفسران معاصر با رویکردی برون‌متنی و مبتنی بر شرایط نزول آیه، توجه خود را معطوف به پاسخگویی معاصرانه این پرسش نموده‌اند که در اسلام فرق بین زن و مرد ناکجاست که ارث زن را نصف مرد دانسته و در برابری‌های حقوقی معاصر، او را نادیده انگاشته است؟ بنابراین رویکرد، این مفسران ایجاد تحول در قانون ارث را - با توجه به تفاوت تعریف زن از شرایط گذشته تا حال - مبنایی برای اجتهادی نوین در تفسیر خود قرار داده‌اند. عابد الجابری با تمرکز بر تاریخ‌مندی حکم، نزول آیه را ناظر بر قوانین زیست‌قبیله‌ای دانسته که با مراجعه به دوره‌ای که قرآن در آن نازل شده، می‌توان به دلیل این حکم پی برد. او می‌گوید: «در اجتماع قبیلگی عرب، از یک‌سو روابط میان قبیله‌ها رابطه نزاع بود و از سوی دیگر، رابطه‌ی

میان زن و مرد، رابطه‌ی زناشویی صرف نبود؛ بلکه رابطه خانندان شوهر با خانندان زن و در نتیجه رابطه میان قبایل به شمار می‌رفت. ضمن این‌که در این رابطه بستگان دورتر نسبت به بستگان نزدیک‌تر ترجیح داشتند. از این‌رو، ازدواج دختری با فردی از قبیله دیگر، مشکلاتی را درباره میراث زن پس از مرگ پدر به وجود می‌آورد؛ چرا که اگر دختر بهره‌ای از میراث پدر داشت، این ارث از قبیله پدر به قبیله شوهر منتقل می‌گشت و این امر خود باعث وقوع منازعات و جنگ‌های بی‌شماری می‌شد. از این‌رو بعضی از قبایل به جهت جلوگیری از درگیری‌ها، به‌کلی زن را از حق ارث محروم کردند؛ در حالی‌که برخی دیگر میزان ارث او را به یک‌سوم یا کمتر تقلیل دادند» (الجابری، ۱۹۹۷م: ۱۶۶). جابری معتقد است که اگر به مسئله ارث، محدودیت اموال در اجتماع قبیلگی را هم بیفزاییم، درک این‌که میراث دختر چگونه باعث اخلال در موازنه اقتصادی میان قبایل، به‌ویژه با وجود رسم تعدد زوجات می‌گشت، بسیار آسان می‌شود. جابری معتقد است که اسلام دستاوردهای شرایط زمانه را مراعات کرد و به تناسب مصلحت، یعنی دوری از جنگ، راه‌حل میانه‌ای را برگزید که با مرحله جدیدی که تأسیس دولت مدینه ایجاد کرده بود، تناسب داشت. از این‌رو سهم ارث زن را نصف سهم ارث مرد قرار داد و در عوض، نفقه زن، همسر یا مادر را بر مرد واجب گرداند (رک، الجابری، ۱۹۹۷م: ۱۸۴-۱۸۲). او قاعده‌ای که برخی فقیهان از چنین سابقه‌هایی و از روح شریعت اسلامی استخراج کرده‌اند که در صورت تعارض میان مصلحت با نص، مصلحت مراعات می‌شود؛ زیرا مصلحت اصل در ورود نص است را تأیید می‌کند (همان: ۱۸۴) و می‌گوید: «بر اساس قاعده فوق، فقیهان اجتهادهای متفاوتی درباره سهم ارث زن بیان کرده‌اند؛ به‌عنوان نمونه می‌توان به فتوای بعضی از فقیهان کشور مراکش در سده گذشته اشاره کرد که فتوا به نداشتن سهم ارث، برای زنی می‌دادند که ازدواج کرده باشد تا بدین طریق از وقوع کشمکش در میان قبایل نواحی کوهستانی آن کشور جلوگیری کنند؛ در حالی‌که برخی دیگر از

فقیهان در این کشور، برعکس، سهم ارث زن شوهردار را به میزان نصف ماترک مرد می‌دانند. این حکم بر اساس رسم رایج در مناطقی است که زن شریک مرد در کار و تولید می‌باشد» (همان، ۱۸۵).

نصر حامد ابوزید نیز از طرفداران تاریخ‌مندی این آیه بوده و روابط متعصبانه پدرسالارانه عصر جاهلی را معیار تقسیم ارث زنان دانسته است و لذا به نظر او نه تنها زنان ارث نمی‌بردند بلکه خود آنان به عنوان ارث تملیک نیز می‌گردیدند. از این رو این آیه در پی نهی از به ارث رسیدن زنان بوده، علاوه بر آنکه خود آنان را نیز صاحب حق در ارث می‌داند و طبیعی بوده که این حق، خوشایند مردان مسلمان نباشد. بنابراین از نظر ابوزید هدف قرآن از سهمیه‌بندی ارث، تعیین بهره مرد است نه زن (نصر، ۲۰۰۷: ۲۳۳-۲۳۴).

محمد شحرور به این چالش به گونه دیگری پاسخ داده است. او معتقد است این آیه حداقل و حداکثر ارث را بیان کرده است. یعنی حداقل ارثی که دختر باید ببرد نصف پسر و حداکثر ارثی که پسر می‌تواند ببرد دو برابر دختر است (شحرور، ۱۹۹۰: ۴۷۵). شحرور دلیل این تعیین حداقلی و حداکثری را آن دانسته که «احکام قرآن و اسلام مطابق فطرت است و خداوند در تشریح احکام اسلامی تغییری در مسائل فطری نمی‌دهد؛ زیرا دین کاملاً بر مبنای فطرت استوار است و ما وقتی به آرا عموم بشر مراجعه می‌کنیم، همه اقوام بشری همین دیدگاه را دارند که عمومیت این دیدگاه نشانه فطری بودن آن است» (همان، ۴۷۶).

محمد مجتهد شبستری در تبیین ارث زنان، پیش‌فهم‌های فقیهان در ساختار خانواده و ابدی بودن احکام اجتماعی را مورد نقد قرار داده و می‌گوید: «فقیهان احکام بیان شده در کتاب و سنت را بیان‌کننده وضع طبیعی خانواده تلقی کردند و آن احکامی را که در صدر اسلام برای نظام خانواده گفته شده بود، احکام دائمی و تغییرناپذیر دانستند. پیش‌فرض ذهنی آنان این بود که در این باب باید دنبال قانون

ابدی باشند. بر اساس همین پیش‌فهم‌ها بود که در طول تاریخ، تا همین اواخر، حتی به فکر کسی خطور نمی‌کرد که تغییر در این احکام ممکن باشد. ولی پس از آن که، به ضرورت، یک سلسله تحولات اجتماعی و فرهنگی در جامعه‌های مسلمان صورت گرفت و به وضوح مشخص شد که پافشاری بر تفکر گذشته مشکلات عدیده‌ای به بازمی‌آورد، تدبیرهایی در درون سیستم فقهی و حقوقی موجود اندیشیده شده تا از برخی ستم‌های آشکار نسبت به زنان پرهیز شود» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۳). وی در تعریف و برداشت سیال عدالت در هر زمان می‌گوید: «ما تفسیر ثابتی از عدالت، نه تنها در مسائل مربوط به زنان و مردان، بلکه در نظام سیاسی و اقتصادی هم نداریم. تعریف عدالت در هر عصر به خود انسان‌ها واگذار می‌شود و آن‌ها باید تعریفی از آن ارائه دهند... به نظر بنده برای رفع نابرابری‌های موجود میان زن و مرد باید به جای تکیه بر نظام طبیعی، تحلیلی از مفهوم عدالت در ارتباط با نظام خانواده بدهیم» (همان).

شبستری در پشتوانه فهم معاصرانه خود از قرآن، به بیان ملاقاتی که با سید محمدباقر صدر در عراق داشته اشاره می‌کند و می‌گوید: «مرحوم صدر صریحاً به من گفت آن زمان که خانم‌ها حقوق نابرابر با مردان داشتند، زمانی بود که مسئولیت‌های سنگین زندگی و از جمله تدبیر امور خانواده عملاً بر عهده مردان بود. ساختار جامعه این چنین اقتضا می‌کرده و متناسب با آن ساختار هم اختیارات و حقوق به مردها داده شده بوده که زن‌ها از آن محروم بوده‌اند. تعبیر ایشان این بود که اگر قرار باشد امروز زن «شریک زندگی» مرد باشد نه نگهدارنده زندگی داخلی مرد، احکام فقهی هم باید متناسب با این تغییر نقش تغییر کند. از جمله مسئله ریاست مرد در خانواده که عملاً تمامی بار خانواده را بر دوش بکشد؛ اما اگر قرار باشد بار خانواده میان زن و مرد تقسیم شود، مرد به تنهایی نمی‌تواند رئیس باشد. ایشان (مرحوم صدر) معتقد بودند که اگر قرار باشد زنان در توسعه عمومی جامعه یعنی، به اصطلاح، در توسعه پایدار

انسانی همدوش مردان باشند، باید از حقوق متناسب با این نقش نیز بهره‌مند شوند» (همان).

آمنه ودود اما در تفسیر معاصرانه این آیه معتقد است فرمول دو به یک (هرچند به‌غلط)، از طریق ساده‌انگاری مباحث قرآن در موضوع ارث تقویت شده است. او ابتدا با برداشتی کلاسیک از قرآن می‌گوید: «گرچه جمله آغازین قرآن در آیات ۱۱ و ۱۲ سوره نساء «سهم مرد را ... مساوی سهم دو زن (خواهر)» قرار می‌دهد، عبارات ادامه آیه تقسیمات نسبی گوناگونی را بین مردان و زنان برمی‌شمرد. در واقع اگر یک فرزند دختر در میان باشد، سهم او نیمی از ارث است. به علاوه سهم والدین و ... در ترکیبات گوناگون بررسی شده است، تا معلوم کند تنها حالت تقسیم اموال این نیست که هم زن نصف سهم مرد باشد، بلکه این تنها یکی از چند ترکیب نسبی ممکن است» (ودود، ۱۳۹۳: ۱۵۴). وی سپس با برداشت هرمنوتیکی تفسیر را ادامه داده و در آخر می‌گوید این طرح کاملاً انعطاف‌پذیر است (همان، ۱۵۵).

از ماحصل رویکرد دوم مفسران معاصر، ملاحظه می‌شود که اساسی‌ترین دلیل این نواندیشان دینی در بحث ارث زنان، طرح تساوی حقوق زن و مرد در دنیای مدرن و توسعه الگوهای توسعه همه‌جانبه اجتماعی از جمله توسعه زنان است که با نگاهی متدینانه و مبتنی بر آرمان‌های دینی، سنت اسلامی را وارد مرحله نوینی از تفسیر نمایند که انسان معاصر بتواند علاوه بر زیست مؤمنانه، با تحولات دنیای معاصر نیز همگام شده و سنت و مدرنیته را وارد مرحله‌ای از انعطاف موازی نماید تا از مدرنیته به نفع ایده‌ها و الگوهای دینی استفاده نموده و از دین همگام با جهان معاصر بهره‌مند شود. این مفهوم‌سازی البته در ابتدای راه طولانی خود است و شکل‌گیری چنین گفتمانی مرهون ورود اندیشه‌های متعدد دیگری است که بتواند با پشتوانه غنی تری این جنبش دینی را به نفع زنان مسلمان تحت تأثیر قرار دهد؛ اما پیش‌تر از آن نیازمند پذیرش این نحوه تلقی است که زنان خواهان رویکرد نوین به

همه مفاهیمی هستند که بتواند در زندگی آنان تغییرات جهان معاصر را با پشتوانه‌های معنوی و آسمانی پیوند داده و آنان را نه عاصیان به سنت که مدافعان جریانات دینی در دنیای معاصر بدانند.

۳. نتیجه‌گیری

تفاسیر معاصر بررسی شده در این نوشتار، در تفسیر آیه ۱۱ سوره نساء حامل یک پیام مشترک و یک پیام متفاوت است. همه این تفاسیر تلاش نموده‌اند پیام تفسیری این آیه را برای جهان معاصر تبیین نموده، از تفاسیر قرون پیشین فاصله گرفته و از حقوق زنان دفاع کنند. همه این مفسران معترف‌اند که این حق مفروض، یکسان تعیین نگردیده است، اما در ساماندهی دلایل این اختلاف، دو رویکرد متفاوت را به ظهور رسانده‌اند. گروهی از مفسران که غالب تفاسیر را آنان رقم زده‌اند، در آیات پسین و پیشین این مفهوم دلالت‌هایی را یافته‌اند که با توجه به ساختار فطرت، خلقت و ساختار طبیعی خانواده، این آیه هیچ‌گونه تضعیف و تحدیدی بر مالکیت زنان ایجاد نکرده و آنان با پشتوانه‌های برخوردار از انفاق و مهریه و مراتب دیگر ارث زنان در آیات دیگر، این نقیصه را جبران نموده‌اند. این گروه از مفسران عمدتاً با توجه به شأن نزول آیه، بهره‌مندی زنان از ارث را از ابداعات قرآن دانسته و آن را در جهت اصلاح اقتصادی و اجتماعی قرآن در جهت برخوردار مالی زنان در مقابل مردان تبیین کرده‌اند.

اما گروه دوم مفسران با نگاه به روند شکل‌گیری آیات در تاریخ نزول آن، معتقدند این ابداع قرآنی گرچه در زمان نزول، انقلابی در هویت‌بخشی اقتصادی زنان بوده است، اما با ایستایی در تفسیر آن در تمام قرون اسلامی، کمالی متناسب با شرایط انعطاف‌پذیر انسان نیافته و نیازمند بازنگری منطبق با شرایط نوین زنان است که بتواند زیست عادلانه جوامع امروزی را تحقق بخشد. این گروه با رویکرد نوین به مفاهیم

دنیای معاصر در تعریف انسان، عدالت و زنان، به دنبال اجتهادی نوین از آیات ارث هستند که عدالت بنیادی در مفاهیم آیات کریمه را برای توسعه مالی و اقتصادی زنان بازتعریف نمایند.

منابع

- قرآن کریم.
- ترجمه فارسی تورات.
- ترجمه فارسی انجیل متی.
- ۱. آیین‌نامه احوال شخصیه زرتشتیان ایران.
- ۲. قانون مدنی ایران (۱۳۹۵)، با آخرین اصلاحات.
- ۳. آلوسی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۴. الجابری، محمد عابد (۱۹۹۷م)، الـدیمقراطیة و حقوق الانسان، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیة.
- ۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تسنیم، قم: انتشارات اسراء.
- ۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: الدار الشامیه.
- ۷. شحرور، محمد (۱۹۹۰م)، الـکتاب و القرآن: قراءه معاصره، دمشق: دارالاهالی.
- ۸. شهزادی، رستم (۱۳۸۶)، قانون مدنی زرتشتیان در زمان ساسانیان، تهران: انتشارات فروهر.
- ۹. شهید اول، شمس‌الدین محمد بن مکی (۱۳۸۳ق). الروضه البهیة، ترجمه مهدی دادمرزی، تهران: کتاب طه.

۱۰. صابونی، محمد علی (بی تا)، *المواریث فی الشریعه الاسلامیه فی ضوء الكتاب و السنه*، مکه: دارالحديث.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴)، *المیزان*، ترجمه محمدرضا صالحی کرمانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۲. عبدالصبور، شاهین و الرفاعی، اصلاح عبدالسلام (بی تا)، *صحایات حول الرسول*، مصر: دارالاعتصام.
۱۳. عبدالعظیم، محمد (۱۳۸۳)، استقلال و مالکیت اقتصادی زنان در اسلام و سنت یهودی-مسیحی، ترجمه ابوالفضل ایمانی راغب، *نشریه بانوان شیعه*، شماره ۲، صفحات ۱۱۳-۱۲۲.
۱۴. عبده، محمد و رشیدرضا، محمد (۱۳۶۶ق)، *المنار*، بیروت: دارالفکر.
۱۵. عبده، محمد (بی تا)، *رسالة التوحید*، محقق: محمد بن عبدالمحسن، مصر: دارهجر.
۱۶. *فرهنگ فقه فارسی* (۱۳۸۵)، تهران: مؤسسه دایره المعارف فقه فارسی.
۱۷. فضل الله سید محمدحسین (۱۳۸۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
۱۸. همو، (۱۴۰۵). *شخصیه المرأة القرآنیة*، المنطلق، شماره ۶۰.
۱۹. فلاحی، فائزه و همکاران، (۱۳۹۵)، بررسی تطبیقی مفاهیم اساسی ارث در ادیان الهی، *چهارمین کنفرانس بین المللی پژوهش مهندسی علوم و تکنولوژی*، آتن یونان.
۲۰. نصر، حامد ابوزید (۱۹۹۰م)، *مفهوم النص، دراسته فی علوم القرآن*، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۲۱. کریستن سن، آرتور (۱۳۶۸)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب.

۲۲. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۹۳)، *فقه اسلامی و حقوق زنان*، وبسایت

شخصی نویسنده، <http://mohammadmojtahedshabestari.com>

۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹ش). *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: صدرا.

۲۴. معین، محمد (بی تا)، *فرهنگ معین*، تهران: امیرکبیر.

۲۵. ودود، آمنه (۱۳۹۳)، *قرآن و زن*، ترجمه اعظم پویا و معصومه آگاهی، تهران:

حکمت.

۲۶. مهریزی، مهدی (۱۳۹۰). *شخصیت و حقوق زن در اسلام*، چاپ سوم،

تهران: علمی و فرهنگی.

آیات مرتبط با زنان، چالشی در تفاسیر معاصر (مطالعه موردی سوره نمل و نساء از فرمانروایی تا کتک زدن زنان) معصومه ریعان^۱ - زهرا راجی^۲

چکیده

دیدگاه مفسران و اندیشمندان سده چهاردهم قمری به‌عنوان قرن بازگشت به تعقل و نوگرایی دینی در مورد زنان بسیار محتاطانه است. دو سوره نمل و نساء که بیشترین مباحث را در مورد زنان در خود جای‌داده است، عرصه تفسیری مفسران از عدم مقبولیت حضور برابر زنان با مردان تا جواز حکمرانی آنان و برابری‌های حقوقی ایشان با مردانند. برخی از مفسران با تأیید جایگاه رهبری اجتماعی و اجرایی زنان بر حکومت سازگارند و برخی از ایشان هیچ‌گاه زنان را به‌عنوان نخبگان اجتماعی ننگریسته و نه تنها حصول جایگاه زمامداری آنان را برنمی‌تابند که معنای قومیت را قیومیت مردان بر زنان دانسته، و در صورت ناخرسندی از ایشان، تا کتک زدن آنان به‌پیش رفته‌اند. ازاین‌رو تفسیر آیات مرتبط با زنان در قرآن چالشی است که از نفی تا اثبات در تغییر و تحلیل مداوم است و دو گروه مخالفان و موافقان برابری زنان

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه بوعلی سینا، نویسنده مسئول (m.rayaan@basu.ac.ir)

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بوعلی سینا (zr1365@chmail.ir)

با مردان را در قرآن، روبروی هم قرار داده است. ما در این نوشتار به بررسی این چالش‌ها پرداخته و فهم دوگانه مفسران و محققان معاصر را در ارتباط با آیات مرتبط با زنان در سوره نمل و آیه ۳۴ سوره نساء با تمرکز بر واژه "قوام" و "ضرب"، مورد واکاوی قرار داده‌ایم. این مطالعه تحلیلی توصیفی بوده و بر اساس منابع کتابخانه‌ای فراهم آمده است تا به این سؤال پاسخ دهد که مفسران معاصر، با آیات حکمرانی زنان در سوره نمل، تا نابرابری‌های حقوقی آنان در سوره نساء چگونه مواجه شده‌اند؟

کلیدواژگان: زنان، مفسران معاصر، حکمرانی زنان، قوامیت مردان، زدن

زنان

۱. بیان مسئله

سوره مکی نمل، و سوره مدنی نساء از چالش برانگیزترین آیات قرآن در تفاسیر معاصر از مقبولیت حکمرانی زنان در آیات مکی تا مطیع کردن آنان به قیومیت مردان و ضرب آنان در آیات مدنی است. رویکرد تفاسیر معاصر به تطابق اسلام با دنیای مدرن با توجه به جایگاه انسان در جهان کنونی و تغییر برخی مفاهیم بنیادی مانند آزادی، دموکراسی، حقوق مدنی، حقوق بشر، حقوق زنان، عدالت جنسیتی و... باعث گردیده روند تفسیر از روش‌های کلاسیک وارد مرحله نوینی از روش‌شناسی گردد که پاسخ‌گوی زیست مؤمنانه در دنیای پیشرو بوده و انسان معاصر مأنوس با مفاهیم دنیای مدرن را نیز اقناع نماید. در این میان برخی آیات مرتبط با زنان در جایگاه کلی انسان در قرآن و نیز در جایگاه ویژه جنسیتی آنان، رویکرد مفسران و محققان معاصر را با بحران تفسیر مواجه نموده است؛ زیرا بسیاری از مفسران در برخورد با زنان از بیم درافتادن با هنجارهای مبتنی بر آزادی و انسان‌گرایی معاصر، از تفسیر معاصرانه

قرآن در مورد زنان ظفره رفته و با امتناع از واقعیت‌های موجود و متحول اجتماعی در مورد زنان، به جزم اسکولاستیکی تفاسیر کلاسیک بازمی‌گردند.

گرچه مدرنیته و اصول و ارزش‌های آن غیر قابل خدشه نیستند و بازخوانی مدرنیته، امروز نقایص خود را بر حتی روشنفکران آشکار کرده است، اما مواجهه ناخواسته ادیان با دنیای مدرن به‌ناچار، نواندیشان را به بازخوانی متون مقدس متمایل نموده و قهراً به بازتاب چهره خردگرا و ضدخشونت از دین فرامی‌خواند. سهم آیات مرتبط با زنان در قرآن زیاد نیست زیرا زنان در مقوله عام انسانی قرآن جای دارند؛ اما اختصاصاتی از زیست‌زانه و نزول برخی آیات خاص ایشان، خوش‌بینی برخی مفسران را در مورد سازش اسلام با مدرنیته تضعیف کرده و ورود زنان به صحنه‌های فراتر اجتماعی مانند زمامداری، مشارکت‌های اجتماعی یا برابری‌های حقوقی و... مبتنی بر عرف دنیای جدید را، به سهولت تنفیذ نمی‌کنند و پشتوانه تاریخی عدم حضور زنان را به یک‌باره به حضوری برابر با مردان بر نمی‌تابند.

در این میان سوره نمل با طرح زمامداری زنی کاردان و فرهیخته که از همه مکانیزم‌های قدرت برخوردار بوده، اما توسعه عقلانیت در حکمرانی او بیش از هر مقوله‌ای مورد بحث آیات است، در مقایسه با آیه ۳۴ سوره نساء که بر قوامیت مردان بر زنان تأکید داشته و در انتها تا زدن زنان پیش رفته است، به یکی از چالش‌های مفسران معاصر تبدیل گردیده که چگونه جمع جبری پذیرش حکومت زنان با قوامیت مردان بر آنان و تأدیب آن‌ها در صورت تمردشان از مردان را، در آیات الهی فهم و تفسیر نمایند.

دیدگاه مفسران و اندیشمندان سده چهاردهم قمری - به‌عنوان قرن بازگشت به تعقل و نوگرایی دینی - از عبده و رشید رضا تا علامه طباطبایی و ... در مورد این آیات بسیار محتاطانه است. برخی از این مفسران هیچ‌گاه زنان را به‌عنوان نخبگان اجتماعی ننگریسته و حصول جایگاه زمامداری آنان یا حتی حق برابر ایشان از منافع

مادی را برنمی‌تابند؛ و از این‌رو زنان در تفاسیرشان بیش از وجه آموزش و تعلیم در دنیای معاصر از امتیاز دیگری برخوردار نمی‌گردند.

غرب‌هراسی موجود در مدارس سنتی تعالیم دینی همراه با تجدد دیرهنگام کشورهای اسلامی حتی اکنون نیز مجالی برای آشنایی برخی مفسران و محققان علوم دینی با قشر عظیمی از زنان تحصیل کرده فراهم نیاورده و هرگز بسیاری از مردان دین و مفسران قرآن را با خردورزی زنان رودررو نکرده است که در تعریف زنان بازننگری‌های جدی‌تری نموده و سهم آنان را در حقوق بشری و انسانی‌شان برابر با مردان بدانند. ما این احتیاط‌های افراط‌گونه را در تفسیر آیات زنان در سوره‌های نمل در مورد زمامداری زنان و در سوره نساء در برابری‌های حقوقی به عیان ملاحظه می‌کنیم. گرچه به تدریج این فرهنگ تفسیری در برخی موارد رنگ باخته و با رویکرد نواندیشان به تفسیر و بررسی روزآمد آیات مرتبط با زنان با روش‌شناسی‌های متفاوت و متکثر، دیدگاه‌های کلی قرآن‌پژوهان را تغییر داده است؛ اما هم‌اکنون نیز حوزه‌های رسمی تحصیلات دینی و تفسیرهای اسلامی در جهان اسلام پیش‌تاز، تفسیر معاصرانه آیات مرتبط با زنان در قرآن نیستند و از این‌رو این آیات میان خود مفسران به چالشی تبدیل شده است که از نفی تا اثبات در تغییر و تحلیل مداوم است و دو گروه مخالفان و موافقان ورود برابر زنان با مردان را به صحنه‌های اجتماعی، روبروی هم قرار داده است. این مقاله به طرح این چالش پرداخته و فهم مفسران و محققان معاصر اعم از زنان و مردان را در این تناقض بازخوانی نموده است.

۲. پیشینه تحقیق

تفاسیر مستقلى در خصوص سوره‌های نمل و نساء یا بررسی واژگانی آیه ۳۴ سوره نساء، در کتب، مقالات و پایان‌نامه‌ها وجود دارد که برخی از مهم‌ترین آن‌ها را بر اساس تاریخ نشر، معرفی می‌کنیم:

- منیره گرجی، نگرش قرآن به حضور زن در تاریخ انبیاء، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، (۱۳۸۷)؛
 - آمنه ودود، قرآن و زن، ترجمه اعظم پویازاده و معصومه آگاهی، تهران: حکمت، (۱۳۹۳).
 - معصومه روحانی منش، الگوهای مدیریت زنان در قرآن، فصلنامه تحقیقات مدیریت آموزشی، شماره ۱۹، (۱۳۹۳)؛
 - مائده رضایی و سویتا ابراهیمی، تنبیه زن و مصادیق آن در فقه امامیه و اهل سنت، دو فصلنامه تخصصی «مطالعات فقهی»، سال دوم، شماره دوم، (۱۳۹۸)؛
 - فتاحی زاده و همکاران، رویکردی ریشه‌شناختی به واژه قرآنی ضرب، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال پنجم، شماره اول، (۱۴۰۰)؛
- مقاله حاضر اما بر آن است تا در دو سوره نمل (زاممداری زنان) و نساء (قوأمیت و ضرب زنان) تا فهم متفاوت مفسران و محققان معاصر را در ارتباط با آیات مرتبط با زنان، مورد واکاوی قرار دهد. این مطالعه تحلیلی-توصیفی بوده و بر اساس منابع کتابخانه‌ای فراهم آمده است تا به این سؤالها پاسخ دهد که مفسران معاصر با آیات مرتبط با زنان از زمامداری آنان تا قوأمیت مردان و زدن ایشان در سوره‌های مذکور چگونه مواجه شده‌اند؟ و چه تفسیری برای این آیات پیشنهاد کرده‌اند؟ و کدام روش‌شناسی پاسخ مؤثرتری در این چالش‌ها داشته است؟

۳. بحث

۳-۱. سوره نمل آیات حکومت ملکه سبا

آیات ۲۲ تا ۴۴ سوره نمل داستان بانوی زمامدار دوران‌دیش، عاقل و واقع‌نگری را مطرح کرده که به‌وسیله سلیمان نبی(ع)- بدون آن‌که با حکمرانی او مخالفتی کرده باشد- به توحید فراخوانده شده و او این دعوت الهی را با هوشمندی پذیرفته است.

سفیر سلیمان (ع) برای او خبر برده است «همانا (در آن ملک) زنی را یافتم که بر مردم آن کشور پادشاهی داشت و به آن زن هرگونه دولت و نعمت (و زینت امور دنیوی) عطا شده بود و (علاوه بر این‌ها) تخت با عظمتی داشت» (نمل، ۲۳). این آیه پیشگام در طرح عالی‌ترین جایگاه اجتماعی زنان در قرآن است و پیامدهای آن در تفاسیر بر توانمندی و شایستگی عقلانی زنان در پذیرش عالی‌ترین رتبه مسئولیت‌های اجتماعی است. حال آنکه برخی از مفسران معاصر این آیات را با برخورداری از وجه جنسیتی آن به چالشی در تفاسیر معاصر تبدیل نموده‌اند.

علامه فضل‌الله از جمله مفسران معاصر با توجه به تعریف انسان معاصر فارغ از جنسیت به این سوره نگریسته و می‌نویسد: «قرآن زن را در چهره ملکه سبأ همچون انسانی برای ما ترسیم می‌کند که از عقل و خرد برخوردار است و تسلیم عواطف و احساسات خود نیست، زیرا مسئولیت او توانسته به وی پختگی و کمال، تجربه، قوت عقل و اندیشه ببخشد، به گونه‌ای که تا سطح حکومت و فرمانروایی بر مردان پیش برود» (فضل‌الله، ۱۴۱۰ق: ۷).

تفسیر مدارانه فضل‌الله درحالی است که هم زمان صاحب تحریرالوسیله که خود از معاصران روشنفکر است، در تفسیر این آیات با رویگردانی از بحث زعامت زنان می‌گوید: «این آیات ربطی به تأیید حکومت بلقیس و تمجید از آن ندارد؛ بلکه برعکس از بعضی فقرات آیات، ذم و عدم تأیید و حتی بطلان حکومت بلقیس نیز استفاده می‌شود»^۱ (خمینی، ۱۳۸۳: ۲۳۱). از نظر این مفسر، آیه گویای آن است که سیره و منش بلقیس و قوم او در همه شئون زندگی از تزئینات شیطان بوده و عدول از حق و انحراف از صراط مستقیم الهی است. او می‌گوید طبق آیه شریفه،

۱. مانند این آیه: «وَجَدْنَاهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَرَبِّنَّ لَهُمُ الشَّيْطَانُ اَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ». آن زن را با تمام رعیتش یافتم که به جای خدا خورشید را می‌پرستیدند و شیطان اعمال زشت آنان را در نظرشان زیبا جلوه داده و آنها را به کلی از راه خدا باز داشته و آنها هم به حق راه یافته نیستند (نمل: ۲۴).

سلیمان(ع) درصدد تعرض به حکومت بلقیس بوده و اگر این حکومت مورد رضای خدای تعالی است پس چرا حضرت سلیمان درصدد اطاحه^۱ آن بوده است؟ و در آخر نتیجه می‌گیرد این که گروهی معتقدند بلقیس مجدداً به حکومت قوم سبا نائل آمد، از این آیات استفاده نمی‌شود (همان).^۲

اما با رویکرد دیگری ملکه سبا از دیدگاه مفسران معاصر سمبل مدیریت سالم، شایسته و لایق است (شمس‌الدین، ۱۴۲۶ق: ۳۶). شمس‌الدین به روش‌شناسی بسیاری از فقیهان در برخورد با مسائل زنان انتقاد کرده و می‌گوید: «آن‌ها به نصوص این قسمت از فقه بدون دوری‌گزینی از روایات ضعیف و بدون تأمل در روایات معتبر استنباط می‌کنند» (همان). به عقیده او در این زمینه مرجع فهم بسیاری از نصوص عرف قلمداد می‌شود در حالی که به اثبات نرسیده است که تمامی ابعاد عرف کنونی در زمان پیامبر و معصومان رایج بوده باشد تا شایستگی آن را داشته باشد که مرجع فهم نصوص قرار بگیرد. به نظر شمس‌الدین حتی به شکل اجمال و یا تفصیل به اثبات رسیده است که عناصر عرف کنونی بر اساس عادات و رسوم جدیدی شکل گرفته که شریعت در پیدایش آن دخالتی نداشته است بلکه ثمره میراث فرهنگی‌ای است که جوامع اسلامی در تعامل با فرهنگ‌ها و ادیان دیگر به دست آورده‌اند (همان، ۲۴ و ۲۵).

خانم گرجی از زنان معاصر نواندیش معتقد است «حکومت بلقیس بر سبا یکی از تأییدات قرآن بر عهده‌داری و مسئولیت خطیر زمامداری یک کشور است» (گرجی، ۱۳۸۶: ۷). آمنه ودود که از طرفداران گفتمان تغییر نگرش به زنان در دنیای معاصر است، می‌گوید: «داستان بلقیس در قرآن نشان می‌دهد که داوری او بهتر از داوری

۱. هلاک کردن و فانی ساختن و از میان بردن

۲. این نظریه در میان معاصران طرفداران زیادی دارد. برای نمونه: حسینی طهرانی، ۱۴۲۹ق: ۷۸؛ صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۴: ۲۲؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۰: ۱۵؛ ۴۴۷؛ عسگری و جوادی، ۱۳۹۷؛ حکیم‌زاده، ۱۳۸۶.

رایج و متعارف بوده است، و اینکه قرآن مستقلاً این داوری برتر را ارائه کرده است. اگر سیاست او زنانه باشد، آنگاه ایمان او زنانه است، که تلویحاً نشان می‌دهد مرد بودن یک نقص است. ممکن است ایمان او و سیاستش خاص زنان باشد، این ایمان و سیاست ویژگی کسی است که دارای علم است، بر اساس آن عمل می‌کند و در نتیجه می‌تواند حقیقت را بپذیرد. امید است نمایش عقل خالص که در قرآن از طریق یک زن عرضه شده است، بتواند از طریق یک مرد نیز عرضه شود» (ودود، ۱۳۹۳: ۹۳).

مفسران موافق با حکمرانی زنان در مفهوم آیه کریمه ۳۶ سوره احزاب ۱ معتقدند: «دلیل معتبری بر عدم شایستگی مشروعیت حاکمیت زن و به عهده گرفتن قدرت نخست در دولت و هم‌چنین مسئولیت‌ها و پست‌های مدیریتی دیگر وجود ندارد (شمس‌الدین، بی‌تا: ۱۵۰). شمس‌الدین به این پیش‌فرض معتقد است که «گوناگونی وظیفه ویژه هر جنس، فراتری یک جنس و فروتری جنس دیگر را نمی‌رساند» (همان). این پیش‌فرض برای مطالعه مسائل زنان از آن جهت دارای اهمیت است که فقیه پژوهشگر، نصوص وارده در سنت را از سویی در پرتوی توجیحات قرآنی ملاحظه می‌کند، و از سوی دیگر قرآن و سنت را تکامل‌بخش یکدیگر می‌بیند (شمس‌الدین، ۱۴۲۶، ۱: ۲۳). اندیشه فضل‌الله و شمس‌الدین در حالی مطرح می‌شود که برخی مفسر-فقیهان معاصر با هیچ از یک از دلایل موافقان حکمرانی زنان،

۱. «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» و هیچ مرد و زن مؤمنی را در کاری که خدا و رسول حکم کنند اراده و اختیاری نیست (که رأی خلافی اظهار نمایند) و هر کس نافرمانی خدا و رسول او کند دانسته به گمراهی سختی افتاده است

اندیشه سازگاری نداشته و بر برداشت‌های خویش از عدم حضور اجتماعی زنان در این سطح اصرار می‌ورزند.^۱

۲-۳. سوره نساء

سوره نساء یکی از سوره‌های مدنی قرآن کریم است که بیشترین آیات مرتبط با زنان را در خود جای داده است. در این سوره از مسائل حقوق اقتصادی تا مقولات خانوادگی و رفتارهای اجتماعی با زنان سخن گفته شده است. آیه ۳۴ سوره نساء در این میان، از بحث برانگیزترین آیات این سوره است که آوردگاه دیدگاه‌های گوناگون و ناهمگونی از سوی اهل تفسیر شده است. چنان‌که علامه طباطبایی در تفسیر خود طی ۱۲ صفحه به تفسیر این آیه پرداخته است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴، ۲۴۰-۲۵۲). وجود ابهام در برخی عبارات ویژه این آیه مانند «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ» و «اضْرِبُوهُنَّ» بالاترین محل نزاع در آراء تفسیری معاصران است و این آیه را به چالشی‌ترین آیات مرتبط با زنان در تفاسیر معاصر نموده است. در این مجال به بررسی تفسیری دو واژه «قوم» و «ضرب» از این سوره می‌پردازیم.

۱-۲-۳. تفسیر واژه قَوَّامِيَّت در آیه ۳۴ سوره نساء^۲

واژه قوم نزد لغت‌شناسان و مفسران کلاسیک و حتی نواندیشان دینی، همواره کلیشه‌های ثابتی را بازتولید نموده است که درنگ و انگاره آن توانسته است به‌طور

۱. برای نمونه ر. ک. منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و نظام الحکم فی الاسلام؛ صافی گلپایگانی، احکام الشریعة؛ الموسوی الاردبیلی، فقه القضاء؛ الشیخ السبحانی، موسوعة طبقات الفقهاء.

۲. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ أَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً».

منفی بر تعیین هویت زنان نقش بارزی را ایفا کند؛ اما از نظر برخی دیگر از مفسران معاصر مبنایی برای بدبینی و سوگیری آیه به سمت مردان و ترجیح آنان بر زنان ندارد. تفسیر واژه قوأم ابتدا در همه تفاسیر با پرسش‌هایی مواجه است از جمله: مراد از «الرجال قوامون» چیست؟ محدوده قوامیت مردان تا کجاست؟ و آیا قوامیت تحول‌پذیر است؟

برخی از مفسران واژه قوام را مترادف قیّم و برخی آن را واژه مستقلی دانسته‌اند که باید در جایگاه لفظی خود در متن بازخوانی گردد. از جمله کسانی که این واژه را به نفع مردان و در جایگاه غیرلفظی آن آورده و ترادف را در آن برگزیده علامه طباطبایی است که آن را مترادف قیّم دانسته است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴: ۲۵۲)، و از برتری مردان بر زنان حمایت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۴۴). گرچه او معتقد است که «خداوند برای سیر به مدارج کمال فرقی بین زن و مرد قائل نگردیده است» (همان، ۵۴۳) اما در عین حال می‌گوید: «زمام امور کلی جامعه را به کسانی باید سپرد که داشتن عقل بیشتر، امتیاز آنان است» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۷۵). او شمولیت واژه قوام را نیز در راستای مبانی خویش در اصل هستی‌شناسی زنان و مردان، متعلق به همه شئون زندگی می‌داند (همان، ۵۴۸). وی عقیده دارد که زنان باید بیشتر در امور عمومی و اجتماعی، از قبیل تعلیم و تعلم، پرستاری بیماران، مداوای آنان، و امثال این‌ها که وجود عواطف شدید منافاتی با مفید بودن عمل ندارد، مشغول به کار باشند (همو، ۱۳۸۹: ۷۶). زیرا از نظر علامه حیات مردان بر مبنای تعقل و حیات زنان بر مبنای احساسات و عواطف است (همو، ۱۳۷۴، ۴: ۳۴۳).

بانو امین اصفهانی نیز با تأیید گفتمان رایج مفسران مرد، فزونی قدرت مردان بر زنان را دلیل قیومیت مردانه دانسته و «بما فضل الله» و «بما انفقوا» را مؤید این قیومیت بر شمرده است. گرچه وی فزونی عقل و تدبیر در مردان را عام ندانسته و فضیلت خیلی از زنان را در این قوا بعید نمی‌داند (امین، بی‌تا: ۴: ۶۵).

آیت‌الله جوادی آملی از یک طرف معنای قیومیت را برگزیده و از طرف دیگر آن را محدود به محیط خانه و افراد خانواده دانسته است و بدین روی واژه مدیریت را به جای قیّم جایگزین کرده است. او سبب قیّم بودن مرد را در خانه از دو جهت توانایی، صلابت، مدیریت، و دیگری عهده‌داری همه هزینه‌های اختصاصی زن و تأمین نیازهای منزل دانسته است؛ بنابراین اگر مردی این دو صفت را نداشت یا از دست داد یا به وظیفه‌اش عمل نکرد، ولایتش بر خانواده رخت برمی‌بندد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱۷: ۵۵۳). جوادی آملی محدوده قیومیت مذکور را مربوط به زن و شوهر دانسته ولی آن را معیار فضیلت نمی‌شمارد. علاوه بر این معتقد است مفهوم قیومیت در زبان قرآن به معنای فرمانروایی و سالارگری نیست بلکه سرپرستی و مدیریت و مسئولیت‌پذیری است که نه تنها مقام نیست بلکه باربرداری و خدمت‌گزاری است و می‌توان آن را با شرایط ضمن عقد، محدود و واگذار کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۲۹).

علامه فضل‌الله نیز، معنای قوامیت را مدیریت مرد نسبت به زن و آن هم فقط در محدوده‌ی زندگی زناشویی دانسته و با معنای قیومیت از آیه به شدت مخالفت کرده است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۷: ۲۲۶). برخی دیگر از محققان معاصر نیز قوامیت را نوعی سرپرستی، بر عهده گرفتن امور و مراقبت معنا می‌کنند (مهریزی، ۱۳۹۰: ۲۳۹).

رویکردها و روش‌شناسی‌های مفسران مذکور، اصولاً فقهی-اجتماعی است که نقش زنان را در زندگی خانوادگی ثابت نگریسته‌اند. اما در تفسیر این آیه به مقتضای شرایط کنونی زنان، خوانش دیگری شکل گرفته است که کارکرد زنان در عین همسری و مادری، اجتماعی-اقتصادی نیز تلقی شده که از میان آنان مفسران نواندیش دینی جلوه کرده‌اند. محمد شحرور در بررسی روابط میان زن و مرد، میان رابطه عاطفی و اقتصادی - اجتماعی زن و مرد تفاوت می‌گذارد و می‌گوید «رابطه عاطفی در اسلام همان رابطه عشق است». «زن کالایی برای مرد نیست». «موضوع برتری

جسمی مرد بر زن در واقع سرپرستی به‌طور عام است». «نص آیه، بما فضل الله بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ، بدان معنی است که سرپرستی قابلیت آن را دارد که عکس شود، یعنی زن سرپرست شویش گردد» (شحرور، ۱۹۹۰م: ۶۲۱-۶۱۹).

در میان چالش تفاسیر معاصر در آیات مرتبط با زنان، تفسیر مفسران زن در این آیه نیز بسیار قابل توجه است. مفسران زن معتقدند نسبت به این آیه و مفهوم خاص قوامیت، همیشه مفسران مرد اظهار نظر کرده و محدوده معنایی آن را تعیین کرده‌اند؛ حال آنکه خود زنان در تفسیر آیات مرتبط با زنان از درون به این مفاهیم نگریسته و با علم اولی که به موضوع زن بودن دارند، می‌توانند بهترین مفسر مفاهیم خاص زنان در قرآن باشند. گرچه آنان با رویکردهای مختلف تفسیری در بحث قوام وارد شده‌اند، اما همه آن‌ها به مضمونی یک‌دست رسیده‌اند که محدوده قوامیت را در سرپرستی مالی خانواده و صرفاً در زندگی زناشویی می‌دانند و قائل به جابجایی این مسئولیت نیز هستند. ژیلا موحد شریعت پناهی با نگاهی حقوقی به آیه، نزدیک‌ترین معانی به کلمه قوام را حامی و محافظ و دورترین معنا را استیلاء و برتری دانسته و آن را معادل تکیه‌گاه مادی و حامی فیزیکی بیان کرده است (موحد شریعت پناهی، ۱۳۸۷: ۱۰۱-۱۰۹).

عزیره الحبری با پذیرش بافت تاریخی در نزول آیه ۳۴ نساء و با گفتمانی حقوقی-فقهی، قوام را به مفهوم حمایت و هدایت اخلاقی دانسته و معتقد است آیه در صدد حمایت مثبت از زنان است و تأمین مخارج را برعهده مردان گذاشته تا زنان را که در جامعه مردسالار آسیب‌پذیرند، از فقر نجات دهد و این حمایت مسئولیت و تکلیف بر مردان است و نه امتیازی برای آنان (نقل از هدایت الله، ۱۴۰۰: ۹۸-۹۹).

اسما بارلاس معتقد است این آیه تأمین زنان از منابع اقتصادی را برعهده مردان گذاشته است اما نقش نان‌آوری، مرد را رئیس خانواده نمی‌کند (نقل از هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۱۶۳). آمنه ودود با بهره‌مندی از بافت‌مندسازی، خوانش آیه را تضمین

مسئولیت‌پذیری متقابل و مساوی در خانواده می‌داند و نقش بالقوه‌ای برای مرد تعریف می‌کند که می‌تواند به او فرصت مشارکت در فرایند پرورش فرزند را بدهد؛ با در نظر گرفتن این نکته که مرد سختی‌های جسمی به بارداری، زایمان یا مراقبت از فرزند را که بر عهده زن است، تحمل نمی‌کند. در نتیجه، با ایفای نقش قوام می‌تواند غیر مستقیم در فرایند پرورش فرزند شرکت کند، از شریک مؤنث خود حمایت کند و زحمت‌های جسمی او را جبران کند (ودود، ۱۳۹۳: ۵۷). سعیدیه شیخ با مقدماتی از جنس پارادایم عرفانی، درصد اثبات برابری زنان و مردان در تمام نقش‌هاست (دانش فرد و محصص، ۱۴۰۰: ۴۸).

عایشه هدایت‌الله با نگاه به متن، برخلاف تمامی مفسران زن در تخصیص نقش جنسیتی قوامیت به مردان، اظهارات قرآن درباره تفاوت زن و مرد را ضرورتاً بیانگر برابری زن و مرد نمی‌داند. او تنها مفسر زنی است که همانند مفسران کلاسیک معتقد است متن، نابرابری را به‌عنوان ساختاری مشروع از تفاوت پذیرفته است (هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۲۰۷-۲۰۱۹). اما همانند مفسران زن مفهوم قوامیت مردان را، جایگاه نوعی نقش حمایت یا مسئولیت می‌داند (همان، ۲۱۵-۲۱۶).

مفسران مذکور در فوق در حقیقت از قوامیت مرد نسبت به زن سه برداشت کرده‌اند: گروهی از مفسران معاصر دایره‌ی قوامیت مرد را به همه روابط جامعه و نهادهای اجتماعی از جمله خانواده و سرپرستی زنان سرایت داده‌اند و قوامیت را همان قیومیت و ولاء مردان بر زنان می‌دانند. گروه دیگر که بیشترین آراء متعلق به آنان است این قوامیت را به مدیریت معنا نموده و آن را محدود به نهاد خانواده و منحصر به مدیریت شوهران به همسران خویش دانسته‌اند و گروه سوم که از میان گروه دوم برخاسته‌اند، اما در عین حال قوامیت مذکور را امری اعتباری و قابل زوال می‌دانند که منشأ آن امری هستی‌شناختی و تکوینی نیست بلکه آن را امری قراردادی

می‌دانند که برحسب تغییر شرایط، امکان جابجایی و تغییر دارد. این رویکردها در میان همه مردان و زنان مفسر سیال است.

۲-۲-۳. تفسیر ضرب در آیه ۳۴ سوره نساء

تفسیر واژه ضرب یکی دیگر از چالش‌های واژگانی در تفاسیر معاصر است. ضرب از جمله واژه‌های پیچیده در زبان عربی است که به‌زعم برخی از قدیمی‌ترین لغویان متقدم، برای جمیع اعمال به کار می‌رود. این واژه علاوه بر «زدن» معهود به- عنوان متداول‌ترین معنی کلمه، به معانی دیگری مانند ریش و زخم (الفیوفی، ۱۴۰۵: ۲، ۳۵۹؛ دهخدا، ۱۳۷۳: ۷۶۳۷)، جدائی انداختن میان دو نفر، طرد و راندن (معلوف، بی‌تا: ۱: ۶۲۴)، چشم‌پوشی کردن، روی‌برتابتن، رها کردن (آذرنوش، ۱۳۷۹: ۳۸۲) و نیز نوازش و اطراق (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۱: ۵۴۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱: ۵۰۶) و با توجه به قرائن کلامی، به معانی توصیف کردن، اقدام کردن، پوشانیدن و جست- وجو کردن (الجوهری، ۱۴۰۷ق: ۱۵۱-۱۵۰) آمده است. برخی نیز معتقدند مفهوم زدن به معنای تنبیه از معنای ای است که متأخران در لغت‌نامه‌های خود به آن اشاره کرده‌اند و متقدمان در این خصوص مطلبی ذکر نکرده‌اند و این مسئله بیانگر آن است که در مورد «ضرب» با تطور معنایی مواجه‌ایم (فتاحی زاده و همکاران، ۱۴۰۰).

واژه ضرب به همراه مشتقاتش که ۵۸ بار در قرآن تکرار شده، بنا بر رأی مشهور فقها و مفسری به معنای زدن است. در دنیای معاصر که موضوع خشونت علیه زنان خود مستقلاً مورد توجه جوامع جهانی است، تفسیر این واژه در قرآن به چالشی بزرگ تبدیل شده است. دیدگاه‌های جدید مبتنی بر دلایل مختلف و رویکردهای متفاوت تفسیری تلاش می‌کنند تا اسلام را از اتهام خشونت علیه زنان برهانند، در حالی که هنوز هم مشهورترین معنایی که بیشتر مفسرین در کتب تفسیری خود آورده‌اند، ضرب به معنی زدن و تنبیه بدنی است.

این دیدگاه‌ها در مجموع به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند که به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

دسته اول: گروهی از مفسران هستند که معنای زدن و تنبیه را برگزیده‌اند؛ از این دسته صاحب تفسیر المنیر است که ضرب را به معنای زدن معهود به کار برده است (الزحیلی، ۱۴۱۱ق، ۵: ۵۲). زحیلی می‌گوید هدف از تنبیه اصلاح و تأدیب است و با توجه به روایات، شرایطی دارد از جمله این‌که با مسواک باشد، خفیف باشد و... وی ضرب را مباح ولی ترک آن را افضل می‌داند (همان).

در میان این دسته گروهی هستند که ضمن دفاع از رأی مشهور مفسرین، درصدد توجیه و تبیین کلی موضوع نیز برآمده‌اند. از جمله صاحب تفسیر المنار می‌گوید: «برخی از مقلدان آداب و رسوم غربی از ما مسلمانان نسبت به تنبیه بدنی زن نافرمان ایراد گرفته و آن را ناپسند می‌شمارند، درحالی‌که نافرمانی زن و بزرگی کردن بر مرد که رئیس خانواده است و تحقیر شدن مرد را توسط زن، ناپسند نمی‌شمارند» (رشید رضا، ۱۹۸۴م: ۷۴). مشروع بودن زدن زنان از نظر رشید رضا، بنا بر مبنای عقل و فطرت، امری ناپسند نیست تا نیازمند توجیه و تأویل باشد (همان، ۷۵-۷۴). علامه طباطبایی در توضیح ضرب رعایت ترتیب در تأدیب را لازم دانسته و در صورت لزوم تنها به ضرب با مسواک اشاره می‌کند و بعد به ذکر احادیثی در منع زدن و نهی آن از جانب رسول خدا(ص) می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۴: ۵۵۵).

صاحب تفسیر نمونه نیز در پاسخ به این اشکال که چگونه اسلام به مردان اجازه داده که در مورد زن متوسل به تنبیه بدنی شوند می‌گوید «آیه مسئله تنبیه بدنی را در مورد افراد وظیفه‌شناسی مجاز شمرده که هیچ وسیله دیگری درباره آن‌ها مفید واقع نشود (مکارم شیرازی، ۴، ۱۳۸۰: ۳۷۳). البته تنبیه بدنی از نظر این مفسر باید ملایم و خفیف باشد.

صاحب تفسیر اثنی عشری نیز با ذکر مراحل سه گانه، تنها در صورتی که نشوز تکرار شود، ضرب را با شرایطی جایز می‌داند (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۲۳).

دسته دوم: این گروه از مفسران گرچه با رویکردی نو به حوزه مطالعات زنان روی آورده‌اند، اما خود نیز بر دو دسته تقسیم می‌شوند: گروه اول مفسرانی هستند که با اهتمام به درک مقاصد قرآنی ضمن توجه به همه جوانب مورد نظر در متن، با در نظر گرفتن هدف نهائی آیات، به ارائه دیدگاه‌هایی پرداختند که به دور از تکلف موجود در تفاسیر پیشین، پاسخی معقول به شبهات وارده می‌دهند؛ و گروه دوم مفسرانی هستند که با رویکردهای تاریخ‌مند و برون‌متنی، ضمن ارائه معانی دقیق از آیات و انطباق آن با سایر آیات مربوط به زنان، این واژه را تفسیر نموده‌اند.

علامه فضل‌الله از گروه نخست، در تفسیر خود اهداف کلی آیه ۳۴ سوره نساء را مورد توجه قرار داده و بر مبنای آن به نکاتی اشاره می‌کند؛ از جمله اینکه آیه در صدد ارائه راه حل برای افرادی است که در کانون خانواده دچار مشکل شده‌اند، لذا روح سخن با افراد ایدئال نمی‌باشد. او می‌گوید حیات اجتماعی و مشترک زن و مرد در آیه لحاظ شده است نه هر یک به تنهایی؛ و خداوند می‌خواهد آن‌ها هر دو به واسطه پیوند ازدواج از انحراف مصون بمانند؛ پس در پی مسئولیت‌های متقابل، تمکین به معنای خاص را بر زن تکلیف کرده و آن را وسیله‌ای جهت تقرب زن به سوی خالق قرار داده است و لذا باید به آن با دیدی روحانی نگریست نه صرفاً یک امر نفسانی (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ۲۴۹-۲۳۹). فضل‌الله ضرب را نه با هدف تشفی و انتقام بلکه به منظور تأدیب و اثربخشی به‌عنوان سومین راهکار مطرح می‌کند و مانند سایر تفاسیر، شرایطی بر آن ذکر می‌کنند که منجر به خون‌ریزی نشود، گوشتی را نبرد و ... (همان، ۲۴۷).

ابن عاشور از نوآوران گروه دوم نیز بر این عقیده است که آیه بر اباحه دلالت دارد ولی منوط به عرف و فرهنگ جامعه‌ای است که این عمل را ستم تلقی نکند. این رویکرد تاریخ‌مند ابن‌عاشور مبتنی بر این استدلال است که «برخی به پاره‌ای از روایات و رفتار صحابه استناد جسته و گفته‌اند مرد می‌تواند زن ناشزه خود را کتک بزند ولو مرتکب فحشائی آشکار نشده باشد. اما ظاهراً در این اخبار و آثار به عرف طبقات مردم و قبایل توجهی نشده است. مردم در این زمینه متفاوت می‌باشند. بادیه‌نشینان زدن زن را اعتداء و ستمگری نمی‌دانند و آن زنان نیز کتک خوردن را ظلم در حق خود نمی‌دانستند. بنابراین اگر زدن برای شوهران نه والیان امر مجاز باشد، آن‌هم در فرض عصیان و نافرمانی، نه در صورت ارتکاب فحشاء، به‌طور قطع مربوط به زمان و گروهی است که زدن را عار و ننگ و رفتار ناشایست در زندگی خانوادگی نمی‌شمرند» (ابن‌عاشور، بی‌تا: ۴۱-۳۹). لذا او معتقد است با توجه به این که در میان اعراب جاهلی زدن زنان امری رایج و نخستین عامل بازدارنده بود، زدنی که منشأ آن عرف جاهلی است نمی‌تواند جوازی برای تنبیه بدنی همه زنان در تمام اعصار و فرهنگ‌ها باشد» (همان، ۹۵).

آقای جوادی آملی می‌گوید در نظام قبیلگی، مراحل یادشده، شیوه مناسبی برای حفظ مودت و نگهداری رحمت است. او معتقد است با رعایت خصوصیت زمان و مکان در اجتهاد- نه صرف تغییر موضوع- می‌توان از این شیوه استفاده کرد؛ ولی اگر در نظام مدنی، زدن به هر عنوان و با هر چیز حتی با چوب مسواک، تأثیر سوء مهمی داشته و زمینه طلاق و فروپاشی بنیان خانوادگی را به همراه داشته باشد لازم نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۳۱۴-۳۱۳).

آیت‌الله معرفت نیز در این دسته جای دارد. او می‌گوید: «اتخاذ چنین روش و تدبیری برای ریشه‌کن کردن عادت‌های حکم‌فرمای جاهلی در اصطلاح، نسخ

تمهیدی زمان‌بندی شده نامیده شده است. نسخی که زمینه‌های آن در صدر اسلام و در عهد پیامبر فراهم شده است» (معرفت، ۱۴۲۳ق: ۱۵۷).

معنایی واژه ضرب نزد زنان مفسر، با روش‌های درون‌متنی یا بافتمندسازی تاریخی، که اغلب با مفهوم خشونت در آیه مخالفاندر در گروه دوم این دسته جای دارد. رویکردهای آنان در مخالفت با ترجمه زدن، شامل محدود کردن کاربرد آیه به بافت و شرایط خاص است. طبق نظر عزیزه حبری ضرب به شکلی نمادین و خیلی ملایم از زدن اشاره دارد که نباید در صورت باشد یا اثری برجا بگذارد. حبری ادعا می‌کند آیه ۳۴ نساء، مجوز مرد برای زدن همسرش را به شدت به موقعیت‌های بسیار جدی (مثل خیانت یا شهوت‌رانی) محدود می‌کند و حتی در چنین موردی فقط در صورتی این اجازه را می‌دهد که تلاش برای استفاده از ارتباط کلامی و جدایی فیزیکی برای حل مشکلات زناشویی شکست خورده باشد. از نظر او آیه ۳۴ سوره نساء آغاز طرح قرآن برای کاهش تدریجی مشکلات ناشی از خشونت زناشویی در جامعه اسلامی است. به گفته او این آیه یک مرحله انتقالی در فرایند قرآنی را نشان می‌دهد که در آن خشونت زناشویی علیه زنان محدود شده، کاهش یافته و سرانجام حذف می‌شود (هدایت الله، ۱۴۰۰: ۱۳۹-۱۴۰). رفعت حسن با توجه به ترجمه‌های متفاوت ضرب، بهترین ترجمه آن را «در حبس نگه‌داشتن» دانسته است (همان، ۱۳۹).

اسما بارلاس معتقد است هر خوانشی که زدن را مجاز بداند با نگاه قرآنی به برابری جنسیتی و تعالیم آن در باب اینکه ازدواج باید بر مبنای عشق، بخشش، سازگاری و آرامش باشد، در تناقض است (همان، ۱۴۱). آمنه ودود ابتدا در کتاب «قرآن و زن» از راه‌حل‌های سه‌گانه آیه، راه سوم یعنی زدن را مجاز دانسته ولی هیچ اولویتی را برای آن تجویز نمی‌کند و ماهیت زدن را با خشونت یا کشمکش یکسان نمی‌داند. او معنای ترک کردن و سفر رفتن را هم محتمل دانسته است و درنهایت با

توجه به شرح حال صحابه و اعمال جاهلی در رفتار با زنان، آن را به معنی «تحریم خشونت مهار نشده علیه زنان» آورده و می‌گوید آیه در مقام صدور جواز نیست بلکه در مقام محدودیت شدید اعمال موجود بوده است (ودود، ۱۳۹۳: ۱۳۹-۱۴۰).

خانم ودود در کتاب دیگرش با عنوان «درون جهاد جنسیتی»، خوانشی درون متنی از ضرب ارائه داده و برخلاف تفسیر نخستین خود، تأیید می‌کند که خود زبان آیه می‌تواند در خدمت نتایج خشونت‌آمیز درآید (نقل از هدایت الله، ۱۴۰۰: ۱۴۲-۱۴۳).

۴. نتیجه‌گیری

مفسران معاصر در نحوه به‌کارگیری آموزه‌های اسلامی و چالش‌های جهان معاصر در موضوعات مختلف دارای تفاوت‌های نگرشی عمده‌ای هستند که ناشی از رهیافت بنیادگرایی یا دگراندیشی آنان در باب تفسیر است. یکی از این موضوعات چالش‌برانگیز در تفاسیر معاصر آیات مرتبط با زنان در سوره‌های نمل و نساء است. در واقع تحولات مدرنیته و فمینیسم اثر مستقیمی بر تفاسیر اسلامی از انسان معاصر و جایگاه زن در قرآن و آموزه‌های اسلامی ایجاد نموده است؛ که موجب دو رویکرد متفاوت در تفاسیر معاصر گردیده است. سوره نمل در قرآن کریم از اوج جایگاه رهبری زنان سخن گفته در حالی که این جایگاه در سوره نساء - از قوامیت مردان بر زنان تا زدن آنان در صورت نافرمانی‌شان - رو به افول نهاده است. تبیین یکدست این آیات به غایت دشوار است. برخی مفسران بدون توجه به جایگاه زن در جهان معاصر، با بازگشت به مبانی تفاسیر کلاسیک در معرفت‌شناسی زنان، آنان را حتی در سوره نمل فاقد قدرت رهبری و جایگاه فراتر اجتماعی دانسته‌اند تا بتوانند در سوره نساء قوامیت مردان را تثبیت و زدن زنان را عرفی و در راستای شریعت و قانونی نمایند. آنان این جایگاه فروتر را با دلایل هستی‌شناختی در ضعف قدرت جسمانی - عقلانی زنان در مقابل قدرت جسمانی - عقلایی مردان دانسته و الگوی تفسیری خود

را با دوگانه عقل/عاطفه و فعالیت مردانه/پذیرندگی زنانه، شکل داده‌اند. رهیافت‌های این گروه از مفسران که بیشتر در مردان مفسر بازنمایی شده است، فقهی است و هرگونه مجال‌دهی به زنان را عدول از شریعت و خروج از حقیقت دین تلقی می‌کنند.

در مقابل رهیافت نواندیشان و تجددخواهان در گونه دیگر مفسران که بیشتر آنان را زنان تشکیل می‌دهند، مؤید حضور برابر زنان با مردان در قرآن است و تفاوت‌های جنسی را نابرابری حقوقی تلقی ننموده و با رویکردهای اجتماعی، تاریخی و برون‌متنی، تحول‌پذیری مفاهیم قرآنی را با جهان معاصر سازگار می‌دانند. آنان مدیریت و رهبری زنان را بدون برداشت‌های جنسیتی در سوره نمل تفسیر نموده و قوایمیت مردان و کتک زدن زنان را در سوره نساء، امری تاریخی و یا منوط به شرایط خاص می‌دانند. این گروه به‌روزرسانی آیات قرآن را جهت نیل به زندگی مؤمنانه انسان معاصر و پاسخگویی به پرسش‌های معاصرانه او به رسمیت می‌شناسند و سنت تاریخی مفسران و بنیادگرایی در تفسیر زنان در قرآن را به چالش می‌کشند.

منابع

- قرآن کریم

۱. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۹)، *فرهنگ معاصر عربی به فارسی*، تهران: اسلامیه.
۲. ابن عاشورا، محمدالطاهر (بی‌تا)، *تفسیر التحریر و التنویر*، تونس: الدار التفسیر النشر.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع - دارصار.
۴. امین، نصرت بیگم (۱۳۶۲)، *مخزن‌العرفان در علوم قرآن*، اصفهان: انجمن حمایت از خانواده‌های بی‌سرپرست.

۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *زن در آینه جلال و جمال*، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. همو، (۱۳۸۸)، *تسنیم*، قم: مرکز چاپ و انتشارات اسراء.
۷. همو، (۱۳۹۴)؛ *حق و تکلیف*، قم: نشر اسراء.
۸. الجوهری، اسماعیل بن حماء (۱۴۰۷ق)، *الصحاح اللغه*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۹. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳)، *تفسیر اثنا عشری*، تهران: میقات.
۱۰. حسینی طهرانی، محمد حسین (۱۴۲۹ق)، *رساله بدیعیه*، ترجمه چند تن از فضلاء، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
۱۱. حکیم زاده، فرزانه (۱۳۸۶)، *زنان و پرسش های پیش رو، نامه جامعه*، شماره ۴۰.
۱۲. خمینی، روح الله (۱۳۸۳)، *تحریر الوسیله*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم الدار.
۱۴. رشیدرضا، محمد (۱۹۸۴م)، *حقوق النساء فی الاسلام*، بیروت، المکتب الاسلامی.
۱۵. الزحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق)، *تفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، بیروت: دارالفکر.
۱۶. السبحانی، جعفر (۱۴۱۸ق)، *موسوعه طبقات الفقهاء*، قم: مطبعة اعتماد.
۱۷. شحرور، محمد (۱۹۹۰م)، *الکتاب و القرآن: قراءه معاصره*، دمشق: دارالاهالی.
۱۸. شمس الدین، محمد مهدی (بی تا). *اهلیه المرأة لتولی السلطه*، قم: المنار.

۱۹. همو (۱۴۲۶)، *مسائل حرجه فقہ المراء*، بیروت: مؤسسۀ الدولیه للدراسات و النشر.
۲۰. صالحی نجفآبادی، نعمت الله (۱۳۸۴)، *قضاوت زن در فقه اسلامی*، تهران: امید فردا
۲۱. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۱۲ق)، *احکام الشریعۀ ثابتۀ لا تتغیر*، قم: دارالقرآن الکریم.
۲۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان*، ترجمه‌ی سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۳. همو، (۱۳۸۷)، *زن در قرآن*، محقق و مصحح محمد مرادی، قم: نشر هاجر.
۲۴. همو، (۱۳۸۹)، *دنیای زن*، تهران: نشر سهروردی.
۲۵. عبده، محمد و رشید رضا، محمد (۱۳۵۴ق)، *المنار (تفسیر القرآن الحکیم)*، بیروت: دارالفکر.
۲۶. عسگری، علی‌رضا و جوادی، عبدالمهدی (۱۳۹۷)، بررسی ولایت زنان، *پرتال امام خمینی*، کد مطلب ۱۷۰۳۸۳.
۲۷. فتاحی‌زاده، فتحیه و همکاران (۱۴۰۰)، رویکردی ریشه‌شناختی به واژه قرآنی «ضرب»، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، دوره ۵، شماره ۱.
۲۸. فضل‌الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر.
۲۹. همو (۱۳۸۹ش)، *دنیای زن*، گفتگو با محمدحسین فضل‌الله، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۳۰. الفیوفی، احمدبن محمد (۱۴۰۵ق)، *مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم: دارالهجره.

۳۱. گرجی، منیره (۱۳۸۶)، *نگرش قرآن به حضور زن در تاریخ انبیاء*، تهران: نشر سویین.
۳۲. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۳ق)، *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*، قم: مؤسسه التمهید.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۸۰)، *تفسیر نمونه*، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. منتظری، حسین علی (۱۳۸۰ق)، *دراسات فی ولایة الفقیه و نظام الحکم فی الاسلام*، تهران: چاپخانه هاشمیون.
۳۵. مهریزی، مهدی (۱۳۹۰)، *شخصیت و حقوق زن در اسلام*، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۶. الموسوی الاردبیلی، عبدالکریم (۱۴۲۱ق)، *فقه القضاء*، قم: مؤسسه النشر للجامعه للمفید.
۳۷. معلوف، لويس (بی تا)، *المنجد فی اللغة و الاعلام*، بیروت: دارالمشرق.
۳۸. ودود، آمنه (۱۳۹۳)، *قرآن و زن*، ترجمه اعظم پویازاده و معصومه آگاهی، تهران: انتشارات حکمت.
۳۹. هدایت الله، عایشه (۱۴۰۰)، *حاشیه های فمینیستی قرآن*، ترجمه مرضیه محمص و نفیسه دانش فرد، تهران: کرگدن.

کاربست اندیشه ورزی تاریخی در تبیین گرایش اجتماعی

تفسیر المیزان

(درآمدی بر تفسیر اجتماعی تاریخ بنیان)

محمد علی زکی^۱

چکیده

گرایش اجتماعی یکی از تحولات قرآن پژوهی معاصر است که سعی در ورود آموزه‌های اجتماعی اسلام در متن زندگی مردم دارد. بدون شک بینش تاریخی یکی از خاستگاه‌های اصلی و اثربخش تفسیر اجتماعی قرآن معاصر تلقی می‌شود. نسبت بین اندیشه ورزی تاریخی و تفسیر اجتماعی به‌منزله حوزه‌ای پژوهشی در نظر خواهد بود. تفسیر المیزان اثر گران سنگ علامه طباطبائی تا آن پایه ارزشمند است که دیدن، دریافتن و دانستن آن را برای دانشمندان علوم دینی واجب و برای همه علاقه‌مندان و نیازمندان اندیشه‌های بلند اسلامی واقعاً لازم نموده است. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، به اشکال مختلف از تاریخ بهره برده است. پژوهش حاضر سعی در بررسی نسبت بین اندیشه ورزی تاریخی و تفسیر اجتماعی قرآن با تکیه بر تفسیر المیزان خواهد بود. سؤال اصلی پژوهش آن است که کاربست

۱. دانشیار بازنشسته جامعه‌شناسی دانشگاه امام حسین(ع)، اصفهان. Mazaki42@yahoo.com

اندیشه ورزی تاریخی در تفسیر اجتماعی المیزان چگونه است؟ تاریخ و تاریخ‌نگاری بخش عظیمی از فرهنگ مکتوب عصر اسلامی را به خود اختصاص داده است. تاریخ از دیدگاه قرآن، مجموعه وقایع و حوادثی است که در چهارچوب قوانین و سنت‌های تغییرناپذیر بروز کرده‌اند و باید به‌عنوان تجربه و عبرت، در فراروی آیندگان قرار گیرند. نتایج پژوهش منجر به شناسایی و معرفی هفت جنبه اندیشه ورزی تاریخی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان شده است. هم‌چنین یافته‌ها اقدام به بررسی و تبیین «قانونمندی جامعه و تاریخ در قرآن»، «سنت‌های تاریخی / اجتماعی قرآن»، «اعجاز تاریخی قرآن» و هم‌چنین «حیات و مرگ جامعه در قرآن» به‌منزله چهار کاربست اندیشه ورزی تاریخی نموده است علاوه بر آن سعی در ارائه شواهد و مصادیقی از تفسیر المیزان در خصوص چهار کاربست پیشنهادی اندیشه ورزی تاریخی خواهد بود. اگرچه خاستگاه مباحث تاریخی در گذشته حیات بشری نهفته است، ولیکن بر اساس آموزه‌های اجتماعی قرآن و خصوصاً تفسیر المیزان می‌توان نگاهی فعال، پویا و کنشگرانه نسبت به آینده فرد و جامعه تصور نمود. این مهم را به‌وضوح می‌توان از چهار جهت‌گیری پیشنهادی پژوهش حاضر در خصوص کاربست اندیشه ورزی تاریخی در گرایش اجتماعی تفسیر المیزان دریافت کرد.

واژه‌های کلیدی: تفسیر اجتماعی قرآن، اندیشه ورزی تاریخی، علامه طباطبایی،

۱. مقدمه

در حالی که مفسران متقدم تلاش می‌کردند تا با تفسیر رهنمودهای اخلاقی فردی قرآن کریم رسالت خود را انجام دهند، با مطالعه و بررسی «تفاسیر اجتماعی» - که کتاب ارزشمند المیزان فی تفسیر القرآن از جمله آنهاست، می‌توان دریافت که بهره‌مندی از آموزه‌های قرآن در سراسر زندگی مردم در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی، از اهداف اصلی مفسرانی است که قرآن را از بُعد اجتماعی تفسیر کرده‌اند.

تاریخ و تاریخ‌نگاری بخش عظیمی از فرهنگ مکتوب عصر اسلامی را به خود اختصاص داده و آیات تاریخی قرآن، عمده‌ترین عامل توجه مسلمانان به تاریخ و رشد تاریخ‌نگاری اسلامی به شمار آمده است. قرآن برای ارشاد و هدایت بشر فرستاده شده تا جهان را دگرگون سازد. دقت در روش تاریخ‌نگاری و روش تحلیل حوادث تاریخی در «قرآن» و نیز واقع‌بینی و درس‌آموز بودن تاریخ، به ما قدرت می‌دهد که تاریخ هدف‌دار، روشن‌گر و حرکت‌آفرین را شناخته و قانونمندی جامعه و سنن حاکم بر تاریخ را باور کنیم. تاریخ از دیدگاه قرآن، مجموعه وقایع و حوادثی است که در چهارچوب قوانین و سنت‌های تغییرناپذیر بروز کرده‌اند و باید به‌عنوان تجربه و عبرت، در فراروی آیندگان قرار گیرند. «تفسیر المیزان اثر گران‌سنگ علامه طباطبائی تا آن پایه ارزشمند است که دیدن، دریافتن و دانستن آن را برای دانشمندان علوم دینی واجب و برای همه علاقه‌مندان و نیازمندان اندیشه‌های بلند اسلامی واقعاً لازم نموده است» (یزدان پناه، ۱۴۰۰: ۴۷).

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، به اشکال مختلف از تاریخ بهره برده است. اندیشه ورزی تاریخی علامه طباطبائی یکی از بایسته‌های مهم و اساسی المیزان پژوهی محسوب شده که البته کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. پژوهش حاضر سعی در بررسی نسبت بین اندیشه ورزی تاریخی و تفسیر اجتماعی قرآن، به‌منزله

یکی از حوزه‌های پژوهشی در این خصوص خواهد داشت. بر این اساس هدف اصلی پژوهش حاضر مذاقه نمودن در این باره با تکیه بر تفسیر المیزان خواهد بود.

سؤال اصلی پژوهش:

اندیشه ورزی تاریخی چه کارکردها و نقش‌هایی در تفسیر اجتماعی المیزان داشته است؟

سؤالات فرعی پژوهش:

- ۱) ابعاد و جنبه‌های مختلف اندیشه ورزی تاریخی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان چیست و چگونه قابل تبیین و بررسی است؟
- ۲) کاربست‌های مختلف و متعدد پیشنهادی اندیشه تاریخی در گرایش اجتماعی قرآن کدامند؟
- ۳) نسبت بین کاربست‌های اندیشه تاریخی در گرایش اجتماعی قرآن و اندیشه ورزی تاریخی علامه طباطبایی چگونه قابل تبیین می باشد؟ شواهد المیزانی در خصوص کاربست‌های پیشنهادی اندیشه تاریخی در گرایش اجتماعی قرآن چیست؟

۲. اندیشه ورزی تاریخی علامه طباطبایی در المیزان: چیستی و ابعاد مختلف آن:

۲-۱. تعریف و اهمیت تاریخ در المیزان:

بخش مستقلی (ذیل آیات ۲۴۴ تا ۲۵۲ سوره بقره، جلد ۴ صفحات ۱۷۱ تا ۱۷۶) «درباره تعریف و اهمیت تاریخ» گزارش شده که بیانگر «بینش تاریخی علامه طباطبایی در المیزان» است. مباحثی که در این بخش گزارش شده‌اند عبارت‌اند از:

«تعریف تاریخ»

«فواید تاریخ»

«عوامل فساد تاریخ» (دو عامل مهم فسادوبی اعتباری تاریخ):

یکی، خود حکومت‌ها که هر چیزی که به نفع آن‌ها بود، آن را ترویج نموده و از هر چیزی که برای آن‌ها ضرری در پی داشته، جلوی اشاعه آن را می‌گرفتند. دوم، متهم بودن افراد شنونده یا بیننده حوادث و وقایع تاریخی به تعصب و احساسات باطنی.

«هدف از ذکر تاریخ در قرآن»:

اهمیت و ضرورت تاریخ از منظر علّامه طباطبائی سخنان و عبارتهایی که در تفسیر المیزان از آن‌ها اهمیت و ضرورت تاریخ استفاده می‌شود، فراوان است که در یک دسته‌بندی می‌توان آن‌ها را به چهار قسم تقسیم نمود: (۱) استناد به تاریخ برای اثبات ادعای خویش؛ (۲) استناد به تاریخ برای رد نظریه‌های دیگران، (۳) استناد مسلمات تاریخ به‌عنوان مصداق از گزاره‌های یقینی؛ (۴) اطلاع از تاریخ برای آگاهی از احوال گذشتگان

«انتقاد علامه بر علمای کنونی»

در پایان این بخش به تحلیل و بررسی «امتیاز و اعتبار داستان‌هایی که در قرآن آمده نسبت به عهدین و کتب تاریخ» اشاره شده است:

« بنابراین چنین تاریخی که حال و وصفش رادیدی، نمی‌تواند با قرآن کریم در داستان‌هایی که نقل می‌کند، مقابله کند، برای اینکه قرآن کریم وحی الهی و منزّه از خطا و مبرای از دروغ است، پس تاریخ نمی‌تواند با آن معارضه کند، چون تاریخ هیچ پشتوانه‌ای برای ایمنی از دروغ و خطا ندارد، بلکه همان‌طور که دیدید دستخوش عوامل کذب و خطا است. از این نیز که بگذریم، قرآن اصلاً کتاب تاریخ نیست و منظورش از نقل داستان‌های خود قصه‌سرایی مانند کتب تاریخ و بیان تاریخ و سرگذشت نیست، بلکه کلامی است الهی که در قالب وحی ریخته شده، و منظور آن هدایت خلق به سوی رضوان خدا و راه‌های سلامت است، و به همین جهت است که می‌بینیم هیچ قصه‌ای را با تمام جزئیات آن نقل نکرده، و از

هر داستان، آن نکات متفرقه که مایه عبرت و تأمل و دقت است و یا آموزنده حکمت و موعظه‌ای است و یا سودی دیگر از این قبیل دارد، نقل می‌کند. بطور کلی از هر داستان آن قسمت‌های برجسته‌اش را که آموزنده حکمتی یا موعظه‌ای و یا سستی از سنت‌های الهیه است که در امت‌های گذشته جاری شده نقل می‌کند. (یوسف آیه ۱۱۱؛ نساء، آیه ۲۵؛ آل عمران، آیه ۱۳۷) دیگر از این قبیل.

«قرآن کریم کتاب تاریخ نیست تا در آن به شرح زندگی فرد فرد مردم و اینکه چه کسی از نیکان و چه کسی از بدان بوده پردازد. بلکه قرآن کریم کتاب هدایت است و از امورگذشتگان آنچه مایه سعادت مردم است متعرض می‌شود، و برای مردم شرح می‌دهد که حق صریح کدام است تا مردم همان را برنامه زندگی خود کرده و در حیات دنیوی و اخروی رستگار گردند، و بسا می‌شود که به گوشه‌هایی از قصص انبیاء و امت‌های آنان اشاره می‌کند تا مردم بفهمند سنت و روش خدای تعالی در سایر امت‌ها چه بوده، تا اگر کسی هست که مشمول عنایت و موفق به کرامت است عبرت بگیرد، و کسی هم که چنین نیست آن سرگذشت‌ها را بشنود تا حجت بر او تمام شود» (طباطبایی، ۱۳۶۱، ۴: ۱۷۵).

پژوهش حسن احمدیان دلاویز و محسن الویری (۱۳۹۰: ۲۷) به بررسی «اعتبارسنجی تاریخ از منظر علامه طباطبائی در تفسیر المیزان» پرداخته است.

۲-۲. استفاده از منابع تاریخی در المیزان

«در حدود بیست و دو منبع تاریخی در تفسیر المیزان مورد استفاده قرار گرفته است و بیشترین منابع متعلق به اهل سنت است؛ زیرا بیشتر منابع تاریخی - اسلامی نیز متعلق به اهل سنت است. همچنین ترجمه‌هایی از برخی آثار تاریخی شرق‌شناسان، از جمله تاریخ تمدن اسلام تألیف گوستاو لُبون فرانسوی، در میان منابع تاریخی مورد استفاده المیزان دیده می‌شود (الوسی، ۱۳۷۰: ۱۱۷)

۲-۳. تحلیل تاریخی وقایع اجتماعی در المیزان:

علامه طباطبایی علاقه فراوانی به بررسی موضوعات انسانی-اجتماعی از منظر تاریخی در المیزان از خود ابراز نموده است. مباحثی هم چون «بحث تاریخی بردگی»، «بحث تاریخی زنان»، «بحث تاریخی دعوت و انتشار اسلام»، «بحث تاریخی تحلیل بت پرستی»، «بحث تاریخی توحید»، «تاریخ تفکر اسلامی»، «بحثی درباره راه تفکری که قرآن نشان می‌دهد»، «دفاع اسلام از توحید»، «گفتاری قرآنی/ علمی/ تاریخی در شخصیت ابراهیم(ع)»، «گفتاری پیرامون موضوع نفاق در صدر اسلام» نمونه‌های برجسته و متعالی اهمیت نقش و کاربرد تحلیل تاریخی از منظر علامه طباطبایی بوده است.

۲-۴. نقد تاریخی علامه طباطبایی در المیزان

محمدحسن احمدی (۱۳۹۳: ۵) در بررسی «روش‌شناسی تاریخی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان» گزارش نموده است:

«آنچه در روش تاریخی مرحوم علامه مشهود است این است که ایشان توانسته ارزش و جایگاه تاریخ در تفسیر را از نوعی انزوای تفسیری بیرون آورد و رویکرد حاکم بر تفسیر یعنی تاریخ‌گریزی را به سمت اعتدال پیش برد. علامه طباطبایی یکی از مفسرانی است که سعی کرده با نگاهی روشمند به تفسیر، مرز روشنی بین تفسیر آیات تاریخی و سایر آیات ایجاد کند. آنچه به‌عنوان مبنایی مهم در رویکرد تاریخی مرحوم علامه مورد نظر واقع شده تمایز بین تواتر و خبر واحد در یک رویکرد تاریخی است.»

۲-۵. مباحث مستقل تاریخی قصص پیامبران در المیزان:

یکی از خصوصیات تفسیر المیزان این است که گاهی به مباحث مستقل علمی، اجتماعی، تاریخی و فلسفی و غیره با تکیه بر قرآن و بهره‌وری از انوار تابناک آن

پرداخته است. بدون شک وجود "مباحث مستقل در المیزان" (شامل شش نوع بحث روایی، اجتماعی، فلسفی، اخلاقی، قرآنی و تاریخی) گویای بخشی مهم و برجسته از گرایش‌های تفسیری علامه طباطبایی در المیزان خواهد بود. در مجموع این گونه مطالب به این صورت در هیچ کتاب تفسیری دیگری وجود ندارد. یادآوری می‌شود که «مباحث تاریخی المیزان»، پیرامون مطالب تاریخی قرآن و به‌ویژه تاریخ پیامبران و اقوام و پیروان و مخالفان آنان، از جمله تاریخ دوران بعثت پیامبر اسلام (ص) است و از منابع مربوط به این موضوعات، از قبیل قصه‌های پیامبران، کتاب‌های ادیان گذشته و دائرةالمعارف‌ها استفاده شده است، ولی تحقیق تاریخی مستقیم پیرامون این مباحث در المیزان صورت نگرفته است.

پژوهش حاضر بیانگر آن بوده که عمده «مباحث تاریخی المیزان»، ناظر به قصص انبیاء اختصاص داده شده که البته در کنار قصص پیامبران، به سائر مباحث تاریخی نیز پرداخته شده است. در مجموع ۵۷۳ صفحه و تعداد ۲۸ داستان (شامل قصص پیامبران و سائر قصص قرآنی) در تفسیر المیزان مربوط به «مباحث تاریخی» شمارش شده که برحسب فراوانی، بیشترین حجم مطالب ارائه شده به ترتیب اختصاص به پنج داستان یوسف (ع) (۹۴ صفحه)، عیسی و مریم (ع) (۷۱ صفحه)، ابراهیم (ع) (۶۷ صفحه)، آدم (ع) (۵۶ صفحه) و نوح (ع) (۴۷ صفحه) داشته‌اند (جدول شماره ۱). با توجه به تعداد ۲۸ داستان و حجم ۵۷۳ صفحه، می‌توان دریافت که به‌طور متوسط علامه طباطبایی هر «بحث تاریخی» را در ۴/۸ صفحه گزارش نموده است که این یافته‌ها بازگوکننده اهمیت «مباحث تاریخی» در تفسیر المیزان بوده است. مشخصه‌ای که در مقایسه با سائر تفاسیر بسیار برجسته، چشمگیر، متمایز و قابل توجه بوده است. کمتر تفسیر قرآنی را می‌توان یافت که با حجمی این‌چنین به «مباحث تاریخی» البته به‌طور «مستقل» و جدای از مباحث تفسیری تخصصی پرداخته باشد.

جدول شماره ۱) حجم کمی تعداد صفحات مباحث مستقل تاریخی قصص قرآنی در مجلدات چهل گانه تفسیر المیزان به ترتیب حروف الفباء و تعداد صفحات

موضوع	تعداد	موضوع	تعداد	موضوع	تعداد	موضوع	تعداد
آدم(ع)	۵۶	اصحاب کهف	۲۹	سلیمان(ع)	۶	موسی و هارون(ع)	۳۲
ابراهیم(ع)	۶۷	الیاس(ع)	۴	شعیب(ع)	۵	یسع و ذوالکفل	۱
ادریس(ع)	۱۰	ایوب(ع)	۵	صالح(ع)	۷	یوسف(ع)	۹۴
اسماعیل(ع)	۲	بلعم باعورا	۴	قارون	۵	یونس(ع)	۱۰
اصحاب اخدود	۳	زکریا و یحیی(ع)	۱۲	عیسی و مریم(ع)	۷۱	هابیل و قابیل	۱۲
اصحاب رس	۴	ذوالقرنین	۳۶	لقمان	۹	هود(ع)	۵
اصحاب فیل	۵	داوود	۷	لوط	۲۴	نوح(ع)	۴۷

۶-۲. علامه طباطبایی و فلسفه تاریخ در تفسیر المیزان:

پژوهش یحیی عبدالحی و احمد راهدار (۱۳۹۲: ۱۱۱) با عنوان «محرک تاریخ از دیدگاه علامه طباطبایی» معتقد است که «علامه طباطبایی (ره) تاریخ را سیر حرکت از وحدت به کثرت و از کثرت به وحدت دانسته است. انبیای الهی با شریعت آسمانی، موجب اتحاد و وحدت جوامع و رشد و تکامل آن‌ها به سوی سعادت حقیقی می‌شوند. از این‌رو، انبیای الهی را می‌توان عامل اصلی حرکت تاریخ محسوب کرد». «فلسفه تاریخ از منظر علامه طباطبایی با محوریت تفسیر المیزان» عنوان پژوهش یحیی عبدالحی (۱۳۹۳: ۴۹) بوده که نتیجه‌گیری پژوهش را این‌چنین گزارش نموده است: «علامه طباطبایی تاریخ را سیر حرکت از وحدت به کثرت و از کثرت به وحدت می‌داند. از نگاه علامه طباطبایی، انبیای الهی را می‌توان عامل اصلی حرکت تکاملی تاریخ به شمار آورد که با اقامه دین، درصدد هدایت و سرپرستی تاریخ برآمده‌اند. بر

این اساس، پایان تاریخ صفحه تجلی تام و تمام دین در عالم است که در عصر ظهور آخرین حجت الهی عجل الله تعالی فرجه، رقم خواهد خورد». پژوهش محمدهادی عاشوری و محمدکاظم علوی (۱۳۹۷) به «عملکرد فطرت به مثابه محرک تاریخ در فلسفه تاریخ علامه طباطبایی» اختصاص داده شده است.

۲-۷. تناسب قصص پیامبران با هدفمندی سوره‌های قرآن در المیزان (تبیین و ابعاد

تاریخی هدفمندی سوره‌های قرآن)

علامه طباطبایی به بررسی اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن عنایتی خاص، ویژه، بنیادین و اساسی داشته و از ممیزات بارز و برجسته تفسیر المیزان شمرده می‌شود. سه سوره اعراف، هود و شعراء به‌طور مشترک در بردارنده شش داستان پیامبر الهی (نوح، هود، صالح، لوط، شعیب و موسی) بوده‌اند و این ویژگی منحصر به فرد بوده و در هیچ جای دیگر قرآن این ویژگی مشاهده نشده است. اگرچه قصص پیامبران فصل مشترک سه سوره مذکور بوده ولیکن هر کدام از آنها دارای هدفمندی جداگانه‌ای بوده‌اند. بر اساس تفسیر المیزان، اگرچه سه سوره مذکور «ماهیت تاریخی» دارند، ولیکن هدفمندی آنها با یکدیگر متفاوت‌اند. غرض سوره اعراف پیرامون «عهد الهی انسان در اقرار به ربوبیت خداوند متعال (وسیر تاریخی آن)» (طباطبایی، ۱۳۶۱، ۱۵: ۷)، هدف از سوره هود، «بیان توحید (و تبیین تاریخی آن)» (همان مآخذ، ۱۹: ۲۱۹) و غرض و هدف سوره شعراء، تسلیت خاطر رسول خدا (ص) (با تکیه بر شواهد تاریخی) (همان مآخذ، ج ۳۰: ۸۵) است. بنابراین اگرچه محتوای مشترک آیات سه سوره اعراف، هود و شعراء ماهیتی تاریخی است ولیکن هدفمندی این سه سوره نسبت به یکدیگر متفاوت بوده است.

۳. کاربست‌های اندیشه ورزی تاریخی در تفسیر اجتماعی قرآن:

اول) قانون‌مندی جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن:

دانشمندان از دیرباز به مسئله قانون‌مندی جامعه و پدیده‌های اجتماعی توجه داشته و دیدگاه‌های متفاوت و احياناً متضادی در این باب ارائه کرده‌اند. ادیان آسمانی و آیین اسلام که رسالتشان تأمین سعادت دنیوی بشر در راستای سعادت اخروی است و اسلام به تعبیر علامه طباطبایی در همه شئونش اجتماعی است، به موضوعات اجتماعی، از جمله قانون‌مندی جامعه، عنایت خاصی دارد. آیات کریمه و روایات شریفه به شکل‌های مختلف از قانون‌مندی جامعه و پدیده‌های اجتماعی سخن گفته‌اند. علاوه بر مفسران، دیگر پژوهشگران اسلامی نیز کمابیش به بررسی برخی از مسائل اجتماعی قرآن پرداخته‌اند. قانون‌مندی جامعه، پیامدهای مهم و شایان توجهی به دنبال دارد که به برخی از آن‌ها عبارت‌اند از الف) پیش‌بینی پذیری جامعه و تاریخ، ب) قدرت تحلیل صحیح و دقیق جوامع گذشته، ج) شناسایی حوادث غیرمنتظره و مورد انتظار و د) برنامه‌ریزی برای بهبود وضع موجود.

پژوهش منوچهر صانعی دره بیدی (۱۳۸۲: ۵۰) اختصاص به «قانون‌مندی تاریخ» داشته است. محمود رجبی (۱۳۸۳: ۲۵) در بررسی موضوع «قانون‌مندی جامعه و تاریخ» (مبانی فلسفه تاریخ در قرآن)، آیات شریفه دال بر موضوع را در هشت دسته (آیات سنّه الله، پدیده‌های اجتماعی، مصداقی از «کلمه الله»، آیات سیر و نظر، آیات عبرت، آیات ذکری و تذکره، آیات تعقل و تأمل، آیات عذاب و عقوبت و آیات مثل) گزارش و مورد بررسی قرار داده است. امان‌الله فصیحی (۱۳۸۹: ۱۱۶) به بررسی «امکان سازگاری قانون‌مندی جامعه و تاریخ به آزادی انسان» پرداخته است. مقاله محمدرضا آقایی (۱۳۹۰: ۷۸) با عنوان «اعجاز اجتماعی قرآن با تأکید بر قوانین جامعه‌شناسی» سخن به میان رفته است. فصل دوم کتاب «فلسفه تاریخ در قرآن» (جواد

سلیمانی، ۱۳۹۷: ۱۲۱-۱۳۴) به «قانونمندی تاریخ» اختصاص داده شده و ادله قانونمندی تاریخ را در پنج دسته آیات قرآن معرفی نموده است. پژوهش محمد نقیب (۱۳۹۸: ۱۱۰) با عنوان «کاربست‌های تاریخ در قرآن»، با روشی تحلیلی به تبیین کاربردهای تاریخ از زاویه دید قرآن در سه محور «آموزشی / تربیتی»، «شناختی» و «اجتماعی / سیاسی» پرداخته است.

هدف اصلی پژوهش محمدعلی زکی (۱۴۰۰ الف) چگونگی ترسیم دعوت قرآن به «سیر در زمین» و «نظر افکندن در گذشتگان» با استفاده از دانش تناسب و براساس تفسیرالمیزان بوده است. دسته بندی تاریخی نشان داده که آیات پژوهش در سه دسته شامل تاریخ عمومی بشر (۲ آیه)، تاریخ اقوام گذشته (شامل ۵ داستان و ۷ آیه) و تاریخ صدر اسلام (شامل ۱۲ آیه) قابل تفکیک و طبقه بندی بوده‌اند. محمدعلی زکی (۱۴۰۰ ب) به بررسی «کاربست تاریخی قرآن در تبیین قانونمندی مواخذه اجتماعی خداوند (آشنایی با تفسیر موضوعی «اخذ» بر اساس تناسب آیات و با تکیه بر تفسیر المیزان)» پرداخته است. پژوهش نشان داده که آیات «قانونمندی مواخذه خداوندی جوامع بشری» (شامل ۴۱ آیه) ماهیتی تاریخی داشته‌اند. سنخ شناسی تاریخی آیات در سه بخش به ترتیب شامل تاریخ قصص پیامبران (۴۴ درصد)، تاریخ عمومی بشر (۴۱ درصد) و تاریخ صدر اسلام (۱۵ درصد) داشته است. محمدعلی زکی (۱۴۰۰ ج) به بررسی «قانونمندی جامعه در بینش اجتماعی قرآن: (بررسی موضوعی آیات «هلاکت جوامع» با تکیه بر دانش تناسب آیات و بر اساس تفسیر المیزان)» پرداخته است.

سنخ شناسی تاریخی آیات هلاکت خداوندی جوامع بشری (شامل ۴۳ آیه) در سه بخش به ترتیب شامل تاریخ عمومی بشر (۴۷ درصد)، تاریخ صدر اسلام (۳۲ درصد) و تاریخ قصص پیامبران و اقوام گذشته (۲۱ درصد) بوده است.

دوم) سنت‌های تاریخی/اجتماعی جامعه (اعجاز اجتماعی قرآن):

«اعجاز اجتماعی قرآن» به این معناست که قرآن در زمینه‌های اجتماعی نظریه‌ها و دیدگاه‌هایی را مطرح کرده که قبل از قرآن سابقه نداشته و با عقل و فنون آن زمان قابل دستیابی نبوده و بعد از مدت‌ها به این مطالب و لطایف قرآن پی برده شده است (آقایی، ۱۳۹۰: ۷۷ ایروانی و حسینی زیدی، ۱۳۹۲: ۷۲). رویکردهای اعجاز اجتماعی قرآن از سه جهت قابل طرح است:

(۱) بیان گزاره‌های قوانین اجتماعی برتر قرآن؛

(۲) نقش قرآن در تحوّل اجتماعی جامعه عرب جاهلی؛

(۳) تبیین نظام اجتماعی برتر قرآن (ایروانی و حسینی زیدی، ۱۳۹۲: ۷۸).

طبق نظر اسلام، جامعه انسانی همچون سایر مخلوقات الهی تحت سنن و قوانین معینی به حیات خویش ادامه می‌دهد. واژه خاصی که در متون اسلامی برای قانونمندی جامعه به کار می‌رود، «سنت» است. از مجموع آیات قرآن کریم به خوبی استفاده می‌شود که منظور از «سنت» قوانین ثابت و اساسی «تکوینی» یا «تشریحی» الهی است که هرگز دگرگونی در آن روی نمی‌دهد، و به تعبیر دیگر، خداوند در عالم تکوین و تشریح اصول و قوانینی دارد که همانند قوانین اساسی مرسوم در میان مردم دستخوش دگرگونی و تغییر نمی‌شود. این قوانین هم براقوام گذشته حاکم بوده است و هم براقوام امروز و آینده حکومت خواهد کرد. به نظر می‌رسد قرآن نخستین کتابی است که از سنت‌های خدا در تاریخ خبر داده و بر قطعی بودن آن تأکید کرده و زمینه کشف آن‌ها را برای دانشمندان فراهم کرده است.

سنت‌های الهی برخی اخروی و برخی دنیوی هستند، سنت‌های دنیوی، برخی فردی و برخی اجتماعی‌اند؛ سنت‌های اجتماعی به دودسته «عام» (مطلق) و «خاص» (مقید یا مشروط) تقسیم می‌شوند. «سنت‌های عام» به ارادهٔ انسان‌ها ارتباطی نداشته و تابع رفتار و اعمال انسان‌ها و جوامع نیستند. و قوانینی هستند که شامل هر

دو گروه حق و باطل می‌شوند اما «سنت‌های خاص» فقط شامل گروه حق یا باطل بوده و تابع رفتار انسان می‌باشند.

پژوهش محبوبه غفاری و همکاران (۱۳۹۹: ۴۷۰) به بررسی «نقش سنت‌های الهی در زندگی انسان از دیدگاه قرآن و نهج‌البلاغه» پرداخته‌اند. یافته‌های پژوهش علی‌اصغر رجبی و مرتضی‌تهامی (۱۴۰۰: ۷۶) با عنوان «سنت‌های الهی حاکم بر حرکت تاریخ از منظر قرآن و نهج‌البلاغه» نشان می‌دهد که بر اساس آموزه‌های قرآن و نهج‌البلاغه، وقوع رویدادهای تاریخی، تابع سنت‌هایی ویژه است. همان‌گونه که دیگر صحنه‌های جهان هستی نیز به وسیله سنت‌های ویژه آن‌ها اداره می‌شود.

«از نگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان قصه‌های قرآن حاوی حوادثی از گذشته است که ذکر آن‌ها می‌تواند وسیله هدایت انسان باشد. به هنگام نقل سرگذشت پیشینیان و داستان جوامع و اقوام گذشته، آنچه مایه هدایت انسان و لازمه‌پندپذیری اوست ذکر می‌شود، و از بسیاری امور کم‌اهمیت که هیچ تأثیری در رشد و تعالی انسان ندارد، صرف‌نظر می‌شود. جهتش هم خیلی روشن است؛ چون قرآن کریم، کتاب تاریخ و داستان‌سرایی نیست، بلکه کتاب هدایت است» (عاشوری، ۱۳۷۸: ۸۲)

پژوهش محمود کریمی و رحیم امرایی (۱۳۹۱) اختصاص به «تفسیر قصص قرآن در رویکرد علامه طباطبائی» داشته و با رویکرد تحلیلی به دنبال پاسخ سؤال اصلی مقاله است که تفسیر علامه طباطبائی از قصص قرآن با سایر مفسران چه تفاوت‌هایی دارد؟ اهداف پنج‌گانه داستان‌های قرآنی از دیدگاه علامه طباطبائی عبارت‌اند از (۱) بیان ولایت الهی، (۲) تأویل حوادث و وقایع، (۳) بیان سنت‌های الهی، (۴) عبرت‌پذیری و (۵) تسلی بخشیدن به پیامبر و امت. «یکی دیگر از اهداف داستان‌های قرآن، بیان سنت‌های الهی است. علامه طباطبائی در تفسیر آیاتی که در بردارنده قصه‌ای

است، سنت‌های الهی را که در دل قصه‌ها نهفته، بیان می‌کند و به نظر می‌رسد در دیدگاه ایشان، توجه دادن به سنت‌های الهی از اهداف مهم قصه‌ها در قرآن است؛ با توجه به شواهدی که از نظر گذشت، مرحوم علامه در تفسیر آیاتی که به صورت عام یا خاص بیانگر سرنوشت و فرجام زندگی اقوام است، متذکر مسئله سنت‌های الهی می‌شود» (محمود کریمی و رحیم امرایی، ۱۳۹۱: ۲۵)

سوم) سنت آزمایش و امتحان الهی و هدفمندی سوره عنکبوت در المیزان:

علامه طباطبائی نخستین مفسر شیعی بود که در تفسیر المیزان به اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن (هدفمندی سوره‌ها) توجه کرد. وی با گشودن فصلی در ابتدای هر سوره با عنوان « بیان » هدف و « غرض » اصلی سوره را بیان می‌کرد.

« پس غرض سوره عنکبوت این است که فتنه و محنت یکی از سنت‌های الهی است که به هیچ وجه و درباره هیچ کس از آن گذشت نمی‌شود، همان‌طور که در امت‌های گذشته از قبیل قوم نوح، عاد، ثمود، قوم ابراهیم، لوط، شعیب و موسی جریان یافت، و جمعی استقامت ورزیده و جمعی دیگر هلاک شدند و در امت‌های حاضر و آینده نیز جریان خواهد داشت» (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۳۱، ۱۵۷).

کتاب «سنت‌های اجتماعی در قرآن کریم» (حامد مقدم، ۱۳۶۵: ۱۲) سعی در ارائه تصویری قرآنی بر اساس تفسیر المیزان داشته است. بر این اساس ایشان، در سراسر کتاب به توضیحات در خصوص آیات قرآن با تکیه بر تفسیر المیزان داشته است. جستجوی پژوهش‌های قرآنی در خصوص بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره سنت‌های تاریخی / اجتماعی معرف آن است که برخی مقالات و هم‌چنین حوزه نشر کتاب به این مهم پرداخته‌اند:

- (۱) مقاله «سُنَن اجتماعی در قرآن از منظر علامه طباطبائی و سیّد قطب» (جمال فرزند وحی، حامد غلامی و عباس محمدی، ۱۳۹۴)
- (۲) مقاله «بررسی آیات غلبه حق بر باطل از منظر علامه طباطبائی» (جواد سلیمانی، ۱۳۹۶)
- (۳) کتاب «بررسی سنت اضلال الهی در قرآن با تأکید بر تفسیر المیزان» (تورج روحانی، ۱۳۹۵)

چهارم) اعجاز تاریخی قرآن^۱

قرآن کتاب جاویدان است و جنبه‌های مختلفی از اعجاز را دارد که اعجاز تاریخی یکی از آنهاست. بعد اعجاز تاریخی قرآن در بردارنده‌ی دو برهه از زمان می‌باشد. قسمتی که از آن به «گذشته‌ی بشریت» و «تاریخ گذشتگان» تعبیر می‌شود و قسمتی که در بردارنده‌ی خبرهایی از آیندگان و رویدادهای مربوط به آنان است که به «پیشگوئی‌های قرآن» معروف است. اخبار غیبی و پیش‌گویی‌های تاریخ می‌تواند حقایق و اعجاز قرآن را اثبات کند؛ پیشگوئی‌های قرآن عموماً در آثار بزرگان و صاحب‌نظران دینی با عنوان «اخبار غیبی» دنبال شده است. اخبار غیبی از مهم‌ترین جنبه‌های اعجاز قرآن است که مورد توجه دانشمندان مسلمان قرار گرفته است. هر چند تا دوره معاصر از لفظ «اعجاز تاریخی» کمتر استفاده شده است. علامه طباطبائی اخبار غیبی را دو دسته نموده: (۱) اخبار از قصص انبیاء و امت‌های پیشین، مانند: هود، ۴۹؛ یوسف، ۱۰۲؛ آل عمران، ۴۴؛ مریم، ۳۴، ۲) اخبار از حوادث آینده، مانند: روم، ۳-۲؛ فتح، ۱۵ و ۲۷؛ مائده، ۷۰؛ حجر، ۹. وی آیات مربوط به ملاحم (همچون: انبیاء، ۹۷-۹۵؛ نور، ۵۵؛ انعام، ۶۵؛ حجر، ۱۹ و ۲۲؛ نبا، ۷) را در این قسم جای می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۶۱، ۶۴-۱: ۶۵)

۱. برگرفته و تلخیص از مقاله رضا مؤدب و قاسم شهری (۱۳۸۹: ۷۳).

۴. هدفمندی سوره‌ها و وعده‌های الهی آینده محور در المیزان:

علامه طباطبائی نخستین مفسر شیعی بود که در تفسیر خود به اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن توجه کرد. هدفمندی و غرض برخی سوره‌ها بیان «وعده‌های الهی به مسلمانان در آینه» می‌باشد.

(۱) هدفمندی سوره قصص بر اساس تفسیر المیزان بیان «وعده جمیل به مؤمنین» است. پیشوایان مردم قرارشان می‌دهد، و آنان را وارث همین فراعنه می‌کند، و عین همین سنت را در میان مؤمنین به اسلام جاری خواهد کرد، و ایشان را به ملک و عزت و سلطنت خواهد رسانید، و رسول خدا(ص) را دوباره به وطن باز خواهد گردانید (طباطبایی، ۳۱، ۱۳۶۱: ۲).

(۲) هدفمندی سوره روم بر اساس تفسیر المیزان بیان «وعده دادن قطعی خدا به یاری دین» است. مؤمنین وقتی دیدند که وعده غلبه روم عملی شد، یقین کنند که وعده دیگر خدا (قیامت) نیز عملی خواهد شد، و نیز یقین کنند (همان مآخذ، ۳۱: ۲۴۹).

(۳) هدفمندی سوره نحل بر اساس تفسیر المیزان، «خبر دادن به نزدیک شدن امر خداست که عبارت است از غلبه دین حق بر کفار» (نزدیکی امر الهی در غلبه دین حق) (همان مآخذ، ۲۴: ۳).

چهارم) حیات و مرگ جامعه در قرآن (سنت ظهور و سقوط امت‌ها)

یکی از سنن الهی این است که هر امتی دارای سرنوشت و مدت دوام مشخص و معینی است. اگرچه این سنت در زیرمجموعه مبحث سنت‌های تاریخی/اجتماعی در قرآن نیز مورد بررسی قرار گرفته است، ولیکن با توجه به گستردگی و قلمرو اجتماعی در بخشی مستقل بدان پرداخته می‌شود. حجم فراوان تولیدات علمی خصوصاً در بخش نشر کتاب گویای اهمیت بررسی این سنت به منزله بخشی جداگانه می‌باشد. خداوند برای هر امت، دوره‌ای را معین فرموده که پس از سپری شدن این دوره از

بین خواهد رفت. بنابراین طبق سنن الهی، امت‌ها به وجود می‌آیند و دورانی را به حالات مختلف توحید، شرک، کفر و مانند این‌ها می‌گذرانند و دچار تحولاتی می‌شوند و از بین می‌روند:

× «هر قومی را دوره و اجل معینی است که چون فرارسد لحظه‌ای پس‌وپیش یا تقدیم و تأخیر نتواند کرد» (اعراف، ۳۴).

× «هیچ شهر و دیاری در روی زمین نیست جز آنکه پیش از ظهور قیامت اهل آن شهر را یا هلاک یا به عذاب سخت معذب می‌کنیم. این حکم در کتاب ازلی خدا ثبت یا نقش است» (بنی اسرائیل، ۵۸).

قرآن در رابطه با علل سقوط و انحطاط تمدن‌ها عوامل بسیاری را ذکر می‌کند در حقیقت قرآن کریم، زیربنای هدایت و یا انحراف و انحطاط فرد را مربوط به جامعه می‌داند؛ به این معنا که اگر جامعه‌ای سالم باشد، افراد آن نیز به خیر و صلاح خواهند بود و با انحراف جامعه و افراد آن، فرهنگ و تمدن آن‌هم نابود می‌گردد. هرگاه این نظام‌ها، بر اساس حق و عدالت و ایمان و تقوا استوار گردد، آن جامعه و تمدن آن رو به رشد و ترقی خواهد نهاد؛ اما در صورتی که روابط آن بر اساس ظلم، ستم، بی‌ایمانی، شرک، بت‌پرستی، نابرابری‌های اقتصادی، فساد اخلاقی و اجتماعی، تنظیم شده باشد، آن جامعه دچار انحطاط می‌شود و عاقبت آن، فروپاشی و نابودی است

۵. سابقه و پیشینه پژوهش:

الف) در حوزه نشر مقالات علمی در مجلات:

- ۱) سنت‌های الهی و سقوط و صعود تمدن‌ها (حسن حسینی، ۱۳۸۶)
- ۲) بررسی علل انقراض تمدن‌ها از منظر قرآن مجید با بررسی مصادیق (عبدالله ولی پور و ناصر عابدینی، ۱۳۹۳)

۳) عوامل انقراض تمدن‌ها از منظر قرآن (عیسی عیسی زاده، ۱۳۹۶)
 ۴) نگاهی به برخی از مهم‌ترین عوامل ظهور و انحطاط تمدن‌ها از منظر قرآن و روایات (سید صادق حسینی، ۱۳۹۷).

پژوهش محسن حبیبی و شهناز تیموری (۱۳۹۷: ۸) با عنوان «سنت‌های الهی در باب ظهور و سقوط تمدن‌ها از نظر علامه طباطبائی» دریافته است:

«علامه طباطبائی حقیقت سیر جامعه و حرکت تاریخ قانونمند می‌داند و تصریح می‌نماید که امت‌ها و جوامع از آن جهت که امت و جامعه هستند، سنت‌ها و قوانین، اعتلاها و انحطاط‌ها، سرنوشت مشترک و نامه عمل جمعی دارند و این حقیقت، به معنی قانونمندی حرکت تاریخ و جامعه است. از سوی دیگر در قرآن انسان‌ها به خردورزی و اندیشیدن به‌ویژه در مورد حوادث و فرآیندهای تاریخی دعوت شده‌اند تا ضمن عبرت‌آموزی، برای خودسازی و ساختن دیگران، علل پیشرفت و انحطاط امت‌ها را کشف کنند. این تغییر و تحول یکی از سنت‌های مهم و غیرقابل تخلف دستگاه آفرینش است»

ب) در حوزه نشر کتاب:

- ۱) ظهور و سقوط تمدن‌ها از دیدگاه قرآن» تألیف علی کریمی (۱۳۷۰)
- ۲) علل انحطاط تمدن‌ها از دیدگاه قرآن» تألیف آقای احمدعلی قانع عزآبادی (۱۳۷۱)
- ۳) قرآن و سنن الهی در اجتماع بشر» تألیف آیت الله محمدی گیلانی (۱۳۷۵)
- ۴) علل انحطاط و سقوط جوامع از دیدگاه قرآن» تألیف حسین رکن‌الدینی (۱۳۸۳)
- ۵) سنن القرآن فی قیام الحضاره و سقوطها» تألیف محمد هیشور (۱۴۱۷)

۶. نتیجه‌گیری:

گرایش اجتماعی یکی از تحولات قرآن‌پژوهی معاصر است. بدون شک پیش‌تاریخی یکی از خاستگاه‌های اصلی و اثربخش تفسیر اجتماعی قرآن معاصر تلقی می‌شود. تاریخ و تاریخ‌نگاری بخش عظیمی از فرهنگ مکتوب عصر اسلامی را به خود اختصاص داده است. دقت در روش تحلیل حوادث تاریخی در «قرآن» و نیز واقع‌بینی و درس‌آموز بودن تاریخ، به انسان قدرت می‌دهد که تاریخ هدف‌دار، روشنگر و حرکت‌آفرین را شناخته و قانونمندی جامعه و سنن حاکم بر تاریخ را باور کند. تاریخ از دیدگاه قرآن، مجموعه وقایع و حوادثی است که در چهارچوب قوانین و سنت‌های تغییرناپذیر بروز کرده‌اند و باید به‌عنوان تجربه و عبرت، در فراروی آیندگان قرار گیرند. نسبت بین اندیشه ورزی تاریخی و تفسیر اجتماعی به‌منزله حوزه ای پژوهی در نظر خواهد بود. پژوهش حاضر سعی در بررسی نسبت بین اندیشه ورزی تاریخی و تفسیر اجتماعی قرآن، به‌منزله یکی از حوزه‌های پژوهشی در این خصوص داشته است. برای اساس هدف اصلی پژوهش حاضر مذاقه نمودن در این‌باره با تکیه بر تفسیر المیزان بوده است. سؤال عمده پژوهش آن است که کاربست اندیشه ورزی تاریخی چه کارکردها و نقش‌هایی در تفسیر اجتماعی المیزان داشته است؟

پاسخ پژوهش به پرسش اول:

۱) ابعاد و جنبه‌های مختلف اندیشه ورزی تاریخی علامه طباطبایی در تفسیر

المیزان چیست و چگونه قابل تبیین و بررسی است؟

«علامه طباطبایی برای تحلیل محتوای آیات به کار تاریخی پرداخته یا گاهی لازم

دیده بحث‌های تاریخی مستقل بنماید. در بررسی‌های تاریخی گاه خود علامه ورود

کرده و گاهی از دیگرانی که کار تاریخی برجسته‌ای کرده‌اند، استفاده کرده و بحث را

به انجام رسانده است. اصل توجه به تاریخ و استفاده از آن در تحلیل محتوای کتاب

مقدس الهی یک ویژگی برای تفسیر المیزان پدیدآورده و علاوه بر آن بررسی‌های دقیق و هوشمندانه تاریخی نیز، به امتیازی بدل شده است» (یزدان پناه، ۱۴۰۰: ۷۹). بینش تاریخی یکی از مشخصه‌های بارز و برجسته و منحصر به فرد علامه طباطبایی محسوب می‌شود. علامه طباطبایی معتقد است که قرآن کریم کتاب تاریخ نیست تا در آن به شرح زندگی فرد فرد مردم و اینکه چه کسی از نیکان و چه کسی از بدان بوده پردازد. بلکه قرآن کریم کتاب هدایت است و از امور گذشتگان آنچه مایه سعادت مردم است متعرض می‌شود. علامه طباطبائی در تفسیر خود، از تاریخ بهره برده توانسته ارزش و جایگاه تاریخ در تفسیر را از نوعی انزوای تفسیری بیرون آورد و رویکرد حاکم بر تفسیر یعنی تاریخ‌گریزی را به سمت اعتدال پیش برد. نتایج نهایی مقاله حاضر در خصوص ابعاد گوناگون اندیشه ورزی تاریخی علامه طباطبایی در المیزان در هفت بخش ذیل عبارت‌اند از:

۱) تعریف و اهمیت تاریخ در المیزان (شامل مباحث «تعریف تاریخ»، «فواید تاریخ»، «عوامل فساد تاریخ»، «هدف از ذکر تاریخ در قرآن» و «انتقاد علامه بر علمای کنونی»)

۲) استفاده از منابع فراوان تاریخی در المیزان

۳) تحلیل تاریخی وقایع اجتماعی در المیزان

۴) نقد تاریخی علامه در المیزان

۵) مباحث مستقل تاریخی قصص پیامبران در المیزان

۶) علامه طباطبایی و فلسفه تاریخ در تفسیر المیزان

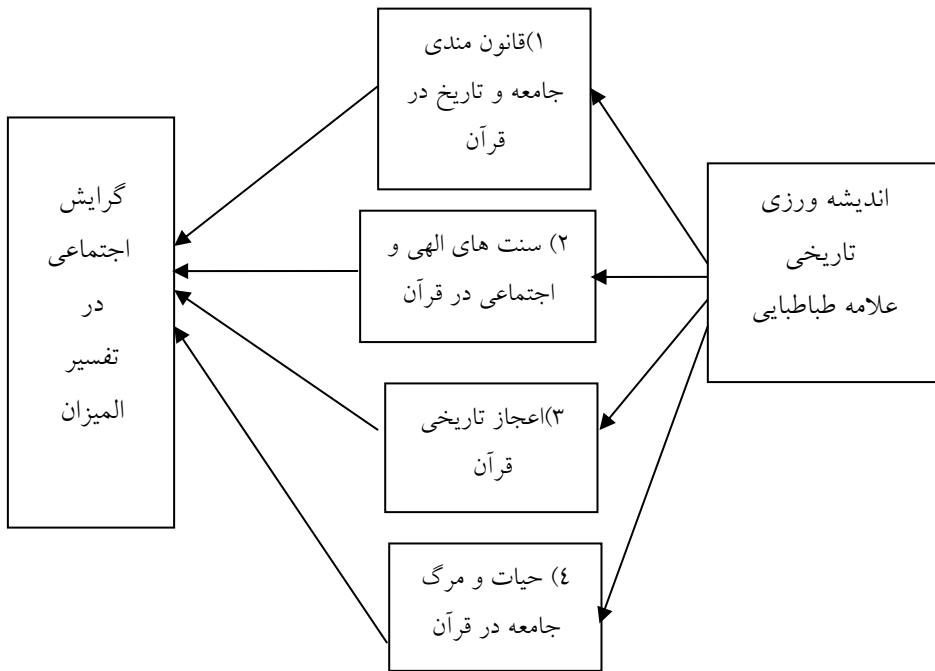
۷) تناسب قصص پیامبران با هدفمندی سوره‌های قرآن در المیزان (تبیین و

ابعاد تاریخی هدفمندی سوره‌های قرآن)

پاسخ پژوهش به پرسش دوم (کاربست‌های مختلف و متعدد پیشنهادی اندیشه

تاریخی در گرایش اجتماعی قرآن کدام‌اند؟).

تحقیق حاضر چهار جهت گیری در تفسیر اجتماعی را متأثر از اندیشه ورزی تاریخی پیشنهاد داده است. بر این اساس پژوهش، به بررسی و تبیین «قانونمندی جامعه و تاریخ در قرآن»، «سنت های تاریخی و اجتماعی قرآن (اعجاز اجتماعی قرآن)»، «اعجاز تاریخی قرآن» وهم چنین «حیات و مرگ جامعه در قرآن» به منزله چهار کاربست اندیشه ورزی تاریخی در گرایش اجتماعی تفسیر قرآن اقدام نمود (نمودار شماره ۱).



نمودار شماره ۱) انواع چهارگانه کاربست های پیشنهادی اندیشه تاریخی در گرایش اجتماعی تفسیر المیزان

اگرچه مرور تحقیقات پیشین معرف آن بوده که هر کدام از مقالات بررسی شده به طور جداگانه به یکی از چهار کاربست پیشنهادی پژوهش حاضر پرداخته اند ولیکن این پیشنهادات تنها در بخش هایی از کتاب یعقوب جعفری (۱۳۶۸)

گزارش شده‌اند. کتاب یعقوب جعفری به تبیین «بینش تاریخی قرآن» پرداخته و دارای هفت فصل شامل مباحثی هم چون «تاریخ و زندگی»، «ملاحظات تاریخی»، «تبیین تحولات تاریخی»، «قرآن و تاریخ» (فصول چهار تا هفتم کتاب) بوده است.

در راستای پاسخ پژوهش به پرسش سوم در خصوص چگونگی شواهد المیزانی در خصوص کاربردهای پیشنهادی اندیشه تاریخی در گرایش اجتماعی قرآن، تحقیق حاضر چهار جهت‌گیری پیشنهادی در تفسیر اجتماعی را متأثر از اندیشه ورزی تاریخی را با تکیه بر تفسیر المیزان مورد بررسی قرار داد و به معرفی شواهد و مصادیقی بر اساس تفسیر اجتماعی المیزان پرداخت. نتایج نهایی پژوهش حاضر معرف آن است که موارد متعدد و فراوانی از تفسیر المیزان را می‌توان گواه بر این نتیجه‌گیری آورد که چهار جهت‌گیری پیشنهادی در تفسیر اجتماعی المیزان نیز گزارش شده است. اگرچه منشأ و ریشه مباحث تاریخی در گذشته حیات بشری نهفته است، ولیکن بر اساس آموزه‌های اجتماعی قرآن و خصوصاً تفسیر المیزان می‌توان نگاهی فعال، پویا و کنشگرانه نسبت به آینده فرد و جامعه تصور نمود. این مهم را به‌وضوح می‌توان از چهار جهت‌گیری پیشنهادی پژوهش حاضر در خصوص کاربردهای اندیشه ورزی تاریخی علامه طباطبایی در گرایش اجتماعی تفسیر المیزان دریافت.

پیشنهاد پژوهش حاضر آن است که با تلاش محققان و اندیشه‌ورزان در آینده بتوان شاهد ارائه کاربردهای دیگری در خصوص نقش بینش تاریخی در گرایش اجتماعی تفسیر بوده باشیم. علاوه بر آن پژوهش پیشنهاد می‌کند تا در این خصوص به مطالعات تطبیقی و مقایسه‌ای نیز اقدام شده و به بررسی آزمون نقش اندیشه ورزی تاریخی در بین تفاسیر اجتماعی مختلف نیز پرداخته شود.

منابع:

۱. آقایی، محمدرضا (۱۳۹۰)، اعجاز اجتماعی قرآن با تأکید بر قوانین جامعه‌شناسی، مجله قرآن و علم، دوره ۵، شماره ۸، بهار و تابستان، صفحات ۷۷ تا ۱۰۴.
۲. احمدی، محمدحسن (۱۳۹۳)، روش‌شناسی تاریخی علامه طباطبائی در «تفسیر المیزان»، مجله تاریخ در آینه پژوهش، سال یازدهم، بهار و تابستان، شماره پیاپی ۳۶، صفحات ۵-۲۲.
۳. احمدیان دلاویز، حسن و محسن الویری (۱۳۹۰)، اعتبارسنجی تاریخ از منظر علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، مجله تاریخ در آینه پژوهش، سال هشتم، بهار، شماره پیاپی ۲۹، صفحات ۲۷-۳۸.
۴. الاوسی، علی (۱۳۷۰)، روش علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، ترجمه حسین میر جلیلی، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
۵. ایروانی، جواد و ابوالقاسم حسینی زیدی (۱۳۹۲)، اعجاز قرآن در سنت‌های اجتماعی، مجله قرآن و علم، شماره ۱۳، پاییز و زمستان، صفحات ۷۱ تا ۹۶.
۶. حامد مقدم، احمد (۱۳۶۵)، سنت‌های اجتماعی در قرآن کریم، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
۷. حبیبی، محسن و شهناز تیموری (۱۳۹۷)، سنت‌های الهی در باب ظهور و سقوط تمدن‌ها از نظر علامه طباطبائی، مجله اندیشه علامه طباطبائی، سال پنجم، پاییز و زمستان، شماره ۸، صفحات ۷ تا ۴۱.
۸. جعفری، یعقوب، (۱۳۶۸)، بینش تاریخی قرآن، چاپ دوم، تهران، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۹. رجبی، محمود (۱۳۸۳)، قانون‌مندی جامعه و تاریخ (مبانی فلسفه تاریخ در قرآن)، مجله تاریخ اسلام در آینه پژوهش، تابستان، شماره ۲، صفحات ۲۳ تا ۶۴.

۱۰. رجبی، علی اصغر و مرتضی تهامی (۱۴۰۰)، *سنت‌های الهی حاکم بر حرکت تاریخ از منظر قرآن و نهج‌البلاغه*، فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ اسلام، سال بیست و دوم، شماره هشتاد و ششم، تابستان، صفحات ۷۵-۱۱۰
۱۱. زکی، محمدعلی (۱۴۰۰ الف)، *قانونمندی جامعه در بینش تاریخی قرآن: بررسی آیات «سیر در زمین»*، و «نظر» با تکیه بردانش تناسب و بر اساس تفسیر المیزان، مجموعه مقالات ارائه‌شده در پنجمین اجلاس بین‌المللی علوم اسلامی، پژوهش‌های دینی و حقوق، ۳۱ شهریور.
۱۲. زکی، محمدعلی (۱۴۰۰ ب)، *کاربست تاریخی قرآن در تبیین قانونمندی مواخذه اجتماعی خداوند (آشنایی با تفسیر موضوعی «اخذ» بر اساس تناسب آیات و با تکیه بر تفسیر المیزان)*، مجموعه مقالات ارائه‌شده در پنجمین اجلاس بین‌المللی علوم اسلامی، پژوهش‌های دینی و حقوق، ۳۱ شهریور.
۱۳. زکی، محمدعلی (۱۴۰۰)، *بررسی «قانونمندی جامعه در بینش اجتماعی قرآن: (بررسی موضوعی آیات «هلاکت جوامع» با تکیه بر دانش تناسب آیات و بر اساس تفسیر المیزان)*، مجموعه مقالات ارائه‌شده در ششمین اجلاس بین‌المللی پژوهش‌های دینی، علوم اسلامی، فقه و حقوق در ایران و جهان اسلام، ۳۰ آذرماه.
۱۴. سلیمانی، جواد (۱۳۹۷)، *فلسفه تاریخ در قرآن*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، مجلدات اول تا چهارم، تهران، انتشارات محمدی.
۱۶. عاشوری، نادعلی (۱۳۷۸)، *المیزان و قصص پیامبران*، مجله صحیفه مبین، شماره ۱۹، تابستان، صفحات ۸۰ تا ۹۷.

۱۷. عاشوری، محمدهادی و محمدکاظم علوی (۱۳۹۷)، *عملکرد فطرت به مثابه محرک تاریخ در فلسفه علامه طباطبایی*، مجله حکمت صدرایی، سال هفتم، شماره ۱، پاییز و زمستان، صفحات ۱۰۷-۱۱۶.
۱۸. عبدالهی، یحیی (۱۳۹۳)، *فلسفه تاریخ از منظر علامه طباطبائی با محوریت تفسیر المیزان*، مجله تاریخ اسلام درآینه پژوهش، سال یازدهم، شماره اول، پیاپی ۳۶، بهار و تابستان، صفحات ۴۹-۷۲.
۱۹. عبدالهی، یحیی و احمد راهدار (۱۳۹۲)، *محرک تاریخ از دیدگاه علامه طباطبایی، فصلنامه علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، دوره ۳، شماره ۱، بهار و تابستان، صفحات ۱۱۱-۱۲۹.
۲۰. غفاری، محبوبه، حمید حسینی و فاطمه شرعیاتی (۱۳۹۹)، *نقش سنت های الهی در زندگی انسان از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه*، فصلنامه مطالعات قرآنی، سال یازدهم، شماره ۴۳، پاییز، صفحات ۴۶۹-۴۸۸.
۲۱. مودب، رضا و قاسم شهری (۱۳۸۹)، *اعجاز تاریخی قرآن*، دو فصلنامه قرآن و علم، دوره ۴، شماره ۷، پاییز و زمستان، صفحات ۶۹-۹۱.
۲۲. فصیحی، امان‌الله (۱۳۸۹) به بررسی «امکان سازگاری قانونمندی جامعه و تاریخ به آزادی انسان» مجله تاریخ درآینه پژوهش، شماره ۱، پیاپی ۲۵، بهار، صفحات ۱۱۵-۱۴۰.
۲۳. صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۸۲)، *قانونمندی تاریخ*، مجله پژوهشنامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۳۸، صفحات ۴۹-۷۵.
۲۴. کریمی، محمود و رحیم امرایی (۱۳۹۱)، *تفسیر قصص قرآن در رویکرد علامه طباطبائی*، مجله معرفت، سال بیست و یکم، شماره ۱۷۳، اردیبهشت، صفحات ۲۱-۳۹.

۲۵. نقیب، محمد (۱۳۹۸)، *کاربست های تاریخ در قرآن*، مجله مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، دوره سوم، شماره سوم، پاییز، صفحات ۱۰۹ تا ۱۳۴.
۲۶. یزدان پناه، یدالله (۱۴۰۰)، *منزلت بی مانند المیزان و بایسته های امروزی تفسیر*، قم، انتشارات کتاب فردا.