



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



سرشناسه

عنوان و نام پدیدآور

مشخصات نشر

مشخصات ظاهری

شابک

وضعیت فهرست نویسی

موضوع

موضوع

شناسه افزوده

شناسه افزوده

شناسه افزوده

شناسه افزوده

رده بندی کنگره

رده بندی دیویی

شماره کتابشناسی ملی

اطلاعات رکورد کتابشناسی

همایش بین المللی تفسیر اجتماعی قرآن کریم در جهان اسلام؛ فرصتها و چالشها (نخستین : ۱۴۰۱ : اراک)

نخستین همایش بین المللی تفسیر اجتماعی قرآن کریم در جهان اسلام؛ فرصتها و چالشها (مجموعه مقالات) / به کوشش قاسم درزی ؛ برگزارکننده [انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی.

اراک: جهاد دانشگاهی، سازمان انتشارات واحد استان مرکزی، ۱۴۰۱.

ج:

ج ۲: ۷-۷۰-۵۷۰۲-۶۲۲-۹۷۸

فیبا

تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴ -- کنگره ها

Qur'an -- Shiite hermeneutics -- 20th century -- Congresses

قرآن و اجتماع -- کنگره ها

*Qur'an and social problems -- Congresses

درزی، قاسم، ۱۳۶۳ - گردآورنده

انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

جهاد دانشگاهی، سازمان انتشارات. واحد استان مرکزی

Press Organization Jahad-e Daneshgahi. Vahed-e Ostan Markazi :

BP۹۸ :

۲۹۷/۱۷۹ :

۸۸۶۱۰۸۳ :

فیبا



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
معاونت قرآن و عترت

نخستین همایش بین المللی تفسیر اجتماعی قرآن کریم در جهان اسلام؛ فرصتها و چالشها(جلد ۲)

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

ویراستاری: حسین جدی

صفحه آرایی: 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 نمایشگاه های 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 ۲)**

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. درآمدی بر قواعد خاص تفسیر اجتماعی با تأکید بر تفسیر آیت الله خامنه ای
۱۱	میثم عزیزان - علی اکبر فراتی
	۲. الهیات اجتماعی از توحید تا جامعه توحیدی در اندیشه تفسیری رهبر معظم انقلاب
۳۹	سید علی اصغر علوی - سید محمد مداحی
	۳. بررسی جایگاه روایات در تفسیر اجتماعی قرآن کریم با تأکید بر آراء علامه طباطبایی
۶۵	نگین علیزاده
	۴. بازخوانی شاخصه‌های عقل‌گرایی در تفاسیر اجتماعی با محوریت تفسیر المنار
۸۹	علی غضنفری - عبدالله میر احمدی - زهرا مدرسی راد
	۵. تفسیر تقنینی قرآن کریم
۱۱۱	مصطفی غفوری
	۶. آیات الأحكام التدبیریة أفق تفسیری فقهی جدید
۱۳۱	خالد غفوری الحسنی
	۷. بررسی و تبیین شاخصه‌ها و کاستیهای تفسیر اجتماعی - عصری المنار
۱۵۵	جعفر فیروزمندی بندپی
	۸. واکاوی نقش تفسیر اجتماعی قرآن در پیروزی انقلاب اسلامی
۱۷۷	احمد لامعی گیو - زهرا خسروی

۹. تفسیر اجتماعی قرآن کریم، سنت نبوی و آموزه های اهل بیت (ع)

۱۹۹

معصومه محسنی پور

۱۰. روش‌شناسی تفسیر اجتماعی قرآن در آثار نومعتزلیان شبه‌قاره هند

۲۱۹

مرضیه محمصص

۱۱. روش‌شناسی تفسیر اجتماعی با تکیه بر تفسیر المنار

۲۴۷

روح الله محمدی - سمیه اکبری چمازدهی - سمیه آزاد دل

۱۲. نهضت اجتماعی سیدجمال الدین اسدآبادی (با تکیه بر تفسیر اجتماعی قرآن کریم)

۲۷۵

سودابه مظفری - کاوه رحیمی

۱۳. بررسی نگاه مترقیانه اسلام درباره موضوع حکمیت میان زوجین با تکیه بر آیه ۳۵ سوره

نساء

۲۹۹

حسین مهتدی - حسین فقیه - عذرا السادات لطیفی حسینی

۱۴. روش‌شناسی تفسیر المیزان در آیات اجتماعی قرآن

۳۲۵

کیانوش نریمان

۱۵. مبانی و روش تفسیر اجتماعی بانو مجتهده امین در تفسیر مخزن العرفان

۳۴۷

مریم نساج

۱۶. منهج فهم و توجیه النص القرآنی فی التفسیر الاجتماعی عند المفسرین المعاصرین - تفسیر

«من وحی القرآن» للسید محمد حسین فضل الله أنموذجاً

۳۷۳

علی زهیر هاشم الصراف

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 حرکتی 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 جمال الدین اسدآبادی (۱۸۳۸/۱۲۵۴ - ۱۸۹۷/۱۳۱۴) پدید آمده است. اسدآبادی معتقد بود، قرآن به مثابه کتاب مقدس مسلمانان که در سده های میانه تمدن عظیم اسلامی را بنا کرده، امروز و هر روز هم قادر است اقتدار و بزرگی مسلمانان را ضمانت و تدارک نماید.

اسدآبادی، به ضرورت 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 می دانست. در واقع در طی سده های پیشین همواره تفسیر و تبیین معنای قرآن از سوی عالمان مسلمان به مثابه یک امر دانشی مورد توجه قرار می گرفت در حالی که اسدآبادی و دیگر مصلحان دینی، آموزه های قرآن را دستمایه حل مشکلات اجتماعی می دانستند. سید جمال می گوید: تا زمانی که قرآن میان مسلمانان قرائت می شود و رهبر واقعی آنهاست؛ این کتاب از موجودیت آنها حمایت و از جوامع اسلامی دفاع می کند و متجاوزین به حقوق مسلمانان را منکوب می سازد. 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 می دانست.

شعار **بازگشت به قرآن** و گفتمان تفسیری سید جمال الدین اسدآبادی، حرکت و تحول عمده ای در جهان اسلام پدید آورد و شاگردان و هواداران وی در سرزمین های مختلف موفق شدند با به کارگیری آموزه های قرآنی بر استبداد و استعمار پیروز شوند. شیخ محمد عبده (۱۳۲۳-۱۲۶۶) مهم ترین 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

درآمدی بر قواعد خاص تفسیر اجتماعی با تاکید بر تفسیر

آیت الله خامنه‌ای

میثم عزیزان^۱ علی‌اکبر فراتی^۲

چکیده

هر روش، از مبانی، آغاز و بر اساس قواعد و قوانینی تفسیری که خطا در فهم را کاهش داده، به بهره‌گیری از منابع پرداخته تا تفسیری روشمند ارائه دهد. در این رویکرد روش‌های تفسیر در سه دسته عقلی، نقلی و جامع تقسیم شده و تفسیر اجتماعی، گرایش از روش تفسیر عقلی است. گرایش‌ها، رنگ‌های مختلف تفسیر قرآن‌اند که دارای اقسامی چون تفسیر کلامی، تفسیر اجتماعی و... می‌باشد. گرایش اجتماعی به دنبال استفاده از آموزه‌های قرآن در متن زندگی اجتماعی و تحول از فردگرایی تفسیر به جمع‌گرایی است. استنباط اشتباه و پیام‌گیری غلط از آیات در برخورد با مسائل عصری، از چالش‌های پیش روی تفاسیر اجتماعی است که نیاز به شناخت قواعد و قانون‌های تفسیر را ضروری می‌سازد. قواعد تفسیر به دو قسم عام و خاص تقسیم می‌شوند. قواعد عام، خطای مفسر را کاهش داده ولی در مصونیت نوع روش و گرایش تفسیری از خطا نقش ندارند؛ اما قواعد

۱. دکترای علوم قرآن و حدیث-دانشگاه قم (نویسنده مسئول) m.azizan590@gmail.com

۲. دکترای ادبیات عرب-استادیار دانشگاه تهران-ساکن تهران- a.forati@Ut.ac.ir

خاص، قوانینی‌اند که به حرکت درست مفسر در مرز روش و گرایش تفسیری‌اش از خطا مصونیت می‌بخشند. در این پژوهش برخی از قواعد خاص که عبارت‌اند از عصر محوری، مخاطب محوری، تطبیق محوری با نگاهی به تفسیر آیت اله خامنه‌ای تحقیق شده است.

کلیدواژه: تفسیر اجتماعی، روش تفسیر، قواعد تفسیر، اقسام قواعد تفسیر، تفسیر آیت اله خامنه‌ای.

۱. طرح مسئله

در نسبت پیام‌ها به کلام خداوند، مفسر نباید آزاد و بدون قانون عمل کند و به بهانه‌ی تفسیر، هر پیامی را از آیات دریافت نماید. از این رو باید مجموعه‌ای از قوانین به کار مفسر حاکم باشد تا از خطا مصون بماند. در تفسیر اجتماعی که مفسر، به پیگیری راهکاری برای مسائل روز و امور جامعه گرایش دارد و در پی روزآمدسازی آیات می‌باشد، اهمیت این قوانین دوچندان است. با توجه به نقش اجتماعی که آیت اله خامنه‌ای در جامعه دارد، قواعد خاص تفسیر اجتماعی که حاکم بر تفسیر ایشان است مورد تحقیق قرار گرفته تا در گام نخست برخی از این قسم قواعد که تقسیم جامع و مانعی از آنها ارائه نشده، معرفی شوند و در گام دیگر نمونه‌هایی از تفسیر آیت اله خامنه‌ای به‌عنوان مصداقی از مفسران اجتماعی مورد پژوهش قرار گیرد.

تفسیر اجتماعی در تلاش است تا آموزه‌های قرآن را از عصر نزول خارج نموده و برای دنیای امروز کاربردی نماید و بیش از فردگرایی تفسیر به جمع‌گرایی بپردازد. پس از تبیین ساختار و نظام روش‌های تفسیر و جایگاه قواعد در آن، اهمیت این تحقیق از آنجایی است که، قواعد و قوانین تفسیر اجتماعی را برشمرده که بدون توجه و کاربرد آنها از سوی مفسر، تفسیر اجتماعی، ماهیت اجتماعی خود را از دست خواهد داد.

۲. پیشینه

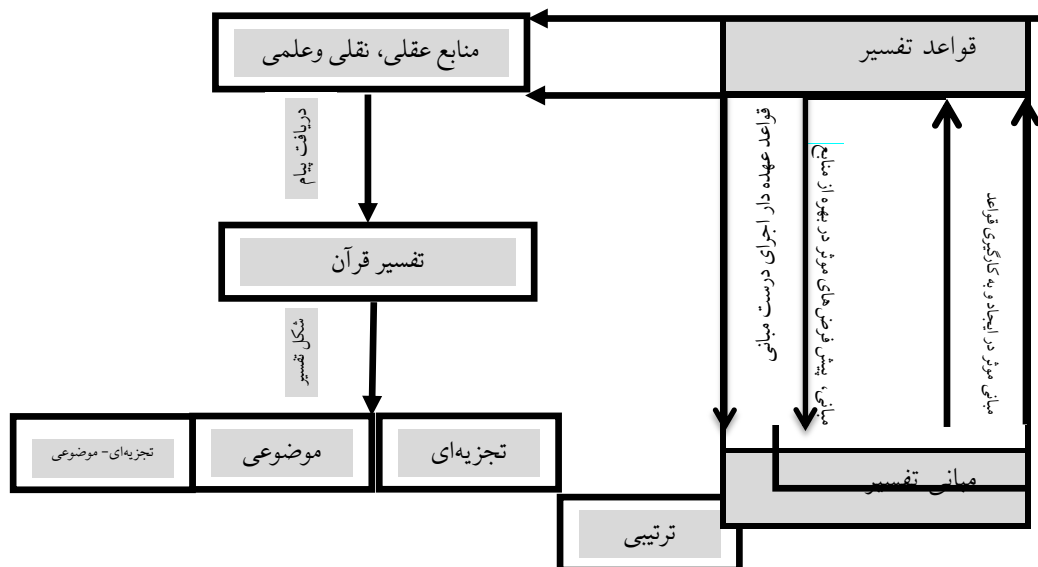
به موضوع تفسیر اجتماعی در کتب دائره المعارف، کتب تفسیر و مکاتب تفسیری پرداخته شده و مقالاتی از جمله گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر (حسینی میرصفی)، تفسیر اجتماعی قرآن چالش تعریف و ویژگی‌ها (نقیسی)، مبانی تفسیر اجتماعی (مؤدب؛ روحانی زاده) و روش‌شناسی تفسیر اجتماعی (آقایی)، نیز نگارش شده‌اند. در این پیشینه، تأکید دانشوران به تبیین تفسیر اجتماعی، مبانی آن و ارتباط این تفسیر با دانش‌های روز از جمله جامعه‌شناسی بوده است؛ اما در این پژوهش، ابتدا نظام‌مندی و ساختاربندی تفسیر اجتماعی مورد تأکید قرار گرفته و پس از آن، قانونمندی این تفسیر با ارائه‌ی قواعد مصونیت بخش به آن، بررسی خواهد شد. علاوه بر این، مصادیق کاربردی از تفسیر اجتماعی در تفسیر آیت اله خامنه‌ای مورد اشاره قرار گرفته که از این جنبه نیز این پژوهش بی‌پیشینه است. با این رویکرد، چند مسئله در پیش روی تحقیق قرار دارد: ۱. جایگاه قواعد در روش تفسیری چیست؟ ۲. گرایش تفسیر اجتماعی در این پژوهش چه تعریفی دارد؟ ۳. قواعد تفسیر دارای چه اقسامی است؟ ۴. قواعد خاص تفسیر اجتماعی در تفسیر آیت اله خامنه‌ای کدام‌اند؟

۳. جایگاه قواعد تفسیر در روش تفسیر

برای دستیابی به جایگاه قواعد در روش تفسیر، باید دو اصطلاح روش تفسیر و قواعد تفسیر مفهوم‌شناسی شوند. «روش»، واژه‌ای فارسی است که در لغت‌نامه‌های فارسی، همچون ناظم الاطباء، معانی متفاوتی چون طریق و حرکت، طرز و رسم خرامیدن، حرکت و آمد و شد، بیان نموده و دهخدا، به معنای شیوه، اسلوب و سبک نیز اشاره کرده است. شهید مطهری (ره) در واژه‌شناسی لغت سبک، آن را با روش مترادف دانسته است. سبک همچون نقره‌ی گداخته، قالبی محکم و ثابت دارد و معنای عدم‌تغییر و ثبات را در خود جای داده است. روش تفسیر، در اصطلاح، به

مفاهیمی چون مبانی، منابع، قواعد و گرایش در تفسیر، تعریف شده است. چنین تعاریفی، به دلیل عدم مترادف با روش، عدم ارائه دلیل برای بیان این تعاریف، خلط مفاهیم، محدودسازی مفهوم کلی روش تفسیر در مفاهیم جزئی و غفلت از شکل نظام‌مند روش‌ها، نیازمند بازخوانی هستند. در شکل‌گیری هر روش، تمام مفاهیم چهارگانه‌ی مبانی، قواعد، منابع و گرایش، نقش مؤثری دارند و غفلت از هر مفهوم، تصویر نادرستی از تعریف روش ارائه خواهد داد. با توجه به تعریف ارائه شده از تفسیر که آن را کشف معانی آیات، مراد متن و مراد مؤلف دانسته‌اند، در مورد روش تفسیری می‌توان گفت که روش یا سبک تفسیری شیوه‌ی نظام‌مندی است که از مبانی آغاز و با به‌کارگیری قواعد، از منابع عقلی، نقلی و علمی، معانی آیات، مراد متن و مراد مؤلف را استنباط می‌کند و تفسیر را در شکل‌های ترتیبی، موضوعی، تجزیه‌ای یا ترتیبی - موضوعی ارائه می‌دهد. در شکل زیر نمودار جایگاه قواعد تفسیر در ساختار نظام‌مند روش تفسیر و نوع ارتباط آن‌ها با یکدیگر مشخص شده است (عزیزان؛ تجری؛ ۱۳۹۹: ۱۹۴).

مصونیت مرادهای کشف شده و روش و گرایش تفسیر، از خطا



با رویکردی که از مفهوم و ساختار روش تفسیری ارائه گردید، برخی از تقسیماتی که در رابطه با روش‌های تفسیر از سوی صاحب‌نظرانی چون ذهبی (الذهبی)، آیت‌الله معرفت (معرفت)، عمید زنجانی (عمید زنجانی) و... بیان شده، در قالب این ساختار نظام‌مند، جای نمی‌گیرند و برخی از جمله تفسیر علمی، تفسیر سیاسی، تفسیر فقهی، تفسیر اجتماعی و... در واقع گرایش‌هایی تفسیری‌اند و در زیرشاخه‌های روش‌های تفسیری قرار می‌گیرند. روش‌های تفسیری با لحاظ مبانی و قواعد آن‌ها در نگاهی کلی، در سه عنوان، «روش تفسیر عقلی»، «روش تفسیر نقلی» و «روش تفسیر جامع» تقسیم شده که تفسیر اجتماعی گرایشی از روش عقلی است (اسعدی).

در بیان مفهوم قاعده، لغت‌شناسان به معنای «پایه و اساس» به‌عنوان معنایی مشترک اتفاق نظر دارند. آن‌ها، «القواعد البیت» را «اساس البیت» معنا نمودند. (فراهیدی، ۱۴۱۴، ۱: ۱۴۲؛ ابن‌فارس، ۱۴۲۰، ۵: ۱۰۸؛ ابن‌منظور، ۱۳۸۸، ۳: ۳۵۷) یعنی برای برپایی و استواری هر خانه، وجود قواعد و ستون‌ها، لازم است و استقامت دائمی هر خانه به عدم تغییر و ثبات این قواعد وابسته است. از این رو در عدم تغییر هر روش و سبک تفسیری، قواعد نقش محوری دارند. «کلی بودن» و «ضابطه و قانون بودن» هر قاعده، وجه اشتراکی است که در تعاریف صاحب‌نظران به آن‌ها اشاره شده است. خالد بن عثمان قاعده را به «حکم کلی» تعریف کرده که «هی حکم کلییتعرف به علی احکام جزئیاته» (السبت، ۱۴۲۶: ۲۳) وی در ادامه و در تفاوت آن، با تفسیر می‌نویسد «تفسیر، توضیح معانی و شرح آن‌ها است که بر پایه‌ی قوانین که قواعد نام دارند، استوار است» (همان، ۳۳).

الفیومی معنای ضابطه را به توضیح قاعده اضافه می‌کند و بر این باور است که قاعده امری کلی و منطبق بر تمامی جزئیات می‌باشد (مصباح المنیر). مساعد یحیی بن سلیمان نیز قواعد را امری کلی و منضبط می‌داند (الطیار). با توجه به نکات لغوی و اصطلاحی «قواعد تفسیر، قوانینی، ثابت، کلی و کاربردی برای تفسیر قرآن‌اند که

مبتنی بر پایه‌های متقن عقلی و نقلی می‌باشند و رعایت آن‌ها هر روش تفسیری را ضابطه‌مند می‌کند و خطا در تفسیر و روش تفسیر را کاهش می‌دهد.» (دایرةالمعارف قرآن کریم). استنباط اشتباه و پیام‌گیری غلط از آیات، از چالش‌های پیش روی تفاسیر اجتماعی است که نیاز به شناخت قواعد و قانون‌های تفسیر را ضروری می‌سازد. در میان اجزاء روش تفسیر بین دو جزء مبانی و قواعد، ارتباط بیشتری وجود دارد. (رک: پهلوان؛ فائز؛ خبیری).

۴. گرایش اجتماعی

گرایش در لغت به معنای میل خواهش و رغبت است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۵۰۲). گرایش‌ها، رنگ‌های مختلف تفسیر قرآن‌اند که مهم‌ترین عامل پدیدآورنده‌ی آن‌ها، جهت‌گیری‌های مفسران و تمایلات ذهنی است و با عناوینی چون تفسیر کلامی، تفسیر تربیتی، تفسیر اجتماعی و... معرفی می‌شوند. این تعریف وجه مشترک تعریف صاحب‌نظران است (شاکر، رضایی اصفهانی، علوی مهر). عامل تمایلات ذهنی، معلول سه عامل دیگر است، که عبارت‌اند از: (۱) دانش‌هایی که مفسر در آن‌ها تخصص دارد؛ (۲) روحیات و ذوقیات مفسر؛ (۳) دغدغه‌های مفسر نسبت به مسائل مختلف بیرونی. برای مثال، تخصص، روحیه و دغدغه‌های فکری مفسری، تربیت معنوی افراد و گرایش مفسر دیگر مبارزه با حکومت جور و ایجاد یک اجتماع اسلامی با حکومت دینی است. حتی اگر منابع تفسیر، نزد آن دو یکسان باشد، تفسیر این دو مفسر در عین دارا بودن نقاط مشترک، دارای گرایش و جهت‌گیری‌های خاص خود هستند (شاکر). در خصوص وصف اجتماعی تفسیر سه برداشت وجود دارد. بهره‌گیری تفسیر از علوم اجتماعی، اهتمام ویژه به تفسیر آیات اجتماعی قرآن و توجه مفسر به مسائل اجتماعی و اصلاح آن (نفیسی). وجه مشترک تمام این برداشت‌ها، استفاده از آموزه‌های قرآن در متن زندگی اجتماعی و تحول از فردگرایی تفسیر به

جمع‌گرایی است. (مؤدب) تفسیر اجتماعی عهده‌دار دریافت و ارائه‌ی پیام‌هایی مطابق با نیاز روز انسان از متن قرآن است. اگر مفسر در چارچوب ضوابطی که در ادامه از آن‌ها سخن گفته خواهد شد، با این گرایش به تفسیر آیات اقدام نماید، به تفسیری کاربردی و صحیح دست‌یافته و اعجاز تشریحی قرآن (مولوی و خلیلی)، پیراستن چهره اسلام از پاسخ به نقایص و توانمندی قرآن با تطبیق آن به نیازهای روز (نفیسی) را به اثبات رسانده است.

۵. اقسام قواعد تفسیر

قواعد را می‌توان به دودسته کلی قواعد عام و قواعد خاص تقسیم نمود. قواعد عام، قوانینی، ثابت، کلی، کاربردی و مبتنی بر پایه‌های متقن عقلی و نقلی، در تمام روش‌های تفسیری هستند که خطا در تفسیر را کاهش می‌دهد. تفاسیری که از سوی مفسران بدون توجه این قوانین ارائه می‌شوند، پیام آیات نیست، بلکه تحمیل پیام به قرآن است. این قواعد اقسامی دارد که پرهیز از رأی محوری (تابان، فرزند وحی، دزفولی)، لغت قرآن محوری (فتاحی زاده، فرزند وحی، تابان، فتح الهی، السبت)، قرینه محوری (تابان، فرزند وحی، مختارآبادی، فتح الهی)، مبنا محوری، منبع محوری (عبدالسمیع عماد، الطیار)، اصول محوری (خامنه‌ای، علی)، دلالت محوری (المییدی، فرزند وحی، تابان، فتح الهی، السبت) از جمله‌ی آنان است.

قواعد خاص نیز، قوانینی، ثابت، کلی، کاربردی و مبتنی بر پایه‌های متقن عقلی و نقلی هستند که خطا در روش تفسیر را کاهش داده و موجب حرکت بدون اشتباه مفسر در مرز روش و گرایش تفسیری‌اش، گردند. تفسیر درست، با قواعد عام، استوار می‌شود و با قواعد خاص، روش تفسیر از اشتباه مصون می‌ماند. اقسام قواعد خاص، در روش‌های مختلف، متناسب با همان روش و گرایش تفسیری خواهد بود. برخی از قواعد خاص روش تفسیر عقلی با گرایش اجتماعی، عبارت از عصر

محوری، مخاطب محوری و تطبیق محوری (پهلوان، المییدی، نورائی) است، که با نگاهی به تفسیر آیت اله خامنه‌ای به عنوان مفسری اجتماعی، تبیین خواهند شد.

۶. قواعد خاص گرایش تفسیر اجتماعی در تفسیر آیت اله خامنه‌ای

بدون قواعد خاص، تفسیر اجتماعی ماهیت خود را از دست داده و نمی‌توان از تفسیر آیت اله خامنه‌ای، تلقی گرایش اجتماعی را داشت. آیت اله خامنه‌ای از ابتدای شکل‌گیری انقلاب و حکومت اسلامی تا زمان زعامت بر انقلاب، رویکردی اجتماعی به آیات داشته‌اند. مجموعه‌ی تفسیری از ایشان با عنوان تفسیر سوره توبه، تفسیر سوره مجادله، سخنرانی‌ها و... از ایشان گردآوری شده که به عنوان منابع تفسیر، مورد مراجعه قرار گرفته است.

۶-۱. عصر محوری

عصر محوری بخشی از ماهیت تفسیر اجتماعی است و هراندازه که مفسر از به کار بست این قاعده فاصله گیرد از تفسیر اجتماعی فاصله گرفته است. بر اساس این قاعده، قرآن، همیشه زنده است و با توجه به نیازهای انسان در هر عصری می‌تواند بهترین نسخه‌ی سعادت انسان‌ها باشد (خامنه‌ای ۱۳۷۷/۰۹/۰۱) چون برخورد مفسر با آیات در خلأ صورت نمی‌پذیرد، باید بکوشد آیات قرآن را با شرایط و نیازهای امروزی جامعه تطبیق دهد. (نفیسی). عصری محوری در سه عنوان ۱. پاسخ به شبهات عصری، ۲. مسائل اجتماعی ۳. مسائل سیاسی قابل پیگیری است.

در تفسیر آیت اله خامنه‌ای، آن دسته باورهای غلط که با مغالطه‌های بی‌پایه در فضای جامعه با حمایت متفکران غربی و مستشرقان رواج یافته است، با تفسیر پاسخ داده می‌شوند. ایشان در تفسیر آیه‌ی «قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ» (توبه، ۵۳) عدم قبولی انفاق را با توجه به این آیه، فسق انفاق گران دانسته و با منبع

قرار دادن قرآن و بهره از آیه‌ی «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده، ۲۷) شرط قبولی عمل را ایمان به خدا می‌داند:

«گاهی اوقات برخی از روی رگ روشنفکری می‌گویند فلان شخص هرچند در حوزه‌ی تفکر اسلامی نبوده و برای اسلام و هدفش کار نکرده ولی در جوامع کفر برای ملت خود منشأ خدماتی بوده است، پس چطور ممکن است مشمول رحمت خدا نشود و در عذاب باشد؟ افراد زیادی برای ملت خود خوب و نافع بوده‌اند، اما گناه آن‌ها این بود که فکر اسلامی نداشتند؛ بلکه در مقابل اسلام بوده‌اند. پذیرفته نشدن عمل چنین کسانی در پیشگاه خداوند، امری ممکن است و خودخواهی اسلام هم نیست؛ زیرا تکامل انسان‌ها جز در سایه‌ی فکر و ایده و مقرارت اسلام تأمین نمی‌شود. بنابراین، کوشش مالی، زمانی مورد قبول خدا است و اثر دارد که طرز فکر اسلامی انجام گیرد و برای بینش نجات‌بخش اسلام باشد، نه هر بینش دیگری. خیلی‌ها سؤال می‌کنند، آیا اینشتین یا ادیسون به جهنم می‌روند؟ این از دو حال خارج نیست: اگر قاصر بوده‌اند نمی‌روند ولی اگر مقصر بوده‌اند می‌روند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۳۵۹).

در مثالی دیگر، از سال‌های ابتدایی ظهور اسلام تاکنون بت مردگرایی و تساوی حقوق زن و مرد از شبهاتی بوده که در تمامی جوامع مورد توجه قرار گرفته است. در باور تفسیری آیت اله خامنه‌ای، با استناد به آیه‌ی شریفه‌ی سوره‌ی احزاب که می‌فرماید «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَ...» (احزاب، ۳۵)، نگاه به جنسیت، نگاهی در درجه‌ی دوم اهمیت است. زیرا نگاه اول و درجه‌ی یک، انسانیت یک انسان، بدون توجه به زن و مرد بودن آن‌ها است:

«مرد و زن هیچ تفاوتی ندارند. حتی یکجا برای کوبیدن همین اندیشه‌های جاهلی که عرض کردم، زن را از مرد بالا می‌کشد؛ که یک چنین حالتی را جز در مورد اشخاص، انسان در قرآن، دیگر پیدا نمی‌کند: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ» نمودار کفار، این دو تا زنند: «امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ». نه نمودار برای زن‌ها؛ نه، برای زن و مرد. «كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا». «وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ»؛ خدای متعال اینجا هم برای مؤمنین دو تا زن را اسم می‌آورد. حالا شما ببینید از اول تاریخ تا آخر دنیا، چه تعداد مؤمن، اعم از بزرگان، صلحا، اولیاء، انبیاء آمدند و رفتند. وقتی می‌خواهد برای این‌ها یک نمودار، یک مجسمه، یک نماد معرفی کند، دو تا زن را معرفی می‌کند: یکی «امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ» تا آخر - دوم «وَ مَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ...» اصلاً چیز عجیبی است. بنابراین جنسیت یک امر ثانوی است.» (خامنه‌ای ۱۳۹۰/۱۰/۱۴).

مفسّر بر اساس قاعده‌ی عصر محوری، تحت تأثیر نیازهای اجتماعی و عصری است. مفسّر اجتماعی خود را از مسائل خرافی و اوهام کنار گذاشته و دیدگاه‌ها معقول را در میان مردم رواج می‌دهد. مفسرانی می‌توانند در مسیر تفسیر اجتماعی قدم گذارند که در برابر سنت‌گرایان و سنت‌های موجود، تحول‌گرا باشند (علوی مهر). طرح مباحث اجتماعی و عصری به دو گونه در تفسیر آیت اله خامنه‌ای دیده می‌شود. نخست، تبیین و تحلیل مباحث عصری و اجتماعی که قرآن مطرح فرموده و تطبیق آن بر مصادیق عصری. دوم، بهره‌گیری از نظرات جامعه‌شناسانه بر اساس مبانی اسلامی، در تفسیر آیات (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۶۷). مفسر در تفسیر آیه‌ی «وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غُلْظَةً» (توبه، ۱۲۳)، با منبع قرار دادن قرآن و استفاده از آیه‌ای دیگر از همین

سوره (توبه، ۶)، کلمه‌ی «غُلْظَةُ» را برخلاف نظر برخی، به سنگدلی، قساوت معنا و تفسیر نکرده و با نگاهی جامعه‌شناسانه به عدم تأثیرپذیری و انعطاف‌ناپذیری از فرهنگ دشمن تفسیر نموده است:

«منظور از غلظت در آیه، سنگدلی نیست. وقتی دو فرهنگ در کنار یکدیگر و هم‌مرز باهم زندگی می‌کنند، طبعاً تبادل فرهنگی در آداب و عادات و سنت‌های این دو فرهنگ پیدا خواهد شد. ملتی که قوی‌تر و چیره‌دست‌تر است، سعی می‌کند دائماً تأثیر بگذارد، اما تأثیر نپذیرد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۷۴۹).

در ادامه، به نظریه تشبه به کفار نیز اشاره داشته است.

از دیگر مسائل اجتماعی، مسئله‌ی آزادی است که در تفسیر آیه‌ی «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ» معنای آزادی را با کلمه «إِصْر» در اسارت تمایلات پست مادی که در جوامع غربی وجود دارد، ندانسته و آزادی را در رهایی از بی‌بندوباری، وحشی‌گری، فساد، گمراهی و خودکامگی معرفی کرده است (خامنه‌ای ۱۳۶۵/۰۹/۱۴).

در قاعده‌ی عصر محوری، سیاست و مسائل سیاسی اجتماع از موضوعات مهم در تفسیر اجتماعی است. واژه «سیاست» از ماده «سوس» است که «السِّيَاسَةُ» به برخاستن برای اصلاح چیزی معنا شده است (الطریحی، ۱۳۷۵، ۴: ۷۸). هرچند در دنیای امروز، سیاست به معنای فریب، دروغ و حيله ترجمه شده، اما در نظر آیت‌الله خامنه‌ای سیاست جزء دین و به معنای اداره‌ی درست جامعه بر اساس صداقت و عمل دلسوزانه و دردمندانه است. (خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۰۵/۰۵). تفسیر اجتماعی بدون توجه به مسائل سیاسی همچون مسائل مربوط به حکومت، دموکراسی، عدالت، سیاست داخلی و خارجی، روابط بین‌الملل، مکاتب و اندیشه‌های سیاسی، اقتصاد

سیاسی و بدون دریافت راهکارها با استفاده از آیات، ماهیت اصلی خود را از دست خواهد داد. مفسر با نظر به دو قاعده‌ی خاص تطبیق محوری در کنار قاعده‌ی عصر محوری آیه‌ی ۳۰ از سوره فرقان را تفسیر کرده است:

«اگر اسلام به معنای اعتقاد و عمل افراد در جامعه وجود داشته باشد و حاکمیت دین برقرار نباشد، در چنین جامعه‌ای قرآن و اسلام مهجور است... پیغمبر اکرم نزد پروردگار عالم عرض می‌کند: «یا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا». هَجْر قرآن به چه معناست؟ ... یعنی قرآن را دارند، اما همراه با هَجْر. قرآن هست، اما مهجور است. به این معنا که قرآن در یک جامعه تلاوت شده و احترام ظاهری می‌شود، اما به احکام آن عمل نمی‌کنند و به بهانه‌ی جدایی دین از سیاست، حکومت را از قرآن سلب می‌نمایند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۰۶/۰۴).

بر اساس نهضت‌هایی که در این قرن پدید آمده است، همچون نهضت جمهوری اسلامی ایران و تهاجم استعمار و صهیونیست علیه مسلمانان، مفسران اسلامی به بُعد جهادی آیات قرآن و جلوگیری از پذیرش سلطه استکبار، توجه کرده‌اند. مفسری چون علامه محمدجواد مغنیه، بسیاری از آیات جهاد را با مبارزه علیه صهیونیست‌ها و استعمارگران امروز منطبق می‌داند (علوی مهر) این ویژگی در تفسیر آیت اله خامنه‌ای نیز وجود دارد:

«پایبندی به قرآن، مایه‌ی روشن‌فکری و مایه‌ی آزادفکری و مایه‌ی به کار افتادن علم و عقل و ابتکار و تلاش است. اسلام مرده‌های اجتماعی و سیاسی را زنده کرد؛ «إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» اسلام ملت-هایی را که خاک مرگ بر روی آن‌ها پاشیده شده بود و چیزی از

حیات حقیقی و سرفرازانه‌ی مجتمع انسانی نمی‌دانستند، حیات و آقایی بخشید و پرچم انسانیت و دفاع از انسان‌ها را به آن‌ها داد. نه فقط آن روز، امروز هم به حمد الله همین‌طور است» (خامنه‌ای ۱۳۷۶/۱۱/۰۹).

آیت اله خامنه‌ای، تبیین اهداف استکبار و اهمیت مبارزه و ایستادگی در مقابل آن را با آیات « فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا × اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ » (فاطر، ۴۵ و ۴۶) چنین توضیح داده:

«استکبار، معنای وسیعی دارد. در قرآن هم، شاخه‌ها و مشتقات استکبار، مکرر به کار رفته است. خود کلمه‌ی استکبار هم، در قرآن به کار رفته است. به نظر می‌رسد که استکبار، غیر از تکبر است. شاید این‌طور بشود گفت که تکبر، بیشتر به یک صفت قلبی و روحی اشاره می‌کند؛ یعنی انسان خود را برتر از دیگران بداند و بگیرد. استکبار، بیشتر به جنبه‌ی عملی تکبر توجه دارد. یعنی کسی که کبر می‌ورزد و خود را بالاتر از دیگران می‌داند، در رفتار خود با دیگران هم، طوری کار را سازمان‌دهی می‌کند که این تکبر، در عمل مشخص و واضح می‌شود. دیگران را حقیر می‌کند، به دیگران اهانت می‌کند، در کار دیگران دخالت می‌کند و برای دیگران، به‌عنوان تصمیم‌گیرنده ظاهر می‌شود. این، معنای استکبار است که در آیه‌ی کریمه‌ی قرآن هم، آنجایی که درباره‌ی مستکبران سخن می‌گوید، می‌فرماید: « فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا × اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ ». یعنی در مقابل پیامبر و حرف حق، استکبار ورزیدند. نگفتند ما بالاتریم؛ بلکه این بالاتر بودن را، این بیشتر حق داشتن یا برای خود حق بیشتری قائل بودن را، در عمل سازمان‌دهی کردند؛ یعنی همان

جنگ‌های طولانی و تمام‌نشدنی جبهه‌ی کفر و عناد و طغیان، با جبهه‌ی پیام حق و معنویت و نور و هدایت. استکبار، یعنی این. البته در هرزمانی و برای هر ملتی، ممکن است استکبار معنای خاصی پیدا کند. برای ما ملت ایران، در جریان انقلاب و پیش از انقلاب و بعد از آن تا این ساعت، استکبار معنای خاصی داشته و عبارت از قدرت‌های مسلطی در جهان بوده است که در مسائل این کشور و در سرنوشت و کارهای این ملت، حضوری ظالمانه و قدرت‌مندانانه و قلدرانه را در پیش گرفتند.» (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۰۸/۰۹).

ایشان از جمله زیرشاخه‌های استکبار به استکبار اقتصادی توجه داشته است. در تفسیر آیه‌ی «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (القصص، ۵) بیان داشته:

«طبق آیه‌ی قرآن که فرمود: «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ...» انسان می‌فهمد جهت حرکت کلی ادیان الهی، به سمت رفع استضعاف و محرومیت است. این است که اسلام و پرچم دین را، از پرچم‌های فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و ایدئولوژی‌ها و مکاتب گوناگون، به کلی متمایز می‌کند: سعی برای طبقه‌ی محروم. امروز در دنیای سرمایه‌داری و کشورهای استکبار جهانی است، حرکت به سمت رشد پول‌داران و سرمایه‌داران است؛ و آنچه به فکر آن نیستند، طبقات محروم است. اگر یک‌وقت کمکی هم به محرومین بشود، برای این است که بتوانند از آن‌ها به نفع پول‌داران و سرمایه‌داران استفاده کنند. مبنای اقتصاد امروز دنیای سرمایه‌داری و استکبار، بر این است.» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۰۷/۱۵).

آیت‌الله خامنه‌ای پس از مبارزه و حرکت، تشکیل حکومت را لازم دانسته و مقدمه‌ای برای تحقق آرمان‌ها معرفی کرده است. (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۰۹/۱۹). تحقق عدالت اجتماعی از جمله‌ی آرمان‌ها است:

«بنای جامعه اسلامی، تشکیل حکومت اسلامی، تشکیل نظام اسلامی، تشکیل قشون اسلامی، نامه‌ی به سیاستمداران بزرگ عالم، ورود در عرصه‌ی سیاسی عظیم بشری آن روز، سیاست است. چطور می‌شود اسلام را از سیاست جدا کرد؟! چطور می‌شود سیاست را با دست هدایتی غیر از دست هدایت اسلام، معنا و تفسیر کرد و شکل داد؟! «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ»؛ بعضی قرآن را تکه‌پاره می‌کنند. «يُؤْمِنُ بَعْضٌ وَ يَكْفُرُ بَعْضٌ»؛ به عبادت قرآن ایمان می‌آورند؛ اما به سیاست قرآن ایمان نمی‌آورند! «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». قسط چیست؟ قسط یعنی استقرار عدالت اجتماعی در جامعه. چه کسی می‌تواند این کار را انجام دهد؟ تشکیل یک جامعه‌ی همراه با عدالت و قسط، یک کار سیاسی است؛ کار مدیران یک کشور است.» (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۰۵/۳۱).

جدایی دین از سیاست از مسائل سیاسی است که مفسر اجتماعی، آن را با تفسیر قرآن به قرآن پاسخ داده است. مفسر اجتماعی، به مشکلات پیش روی حکومت نیز اشاره دارد. همان‌طور که آزادی بیان را پذیرفته، بی‌مرزی و عدم محدودیت در بیان آزاد مطالب در فضای جامعه را، موجب تشنج و اضطراب دانسته است. در تفسیر آیه‌ی «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُؤْمِنُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْمُؤْمِنُونَ...» (توبه، ۶۰) آزادی بیان را غیر از تشنج‌آفرینی دانسته و می‌فرماید:

«در سوره‌ی احزاب در آیه‌ای می‌فرماید: «لَسِنَّ لَمْ يَتَّهَ الْمُنَافِقُونَ وَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ»؛ «مرجفون» یعنی آن کسانی که در جامعه تشنج‌آفرینی می‌کنند، جامعه را به اضطراب می‌کشاند، به حرکات ناسالم می‌کشاند؛ این‌ها مرجفون در مدینه‌اند. «مرجف» یعنی آن کسی که با سخن خود، با شایعه‌پراکنی خود، با موضع‌گیری خود، با اظهارنظر خود جو عمومی جامعه را به تشنج می‌کشاند؛ این قابل قبول نیست.» (خامنه‌ای، ۱۳۶۶/۰۲/۱۸).

بر اساس آیات، راهکار حل این مشکل را با اشاره به شبهات عصری، در تفسیر زیر بیان نموده است:

«لَنُغْرِبَنَّكَ بِهِمْ»؛ یعنی اگر دست برندارند این شایعه‌پراکن‌ها، این تشنج‌آفرین‌ها، این کسانی که جامعه را از سلامت و از سکون و آرامش خودش می‌خواهند خارج کنند، ما تو را «اغرا» خواهیم کرد به آن‌ها؛ یعنی تو را به جان آن‌ها خواهیم انداخت تا انتقام مردم را بگیری؛ یعنی یک لحن شدید‌خشن در مقابل کسانی که جو سالم جامعه را حاضر نیستند تحمل کنند و سلامت جامعه را به حال خود بگذارند. حالا جنجال کنیم که این برخلاف روش‌های دموکراسی غربی است، دموکراسی غربی این را قبول ندارد؛ خب ما در بسیاری از جهات دموکراسی غربی را اصلاً قبول نداریم» (همان).

۲-۶. مخاطب محوری

نام‌گذاری دوره امروز به «مخاطب‌مداری در تفسیر» نشان از اهمیت این قاعده در تفسیر اجتماعی دارد (رک: شریعت‌مداری، ۱۳۹۳: ۹). تفسیر «کاشف» به‌عنوان

تفسیری اجتماعی، به دلیل اهمیت این قاعده، رنگ تفسیر خود را اقناع مخاطبی می‌داند که در عصر نگارش تفسیرش با او روبه‌رو است. (مغنیه). در تفسیر اجتماعی، انسان عصر نزول با انسان امروزی تفاوتی در انسانیت ندارد و تفاوت در شرایط عصر و پیشرفت در آگاهی‌ها است. مخاطبان عصر نزول اگر در زمان ما، حیات داشتند، فهمشان با فهم امروزی مطابق بود نه با عصر نزول. مفسر اجتماعی باید، متن را به نخستین گیرندگان آن، پیوند داده تا فضای نزول آیه مورد توجه قرار گیرد و سپس با مقایسه‌ی زمینه‌ی کنونی با زمینه‌ی اجتماعی-تاریخی متن مورد بحث، با دریافت شباهت‌ها و تفاوت‌های آن دو، به تفسیر آیات، برای مخاطب امروز پردازد. در این قاعده، حلقه‌ی اتصال پیوند مخاطب امروز و دیروز «موضوع مشترک» است. با وجود «موضوع مشترک» به‌عنوان حلقه‌ی اتصال از گذشته به حال یا از حال به گذشته و یا ترکیب هر دو، در شکل طرح و سیر تفسیر، تفاوتی وجود نخواهد داشت. آیت اله خامنه‌ای موضوع مشترک «مبارزه با ترس و عامل انحطاط جوامع» در آیه‌ای از سوره-ی توبه که می‌فرماید «أَتَخَشَوْنَهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ أَهْوَنُ أَنْ تَخْشَوْهُ» (توبه، ۱۳) تفسیر می‌کند:

خطاب «أَتَخَشَوْنَهُمْ» به مسلمانان، مسلمان را متوجه ترس می‌کند و هشدار می‌دهد که خود ترس، جاسوس دشمن و مایه‌ی انحطاط جنگجوی مسلمان است؛ از این‌رو خطاب، ترس مسلمان را از بین می‌برد. نزول خطاب «أَتَخَشَوْنَهُمْ» به مسلمانان، در زمانی است که اسلام تمام جزیره العرب را فتح کرده و زمان قدرت اسلام فرا رسیده است. چنین خطابی در هشت یا نه سال قبل از نزول آیه نبود؛ معلوم می‌شود در آن زمان مسلمانان نمی‌ترسیده‌اند ولی امروز که اسلام قدرتمند شده مخاطب به آن شده‌اند.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۳۸).

مفسر پس از اشاره به خطاب آیات، این سنت را نیز استنباط نموده که حکومت‌ها با عده‌ای کم، کارشان را از صفر شروع می‌کنند و در نهایت، پس از کسب قدرت و

رسیدن به اوج، انحطاطشان آغاز می‌شود. (همان). در بیانی دیگر با موضوع «نقش ارزش‌ها در سرنوشت جامعه»، از آیات «أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ» (توبه، ۱۹) تفسیری در خور حال مخاطب امروز ارائه می‌دهد:

«ارزش‌ها در جامعه اموری هستند، که در اثر تفاهم افراد آن و فکر مردمش، اهمیت بیشتری پیدا کرده است. ممکن است در یک جامعه، علم ارزش باشد و عالم بر دیگران مقدم شود، و در جامعه‌ای دیگر داشتن بت‌هایی رنگارنگ یا طایفه‌ای بزرگ یا زیاد پسر داشتن ارزش باشد؛ چنانچه در جامعه‌ی جاهلی قبل از اسلام چنین بود... نظیر این‌ها در جوامع قدیم عصر اسلام مثل ایران و... وجود داشت حالا هم وجود دارد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۱۵۸).

و در ادامه با اشاره به خطاب آیه بیان کرده:

«آیات در این راستا چنین خطاب می‌کند: آیا کسانی را که به حاجیان آب می‌دهند یا عمارت مسجد می‌کنند، در ردیف کسانی قرار می‌دهید که به خدای تعالی و روز جزا ایمان آورده‌اند و در راه خدا مجاهدت کرده‌اند! این دو در نظر خدا یکسان نیستند. این بدان معنا است در نظر قانون‌گذار اسلام، سقایت شما مشرکان و عمارت مسجدتان، پشیزی ارزش ندارد، آنچه در نزد خدا ارزشمند است، همانا «ایمان به خدا و روز قیامت و مجاهدت در راه او است» (همان)

۳-۶. تطبیق محوری

تعمیم مفاهیم قرآنی و انطباق آن‌ها در طول زمان بر مصادیق جدید، قاعده‌ای تفسیری است که به «جری و تطبیق» شهرت دارد.

بخش زیادی از روایات تفسیری شیعه به این موضوع اختصاص یافته و با جاودانگی قرآن ارتباط محکمی دارد. این قاعده از

مبانی چون، پذیرش بطن برای آیات، پایان‌ناپذیری معانی نص استعمال لفظ در بیش از یک معنا و... برخاسته است. معصومین (علیهم‌السلام) به‌عنوان مبتکران این قانون تفسیری، راهی را برای جاودانگی مفاهیم قرآنی و نو بودن آن در هر عصری به ما معرفی کرده‌اند. با این قاعده مفاهیم قرآنی از حصار زمان و مکان خارج شده و همیشه قابل استفاده خواهند بود. (راد). الفاظ و معارف قرآن از حقایق و اصولی سرچشمه گرفته که فرا منطقه‌ای و فرا تاریخی می‌باشند. بر این اساس می‌توان با کشف مفهوم حقیقی و گذر از خصوصیات مصداقی، مفاد ظاهری آیات را بر مصادیق دیگر تطبیق نمود. (رضایی کرمانی). باطن قرآن، «معانی» و «مصادیق» پنهان آیات است که همه‌ی مخاطبان قرآن به تناسب میزان فهم و تدبیر در قرآن به آن دست خواهند یافت. اما علم به بخش عمده باطن قرآن مختص ائمه (علیهم‌السلام) است. اشاره به دو اصطلاح «معانی» و «مصادیق»، بدین لحاظ است که در روایات، برخی به بیان «معانی» و مفاهیم آیات و برخی به تعیین «مصادیق» آیات پرداخته‌اند. (پهلوان) آیت اله خامنه‌ای به این قاعده چنین اشاره داشته است:

«باید توجه داشت که گرچه این آیات به‌منظور مقدمه‌چینی جنگ تبوک در آن زمان نازل شده است تا مردم برای جهاد آماده شوند و موانع آن را از سر راه بردارند، ولی ما نباید این آیات را تنها مربوط به آن زمان بدانیم؛ زیرا مطالب آیه و آموزش آن، چنان کلی است که همه مردم را در طول تاریخ شامل می‌شود.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۴۸).

مفسر، در تفسیر کلمه «عذاب» در آیه‌ی «إِلَّا تَنْفَرُوا يُعَذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» (توبه، ۳۹).

برخی مصادیق آن را برمی‌شمرده:

«البته فقط عذاب قیامت مراد نیست و اینکه عادت شده در همه جا عذاب را منحصر در عذاب آخرت می‌کنند، تنگی نظر است. البته در همان اوان مخالفت به عذاب دنیایی و ذلت و خواری تسلط دشمن بر ایشان و بی‌آبرویی مبتلا می‌شوند. عذاب در مقابل تاریخ، عذاب تن ندادن به حقیقت و نرسیدن به سعادت و عذاب وجدان، همگی عذاب‌هایی دنیایی است که آن‌ها را فرامی‌گیرد. کم شدن معیشت نیز عذابی دیگر است؛ چراکه آبادانی دنیا در سایه دین است. بنابراین ذلت و عذاب در دنیا هم در آیه مطرح است.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۲۶۵).

از زمان نزول آیات تا عصر امروز زمان زیادی گذشته است و تطبیق آیات بر مصادیقی غیر از مصادیقی که با اولین نگاه به ذهن متبادر می‌شود، کار دشواری است. به همان اندازه که قاعده‌ی تطبیق محوری می‌تواند قانونی برای جلوگیری از خطای مفسر باشد، می‌تواند به خطاهایی همچون تحمیل رأی، تأویل‌های غلط، باطن‌سازی برای آیات، اباحه‌گری و... در تفسیر ختم شود. آیت اله خامنه‌ای ضمن توجه به این قبیل مسائل، بر اجرای این قاعده‌ی اصرار داشته و به همین دلیل برخی موانع اجرایی این قاعده از جمله حصر آیه در شأن نزول و احتیاط مفسر را در لابه‌لای تفسیر برشمرده است.

در نظر این مفسر اجتماعی، توجه بیش‌ازحد به شأن نزول از زمینه‌های عمل مفسر برخلاف این قاعده است. در تفسیر آیه ۶۴ سوره توبه بیان داشته:

«شأن نزول‌هایی که در چنین آیاتی مطرح است، خیلی مسلم و صریح نیست و نباید مضمون آیه را به آن‌ها محدود نماییم. در مرحله‌ی اول شأن نزول آیه را بیان نمی‌کنیم؛ چون ذکر آن ممکن

است ما را ملزم کند که آیه را به گونه‌ای معنا کنیم که مناسب شأن نزول باشد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۴۲۳).

در تطبیق موارد «اکل بالباطل» و اشاره به مصادیق آن در آیه‌ی «كَيْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ» (توبه، ۳۴) عنوان داشته:

«مفاد آیه را بسط دهید و با یک دید جهانی و وسیع به آیه نظر کنید. فقط قمار، ربا، دزدی و مانند آن اکل بالباطل نیست. اکل مال را کلی بگیرید که رشوه و قمار از جمله مصادیق آن است. آیه مصادیقی روشن دارد؛ مثلاً کارگری که باید در قبال مبلغی معین، ده ساعت کار کند، اگرچند ساعت بیکار ایستاد، یا خوب کار نکرد و تمام پول را گرفت و خم به ابرو نیاورد، این هم اکل مال به باطل است. همچنین اگر بنا شد از قهرمان یا ورزشکاری تقدیر شود و کسی به دروغ خود را از آنان معرفی کرد و پول گرفت، این هم اکل مال به حرام است و... بنابراین حکم آیه تنها مخصوص ربا و رشوه نیست. آیه مصادق‌های زیادی دارد، و اگر ما تاریخ یهود و نصارا، چه قبل از اسلام و چه بعد از اسلام مراجعه کنیم، از این گونه مسائل در تاریخ آن‌ها خواهیم دید؛ مانند فروش بلیط آمرزش گناه؛ یا خرید فروش سند بهشت و...» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۲۲۴).

یکی دیگر از آفاتی که مانع عمل بر اساس قاعده تطبیق محوری می‌باشد، احتیاطی است که مفسر به غلط پیش گرفته و با آیات و روایات مخالف است. اگر مفسر بتواند بر اساس مبانی و قواعد، تفسیری اجتماعی ارائه دهد ولی به دلیل احتیاط چنین نکند، با این مانع روبه‌رو شده است. مفسر با استناد به سیره‌ی

امیرالمؤمنین (علیه السلام) که پس از پیروزی عباس به ربیعہ بر عرار بن ادهم در جنگ صفین، آیه‌ای را تلاوت کرده، بیان داشته:

«منظور این روایت این است که نباید بر اساس احتیاط‌هایی که بر غیر مشی قرآن و روایت است، مشی کرد. این روایت مصداقی را نشان می‌دهد که در زمان نزول آیه نیست.» (همان، ۱۴۰).

با عبور از موانع این قاعده، می‌توان از فواید آن نیز بهره برد. در بیان تفسیری آیت اله خامنه‌ای فوایدی چون معرفی مصادیق، استنباط سنن الهی و فهم آسان آیات وجود دارد. مفسر از یک سو می‌تواند مصادیق پیشین را که فرهنگ و روش زندگی مردم، بسیار با عصر امروز متفاوت بوده را بررسی نماید و از سوی دیگر از امکان شناسایی مصادیق عصری خودش نیز برخوردار است. مفسر آیه‌ی «الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا» (توبه، ۳۴) عبارت «الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ» را چنین در عصر امروز تطبیق می‌دهد:

«به‌کارگیری کلمه‌ی ذهب و فضّه در آیه، اشاره‌ی اخلاقی نهفته‌ای دارد که در کتب تفسیر آمده است، ولی باید دانست که یکی از مصادیق ذهب و فضّه در این زمان «پول نقد» است.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۲۲۸).

مفسر از مصادیق گوناگون آیات از عصر نزول تا عصر امروز وجه اشتراکی را استنباط می‌کند که از آن با نام سنن الهی یاد می‌شود. این مصادیق مثل دانه‌های تسبیح به‌وسیله‌ی نخ‌ی در کنار هم قرار گرفته که آن نخ، همان وجه مشترک آنها است. آیت اله خامنه‌ای در تفسیرش به این فایده اشاره دارد:

«این دیدگاه اسلام است که خبر از سنت و قوانین خلقت می‌دهد. پس اگر شما نرفتید و از جنگ و جهاد سرپیچی نمودید، بدانید آن

فکر الهی، غریب نخواهند ماند و هدف خدا از خلقت و انزال کتب تأمین خواهد شد و عده‌ای خواهند آمد که با اراده و استقامت و استمداد از خدا، راه خدایی را خواهند رفت و این بار مسئولیت را به هدف خواهند رسانید «وَيَسْتَبْدِلُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۲۶۶).

دو سنت الهی در این بیان تفسیری وجود دارد. یکی آنکه، اگر ملتی به جهاد با ظلم نپردازد، طاغوت بر او مسلط خواهد شد. دوم، هرچند در این مسیر عده‌ای سستی و کوتاهی نمایند؛ اراده‌ی الهی و دین او عاقبت حاکم خواهد شد و خداوند بر اساس آیه‌ی «وَيَسْتَبْدِلُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ» (توبه، ۳۹) به وسیله‌ی دیگر همچون قوم دیگر اراده‌ی خود را محقق می‌سازد. زمانی که انسان با موضوعی به‌طور مستقیم ارتباط نداشته باشد، بهترین راه برای درک درست، استفاده از مصادیق است. اگر مفسری در تفسیر کلمات «ذهب» و «فضه» به معنای طلا و نقره اصرار داشته باشد در ارائه‌ی معنا به مخاطبان مختلف کار دشوارتری نسبت به تعبیر امروزی «پول نقد»، پیش رو خواهد داشت:

«آیه در مورد فلز مخصوصی سخن نمی‌گوید، بلکه مراد آیه چیزهایی است که وسیله‌ی کسب و معامله و ابزار آبادی و عمران و مایه‌ی گردش چرخ‌های اجتماع است. آیه بر چنین اموری بسیار تکیه می‌کند. پس در این آیه، فقط ذهب و فضّه ملاک نیست و حکم آیه، پول را نیز در برمی‌گیرد... و جمله‌ی «وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» پول‌های اندوخته در بانک و همه‌ی دارایی‌ها را شامل می‌شود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۲۲۸).

۷. نتیجه گیری

هر روش تفسیری، اصطلاحات چهارگانه‌ی مبانی، قواعد، منابع و گرایش را در برمی‌گیرد. هر روش، از مبانی، آغاز و بر اساس قواعدی تفسیری که خطا در تفسیر و اشتباه در روش و گرایش تفسیر را کاهش داده، به بهره‌گیری از منابع پرداخته تا تفسیری روشمند ارائه دهد. در این رویکرد گرایش‌ها، رنگ‌های مختلف تفسیر قرآن‌اند که مهم‌ترین عامل پدیدآورنده‌ی آن‌ها، جهت‌گیری‌های مفسران و تمایلات ذهنی است و با عناوینی چون تفسیر کلامی، تفسیر تربیتی، تفسیر اجتماعی و... معرفی می‌شوند. قواعد تفسیر به دو قسم عام و خاص تقسیم می‌شوند. قواعد عام، خطای مفسر را کاهش داده ولی در مصونیت نوع روش و گرایش تفسیری از خطا نقش ندارند؛ اما قواعد خاص، قوانینی‌اند که به حرکت درست مفسر در مرز روش و گرایش تفسیری‌اش از خطا و کیفیت فهم مصونیت می‌بخشند. سه قاعده‌ی عصر محوری، مخاطب محوری و تطبیق محوری به‌عنوان قواعد خاص تفسیر اجتماعی که در تفسیر آیت اله خامنه‌ای به‌کارگیری شده، در این تحقیق تبیین گردید. از آنجایی که بهره از سخنرانی‌های آیت اله خامنه‌ای به‌جای مراجعه به تألیفات برای محقق با محدودیت‌هایی همراه است، می‌توان قواعد دیگری از تفسیر اجتماعی را در آثار سایر مفسران تحقیق نمود تا قوانین بیشتری از این نوع تفسیر معرفی شوند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۲۰)، *معجم المقاییس اللغة*، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن منظور، محمد (۱۳۸۸)، *لسان العرب*، دار صادر.

۴. اسعدی، محمد (۱۳۹۸)، درآمدی بر اصول تفسیر اجتماعی عقلی قرآن، *مشکوه*، دوره ۳۱، شماره ۱۴۳، صص ۲۲-۴.
۵. آقای، محمد (۱۳۸۸)، روش‌شناسی تفسیر اجتماعی، *قرآن و علم*، شماره ۵، ۱۱-۳۶.
۶. پهلوان، منصور؛ فائز، قاسم؛ خیری، عباس (۱۳۹۲)، مفهوم‌شناسی جری و انطباق و باطن قرآن براساس روایات، *سراج منیر*، دوره چهارم، شماره ۱۳، صص ۳۰-۷.
۷. تابان، جعفر (۱۳۶۸)، *قواعد مورد نیاز مفسر*، مریان، دوره هفتم، شماره ۳۲، صص ۷۰-۵۵.
۸. حسینی، فاطمه (۱۳۹۵)، گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر، *بینات*، دوره ۱۹ و ۹۰، صص ۸۱-۶۱.
۹. خامنه‌ای، علی (۱۳۹۳)، *مروری بر مبانی، روش و قواعد تفسیری*، نشر نسیم انقلاب.
۱۰. خامنه‌ای، علی (۱۳۹۶)، *تفسیر سوره براءت*، انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۱. خامنه‌ای، علی. *پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی سید علی خامنه‌ای*، KHAMENEI.IR.
۱۲. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، موسسه لغت‌نامه دهخدا.
۱۳. الذهبی، محمد (بی‌تا)، *التفسیر و المفسرون*، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. راد، علی. مؤمن نژاد، ابوالحسن (۱۳۹۶)، مبانی ادبی و زبان‌شناسی جری و تطبیق در تفسیر قرآن، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، دوره چهاردهم، شماره یک.

۱۵. رضایی اصفهانی، محمد (۱۳۸۲)، *درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن*، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۶. رضایی کرمانی، محمدعلی. رستمیان، مرضیه (۱۳۹۵)، روش‌های به‌کارگیری قاعده جری و تطبیق در حوزه فهم معنا، *پژوهش‌های قرآنی*، دوره بیست و یکم، شماره ۳، ۲۷-۴.
۱۷. السبت، خالد (۱۴۲۶)، *قواعد التفسیر جمعا و دراسه*، دار ابن القيم.
۱۸. شاکر، محمد (۱۳۸۲)، *مبانی و روش‌های تفسیری*، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۹. شریعت مداری، زهره (۱۳۹۳)، *مخاطب مداری*، رویکرد روش تفسیر عصری، *حسنا*، دوره ششم، شماره ۲۳، صص ۹-۷.
۲۰. الطریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، انتشارات مرتضوی.
۲۱. الطیار، مساعد (۱۴۱۳ق)، *فصول فی اصول التفسیر*، دارالنشر الدولی.
۲۲. عبدالسمیع، عماد (۲۰۰۶)، *التیسیر فی اصول و اتجاهات التفسیر*، دارالایمان.
۲۳. عزیزان، میثم؛ تجری، محمدعلی (۱۳۹۹)، *بازتعریف اصطلاح روش تفسیر، علوم قرآن و حدیث*، دوره ۵۲، شماره یک، صص ۲۰۶-۱۸۵.
۲۴. علوی مهر، حسین (۱۳۸۴)، *آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران*، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۵. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷)، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۶. تاجی زاده، فتحیه (۱۳۸۹)، *مبانی و قواعد تفسیری علامه شعرانی، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دوره هفتم، شماره دوم، صص ۶۳-۳۳*.
۲۷. فتح الهی، ابراهیم (۱۳۸۶)، *اصطلاح‌شناسی در علم تفسیر، پیک نور، دوره ششم، شماره چهارم، صص ۳۰-۱۹*.
۲۸. الفراهیدی، خلیل (۱۴۱۴)، *ترتیب کتاب العین، انتشارات اسوه*.
۲۹. فرزند وحی، جمال. جوانمرد، بیژن. قادریان، احمد (۱۳۹۳)، *قواعد تفسیر در سخنان معصومین، حسنا، دوره ششم، شماره ۲۱، صص ۱۶۹-۱۴۸*.
۳۰. الفیومی، أحمد (بی تا)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، دارالمعارف*.
۳۱. کمالی دزفولی، علی (۱۳۵۴)، *قانون تفسیر، کتابخانه صدر*.
۳۲. مختارآبادی، مهسا (۱۳۹۴)، *بررسی و ارزیابی تفسیر تنزیلی، نقد کتاب قرآن و حدیث، دوره اول، شماره ۴، صص ۲۰-۵*.
۳۳. مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۲)، *دایره‌المعارف قرآن کریم، نشر بوستان کتاب*.
۳۴. معرفت، محمد (۱۳۷۹)، *تفسیر و مفسران، انتشارات التمهید*.
۳۵. مغنیه، محمد (۱۳۷۸)، *تفسیر کاشف، بوستان*.
۳۶. مؤدب، سید رضا، روحانی زاده، مجتبی (۱۳۹۲)، *مبانی تفسیر اجتماعی، قرآن و علم، دوره هفتم، شماره ۱۲، صص ۷۸-۵۷*.
۳۷. مولوی، محمد. خلیلی، معصومه (۱۳۹۴)، *تبیین اعجاز تشریحی قرآن در تفاسیر معاصر، پژوهش‌های علم و دین، دوره ششم، شماره اول، صص ۱۳۹-۱۱۹*.

۳۸. المیبدی، محمد(بی تا)، *قواعد التفسیر لادی الإمامیه وأهل السنّه*، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیة.
۳۹. نفیسی، شادی. (۱۳۹۳)، *تفسیر اجتماعی قرآن (چالش تعریف و ویژگی ها)*، تفسیر و زبان قرآن، شماره چهارم، صص ۶۶-۴۶.
۴۰. نورائی، محسن (۱۳۹۰)، *بررسی قاعده تفسیری جری و تطبیق، آموزه های قرآنی دانشگاه علوم اسلامی رضوی*، شماره ۱۴، صص ۴۴-۳۱.

الهیات اجتماعی از توحید تا جامعه توحیدی در اندیشه تفسیری

رهبر معظم انقلاب

سید علی اصغر علوی^۱ - سید محمد مداحی^۲

چکیده

زاینده‌گی و فزاینده‌گی انقلاب اسلامی ایران مرهون اندیشه‌ای است که همواره آن را سیراب نموده و قرآن کریم مهم‌ترین منبعی است که اندیشه رهبران فقیه این انقلاب را اشراق نموده است. اینجاست که توجه به اندیشه و منظومه فکری رهبر معظم انقلاب که ریشه در ادبیات ناب قرآنی دارد ضرورت می‌یابد. این اندیشه، تولید یک الهیات و تفکر الهیاتی می‌کند؛ الهیاتی که می‌توان از آن با عنوان الهیات اجتماعی نام برد و از توحید که حرف اصلی دین و رکن رکن قرآن است آغاز می‌شود و امتداد آن تا جامعه‌ی توحیدی کشیده می‌شود و بسط می‌یابد. انقلاب اسلامی یک نمونه و ثمره، بلکه از مهم‌ترین آثار آن است. این تحقیق درصدد است این الهیات اجتماعی از توحید تا جامعه توحیدی را با استفاده از روش اسنادی کتابخانه‌ای و توصیفی تحلیلی در اندیشه تفسیری رهبر معظم انقلاب بررسی نماید. از مهم‌ترین دستاوردهای این

۱. طلبه سطح چهار رشته قرآن و علوم انسانی با گرایش مدیریت مرکز تخصصی قرآن امام علی بن ابیطالب قم (نویسنده

مستول)، modirekarbala313@chmail.ir

۲. طلبه سطح یک، عمومی، حوزه علمیه شهید صدوقی ۲ قم، s.m.maddahi0401@gmail.com

مقاله فهم دقیق تر و درک عمیق تری از قرآن، انقلاب اسلامی و نسبت بین این دو خواهد بود.

واژگان کلیدی: الهیات اجتماعی، توحید، جامعه توحیدی، قرآن، سید علی خامنه‌ای، رهبر انقلاب، انقلاب اسلامی

۱. تبیین مسئله

قرآن کریم همان‌طور که به عقاید و احکام تکلیفی انسان می‌پردازد، بسیاری از مطالب مربوط به زندگی اجتماعی و فردی بشر را بیان کرده است. این بُعد از قرآن، از دیرباز مورد توجه مفسران بوده است و به تفسیر آیات مربوط به آن می‌پرداختند. اما در قرون اخیر، با حرکت اجتماعی سید جمال‌الدین اسدآبادی (م ۱۳۱۵ ق) در مصر، نگاهی نو به تعالیم قرآن و اسلام شکل گرفت و شاگرد او محمد عبده (م ۱۳۲۳ ق) این نهضت را در گرایش تفسیر اجتماعی متبلور ساخت و تفسیرهایی همچون المنار شکل گرفت. هرچند که رشید رضا در المنار، در برخی موارد از اهداف سید جمال و عبده فاصله گرفته است؛ اما گرایش اجتماعی تفسیر، راه خود را ادامه داد و در مصر، افرادی همچون شیخ احمد مصطفی مراغی (تفسیر مراغی) و سید قطب (فی ظلال القرآن) و در سوریه قاسمی (محاسن التأویل) و در ایران علامه طباطبایی رحمه الله (المیزان) و آیه‌الله مکارم شیرازی (تفسیر نمونه) و آیه‌الله طالقانی (پرتوی از قرآن) و در لبنان محمد جواد مغنیه (الکاشف) و علامه سید محمد حسین فضل‌الله (من وحي القرآن) این راه را ادامه داده‌اند.

گرایش اجتماعی تفسیر، گاهی با جهت‌گیری‌های عصری، همچون جهادی- تربیتی و ارشادی- تقریبی همراه شده و حرکت‌های انقلابی و اصلاحات اجتماعی را پیگیری کرده است. نمونه عالی این مطلب در تفسیرهای امام خمینی

رحمه‌الله از آیات قرآن یافت می‌شود، که در سخنرانی‌ها و نوشته‌های ایشان تبلور یافت و جامعه ایران بلکه جهان اسلام را به خروش آورد و بزرگ‌ترین انقلاب را در عصر حاضر رقم زد. این گرایش تفسیری - همراه با جهت‌گیری‌های عصری - در عصر حاضر از پررونق‌ترین گرایش‌های تفسیری است که هر سال، تفسیر جدیدی با این شیوه پا به عرصه وجود می‌گذارد (رضایی اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳۴۸) اندیشه‌های تفسیری رهبر معظم انقلاب را از این منظر باید دید.

۲. بیان اهمیت و ضرورت

توحید مفهومی پرتکرار در آموزه‌های دینی است؛ مفهومی که چنان‌که در ادامه خواهد آمد بسیاری از ابعاد و ظرفیت‌های آن مورد توجه قرار نگرفته است. از سویی دیگر رهبر معظم انقلاب با پشتوانه مستحکمی از معارف قرآن به این مفهوم و امتداد آن در جامعه توجه داشته‌اند که عنایت به این دو بحث ضرورتی برای نخبگان جامعه است و غفلت از آن باعث از دست رفتن فرصت‌ها در جامعه خواهد شد؛ فرصتی که می‌توان جامعه را در پرتو معارف قرآن و با اندیشه‌های تفسیری رهبر انقلاب به سمت پیشرفت و سعادت پیش برد.

۳. پیشینه

درباره «توحید اجتماعی از نگاه مقام معظم رهبری» مقالات و کتب متعددی نگاشته شده که عبارت‌اند از: منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای، خسرو پناه و جمعی از پژوهشگران، تهران، نشر سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.

طرح کلی اندیشه مقاومت، مهدیان، علی، قم، سفیر صادق، ۱۳۹۹

نوشتار تأمل و کنکاشی در طرح راهبردی نهضت، سایت roohetohid.ir بخش مقالات و یادداشت‌ها

نوشتار اصول معماری اندیشه توحیدی، سایت roohetohid.ir بخش مقالات و یادداشت‌ها

نوشتار اندیشه اصلاح توحیدی، سایت roohetohid.ir بخش مقالات و یادداشت‌ها

۴. جنبه نوآوری تحقیق

رهبر انقلاب را بیشتر به‌عنوان یک رهبر سیاسی می‌شناسند و کمتر از بعد رهبری قرآنی ایشان تبیینی صورت گرفته است؛ حال‌آنکه رهبری سیاسی ایشان مرهون رهبری قرآنی است که این مقاله به بخشی از این بعد مغفول می‌پردازد.

۵. روش تحقیق

روش تحقیق این مقاله، روش توصیفی تحلیلی است. این تحقیق برای جمع‌آوری اطلاعات از روش اسنادی کتابخانه‌ای (فیش‌برداری به‌صورت توصیفی) بهره برده است. همچنین مقاله حاضر می‌کوشد تا با استفاده از روش «تحلیل محتوا» به پشته‌های متون قرآنی و عنایت به بیانات رهبر معظم انقلاب، الهیات اجتماعی را مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهد.

۵-۱. بیان خلاصه‌ای از ساختار و چارچوب مقاله

برای شناخت الهیات اجتماعی از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، ابتدا باید جایگاه توحید در بین معارف دینی و معانی لغوی و اصطلاحی آن را بررسی نمود. سپس باید دید که رویکرد صحیح به حقیقت توحید چیست و چه ارتباطی با فعالیت‌های

فردی و اجتماعی انسان دارد. در ادامه، مبانی و همچنین آثار این نوع نگاه به توحید را خواهیم گفت. در این بین، نقش برجسته قرآن در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای را نیز نباید نادیده گرفت و چه بسا می‌توان با همین رویکرد قرآنی به توحید، معارف اندیشه‌ای دیگر را تکمیل نمود.

۶. مفهوم شناسی

۶-۱. توحید

توحید مرکزی‌ترین معرفت دینی است که در کنار معنای لغوی که یکی کردن است اگر به خوبی شناخته و فهم شود اثرات بزرگی در عالم می‌تواند ایجاد کند. به عبارتی «توحید اسلامی همان الفی ست که بعدش ب می‌آید و پ می‌آید و چ می‌آید، تا ی می‌آید. این جور نیست که بگویی خدا یک است و دو نیست و تمام بشود قضیه. خدا یک است و دو نیست، معنایش این است که در تمام منطقه وجود خودت شخصاً و جامعه‌ات عموماً، جز خدا کسی حق فرمانروایی ندارد. خدا یک است و دو نیست، معنایش این است که تمام آنچه در اختیار داری از ثروت، تو و همه انسان‌های دیگر، برای خداست، شما عاریت داران و ودیعه دارانی بیش نیستید.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ۲۰۹)

۶-۲. جامعه توحیدی

اگر جامعه‌ای بر اساس معارف ناب توحیدی تعریف شود سرتاسر شئون زندگی انسان‌ها توحیدی خواهد شد و این نوید تحقق جامعه توحیدی است چرا که توحید از دیدگاه عملی، قواره و قالبی برای اجتماع و شیوه‌ای برای زندگی است.

۶-۳. تفسیر

تفسیر کشف و پرده برداری از ابهامات کلمات و جمله‌های قرآن و توضیح مقاصد و اهداف آن‌ها است. به عبارت دیگر تبیین مراد استعمالی آیات قرآن و آشکار کردن مراد جَدی آن، بر اساس قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۳۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱: ۴)

۶-۴. روش و گرایش تفسیری

گرایش‌های تفسیری از دیرباز، در عرض روش‌های تفسیری مطرح بوده است و نقش این مبحث در تاریخ تفسیر و شناخت تفاسیر و مفسران، بسیار مهم است. در اینجا مقصود از «گرایش»، تأثیر باورهای مذهبی، کلامی، جهت‌گیری‌های عصری، سبک‌های پردازش تفسیر قرآن است که بر اساس عقاید، نیازها و ذوق و سلیقه و تخصص علمی مفسر شکل می‌گیرد (رضایی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۳۲۸).

۶-۵. سید علی خامنه‌ای

آیت‌الله سید علی حسینی خامنه‌ای متولد ۱۳۱۸ ش در مشهد مقدس هستند. ایشان پس از طی مدارج علمی حوزوی و نیل به مقام اجتهاد در سنین جوانی، کنش‌های سیاسی خود را به رهبری امام خمینی (ره) آغاز کردند. یکی از مبارزات تأثیرگذار ایشان در دوران پیش از انقلاب (همانند سال‌های پس از انقلاب)، جهاد تبیینی در باب معارف ناب اسلام بود، که این مقاله درصدد طرح محوری‌ترین مفهوم از این معارف است. سرانجام، مجاهدت‌های ایشان و هم‌زمانشان ذیل نهضت امام خمینی (ره) به ثمر نشست و جمهوری اسلامی پایه‌گذاری شد. ایشان همچنان پس از انقلاب به نظریه‌پردازی و مدیریت‌های کلان کشور در شرایط مختلف مشغول بودند تا سرانجام پس از رحلت امام خمینی (ره) به رهبری امت اسلامی نائل آمدند.

۶-۶. توحید

۱-۶-۶. توحید مرکزی‌ترین معرفت دین

معارف دین الهی از چنان گسترده‌گی و جامعیتی برخوردار است که تمام ابعاد مختلف انسان را در عرصه‌های فردی و اجتماعی در برمی‌گیرد. اما به تصریح محققان در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، مرکزی‌ترین و محوری‌ترین معرفت در این اندیشه راقی، خداشناسی و توحید است؛ «خداشناسی و توحید الهی، رکن و محور اصلی و اساسی منظومه فکری مقام معظم رهبری است که پس از تبیین منطق فهم اسلام، به‌عنوان سنگ بنای منظومه فکری بیان می‌گردد.» (خسرو پناه، ۱۳۹۶، ۱: ۱۱۱) «حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، توحید را مایه اصلی دین و سنگ زاویه‌ای می‌دانند که همه پایه‌های دین بر آن قرار گرفته است.» (همان، ۱، ۱۱۷).

مرکزیت توحید در بین معارف دین، به‌گونه‌ای است که تمام فروع دین را با معیار آن می‌توان معتبر دانست: «هرجایی شما یک حکمی و یک قانونی و یک دستوری را به نام دین مشاهده کردید که در آن توحید لنگ می‌زند، ضدّ توحید در آن وجود دارد و توحید در آن نیست، بدانید که این از اسلام نیست؛ چون توحید مثل روحی در کالبد تمام مقررات اسلامی هست. مثل هوای رقیق و لطیفی که در تمام اجزای این ساختمان و پیکره‌ای که نامش اسلام است، هست. مثل خون پاک و پاکیزه و صاف و تازه‌ای در سراسر این کالبد و پیکری که نامش اسلام و دین است، هست؛ در همه مویرگ‌ها حتی هست، یک‌دانه حکم را در اسلام شما نمی‌توانید پیدا کنید که رنگی و نشانی از توحید در آن نباشد.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۱۸۴) و همچنین با وجود آن، مقاصد شریعت نیز تحصیل می‌شود: «پیامبران با شعار توحید، هم تمامی مقصود خود را مطرح می‌ساخته‌اند و هم به دنبال مبارزه‌ای که با طرح این شعار درمی‌گرفت، آن

مقصود را در عالم واقعیت پیاده می کرده و یا آن را به تحقق نزدیک می نموده اند.»
(خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۲۲)

۲-۶-۶. معناسازی توحید

۱-۲-۶-۶. معنای لغوی

«توحید»، مصدر باب تفعیل و از ریشه «و ح د» است. دو مورد از معانی باب تفعیل را می توان بر این کلمه تطبیق داد:

۱. نسبت دادن مبدأ اشتقاق فعل به مفعول: بر این اساس، «توحید» به معنای یکی دانستن و یکتا شمردن خداوند متعال می شود. (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۶۳)

۲. تعدیه -معنای غالبی باب تفعیل-: بر این اساس، «توحید» به معنای یکی کردن خدایان متعدد می شود که مقام معظم رهبری نیز در تعبیر خود، از همین معنا بهره گرفته اند: «من یک نکته‌ای را اینجا تذکر بدهم به دوستان و برادرانی که مختصری با زبان عربی آشنا هستند. کلمه توحید از باب تفعیل است. توحید را از هر طلبه‌ای شما پرسید که یعنی چه، معنای لغوی اش چیست؛ خواهد گفت یکی کردن. توحید از وحدت است، از ماده وحدت، از ریشه وحدت؛ یعنی یکی بودن. توحید صیغه باب تفعیلش، به قول ما طلبه‌ها، می شود یکی کردن. توحید یعنی یکی کردن، واحد کردن، واحد ساختن. یعنی چه؟ یعنی خدایان متعدد را به صورت خدای واحد در آوردن، جامعه غیرتوحیدی را توحیدی کردن، مغز مشرک و دل مشرک را مغز موحد و دل موحد قرار دادن. توحید، یکی کردن، همه‌اش تعهد است. انجام دادن است در آن، کار است در آن، اصلاً کلمه توحید این اقتضاء و ایجاب را دارد. و

این یک نکته‌ای است که توجه به این نکته موجب می‌شود که در باب توحید، یک روشن‌بینی مخصوصی در انسان به وجود بیاید» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۸۸)

۲-۲-۶. معنای اصطلاحی

محققان، معنای اصطلاحی توحید در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای را بدین گونه تعبیر کرده‌اند: «توحید از دیدگاه مقام معظم رهبری، دارای دو جزء است. یکی الله است و دیگر لایله إلاالله». «یکی اثبات الله و دیگری نفی هر معبودی جز الله، اثبات ولایت الله و نفی ولایت غیر الله». «یکی اطاعت و عبودیت پروردگار عالم و دیگری سرپیچی از اطاعت انداد الله». از منظر ایشان، «روح توحید عبارت است از اینکه انسان غیر خدا را عبودیت نکند و در مقابل غیر خدا جبهه بندگی به زمین نساید». ایشان توحید را به معنای حاکمیت ارزش‌های الهی بر جامعه و نفی حکومت‌های طاغوتی، استبدادی و فاسد و طغیان‌گر بر ارزش‌های انسانی و اصیل می‌دانند. ایشان از منظری توحید را به معنای وحدت و یکپارچگی همه جهان و خویشاوندی تمام اجزاء و عناصر آن می‌دانند و معتقدند که «از آنجاکه آفرینش دارای یک مبدأ است و خدایان و آفرینندگان مختلف دست‌اندرکار آفرینش و گردش آن نبوده‌اند، همه اجزاء آفرینش، اجزاء یک مجموعه و همه جهان یک واحد و دارای جهت‌گیری واحد است.» (خسرو پناه، ۱۳۹۶، ۱: ۱۱۲)

۲-۲-۳. توحید در جهان‌بینی اسلام

توحید‌نگری نقطه تلاقی معارف در جهان‌بینی اسلامی - که به معنای جهان‌شناسی است و جایگاه آن در حیطه فکر و اندیشه است - است؛ بدین معنا که همه آن معارف به این محور بازمی‌گردد. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای توحید‌نگری را این‌چنین تعریف نموده‌اند: «در جهان‌بینی اسلام، توحید یعنی جهان دارای یک آفریننده و سازنده، و به تعبیری، دارای یک روح پاک و لطیف است. جهان پدیدآورنده‌ای دارد

و همه اجزای این عالم، بندگان و بردگان و موجودات تحت اختیار آن خدا و آن پدیدآورنده محسوب می‌شوند.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۱۸۶) «از مجموع، بینش اسلام را در مورد خدا، خوب به دست می‌آورید و آن چیست؟ و آن این است که در همه منطقه وجود، یک قدرت به نام خداست، یک مرکز قدرت، یک کانون دانش و حیات و نیرو، به نام خدا. و در طرف مقابل، تمام پدیده‌ها، رو به آن قدرت عظیم و جلیل، با حال مسکنت، با حال عبودیت، با حال بندگی، همه و همه؛ فرقی هم بین پدیده‌های عالم، از جهت عبودیت در مقابل آن مرکز قدرت نیست. یک ذره کوچک تا یک کهکشان عظیم، یک انسان مؤمن یا یک انسان کافر، یک موجود بی‌ارزش یا یک انسان باارزش، همگان در مقابل آن موجود، دست‌بسته، تسلیم، عبد، بنده، برده‌اند؛ هر تعبیری که می‌خواهید بکنید.» (همان، ۱۹۱).

«در جهان بینی (بینش فلسفی و زیر بنائی) اسلام، همه پدیده‌های جهان، وابسته و آفریده و بنده‌ی یک قدرت برترند. این قدرت برتر، خدا(الله) است و به همه‌ی خصلت‌های اساسی نیک، همچون: علم، قدرت، اراده، حیات، ... آراسته است. از اعماق ذره ناچیز تا اوج افلاک و کهکشان‌ها و جهان نای ناشناخته ساخته و پرداخته و تحت اختیار اوست. موجودات جهان -انسان و دیگرها- بندگان مقهور اویند و در عبودیت او همگان شریک و هم‌طرازند. و هیچ‌کس و هیچ‌چیز زیر عنوان: فرزندی، همسری، هم‌شانی ... از دایره‌ی: عبودیت خدا بیرون نیست. بندگان، همه‌چیز خود را -فکر و هوش و قدرت تصمیم و امکانات مادی و- از او دارند و سررشته‌دار پیدایش و ادامه حیات آن‌هاست: این بینش، زیربنا و قاعده اساسی تمام طرح‌ها و برنامه‌ها و افکار عملی و زندگی ساز (ایدئولوژی) در اسلام است.» (همان، ۱۹۷) «... همچنان که از دیدگاه نظری، [توحید] بینشی است که پایه و زیربنای فلسفی آن نظام -نظام و سیستمی که اسلام برای زندگی انسان متناسب دانسته و رشد و بالندگی این موجود

را در سایه آن، ممکن تلقی کرده است- محسوب گشته و آن را توجیه و تعلیل می‌کند.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۴۸)

۴-۲-۶. توحید در ایدئولوژی اسلام

با توجه به توحید نگری و شناخت توحیدی از عالم هستی، سبک زندگی خاصی در ابعاد مختلف برای انسان منکشف می‌گردد. تبیین این سبک زندگی و هم‌چنین ضرورت وجود این نوع نگاه تحول و سیوررت از نگرش به رفتار از زبان مقام معظم رهبری عبارت است از: «توحید قرآن، تنها نگرشی بی‌تفاوت و غیرمسئول نیست. شناختی متعهد، و بینشی فعال و سازنده است، طرز فکری است که در بنای جامعه و اداره‌ی آن، و ترسیم خط آن (استراتژی)، و تعیین هدف آن و تأمین عناصر حفظ و ادامه‌ی آن، دارای تأثیر اساسی و تعیین‌کننده است و اصطلاحاً: توحید از ارکان «ایدئولوژی» اسلام نیز هست. وابستگی جهان و انسان به قدرت برتر (یعنی خدا) مستلزم آن است که جهان به قصدی و برای هدفی آفریده شده باشد، و ضمناً متضمن این مسئولیت که: انسان، با داشتن خرد و نیروی اراده، مکلف است در راهی که به سمت هدف و دارای جهت درست است گام بردارد و ناگزیر، این هدف و جهت را بشناسد آفریدگاری و سیطره‌ی تکوینی خدا، مستلزم آن است که زمام و قانون‌گذاری و تشریح نیز در قبضه‌ی اقتدار و اختیار او باشد، و همگان (همه‌ی موجودات دارای شعور که می‌توان برای آنان قانون و شرع وضع کرد) ملزم به تبعیت از قانون خدا باشند. (الوهیت انحصاری).

دانش بی‌پایان خدا، مستلزم آن است که صلاحیت تنظیم مقررات بشری (که ناگزیر تابع نیازها و مصالح انسان‌هاست) در انحصار او باشد. عبودیت برابر همه‌ی موجودات در برابر خدا، مستلزم آن است که هیچ‌یک از بندگان خدا حق تحکم و فرمانروایی بر بندگان دیگر نداشته باشد (نفی طاغوت) و زمامدار و مدیر و مدبر امور

زندگی انسان‌ها فقط کسی باشد که خدا خود به حکومت برگزیده است (یا به شخص مانند امامان معصوم و یا به علائم و ملاک‌ها، مانند حاکم اسلامی در زمان غیبت امام معصوم)؛ (ربوبیت انحصاری).» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۱۹) و همچنین: «... توحید از دیدگاه عملی، قواره و قالبی است برای اجتماع و شیوه‌ای است برای زندگی. و مجموعاً باید آن را عنوانی گویا دانست برای نظام و سیستمی که اسلام برای زندگی انسان متناسب دانسته و رشد و بالندگی این موجود را در سایه آن، ممکن تلقی کرده است.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۴۸)

۷. گونه‌های توحید: از توحید منفعل تا فعال

بر اساس تعریفی که از توحید گذشت و با عنایت به میزان توجه به آن دو نوع توحید را می‌توان تصور نمود:

۷-۱. توحید منفعل

در یک نگاه توحید صرفاً یک باور ذهنی صرف است؛ باوری که در عالم بیرون اثری نخواهد گذاشت: «ما به خیالمان می‌آید که توحید یک چیزی ست که فقط در مغزمان بایستی روشن کنیم، مسلم کنیم؛ به زندگی که رسیدیم، این توحید در زندگی دیگر هیچ اثری ندارد؛ اگر هم اثر داشته باشد، در زندگی شخصی ست، در زندگی اجتماعی نیست.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۰۸) «بینید چقدر درباره توحید بحث کردند متکلمین و چقدر این بحث‌ها در تشکیل و ایجاد یک جامعه توحیدی بی‌اثر بود. اگر چنانچه درباره یک مسئله‌ای که مربوط به زندگی ست، صدسال بحث بشود، مگر ممکن است بعد از صد سال در زندگی یک اثری نبخشد؟ صدها سال به صورت خشک، به صورت فریبنده از لحاظ ظاهر و بی‌مغز از نظر باطن، به صورت مجرد، فارغ، فارغ از ارتباطات با دنیای واقعیت و خارج، بحث کردند، اما الآن که ما برای بنای یک زندگی نو می‌خواهیم از توحید مدد بگیریم، وقتی نگاه می‌کنیم به آن بحث‌ها،

می‌بینیم هیچ ارتباطی ندارد؛ به قول خودمان کالحجر فی جنب الإنسان. آن‌همه بحث‌ها، آن دور و تسلسل و آن حرف‌ها و خب؛ حالا از این توحید می‌خواهیم ما برای دنیای خارج استفاده کنیم، چه داریم؟ درحالی‌که اگر به قرآن برمیگشتیم، اگر توحید را از قرآن می‌خواستیم، قرآن ابعاد و رویه‌ها و اندام‌های مختلف این پیکر و این هیكل را، این بنای توحید را، در ضمن صدها آیه، با بهترین بیان، با رساترین شیوه‌ها بیان کرده. آن وقت معلوم می‌شود که زندگی توحیدی و انسان موحد کیست.» (همان: ۲۲۸)

۲-۷. توحید فعال

در مقابل اگر به حقیقت راستین توحید با نگاهی فعال توجه شود آن را یک دستگاه مرکزی برای اداره عالم خواهد دید. در این نگاه توحید صرفاً یک گزاره ذهنی نخواهد بود بلکه موتور محرکه اجتماع خواهد بود: «آن توحیدی که اسلام به آن دعوت می‌کند، توحیدی ست بالاتر از حد یک پاسخ به یک سؤال، به یک استفهام. پس چیست؟ توحید اسلامی الهامی ست در زمینه حکومت، در زمینه روابط اجتماعی، در زمینه سیر جامعه، در زمینه هدف‌های جامعه، در زمینه تکالیف مردم، در زمینه مسئولیت‌هایی که انسان‌ها در مقابل خدا، در مقابل یکدیگر، در مقابل جامعه و در مقابل پدیده‌های دیگر عالم دارا هستند، توحید این است. توحید اسلامی همان الفی ست که بعدش ب می‌آید و پ می‌آید و چ می‌آید، تا ی می‌آید. این جور نیست که بگویی خدا یک است و دو نیست و تمام بشود قضیه. خدا یک است و دو نیست، معنایش این است که در تمام منطقه وجود خودت شخصاً و جامعه‌ات عموماً، جز خدا کسی حق فرمانروایی ندارد. خدا یک است و دو نیست، معنایش این است که تمام آنچه در اختیارداری از ثروت، تو و همه انسان‌های دیگر، برای خداست، شما عاریت داران و ودیعه دارانی بیش نیستید.» (همان: ۲۰۹)

«عقیده به توحید، یک ایمان است. ایمانی ست آگاهانه برای یک موحد آگاه، ایمانی ست عمل زا و تعهد آفرین. تعهدی که توحید بر روی دوش موحد می‌گذارد، بزرگ‌ترین تعهدها، سنگین‌ترین تعهدها، مؤثرترین تعهدها در میان عقاید اسلامی و دینی محسوب می‌شود. تعهد توحید از طرف یک موحد، در حقیقت خلاصه می‌شود در تعهد سازندگی یک دنیای توحیدی؛ تعهد توحید از نظر موحد و برای موحد، عبارت است از تعهد زدودن تمام آثار شرک؛ این‌ها تعهدات توحید است.» (همان: ۲۸۸)

«وقتی مشاهده می‌کنیم که طبقات قدرتمند جامعه، نخستین کسانی بوده‌اند که کمر به ستیزه با ادیان بسته و از بدل هیچ کوششی در این راه دریغ نکرده‌اند، به‌روشنی درمی‌یابیم که دین و نهضت‌های دینی در طبیعت خود، به آهنگ مخالفت با این طبقات است: با زورمندی و زراندوزی‌شان و اصولاً با طبقه‌بندی‌ای که آنان را از دیگران بدین صورت متمایز و جدا می‌سازد. برای آنکه بتوانیم توحید را از این دیدگاه -از دیدگاه تعرضش بر سلطه‌های اجتماعی- مورد تعمق قرار دهیم، لازم است قبلاً بدانیم که توحید برخلاف برداشت عامیانه رایج که آن را صرفاً یک نظریه فلسفی و ذهنی تلقی می‌کند، یک نظریه زیربنایی در مورد انسان و جهان و نیز یک دکترین اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۲۴)

«اسلام پیامبر، توحید را مانند راهی جلوی پای مردم می‌گذاشت. و اسلام دوره‌های بعد، آن را چون نظریه‌ای در محافل بحث و مجادله مطرح می‌ساخت. آنجا سخن از بینش تازه‌ای درباره جهان و تئوری تازه‌ای برای حرکت و تلاش زندگی بود؛ و اینجا بحث از ریزه‌کاری‌های کلامی باب اوقات تفنن و فراغت. آنجا توحید، استخوان‌بندی نظام موجود و محور همه روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به شمار می‌رفت؛ اینجا توحید، تابلو نقاشی زیبا و هنرمندانه‌ای که همچون پیرایه‌ای در تالاری

آویخته باشند، تا همه چیز جمع باشد! از زائده تشریفاتی، چه نقش فعال و سازنده‌ای می‌توان انتظار داشت؟» (همان: ۴۷)

«خب نکته بسیار مهم: یک مسائلی است که برای همه، در زمینه تفکرات اسلامی لازم است، این‌ها را باید همه بدانند، باید بفهمند. یکی‌اش این است؛ من می‌گویم آقایان، توحید را که مطرح می‌کنید، به صورت یک پاسخ خشک ساده به یک سؤال علمی و مغزی مطرح نکنید؛ بلکه به صورت یک مسئله‌ای که دانستنش و ندانستنش حیاتی است، تعیین‌کننده است، آن‌جور مطرح کنید.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۰۶)

«تعهدی که توحید به یک جامعه موحد می‌دهد، شامل مهم‌ترین، کلی‌ترین، بزرگ‌ترین، اولی‌ترین و اساسی‌ترین مسائل یک جامعه است، مثل چه؟ مثل حکومت، مثل اقتصاد، مثل روابط بین‌الملل، مثل روابط افراد با یکدیگر، که این‌ها مهم‌ترین حقوق اساسی است برای اداره و زندگی یک جامعه.» (همان: ۲۲۴)

۸. جامعه توحیدی

۸-۱. ضرورت امتداد توحید تا اجتماع

«معرفت دینی، مبنای عمل دینی است. به تعبیر دیگر، مبنای اطاعت و فرمان‌برداری از فرمان‌های الهی است، بنابراین ضرورت دارد که معرفت دینی در خارج، ما به ازاء داشته باشد، اما «اگر معرفت به عمل منجر نشود، به این معنا است که ادبیات دینی، بدون ما به ازاء خارجی و عملی به وجود بیاید که به معنای غلیظ شدن ادبیات دینی است که مانعی جدی برای معرفت درست و حقیقی است و انسان و جامعه را به ریاکاری می‌کشاند؛ زیرا بنای آن بر اهمیت دادن به فرم است، نه محتوا» (خسرو پناه، ۱۳۹۶، ۱، ۱۰۷) در این بیان، توحید ذهنی نه تنها ما را به معرفت حقیقی نسبت به توحید نمی‌رساند بلکه در حیطه عمل نیز آسیب‌زاست.

از این رو این امتداد توحید تا اجتماع را در اندیشه رهبری به طور ملموس می توان مشاهده نمود: «... توحید، تنها نظریه‌ای فلسفی و ذهنی و غیر عملی نیست که به هیچ روی، کار به سیاه و سفید زندگی نداشته باشد و دست به ترکیب دسته‌های بشری نزنند و در تعیین جهت‌گیری‌های انسان و تلاش و عمل بایسته او دخالت نکنند... و فقط به همین اکتفا نماید که باوری را از مردم بازگیرد و باوری دیگر به جای آن بنشانند...» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۴۳)

«... نخست آنکه معارف و دستگاه فکری اسلامی از تجرد و ذهنیت محض خارج گشته و -همچون همه مکاتب اجتماعی- ناظر به تکالیف عملی و به ویژه زندگی اجتماعی باشد و هر یک از مباحث نظری، از این دیدگاه که چه طرحی برای زندگی انسان و چه هدفی برای بودن او و چه راهی برای رسیدن به این هدف ارائه می‌دهد، مورد بررسی و تأمل و تحقیق قرار گیرد.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۳۴) «پیامبران با شعار توحید، هم تمامی مقصود خود را مطرح می‌ساخته‌اند و هم به دنبال مبارزه‌ای که با طرح این شعار درمی‌گرفت، آن مقصود را در عالم واقعیت پیاده می‌کرده و یا آن را به تحقق نزدیک می‌نموده‌اند.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۲۲). «برای آنکه بتوانیم توحید را از این دیدگاه -از دیدگاه تعرضش بر سلطه‌های اجتماعی- مورد تعمق قرار دهیم، لازم است قبلاً بدانیم که توحید برخلاف برداشت رایج که آن را صرفاً یک نظریه فلسفی و ذهنی تلقی می‌کند، یک نظریه زیربنایی در مورد انسان و جهان و نیز یک دکترین اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است.» (همان: ۲۴)

۸-۲ جامعه توحیدی، میوه ریشه توحید

در اندیشه مقام معظم رهبری، جامعه توحیدی و متناسب‌سازی شکل و قالب آن با مفاد معرفت توحید، اولین و مهم‌ترین اثر توحید است. «... بزرگ‌ترین رسالت توحید، «بنای جامعه توحیدی» است؛ یعنی جامعه‌ای بدون طبقه، تحت فرمان الله،

دارای مقررات الهی و ...» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ۳۰۳) «... توحید وقتی در جامعه‌ای وارد شد، اول کاری که می‌کند، بنای آن جامعه را با شکلی که متناسب با این عقیده است، انجام می‌دهد.» (همان، ۲۶۶)

۹. الهیات اجتماعی از توحید تا جامعه توحیدی

۹-۱. همراهی دیانت و سیاست پیش‌نیاز الهیات اجتماعی

«در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای اسلام، مکتبی اجتماعی است و پیش از آن‌که به فردیت فرد بپردازد، نظر به زندگی جمعی انسان‌ها دارد» (بهبودی، ۱۳۹۲: ۵۱۳) این سخن بلند در اولین جمله مقدمه کتاب «طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن» ایشان مندرج است: «طرح اسلام به صورت مسلکی اجتماعی و دارای اصولی منسجم و یک آهنگ و ناظر به زندگی جمعی انسان‌ها، یکی از فوری‌ترین ضرورت‌های تفکر مذهبی است.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۳۳)

۹-۲. حکومت اسلامی رهاورد الهیات اجتماعی

الهیات اجتماعی اگر به خوبی تبیین شود و هنجارها و ارزش‌های جامعه را تغییر بنیادین دهد، منجر به حکومت اسلامی می‌شود. «از منظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای یکی از مراتب توحید، توحید در حاکمیت و نفی هر سلطه غیر خدایی است. ایشان معتقدند عنصر فاخر و ارجمند انسان بسیار ارزنده‌تر از آن است که اسیر و مقهور و ذلیل کسی غیر از خدا باشد. از منظر مقام معظم رهبری «حکومت و ولایت، متعلق به خداوند متعال است و از خدای متعال به پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله) و از او به ولی مؤمنین می‌رسد. لذا انحراف از خط ولایت ائمه (علیهم‌السلام)، انحراف از خط توحید است.» (خسرو پناه، ۱۳۹۶، ۱: ۱۲۴) «ایشان، توحید را مبنای نظام اسلامی و

به عنوان ستون فقرات و رکن اساسی شعار اسلامی و پیام انقلاب اسلامی معرفی می کنند.» (همان: ۱۱۸)

«اگر جامعه‌ای بر اساس اندیشه توحیدی و الهیات اجتماعی پیش برود باید در مقیاس جامعه تغییر ایجاد کند و به تعبیری در سراسر عالم پیاده شود: «الله لا اله الا هو»، این شعار اسلام است، شعار همه ادیان الهی است؛ در سراسر نوار تاریخ بشریت، از آغاز تا انجام. و همه چیز ادیان برای این است که این شعار - که فقط یک شعار خشک و خالی هم نیست، سراپا نماینده و نمودار مکتب است و فکر و طرز فکر - تمام تلاش مکاتب برای این است که این شعار، بر روی زمین و در سراسر عالم پیاده بشود.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۱۷)

۱۰. اندیشه تفسیری رهبر انقلاب

۱۰-۱. قرآن در اندیشه رهبری

«قرآن، نظام‌نامه زندگی اجتماعی» است، به گونه‌ای که ارزش‌های حاکم بر جامعه اسلامی، ارزش‌های آن است و حکومت و قدرت سیاسی و دولت اسلامی بر طبق معیارهای آن تشکیل می‌شود. به این معنا که قرآن، محور اجرای احکام عمومی جامعه است و لازم است که هر آنچه مربوط به شئون اداره جامعه است، رسماً - نه اسماً - از قرآن گرفته شود و هر چه مخالف با قرآن است طرد شود.» (خسرو پناه، ۱۳۹۶، ۱: ۹۷) این مطلبی است که در بیانات ایشان نمود ویژه‌ای دارد:

«سخن دیگر آنکه قرآن -سند قاطع و تردیدناپذیر اسلام- در بیشترین موارد، سهمی در روشنگری و راهگشایی نیافته و به جای آن، دقت‌ها و تعمقات شبه عقلی یا روایات و منقولات ظنی -و گاه با اعتباری بیشتر- میدان‌دار و مسئول شناخته شده و بالتیجه، تفکرات اعتقادی جدا از قرآن و بی اعتناء به آن، نشو و نما یافته و

شکل گرفته است. شاید همین بی‌ارتباطی و بی‌اعتنایی یا احساس بی‌نیازی یا نومی‌دی از امکان استفاده‌ای صحیح - که هر یک به‌نوبه خود، معلول عوامل خاص است - موجب آن گشته که تدبیر در آیات قرآن، جای خود را به قرائت و تلاوتی سطحی و سرسری و فاقد نتیجه و ثواب دنیوی و یکسره برای پاداش و جزای اخروی داده و کتاب کریم الهی دستمایه عوامی‌ها و عوام‌فریبی‌ها بشود.

دیگر آنکه در استنباط و فهم اصول اسلامی، مدارک و متون اساسی دین، اصل و منبع باشد، نه سلیقه‌ها و نظرهای شخصی یا اندوخته‌های ذهن و فکر این‌وآن... تا حاصل کاوش و تحقیق، به‌راستی «اسلامی» باشد و نه هر چیز جز آن. برای برآمدن این منظور، قرآن کامل‌ترین و موثق‌ترین سندی است که می‌توان به آن متکی شد که: «باطل را از هیچ سوی بدان راه نیست.» و «در آن، مایه روشنگری هر چیز هست» و البته در پرتو تدبری ژرف پیما که خود، ما را به آن فرمان داده است.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۳۳)

«تمسک به قرآن، فقط تلاوت قرآن نیست؛ قرآن باید در عمل و زندگی و رفتار و منش ما و حرکت عمومی امت اسلام تجسم پیدا کند. انس با قرآن، تلاوت قرآن و حفظ قرآن لازم است؛ اما هدف نهایی، تمسک به قرآن است؛ آن هم در متن زندگی.» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹: ۲۵)

«قرآن، نخستین منبع معرفتی اهداف اسلامی و شناخت نقشه الهی است.» (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۸۹/۰۶/۰۱) «امت اسلامی باید قرآن را معیار و محور معرفت و عمل خود ببیند؛ زیرا قرآن کتاب معرفت و شناخت و کتاب عمل است، نه کتابی که برای صرف تلاوت باشد و باید آن را فهمید و پیرامون آیاتش اندیشه و تدبیر کرد.» (بیانات مقام معظم رهبری ۱۳۷۹/۰۸/۰۹)

۱۰-۲. گرایش اجتماعی در تفسیر ایشان

مؤلفه‌های گرایش تفسیری ایشان را می‌توان در موارد زیر یافت: «مفسّرانی که به گرایش اجتماعی تفسیری روی آورده‌اند، به عناصر زیر توجه بیشتری کرده‌اند:

۱. به آیاتی از قرآن که مسائل اجتماعی را بیان می‌کند، بیشتر پرداخته‌اند.
۲. به مشکلات مسلمانان در عصر خویش توجه کرده و آیات قرآن را بر زندگی عصر خود تطبیق کرده و درمان مشکلات اجتماعی را در قرآن جست‌وجو کرده‌اند.
۳. به گرایش‌های فلسفی، مذهبی و سبک‌های ادبی و فقهی کمتر توجه کرده‌اند و تلاش کرده‌اند که عقاید را از قرآن بگیرند، نه اینکه قرآن را تابع عقاید سازند.
۴. به جهت‌گیری‌های عصری در باب جهاد با دشمنان اسلام - به‌ویژه اسرائیل - و استعمارگران غربی و حرکت تقریبی (وحدت بین مسلمانان) توجه کرده‌اند.
۵. به آموزه‌های تربیتی و ارشادی قرآن توجه خاص داشته‌اند.
۶. به عقل و علوم تجربی قطعی در تفسیر قرآن اهمیت داده‌اند و از روش تفسیر عقلی و علمی استفاده کرده‌اند.
۷. از روایات اسرائیلیات و روایات جعلی خرافی و ضعیف دوری گزیده‌اند.
۸. معمولاً از بیانی شیوا و ساده استفاده کرده‌اند تا تفسیر برای عموم مردم (سطح متوسط جامعه) قابل استفاده باشد.
۹. به شبهات و اشکالات مخالفان نسبت به قرآن و اسلام توجه کرده و در پاسخ‌گویی به آن‌ها در تفسیر برآمده‌اند.

۱۰. معمولاً هرکجا که ظواهر آیات و روایات با حقایق ثابت شرعی یا عقلی یا علمی منافات دارد، آن‌ها را تأویل کرده یا مجاز دانسته‌اند.
۱۱. مفسّر در گرایش اجتماعی، روحیه‌ای اجتماع‌گرایانه دارد و آیات قرآن و احکام اسلامی را از زاویه فردی نمی‌بیند.
۱۲. مفسّر گرایش اجتماعی، تقلیدگونه با تفسیر برخورد نمی‌کند و می‌کوشد با اسلوبی زیبا، سنن اجتماعی آیات قرآن را بر نیازهای عصر تطبیق کند و با بیانی درخور فهم همگان ارائه نماید.» (رضایی اصفهانی، ۱۴۲۹: ۳۴۹).
- اما «در یک نگاه کلان، مهم‌ترین عناصر و مؤلفه‌های گرایش ایشان در تفسیر چنین است:

۱. برجسته نمودن مباحث اجتماعی قرآن
۲. تحلیل بیماری‌های اجتماعی و راه‌حل قرآنی
۳. ایده تشکیل حکومت اسلامی
۴. پاسخگویی به شبهات قرآنی
۵. بیان سنت‌های الهی
۶. توجه به تفسیر علمی قرآن
۷. مباحث تقریب بین مذاهب اسلامی
۸. بی‌توجهی به مباحث کم‌فایده
۹. هدفمندی و هدایتگری قرآن» (خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۱۸ - ۲۷)

۳-۱۰. «طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن» نمونه برجسته‌ای از این اندیشه

کتاب طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن را باید نمونه‌ای عالی برای این بحث مورد مطالعه قرارداد. کتابی که ایده اصلیش جامعه غیرتوحیدی را توحیدی کردن

است. کتابی که سرتاسر آن همه‌اش دعوت به چنین توحید تعهد آفرینی است: «توحید قرآن، تنها نگرشی بی تفاوت و غیرمسئول نیست. شناختی متعهد و بینشی فعال و سازنده است. طرز فکری است که در بنای جامعه و اداره آن و ترسیم خط سیر آن (استراتژی) و تعیین هدف آن و عناصر حفظ و ادامه آن، دارای تأثیر اساسی و تعیین کننده است.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ۲۱۹)

۴-۱۰. دعوتی برای تکمیل و تقویت این اندیشه

کتاب طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن سرشار از اندیشه‌هایی است که بخشی از آن باید در صیوروت زمان تکمیل شود و بخشی نیز در جامعه محقق شود؛ به عبارت دیگر، این اندیشه نیازمند تکمیل و تقویت در دو عرصه علمی و عملی هست. مانند دعوت به تکمیل این اندیشه در راستای شناخت بحث مالی توحیدی یا مثلاً در ارتباط با مبحث معاد. به طور مثال، می‌توان این اندیشه را در راستای شناخت اقتصاد توحیدی و دیگر مباحث مهم فردی و اجتماعی به کار گرفت. همچنان که در کتاب طرح کلی معاد در قرآن، این کار صورت گرفته و با ترکیب مزجی بیانات آیت‌الله خامنه‌ای، ادامه کتاب طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن بازسازی شده است. «ایمان، توحید، نبوت و ولایت چهار موضوعی بودند که در این سلسله سخنرانی‌ها [طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن] با رویکردی بدیع و منسجم مورد بحث قرار گرفته بود، و علاوه بر تبیین کلی مبانی اندیشه اسلامی، بن‌مایه‌های فکری مکتب امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی را نیز به خوبی نشان می‌داد.

اما در پایان کتاب، حلاوتی که خواننده از مطالعه‌ی این کتاب در جان خود احساس می‌کرد، با یک حسرت عمیق همراه می‌شد؛ حسرتی ناشی از جای خالی مبحث معاد در انتهای این کتاب که با وجود آنکه رهبر معظم انقلاب در یکی از همین جلسات وعده‌ی بحث پیرامون این موضوع را نیز می‌دهند اما فرصت تحقق بخشیدن

به این وعده را نمی‌یابند. و این حسرت و احساس نیاز بود که انگیزه تدوین اثر حاضر شد.» (جعفری هرستانی، ۱۴۰۰: ۷).

البته آیت‌الله خامنه‌ای در کتاب طرح کلی اندیشه اسلامی مواردی را بیان می‌کنند: «تعهدی که توحید به یک جامعه موحد می‌دهد، شامل مهم‌ترین، کلی‌ترین، بزرگ‌ترین، اولی‌ترین و اساسی‌ترین مسائلی که جامعه است، مثل چه؟ مثل حکومت، مثل اقتصاد، مثل روابط بین‌الملل، مثل روابط افراد با یکدیگر، که این‌ها مهم‌ترین حقوق اساسی است برای اداره و زندگی یک جامعه.» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۲۴) که می‌توان هر یک از این مثال‌ها را سرفصلی برای اندیشه و تفکر قرار داد و از اجمال توحید، به تفصیل آن سیر نمود.

۱۱. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در بین معارف دینی (جهان‌بینی و ایدئولوژی)، توحید را می‌توان مرکزی‌ترین و محوری‌ترین معرفت دانست. توحید به معنای نفی خدایان جز الله و اثبات ولایت الله است. این نفی و اثبات -که به یقین، فعالانه است نه منفعلانه- علاوه بر عرصه ذهن و نظر، در مقام عمل فردی و اجتماعی انسان نیز نقش برجسته‌ای دارد که از آن می‌توان به الهیات اجتماعی تعبیر نمود؛ الهیاتی که در منظومه فکری حضرت آیه الله خامنه‌ای جایگاه ویژه‌ای دارا است، تا جایی که می‌توان نتیجه آن را حکومت اسلامی و جامعه توحیدی دانست. این مطالب همگی برگرفته از نوع نگاه اجتماعی ویژه مقام معظم رهبری به آیات نورانی قرآن کریم است و اثری مانند طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن نمونه برجسته‌ای از این اندیشه والا را نشان می‌دهد.

با شناخت الهیات اجتماعی که از توحید آغاز و تا جامعه توحیدی امتداد می‌یابد رفتارهای حاکمیتی و سیاسی رهبر انقلاب را بهتر می‌توان درک نمود و تحلیل جامع‌تری داشت. از آن مهم‌تر شناخت نظام‌مندتر و عمیق‌تری از آیات قرآن را با این

منظومه فکری می توان داشت که عملاً موجب بهره برداری بیشتر از آیات قرآن خواهد شد. این سبک مواجهه با آیات را می توان در مکتب فکری آیت الله خامنه ای آموخت؛ اوایی که خود معلم قرآن بوده است و امروز بر اساس همان تعلیمات در مسند تعلیم و تربیت و مدیریت جامعه قرار گرفته است می تواند سرمشق خوبی برای اهالی قرآن باشد.

منابع

قرآن کریم

۱. بهبودی، هدایت الله (۱۳۹۲)، شرح اسم، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش های سیاسی.
۲. جعفری هرستانی و دیگران (۱۴۰۰)، معاد طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها، دفتر نشر معارف.
۳. خامنه ای، سید علی (۱۳۹۴)، ترجمه تفصیلی آیه الکرسی، تهران: صهبا.
۴. خامنه ای، سید علی (۱۳۸۹)، حرفی برای تمام فصول، تهران: مرکز نشر انقلاب اسلامی.
۵. خامنه ای، سید علی (۱۳۹۷)، روح توحید نفی عبودیت غیر خدا، تهران.
۶. خامنه ای، سید علی (۱۳۹۲)، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، تهران: صهبا.
۷. خامنه ای، سید علی (۱۳۹۳)، مروری بر مبانی روش و قواعد تفسیری حضرت آیت الله خامنه ای در تفسیر سوره توبه، تهران، نسیم انقلاب (وابسته به انتشارات انقلاب اسلامی).
۸. خسرو پناه و جمعی از پژوهشگران (۱۳۹۶)، منظومه فکری آیت الله العظمی خامنه ای، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، به تحقیق داوودی، صفوان عدنان، بیروت: دار الشامیة.
۱۰. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۴۲۹ق)، *منطق تفسیر قرآن (۲)*، قم: جامعه المصطفی العالمیة.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۲. طباطبایی، سید محمدرضا (۱۳۹۵)، *صرف ساده*، قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.

بررسی جایگاه روایات در تفسیر اجتماعی قرآن کریم با تأکید بر آراء علامه طباطبایی

نگین علیزاده^۱

چکیده

تفسیر اجتماعی یکی از رویکردهای نوین تفسیر اجتهادی قرآن کریم است؛ که مفسر برای نیل به هدف غایی جامعه می‌کوشد با بهره‌گیری از عقل، پدیده‌های عصری را بر آیات عرضه، مشکلات را حل و موانع را رفع کرده، راهکارهای عملی سازنده را ارائه و شبهات را پاسخ دهد. علی‌رغم فواید چشمگیر این رویکرد تفسیری، ممکن است آسیب‌هایی فراروی مفسر وجود داشته باشد که از جمله آن‌ها عقل‌گرایی افراطی و کنار گذاشتن مطلق روایات و درنهایت دچار شدن به تفسیر به رأی است. تحقیق حاضر به روش تبیینی-تفسیری-تحلیلی، با تأکید بر آراء علامه طباطبایی، نقش والای عقل را در تفسیر اجتماعی پذیرفته و به این سؤال پاسخ داده است که جایگاه روایات تفسیری در تفسیر اجتماعی کجاست؟ عقل قوه تمییز حق و باطل، و خیر و شر است؛ اما خروج از اعتدال برخی از قوا نظیر قوای شهوت و غضب، موجب عدم کارکرد صواب عقل می‌شود. از این رو برای نیل به سعادت حقیقی نیاز به منابعی است که منزله از لغزش هستند. توجه به مقام عصمت

۱. دانش آموخته دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم، قم، ایران. alizadehnegin@yahoo.com

پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) که از آیات امر به اطاعت مطلق از ایشان، قابل برداشت است از یکسو؛ و تأکیدات قرآن بر نقش تبیینی، تعلیمی و مرجعیت آن بزرگواران در مجملات و اختلافات از سوی دیگر، و افزون بر آن، توجه به ویژگی ذوجوه بودن قرآن، رجوع به روایات معتبر را به عنوان مؤید در کنار عقل در تفسیر اجتماعی ضروری می-نماید؛ که از منظر علامه طباطبایی با معیارهایی نظیر عدم مخالفت با عقل و دیگر آثار صحیح می توان از اعتبار این روایات آگاه شد.

کلید واژگان: تفسیر، تفسیر اجتماعی، عقل گرایی، روایات تفسیری، روایات در تفسیر اجتماعی قرآن، علامه طباطبایی.

۱. بیان مسئله

از دیرباز کشف مراد خداوند متعال از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین اموری بوده که اذهان علمای اسلامی را به خود واداشته است. در این میان مفسران بر طبق سلاقی، علایق و استعدادهای خویش، روش‌ها و رویکردهای مختلفی را در تفسیر کتاب خدا و کشف مراد او به کار گرفته‌اند؛ که حاصل کار آنان پیدایش تفاسیر مختلفی نظیر تفاسیر نقلی، عقلی یا اجتهادی با رویکردهای علمی، ادبی، تربیتی، اجتماعی و ... بوده است. تفسیر عقلی با رویکرد اجتماعی یکی از رویکردهای نوین در تفسیر اجتهادی قرآن کریم است. نقطه جدی آغاز تفسیر اجتماعی مقالات روشن‌گر سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده در مجله «العروه الوثقی» و پس از آن با القاء و سپس نشر دروس تفسیری عبده شاخص‌ترین نمونه تفسیر اجتماعی یعنی «تفسیر المنار» پدید آمد. مکتب تفسیری عبده و پس از او توسط شاگردان و مریدانش پی گرفته شد و تفسیر اجتماعی به عنوان وجهه‌ای نیرومند و تأثیرگذار در جریان تفسیر نگاری معاصر خود را نشان داد (قاضی زاده، ۱۳۸۸: ۶).

در بین تفاسیر معاصر اهل سنت «تفسیر ابن بادیس» از ابن بادیس (م ۱۳۵۸ق)، «تفسیر المراغی» از مراغی (م ۱۳۶۴ق)، «تفسیر القرآن الکریم» از شلتوت (م ۱۳۸۳ق)، «تفسیر فی ظلال القرآن» از سید قطب (م ۱۳۸۷ق)، «التحریر و التنویر» از ابن عاشور (م ۱۳۹۳ق)، «التفسیر القرآنی للقرآن» از خطیب (م ۱۴۰۶ق) و «التفسیر المنیر» از زحیلی (م ۱۴۳۶ق)؛ و در میان تفاسیر شیعی تفاسیر «پرتوی از قرآن» از طالقانی (م ۱۳۹۹ق)، «الکاشف» از مغنیه (م ۱۴۰۰ق)، «المیزان» از علامه طباطبایی (م ۱۴۰۲ق)، «نوین» از شریعتی (م ۱۴۰۸ق)، «من وحی القرآن» از فضل الله (م ۱۴۳۱ق)، و «تفسیر نمونه» از آیت الله مکارم شیرازی از نمونه‌های برجسته تفسیر اجتماعی در دوره اخیر به شمار می‌آیند.

در تفسیر اجتماعی، مفسر برای نیل به هدف غایی جامعه که همان سعادت حقیقی اجتماع است، می‌کوشد با بهره‌گیری از عقل، پدیده‌های عصری را بر آیات قرآن عرضه و مشکلات و موانع را حل و رفع کند و راهکارهای عملی سازنده را ارائه و شبهات را پاسخ دهد. علی‌رغم فواید چشمگیر این رویکرد تفسیری، ممکن است آسیب‌هایی فراروی مفسر وجود داشته باشد که از جمله آن‌ها عقل‌گرایی افراطی و کنار گذاشتن مطلق روایات تفسیری و درنهایت گرفتار شدن در تفسیر به رأی است.

اخیراً پژوهش‌هایی نظیر «بررسی اهمیت و ضرورت رویکرد اجتماعی به تفسیر قرآن و آسیب‌شناسی آن» از نفیسی (۱۳۷۹)، «مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی قرآن کریم» از قاضی‌زاده (۱۳۸۸) و «مبانی تفسیر اجتماعی قرآن کریم» از مؤدب و روحانی زاده (۱۳۹۲) در زمینه مبانی، شاخصه‌ها و ضرورت تفاسیر اجتماعی انجام شده است که این پژوهش‌ها غالباً با نگاهی عام، کلیت این رویکرد تفسیری و یا آسیب‌های آن را مورد بررسی و نقد قرار داده‌اند، و تاکنون جایگاه روایات تفسیری معصومان (ع) به‌طور خاص در تفسیر اجتماعی قرآن کریم مورد بررسی قرار نگرفته

است. بنابراین، تحقیق حاضر به روش تبیینی-تفسیری-تحلیلی، با تأکید بر نقش و جایگاه والای عقل در تفسیر اجتماعی، به این سؤالات پاسخ داده است که جایگاه روایات در تفسیر اجتماعی کجاست؟ و آیا عقل صرف برای بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی کافی است؟

۲. تفسیر اجتماعی و جایگاه عقل در آن

۲-۱. تعریف تفسیر اجتماعی

تفسیر اجتماعی که از جمله تفاسیر عقلی و اجتهادی است، تلاش می‌کند تا با بهره‌گیری از نیروی عقل، راهکارهای نیل به سعادت جمعی را در قرآن بیابد. در تعریف این تفسیر آمده است: «تفسیر اجتماعی عبارت از هرگونه تلاش عقلانی در جهت همسوسازی یافته‌های بشری با معارف قرآنی و یا نقد فرآیند فهم دینی با عقلانیت است و اساساً طرح مباحث بی‌سابقه یا کم‌سابقه مانند مباحث سیاسی و حکومتی، اقتصادی، اجتماعی، علمی و غیره از سوی مفسران دوره اخیر، بدون پذیرفتن جایگاه و نقش والای عقل در فهم و استنباط مسائل از قرآن و در پی آن گشودن باب اجتهاد بر تفسیر میسر نیست» (قاضی‌زاده، ۱۳۸۸: ۹). بر این اساس مفسران معاصر، نقش والای عقل و خردورزی را در تفسیر پذیرفته و بر آن تأکید کرده‌اند. تفسیر اجتماعی شاخصه‌هایی دارد که از آن جمله می‌توان به نگاه جامعه‌گرایانه به قرآن کریم، عقل‌گرایی در تفسیر، تأکید بر هدایتگری قرآن، ساده‌نویسی و عمومی‌سازی تفسیر اشاره کرد (رک: شریف، ۱۹۷۲: ۱۹۵؛ نفیسی، ۱۳۷۹: ۲۳، ۳۹، ۶۸، ۱۰۸؛ کاظم‌زاده، ۱۳۸۸).

۲-۲. تعریف عقل و تبیین ارزش آن

عقل در لغت به معنای امساک و بازداشتن است مانند بستن شتر با عقال (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱، ۱۵۹؛ راغب، ۱۴۰۴: ۵۷۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴، ۶۹) و نقیض جهل است (فراهیدی، همان) یا قوه‌ای که آماده قبول علم است (راغب، ۱۴۰۴:

۵۷۷) همچنان که در آیه‌ای آمده است: «وَمَا يَعْزُبُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ» (عنکبوت، ۴۳). عقل در اصطلاح قرآن کریم عبارت است از قوه‌ای که می‌توان با آن حق و باطل، و خیر و شر را تشخیص داد، عمل نمود و به سعادت حقیقی رسید. علامه طباطبایی در این زمینه معتقد است مدرکات آدمی و آن قوه‌ای که انسان در خود دارد و به‌وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد، "عقل" است، و در مقابل این عقل، جنون و سفاهت و حماقت و جهل قرار دارد که مجموع آن‌ها کمبود نیروی عقل است (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲: ۲۴۷).

بر این مبنا نقش عقل در ادراک حق و باطل و تعیین سرنوشت انسان بسیار بااهمیت و غیرقابل انکار است. خداوند متعال نیز در آیات (بقره، ۷۳؛ زخرف، ۳؛ حدید، ۱۷) از بندگان، خواستار تعقل است؛ و در بسیاری از آیات، افرادی را که در زندگی خویش از این قوه بهره نمی‌برند را نکوهش کرده است؛ نظیر فراز «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» که در آیات بقره، ۴۴ و ۷۶؛ آل عمران، ۶۵؛ انعام، ۳۲؛ اعراف، ۱۶۹؛ یونس، ۱۶؛ هود، ۵۱؛ یوسف، ۱۰۹؛ انبیاء، ۱۰ و ۶۷؛ مؤمنون، ۸۰؛ قصص، ۶۰؛ صافات، ۱۳۸ به‌کاررفته است. آیاتی مانند آیات (بقره، ۱۷۱؛ انفال، ۲۲؛ یونس، ۱۰۰؛ یس، ۶۸) نیز بیانگر پست و بی‌ارزش بودن مقام کسانی است که تعقل نمی‌کنند.

علامه طباطبایی مراد از تعقل را در قرآن، ادراک توأم با سلامت فطرت می‌داند، نه تعقل تحت تأثیر غرائز و امیال نفسانی (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲، ۲۴۹)؛ بر این مبنا عقلانیتی، ملاک قرآن کریم است که همراه با فطرت سالم و الهی باشد. از سوی دیگر خداوند متعال در آیه ۳۰ سوره روم^۱ می‌فرماید: فطرت الهی که خداوند متعال

۱. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيبُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ».

انسان‌ها را بر آن آفریده است، همان دین حنیف و قییم است؛ و از این دو مقدمه نتیجه گرفته می‌شود که معیار عقلانیت در قرآن کریم عبارت است از هماهنگی و همراهی با دین خداوند. به عبارت دیگر، عقل سلیم در فطرت سالم و بدون گناه و آلودگی است؛ و فطرت سالم همان دین حنیف است. بنابراین، عقل سلیم، همراه و هماهنگ با دین حنیف الهی است.

۲-۳. لغزش‌های عقل

با توجه به تأکیدات فراوان قرآن کریم بر تعقل و نیز روایاتی که عقل را حجت باطنی دانسته‌اند^۱، به نظر می‌رسد عقل به خودی خود خالی از خطاست اما گاهی عواملی موجب لغزش و عدم تشخیص صحیح عقل می‌شود. از منظر علامه طباطبایی نیز عقل هرگز دچار خطا نمی‌شود و در اصل میان عقل موجود که تکوین، آن را برای تمیز حق از باطل در انسان قرار داده و خطای معدوم رابطه‌ای وجود ندارد؛ و در اصل خطا در علوم و حواس واقع می‌شود (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰، ۲۶۱).

علامه طباطبایی بیان می‌دارد: «بسا می‌شود که یکی یا چند قوه آدمی بر سایر قوا غلبه می‌کند و طوفانی در درون به راه می‌اندازد، مثلاً درجه شهوتش از آن مقداری که باید باشد تجاوز می‌کند، و یا درجه خشمش بالا می‌رود، چشم عقلش نمی‌تواند حقیقت را درک کند، در نتیجه حکم بقیه قوای درونیش باطل و یا ضعیف می‌شود، و انسان از مرز اعتدال یا به طرف وادی افراط، و یا به طرف وادی تفریط سقوط می‌کند، آن وقت عقل آدمی نظیر آن قاضی می‌شود که بر طبق مدارک باطل و شهادت‌های کاذب و منحرف و تحریف‌شده، حکم می‌کند، یعنی در حکمش از مرز حق منحرف

۱. امام کاظم ع فرمودند: «ای هشام! خداوند را بر مردمان دو حجت است: حجتي ظاهری و حجتي باطنی. حجت ظاهری همان فرستادگان و پیامبران و امامان ع هستند و حجتي باطنی همان عقل‌هاست» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۱۶).

می‌شود، هرچند که خیلی مراقب است به باطل حکم نکنند، اما نمی‌تواند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲:۲۴۹).

بنابراین، عقل سلیم در فطرت سالم است که اعتقاد و عمل صواب به دنبال دارد؛ اما در صورت غلبه قوای شهویه و غضبیه بر عقل، ردائلی نظیر لجاجت، شتاب‌زدگی و تکیه بر ظن و گمان، عصیت و ... به وجود می‌آید که مانع و حجابی برای تمییز حق و باطل توسط عقل می‌شود؛ و به نظر می‌رسد «تقوا» یگانه عاملی است که موجب تعدیل قوا گشته و موجب می‌شود عقل به درستی تشخیص داده و عمل نماید. از منظر علامه طباطبایی نیز معارف حقه، علوم نافع و افکار صحیح برای کسی حاصل نمی‌شود مگر بعد از آنکه خلق و خوی خود را اصلاح کرده و فضائل ارزشمند انسانیت را کسب کرده باشد که این همان «تقوا» است (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵: ۲۶۹). بر این مبنا تقوا عامل اساسی در تعدیل قوا، سالم ماندن فطرت و سلامت عقل است؛ و برای در امان ماندن از لغزش‌های عقل که در روایات نیز به آن اشاره شده است که از آن جمله امام علی ع فرمودند: «همواره عقل خود را خطاکار بدانید؛ چرا که اعتماد کامل به عقل باعث اشتباه می‌شود» (لیثی، ۱۳۷۶: ۹۱؛ آمدی، ۱۴۱۰: ۱۵۸)، رعایت تقوا و تعدیل قوا ضروری است. در اینجا به اختصار به مواردی از لغزش‌های عقل اشاره می‌شود:

۱-۳-۲. تکیه بر ظن و گمان

قرآن کریم بزرگ‌ترین لغزشگاه فکری بشر را پیروی از ظن و گمان دانسته است و به پیامبر اکرم ص می‌فرماید: «وَإِنْ تَطِعْ أُنْكَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ

إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (انعام، ۳۳۶) در طول تاریخ اندیشه بشر اول بار قرآن کریم به بشر هشدار داده و او را از این‌گونه خطا نهی کرده است.^۱

۲-۳-۲. تمایلات نفسانی

لازمه تبعیت از شهوات و تمایلات نفسانی این است که تحولی در طرز فکر نیز پیدا شود یعنی فکر هم از مجرای عقلی خارج شده و در مجرای احساس و عاطفه بیفتد و در نتیجه بسیاری از کارهایی که از نظر عقل فسق و فجور است، از نظر میل‌ها و احساسات، تقوا و جوانمردی و خوش اخلاقی و خوش‌رویی شمرده شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۱۱۰) در هر مسئله‌ای تا انسان خود را از شر اغراض بی‌طرف نکنند نمی‌تواند صحیح فکر کند یعنی عقل در محیطی می‌تواند درست عمل بکند که هوای نفس در کار نباشد (مطهری، ۱۳۸۴، ۲۶: ۶۷). در آیه «وَحَتَمَ عَلَي سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَي بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللّٰهِ» (جاثیه، ۲۳)، به وجود حجاب بر گوش و قلب و چشم در صورت غلبه هوای نفس اشاره شده است که نتیجه‌ای جز لغزش عقل و گمراهی به دنبال ندارد.

۲-۳-۳. عصبیت

از دیگر لغزش‌های عقل عصبیت است که به معنای وابستگی غیرمنطقی به قول یا عقیده باطل و یا عادات و رسوم خاصی است که پرده ضخیمی بر دیده و عقل انسان افکنده و او را از درک حقایق و تشخیص حق و باطل و مصلحت و مفسده محروم می‌سازد. عصبیت در قرآن کریم به دو نوع مذموم و ممدوح قابل تقسیم است. عصبیت مذموم در پنج دسته شخصی، قبیله‌ای، حزبی، جاهلی و عصبیت بر روش بزرگان

۱. البته باید توجه داشت که در مسائل ظنی و احتمالی و در مواردی که نمی‌توان یقین حاصل نمود، می‌باید همان ظن و احتمال را در نظر گرفت. اما ظن را بجای ظن، و احتمال را بجای احتمال باید پذیرفت؛ نه آنکه ظن و احتمال را بجای یقین در نظر گرفت. این دومی است که ایجاد خطا می‌کند (مطهری، ۱۳۸۴، ۲۶: ۶۵-۶۴).

جای می‌گیرد (ناصر و علیزاده، ۱۳۹۶: ۶۵-۶۸) که پیامدهای شومی در دنیا و آخرت به همراه دارد که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به بازماندن از درک حقایق و مصالح، از دست دادن ایمان و اختیار امور، ایجاد رنج، از بین رفتن اتحاد جامعه، زندگی سخت در دنیا، بی‌یاور ماندن، محسور شدن با اعراب جاهلی، کوری در قیامت و عذاب شدن در آتش دوزخ اشاره کرد (همان، ۱۳۹۱: ۱۳۳-۱۵۴).

۲-۳-۴. لجاجت

لجاجت نیز از دیگر لغزش‌های عقل است؛ در این باره امام علی ع فرموده‌اند: «لجاجت، رأی درست را می‌دزدد» (رضی: ۵۰۱) پیامبر اکرم ص نیز در توصیه‌هایشان به امام علی ع فرمودند: «از لجاجت پرهیز؛ که آغازش، نادانی و پایشان پشیمانی است» (حرانی، ۱۳۸۳: ۱۴). به نظر می‌رسد منشأ لجاجت غلبه قوه غضبیه انسان بر دیگر قوا است که با نادانی همراه است، مانع رسیدن به رأی درست شده و در نهایت به پشیمانی منجر می‌شود.

۳. بررسی جایگاه روایات در تفسیر اجتماعی

بر مبنای آنچه گذشت، علی‌رغم جایگاه والای عقل، لغزش‌های احتمالی آن با توجه به غلبه برخی قوا بر برخی دیگر همواره وجود دارد و این لغزش‌ها در افراد مختلف است؛ و هر کس به میزان برخورداری از اعتدال قوا و رعایت تقوا، فطرتش سالم مانده و از عقل سلیم بهره‌مند می‌شود. بنابراین در یک جامعه، با توجه به طرز افکار مختلف اعضای جامعه، اختلاف پدید خواهد آمد. بر این مبنای به نظر می‌رسد برای در امان ماندن از اختلافاتی که ناشی از لغزش‌های عقل است، و نیل به اتحاد و انسجام جامعه، تمسک به منبع یا منابعی که منزه از لغزش و خطا هستند، ضروری است.

علامه طباطبایی در این باره بیان می‌دارد: «اجتماع انسانی همان‌طور که به‌سوی تمدن می‌رود، به‌سوی اختلاف هم پیش می‌رود و این اختلاف قاطع‌الطریق سعادت نوع است و با فرمول‌های عقل فکری و قوانین مقرر آن از بین نمی‌رود و نخواهد رفت زیرا همین عقل است که به اختلاف میان انسان‌ها می‌انجامد. تنها رافع این اختلاف شعور نبوی است، که خداوند سبحان آن را به آحادی از انسان‌ها می‌دهد، و بس» (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲: ۱۵۷). از این رو عقل خود، منشأ پیدایش اختلاف در جامعه است زیرا مراتب به‌کارگیرندگان آن متفاوت هست؛ و اگر همگان از عقل سلیم برخوردار باشند هیچ اختلافی پیش نخواهد آمد و همگان به فطرت سالم و دین حنیف روی خواهند آورد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ» (روم، ۳۰).

بر این مبنا نیل به سعادت جمعی، نتیجه عبور از گذرگاه مشترک حجت باطنی و حجت ظاهری است؛ یعنی بهره‌گیری از آموزه‌های پیامبر اکرم ص و اهل‌بیت ع در کنار به‌کارگیری عقل. قرآن کریم نیز علاوه بر توصیه به تعقل، بر نقش تعلیمی و تبیینی پیامبر اکرم ص تأکید کرده و به حضرت رسول ص و اولی الامر حجیت بخشیده و همگان را به اطاعت از آنان دعوت کرده است. علاوه بر آن در روایات، قرآن کریم با وصف "ذو وجوه" معرفی شده است که رجوع به سنت قطعی و روایات معتبر برای کشف مراد خداوند متعال، در کنار عقل ضروری می‌نماید.

۳-۱. بررسی عصمت و نقش تبیینی و تعلیمی پیامبر اکرم ص

در قرآن کریم اطاعت از رسول اطاعت از خداوند دانسته شده است: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ». "اطاعت"، از ریشه طوع، ضد گره به معنی انقیاد، گردن نهادن و رام شدن است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۲: ۲۰۹؛ راغب، ۱۴۰۴: ۵۲۹). اطاعت از خدا و رسول (ص) نیز به معنی فرمان‌برداری از اوامر و اجتناب از نواهی ایشان می‌باشد (طوسی، ۱۳۸۸، ۳: ۲۳۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵، ۹).

به نظر می‌رسد، یکسان دانستن اطاعت از رسول خدا ص و اطاعت از خداوند سبحان دلیلی بر عصمت ایشان است. غالب مفسران فریقین نیز آیه مذکور را از قوی‌ترین دلایل عصمت پیامبر دانسته‌اند که در سه ناحیه واقع شده است: ۱. در ناحیه تمام اوامر و نواهی آن حضرت؛ ۲. در ناحیه آنچه از جانب خداوند تعالی مسئول ابلاغ آن بوده است ۳. در تمام کارها و افعال ایشان؛ زیرا اگر احتمال خطایی از ایشان می‌رفت هرگز اطاعتش، اطاعت خداوند متعال نبود و انسان‌ها، امر به اطاعت و تبعیت از ایشان نمی‌شدند (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵: ۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۱۲۳؛ طوسی، ۱۳۸۸، ۳: ۲۶۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۰: ۱۵۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲: ۸۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۱: ۵۳۹؛ سیدقطب، ۱۴۱۲، ۲: ۷۱۹؛ سید شبر، ۱۴۰۷، ۲: ۷۳؛ قرائتی، ۱۳۷۴، ۲: ۱۱۴؛ طب، ۱۳۷۸، ۴: ۱۴۶).

بر این مبنا اطاعت و پیروی مطلق و بدون قید و شرط بیانگر آن است که شخص مطاع دارای مقام عصمت بوده و مصون از خطاست؛ و این امر به اطاعت مطلق از حضرت رسول ص، در آیات فراوانی تأکید شده است.^۱

از سوی دیگر، خداوند متعال در آیه شریفه «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل، ۴۴) بر نقش تبیینی حضرت رسول ص اشاره کرده است. «تبیین» از بیان به معنای کشف و شناساندن است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۸: ۳۷۹) و به شرح مجمل و مبهم در کلام نیز گفته می‌شود (راغب، ۱۴۰۴: ۱۵۸). مفسران اقوال مختلفی در تفسیر فراز «لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» دارند؛ برخی، مراد از عبارت یاد شده را تبیین احکام (رک: قرطبی، ۱۴۰۵، ۱۰: ۱۰۹؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ۲: ۵۶۲؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ۶: ۳۷۵)؛ برخی، تبیین اوامر و نواهی (رک: کاشانی، ۱۳۳۶، ۵: ۱۹۲)؛ برخی، تبیین معارف الهی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۲۶۰)؛ برخی، تبیین مجملات قرآن

۱. رک: آل عمران، ۳۲ و ۱۳۲؛ مائده، ۹۲؛ انفال، ۱ و ۲۰ و ۴؛ نور، ۵۶ و ۵۴؛ محمد، ۳۳؛ مجادله، ۱۳؛ تغابن، ۱۲؛ حشر، ۷؛ نساء، ۵۹.

(رک: فخر رازی، ۲۰، ۱۴۲۰: ۲۱۲؛ طنطاوی، بی تا، ۸: ۱۵۹؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ۳: ۷۹؛ ابن عطیه، ۱۴۱۳، ۳: ۳۹۶؛ ابن کثیر، ۴، ۱۴۱۹: ۴۹۳). و برخی علاوه بر تبیین مجملات قرآن، تبیین چیزی بیش از احکام قرآن مانند تحریم نکاح عمه و خاله همسر انسان [که هنوز همسر اوست] را از موارد شمول تبیینات پیامبر ص دانسته اند (رک: قرطبی، ۱۴۰۵، ۱: ۳۸)؛ و گروه غالب دیگری معتقدند که همه موارد گفته شده به پیامبر ص تفویض شده است که به وسیله آنها، حجت بر مردم تمام می شود (رک: طوسی، ۱۳۸۸، ۶: ۳۸۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۵۵۸؛ ابن عاشور، ۱۳، ۱۳۸۴: ۱۳۱-۱۳۲؛ مراغی، ۱۳۶۴، ۱۴: ۸۹؛ آلوسی، ۱۴۰۵، ۷: ۳۸۹؛ فضل الله، ۱۳، ۱۴۱۹: ۲۳۳)؛ حقی بروسوی، ۱۴۰۵، ۵: ۳۷» زحیلی، ۱۴، ۱۴۱۸: ۱۴۳ و ...).

به نظر می رسد تعبیر "ما نُزِّلَ" عام است و محدود کردن شأن پیامبر ص به تبیین فقط یکی از موارد گفته شده وجهی ندارد و به طور کلی تبیین هر آنچه در قرآن از مجملات، احکام، توحید و معارف الهی و ... است، را در برمی گیرد؛ و نیز با توجه به تفاوت ظرفیت افراد، گاهی ممکن بوده حتی به تبیین واضحات قرآن نیز نیاز باشد؛ برخی از مفسران (رک: مراغی، ۱۳۶۴، ۱۴: ۸۹) نیز به تفاوت مراتب فهم و استعداد افراد اشاره کرده و معتقدند که پیامبر ص طبق این تفاوت مراتب و اسرار تشریح را بیان می نمودند. بر این مبنا نقش تعلیمی و تبیینی حضرت رسول ص از سوی مفسران فریقین پذیرفته شده است.

۲-۳. بررسی عصمت و مرجعیت اولی الامر

قرآن کریم در کنار آیات محکم و مبین، متشابهات و مجملاتی نیز دارد؛ و همان گونه که ارجاع به محکمت را راه حلی برای تعلیم و رفع متشابهات در نظر گرفته^۱؛ ارجاع به پیامبر ص و اولی الامر را نیز راهی در جهت تبیین مجملات قرار

۱. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (آل عمران، ۷).

داده است.^۱ در آیه ۵۹ سوره نساء نیز خداوند متعال، مؤمنان را به اطاعت از خویش و رسول ص و اولی الامر دعوت نموده و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ». واژه "اولی" از اولو، اسم جمع بوده که واحد ندارد به معنی ذو و صاحب است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۸: ۳۷۰)؛ و کلمه "أمر" به معنی شأن و کار هست (راغب، ۱۴۰۴: ۸۸). بنابراین می‌توان گفت اولی الامر کسانی هستند که متولیان و صاحب اختیاران تدبیر امور مردم‌اند که در مواقع ضروری به آن‌ها مراجعه می‌شود (رک: طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۳۹۱).

با توجه به اطلاق آیه شریفه در امر به اطاعت از رسول و اولی الامر در کنار هم به نظر می‌رسد اولی الامر نیز مانند رسول □ از ویژگی عصمت برخوردارند زیرا اگر احتمال خطا یا اشتباهی از آن‌ها می‌رفت هرگز خداوند متعال امر به اطاعت مطلق از آنان نمی‌کرد. علامه طباطبایی نیز بیان می‌دارد: «در مورد رسول حتی احتمال این نیز نمی‌رود که امر به معصیت کند و یا گاهی در خصوص حکمی دچار اشتباه و غلط گردد، اگر در مورد اولی الامر این احتمال برود به هیچ وجه نباید برای جلوگیری از این احتمال قیدی نیاورد، پس همین که در مورد آنان نیز قیدی نیاورده، پس آیه شریفه از هر قیدی مطلق است، و لازمه مطلق بودنش همین است که همان عصمتی که در مورد رسول مسلم گرفته شد، در مورد اولی الامر نیز اعتبار شده باشد. بنابراین منظور از اولی الامر، افراد معیننی هستند که مانند پیامبر اکرم دارای عصمت‌اند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۳۹۱). غالب مفسران فریقین نیز جمع بین اطاعت رسول و اولی الامر را نشان‌دهنده عصمت آنان دانسته‌اند (رک: طوسی، ۱۳۸۸، ۳: ۲۳۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۳۵۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۰: ۱۱۳؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ۵: ۴۰۹)؛ سید شبر، ۱۴۰۷،

۱. بقره، ۱۲۹، آل عمران، ۱۶۴، نساء، ۵۹، نحل، ۴۴، و جمعه، ۲.

۲: ۵۸)؛ هرچند که در تعیین مصادیق آن در مصادر اهل سنت اختلافاتی دیده می‌شود (رک: فخررازی، ۱۰، ۱۴۲۰؛ ۱۱۳؛ رشید رضا، ۵، ۱۳۷۳؛ ۲۴۳).

از منظر علامه طباطبایی وقتی ولی امر می‌گوید: کتاب و سنت چنین حکم می‌کنند قول او نیز حجتی است قطعی، چون آیه شریفه، ولی امر را مفترض الطاعة دانسته، و در وجوب اطاعت از او هیچ قید و شرطی نیاورده، پس گفتار اولی الامر نیز بالآخره به کتاب و سنت برگشت می‌کند (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۳۸۹). بر این مبنا اطاعت از اولی الامر نیز مانند اطاعت از خداوند و رسول واجب است و اقوال آنان برای مردم حجتی قطعی است. بر این مبنا جایگاه رفیع معصومان را در امر مرجعیت نمی‌توان انکار کرد؛ و مفسر در تفسیر اجتماعی نیز برای تبیین مجملات قرآن چه در حیطه احکام، چه در حیطه معارف، و ... که البته به نظر می‌رسد بسیاری از مسائل اجتماعی نیازمند احکام شرعی است نظیر احکام ازدواج و طلاق، احکام داد و ستد، احکام امر به معروف و نهی از منکر و ...، ناگزیر است به سنت قطعی پیامبر و روایات معتبر رسیده از ایشان رجوع نماید و نباید به دلیل وجود احادیث جعلی و مخالف با قرآن همه روایات را کنار نهد؛ بلکه با بررسی آنها می‌توان از اعتبار روایات آگاه شد و در تفسیر اجتماعی از آنها نیز بهره گرفت.

۳-۳. بررسی ویژگی ذو وجوه بودن برخی آیات

یکی دیگر از ویژگی‌های قرآن کریم ذو وجوه بودن آن است. از وصیت امام علی ع به عبد الله بن عباس زمانی که او را برای احتجاج به سوی خوارج فرستاد این است که: «با آیات قرآنی با آنان محاجه مکن؛ زیرا قرآن، حامل وجوه گوناگون است، تو چیزی می‌گویی و آنها چیزی می‌گویند، لکن با سنت با آنها بحث کن که در برابر آن جای فرار ندارند» (رضی، نامه ۷۷: ۴۶۵؛ مجلسی، ۳: ۱۴۰۳؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۶؛ ابن ابی زینب، ۱۳۹۷: ۱۳۸؛ خواجه‌جویی، ۱۴۱۸: ۱۴۹) البته این روایت در مصادر

اهل سنت نیز به چشم می‌خورد (رک: رشید رضا، ۱۳۷۳، ۸: ۲۵۵)؛ دروزه، ۱۳۸۳، ۱: (۲۷۳).

مقصود از وجوه معنایی قرآن کریم "ساختار چندمعنایی" آیات است که در بین دیگر متون و کلام‌های صادر شده، ممتاز است. آیات قرآن کریم دارای مراتب معنایی خاص است؛ به گونه‌ای که هیچ متن دیگری همتای آن نیست؛ از این رو، یک کلمه یا یک عبارت قرآنی، علاوه بر معنای ظاهری، دارای ساحت‌های معنایی دیگری نیز می‌باشد که می‌توان همه آن‌ها را بر آن حمل نمود (مؤدب، ۱۳۹۲: ۱۵۹).

علامه طباطبایی نیز آیات قرآن کریم را از حیث معنی دارای مراتب مختلفی دانسته و معتقد است قرآن کریم با بیان لفظی خود مقاصد دینی را روشن می‌کند و دستوراتی در زمینه اعتقاد و عمل به مردم می‌دهد و لی مقاصد قرآن تنها به این مرحله منحصر نیست بلکه در پناه همین الفاظ و در باطن همین مقاصد مرحله‌ای معنوی و مقاصدی عمیق‌تر و وسیع‌تر قرار دارد که خواص با دل‌های پاک خود می‌توانند بفهمند و ظرفیت افهام مردم در فراگرفتن این معارف آسمانی که حیات‌بخش درون انسان هستند مختلف می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۴).

بر اساس روایات معتبر در مصادر فریقین نیز قرآن کریم دارای ظاهر و باطن است (مجلسی، ۱۴۰۳، ۸۹: ۹۷؛ طبری، ۱۴۱۲، ۱: ۲۲؛ سیوطی، ۱۳۶۳: ۴: ۲۲۵) و وجود بطن است که موجب جاودانگی قرآن کریم شده است. به‌عنوان نمونه از فضیل بن یسار روایت شده است که گفت: از امام باقر ع از این حدیث پرسیدم، که فرموده‌اند: «هیچ آیه‌ای در قرآن نیست، مگر آنکه ظاهری دارد، و باطنی»، منظورشان از این ظاهر و باطن چیست؟ فرمود: «ظاهر قرآن (تنزیل آن) و باطنش تأویل آن است، بعضی از تأویل‌های آن گذشته، و بعضی هنوز نیامده است مانند آفتاب و ماه در جریان است، هر وقت چیزی از آن تأویل‌ها آمد، آن تأویل واقع می‌شود» (رک: مجلسی، ۱۴۰۳، ۸۹: ۹۴؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۱).

توجه به چندوجهی آیات سبب می‌شود مفسر همه جوانب محتمل را در نظر بگیرد و دچار تفسیر به رأی نگردد. علامه طباطبایی و امام خمینی یکی از موارد تفسیر به رأی را یکسونگری و تفسیر بر اساس ظواهر آیات، و توجه نکردن به بطون و وجوه مختلف آن‌ها دانسته‌اند (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳: ۷۶؛ خمینی، ۱۳۷۰، ۱: ۲۳۵)؛ صاحب تفسیر تسنیم نیز روایت ذو وجوه بودن قرآن کریم را جزء قرائنی می‌داند که از تفسیر به رأی جلوگیری می‌کند چرا که برخی افراد، وجوهی را بر قرآن کریم تحمیل می‌کنند و وحی خدا را بر امیال خویش تطبیق می‌دهند (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۶: ۱۱). بر این اساس، یک مفسر باید از یک سو نگری در تفسیر آیات پرهیز نموده و وجوه و بطون مختلف آیات را در نظر داشته باشد و به ظواهر آیات بسنده نکند؛ و علاوه بر بهره‌گیری از عقل سلیم با مراجعه به روایات معتبر تفسیری، وجه احسن را برگزیند؛ و در نهایت بهتر است تفسیر نهایی خویش را به صورت محتمل بیان نماید.^۱

برای تشخیص روایات معتبر از اسرائیلیات و روایات جعلی نیز می‌توان از عرضه آن‌ها به قرآن، سنت قطعی و عقل کمک گرفت. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان که نمونه تفسیر اجتماعی ارزشمند معاصر است نیز روایات را به طور مطلق کنار نمی‌گذارد بلکه بعد از بحث‌های عقلی و فلسفی، بخشی با عنوان بحث روایی دارد که خردمندان به ارزیابی روایات می‌پردازد و روایات متواتر یا همراه با قرائن قطعی را پذیرفته و می‌نویسد: «لازمه زندگی اجتماعی انسان است، و بنیای عقلا و مدار عملکرد آنان بر قبول خبر دیگران است. حال اگر خبری که به ما می‌دهند متواتر باشد و یا حداقل همراه با قرینه‌های قطعی باشد که انسان نسبت به صدق مضمون آن یقین پیدا کند، چنین خبری حجت و معتبر است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۳۱۱-۳۱۲).

1. Alizādeh and Mu'addab, 2019: p.161.

ایشان در ادامه، خبر واحد را در نزد عقلا زمانی معتبر دانسته که یا برحسب نوع خبرش و یا برحسب نوع شخصش وثوق و اطمینان بیاورد، (همان). علامه حتی روایات را به دلیل ضعف سند، بی اعتبار و ضعیف ندانسته و بیان می‌دارد: «هرچند روایات مزبور متواتر و یا همراه با قرائن قطعی نیست اما اصل احتمال محال نیست تا با عقل سلیم موافق نباشد، و نیز از قصه‌هایی نیست که آثار صحیح مخالف آن است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۹: ۹۸)؛ و به این ترتیب موافقت با عقل و آثار صحیح دیگر را ملاک معتبر بودن روایت دانسته است.

۴. نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت:

۱. عقل جایگاه بسیار رفیعی در تمییز حق و باطل و مفسده و مصلحت دارد؛ و با توجه به آیات و روایاتی که تأکید بر به‌کارگیری عقل دارند و آن را به‌عنوان حجت باطنی معرفی نموده‌اند به نظر می‌رسد عقل به‌خودی‌خود خطایی ندارد، اما گاهی به دلیل افراط و تفریط و خروج از اعتدال برخی قوا نظیر قوای شهوت و غضب، عقل دچار لغزش شده و قادر به تشخیص صواب نیست و به رذایل اخلاقی نظیر عصبیت، لجاجت، تکیه بر ظن و گمان و تمایلات نفسانی گرایش پیدا می‌کند.
۲. مهم‌ترین عامل تعدیل قوا، تقوا است؛ و در سایه رعایت تقوا، عقل سلیم می‌گردد.
۳. ملاک عقلانیت در قرآن کریم همراهی و هماهنگی با فطرت سالم و دین حنیف الهی است.

۴. برای در امان ماندن از اختلافاتی که ناشی از لغزش‌های عقل است، و نیل به اتحاد و انسجام جامعه، تمسک به منابعی که منزه از لغزش هستند، ضروری است.

۵. امر به اطاعت مطلق از پیامبر ص و اهل بیت ع نشان‌دهنده عصمت آنان است؛ زیرا اگر احتمال خطا یا اشتباهی می‌رفت هرگز خداوند متعال امر به اطاعت مطلق از آنان نمی‌فرمود؛ و بر مرجعیت آنان تأکید نمی‌ورزید.

۶. در قرآن کریم برخی از آیات خصوصاً آیات الاحکام به صورت مجمل آمده است و تبیین و تعلیم آن به عهده پیامبر ص گذاشته شده است؛ از طرفی نیز بسیاری از مسائل اجتماعی نیازمند احکام شرعی است نظیر ازدواج و طلاق، داد و ستد، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد و...؛ بر این مبنا مفسر در این رویکرد تفسیری ناگزیر است به سنت قطعی پیامبر ص و روایات معتبر رسیده از ایشان نیز رجوع کند.

۷. طبق روایت امام علی ع قرآن "ذووجه" است؛ و عدم توجه به وجوه و بطون مختلف آیات موجب گرفتار شدن در تفسیر به رأی می‌شود. برای گزینش وجه احسن آیات، عقل صرف کافی نیست بلکه علاوه بر بهره‌گیری از عقل سلیم، مراجعه به روایات معتبر نیز ضروری می‌نماید.

۸. در تفسیر اجتماعی کنار گذاشتن مطلق روایات خطاست؛ و از منظر علامه طباطبایی با معیارهایی نظیر عدم مخالفت با عقل و دیگر آثار صحیح می‌توان از اعتبار روایات آگاه شد و از آنها نیز به‌عنوان مؤید و شاهد در کنار عقل در این رویکرد تفسیری بهره گرفت.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ترجمه صبحی صالح.
۳. ابن ابی زینب، محمد (۱۳۹۷)، الغیبة للنعمانی، تهران: نشر صدوق.
۴. ابن بابویه، علی بن حسین (۱۴۰۴ق)، الإمامة و التبصرة من الحيرة، قم: مدرسه الإمام المهدي (عج).
۵. ابن بادیس، عبدالحمید (۱۴۱۶ق)، تفسیر ابن بادیس، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الکتب العربی.
۷. ابن شعبه حرانی، حسن (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول ص، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۳۸۴)، التحریر و التنویر، بیروت: موسسه التاریخ.
۹. ابن عطیه الاندلسی، عبد الحق (۱۴۱۳ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، قاهره: دارالفکر العربی.
۱۰. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۲. ابو الفتوح رازی، حسین (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۳. آلوسی، سید محمود (۱۴۰۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۱۴. آمدی، عبد الواحد (۱۴۱۰ق)، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دار الکتاب الإسلامی.
۱۵. بغدادی، علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۶. بیضاوی، عبد الله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی دار الکتب العلمیة.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، *تفسیر تسنیم*، قم: اسراء.
۱۸. حرانی، ابن شعبه (۱۳۸۳)، *تحف العقول عن آل الرسول ص*، قم: نشر دارالحديث.
۱۹. حقی بروسوی، اسماعیل (۱۴۰۵ق)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. خطیب، عبدالکریم (۱۳۴۶)، *التفسیر القرآنی للقرآن*، قاهره: دارالفکر العربی.
۲۱. خمینی، روح الله (۱۳۷۰)، *صحیفه نور*، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۲۲. خواجهوی، محمد اسماعیل (۱۴۱۸ق)، *جامع الشتات*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۳. دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳)، *التفسیر الحدیث*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
۲۴. راغب اصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۴ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۲۵. رشید رضا، محمد (۱۳۷۳)، *تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)*، قاهره: دار المعرفه.

۲۶. زحیلی، وهبه بن مصطفى (۱۴۱۸)، *التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج*، دمشق: دار الفكر المعاصر.
۲۷. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل فی وجوه التاویل*، بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۸. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۹. ----- (۱۳۶۳)، *الاتقان فی علوم القرآن*، تهران: امیر کبیر.
۳۰. سید قطب، ابن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، قاهره: دارالشروق.
۳۱. شبر، سید عبد الله (۱۴۰۷ق)، *الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین*، کویت: مکتبه الألفین.
۳۲. شریعتی، محمدتقی (۱۳۸۵)، *تفسیر نوین*، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۳۳. شریف، محمد ابراهیم (۱۹۷۲)، *اتجاهات التفسیر فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر، قاهره: دار التراث*.
۳۴. شلتوت، محمود (۱۳۷۹)، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیه.
۳۵. طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲)، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۱)، *شیعه در اسلام*، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه.

۳۷. ----- (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۳۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
۴۰. طنطاوی، سید محمد (بی تا). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره: دار نهضه مصر للطباعه و النشر.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۸)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم: ذوی القربی.
۴۲. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
۴۳. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، *کتاب التفسیر*، تهران: چاپخانه علمیه.
۴۴. فخررازی، محمد (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۵. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۰۹)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
۴۶. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹) *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک للطباعه و النشر.
۴۷. قرائتی، محسن (۱۳۷۴)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۸. قرطبی، محمد (۱۴۰۵)، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۹. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶)، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.

۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۵۱. لیثی واسطی، علی (۱۳۷۶)، *عیون الحکم و المواعظ*، قم: دار الحدیث.
۵۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار ائمه الأطهار ع*، بیروت: دار احیاء التراث العربی دار الکتب العلمیة.
۵۳. مراغی، احمد بن مصطفی (۱۳۶۴)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری، آشنایی با قرآن (۱ - ۵)*، تهران: صدرا.
۵۵. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴)، *التفسیر الکاشف*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵۷. مؤدب، سید رضا (۱۳۹۲)، *مبانی تفسیر قرآن*، قم: دانشگاه قم.
۵۸. نفیسی، شادی (۱۳۷۹)، *عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، قم: مرکز تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵۹. فیروزجایی، رمضان (۱۳۸۳)، *عقلانیت در نظر علامه طباطبایی (ره)*، ذهن، شماره ۱۷.
۶۰. قاضی زاده، کاظم؛ ناظمی، روح الله (۱۳۸۸)، *مبانی و شاخصه های تفسیر اجتماعی قرآن کریم*، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱.
۶۱. ناصح، علی احمد؛ علیزاده، نگین (۱۳۹۱)، *عصیت مذموم، عوامل و پیامدها*، پژوهش های اخلاقی، تابستان، شماره چهارم.
۶۲. ----- (۱۳۹۶)، *بررسی تطبیقی عصیت مذموم در تفاسیر فریقین*، پژوهش های تفسیر تطبیقی، پاییز و زمستان، شماره اول.

63. Negīn ‘Alīzādeh□, Sayyid Riḍā Mu’addab. (2019) The Exploration of the Chain and Argumentation of the Tradition the Qur’ān is Dhalūl (Like a Calm Camel)and has Different Aspects" in the Shī‘a and Sunnī Sources: Journal of Contemporary Islamic Studies(JCIS), 1(1), 157-174.

بازخوانی شاخصه‌های عقل‌گرایی در تفاسیر اجتماعی با

محوریت تفسیر المنار

علی غضنفری^۱ - عبدالله میر احمدی^۲ - زهرا مدرسی راد^۳

چکیده

بررسی جایگاه عقل در خوانش جدید از دین، یکی از مباحث مهم تفسیر پژوهی معاصر به شمار می‌آید. در این میان، تفاسیر اجتماعی به‌عنوان برجسته‌ترین جریان تفسیری معاصر با مؤلفه‌هایی چند سعی در شناساندن چهره‌ای پویا از اسلام دارند؛ مانند اکتفا به قرآن و پرهیز از روایات تفسیری، اذعان به سازگاری قرآن با حقایق علمی، مبارزه با تقلید گرایی، ضرورت گشودن باب اجتهاد و تلاش برای تحقق تقریب ادیان و مذاهب. پژوهش حاضر به شیوه توصیفی تحلیلی، به هدف بازخوانی شاخصه‌های عقل‌گرایی در تفاسیر اجتماعی با محوریت تفسیر المنار به این نتیجه رسیده است که باور به پویایی اسلام و لزوم ارائه فهم جدید از قرآن و سنت به‌منظور هماهنگ کردن برداشت‌های قرآنی با مقتضیات عصر نوین و تلاش برای سازگار نمودن پاره‌ای از

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن دانشکده علوم و فنون قرآن تهران

Ali@qazanfari.net

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی mirahmadi_a@khu.ac.ir

۳. دانش‌آموخته سطح ۴ موسسه آموزشی رفیعه المصطفی (نویسنده مسئول) modaresi114@gmail.com

گزاره‌های قرآنی با تحولات اجتماعی نوپدید، مفسر را به نواندیشی در مباحث دینی سوق می‌دهد. افزون بر این، ضرورت نگاه اجتهادی برای استنتاج قرآن به‌منظور یافتن چارچوبی اصلاحی متناسب با زندگی در عصر حاضر موجب می‌شود تا مفسر عقل را به‌مثابه ابزاری برای هماهنگ کردن احکام و معارف دینی با مقتضیات زمان به‌کاربرد.

واژگان کلیدی: تفاسیر اجتماعی، عبده، رشید رضا، تفسیر المنار، عقل‌گرایی.

۱. مقدمه

در طول تاریخ، دانشمندان دینی، به‌ویژه روشنفکران و اصلاح‌طلبان، با انحرافات فکری زمانه خود مبارزه کرده و به روشنگری در جامعه خود پرداخته‌اند. تمدن اسلامی از حدود دو قرن پیش دچار تقابلی جدید با جهان غرب شده است. عده‌ای از مستشرقان مورد حمایت استعمار، با حمله به عقاید مسلمانان و مطرح نمودن شبهات، اسلام را مانع پیشرفت مسلمانان و دینی مخالف با علم معرفی کرده‌اند. پیدایش تفاسیر اجتماعی با رویکردی اصلاحی، به نهضت‌های اصلاحی دو سده اخیر در تاریخ اسلامی برمی‌گردد. این جریان با جریان معتزله در قرن دوم و سوم هجری در برخی اندیشه‌ها مشترک‌اند. هر دو جریان، بر نقش عقل در فهم آموزه‌های دینی، تقلید ستیزی، توجه به اصالت اجتهاد و مقابله با خرافات تأکید می‌ورزند (رومی، ۱۴۰۳: ۴۳).

زمینه‌های پیدایش تفاسیر اجتماعی به دو گروه بیرونی و درونی تقسیم می‌شود. درباره زمینه‌های بیرونی می‌توان به سلطه استعماری غرب، شبهه‌های علمی مستشرقان و رواج مکاتب و آیین‌های انحرافی اشاره کرد. زمینه‌های درونی نیز متأثر از مواردی چون تمرکز عالمان اسلامی بر ابعاد فردی دین و غفلت از ابعاد جمعی و سیاسی آن در جامعه و نظام امت، اهتمام افراطی به دیدگاه‌های سلف در معرفت دینی

و تسامح مفسران و استنادشان به روایات غیر مستند و دوری از عقلانیت در باورها و رفتارهای دینی است. البته وجود احادیث اهل‌بیت (ع)، باز بودن باب اجتهاد، مرجعیت دینی و سیاسی فقیهان در عصر غیبت، جوامع شیعی را با مشکلات کمتری مواجه کرده بود. (نگ: اسعدی، ۱۳۹۷: ۴۲-۳۵).

عبده پیشتاز در بیداری اسلامی و نواندیشی دینی است که در تفسیر المنار، بر ضرورت تجدد، احیا فکر دینی و انطباق آن با مبانی عقلی تأکید دارد. بر این اساس پژوهش به هدف بازخوانی شاخصه‌های تفاسیر اجتماعی با محوریت تفسیر المنار از اهمیت خاصی برخوردار است.

۲. پیشینه تحقیق

بحث عقل‌گرایی در تفاسیر اجتماعی و همچنین عقل‌گرایی در تفسیر المنار مورد مذاقه پژوهش‌های فراوانی قرار گرفته‌اند مانند کتاب «عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم» اثر نفیسی، مقاله «عقل‌گرایی و جامعه‌نگری دو ویژگی تفاسیر اجتماعی معاصر» از مجید کبیریان، «بررسی جایگاه عقل در اندیشه صاحبان تفسیر المنار» از میر احمدی و امانی پور. این مقاله در پاسخ به سه سؤال به بازخوانی شاخصه‌های تفاسیر اجتماعی با محوریت تفسیر المنار می‌پردازد. جایگاه تفاسیر اجتماعی - اصلاحی، ویژگی تفاسیر اجتماعی و مؤلفه‌های خردگرایی در تفسیر المنار

۳. روش‌شناسی تحقیق

در این مقاله روش پردازش اطلاعات به صورت توصیفی و شیوه گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای است.

۴. جایگاه تفاسیر اجتماعی - اصلاحی

در قرن چهاردهم، مصلحان مسلمان یکی از مهم‌ترین عوامل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی را دور ماندن از قرآن و ناآگاهی از تفسیر و فهم صحیح آن اعلام داشتند. سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده و شاگردانش با این باور که درمان انحطاط و استبداد پذیری جوامع اسلامی تنها با قرآن ممکن است، به این گرایش رونق بخشیدند و مفسرین دیگری به این جریان پیوسته‌اند.

تفسیر مصلحان به منظور یافتن پاسخی برای نیازها و اصلاح امور جامعه اسلامی بود؛ به گونه‌ای که حتی از آیات تاریخی و عبادی قرآن برداشت‌های اجتماعی ارائه می‌دادند. بنابراین، مفسر با توجه به اصول توسعه دلالتی در مفاهیم قرآن، شناخت مسائل و مفاهیم اجتماعی و با تکیه بر عقلانیت اجتهادی (رک: اسعدی، ۱۳۹۷: ۲۸) در پی بررسی مفاهیم اجتماعی قرآن است. مبانی تفسیر اجتماعی عبارت‌اند از اشتغال ابعاد وجودی انسان بر بعد اجتماعی، نقش‌آفرینی ابعاد و مفاهیم اجتماعی در مقاصد هدایتی قرآن، امکان استخراج دیدگاه‌های هدایتی قرآن در حوزه مسائل اجتماعی و اعتبار آن، نقش و نسبت ادله نقلی در فهم و تفسیر آموزه‌های اجتماعی قرآن، نقش و نسبت دلالت‌های عقلی در فهم و تفسیر آموزه‌های اجتماعی قرآن (رک: همان ۱۷-۲۴).

۵. شاخصه‌های تفاسیر اجتماعی

قرآن‌پژوهان برای تفاسیر اجتماعی شاخصه‌هایی را برمی‌شمارند مانند نگاه جامع‌گرایانه به قرآن، عقل‌گرایی در تفسیر، تأکید بر هدایتگری قرآن، اعتقاد به اصالت قرآن نسبت به دیگر مصادر تشریح، نکوهش تقلید در تفسیر قرآن، کاستن از شأن و حجم تفسیر مأثور، توجه به نیازهای جامعه، استفاده از زبان ساده در تفسیر نگاری و پرهیز از تفصیل مباحث ادبی فقهی و کلامی در تفسیر به نظر می‌رسد عواملی مانند:

ناکارآمدی روش‌های کهن تفسیری در پاسخگویی به نیازهای جدید، دفاع از ساحت دین در برابر اندیشه‌های ضد دینی، تأثیرپذیری مفسران از جنبش اصلاح دینی (پروتستانیسیم) در اروپا، جایگاه ویژه قرآن در تفکر اصلاحی مسلمانان و شخصیت اجتماعی مفسران معاصر، در پیدایش این روش تفسیری مؤثر بوده است. اعتقاد مفسر به جامعیت و پویایی دین و تلاش بر استنطاق از قرآن مطابق با مقتضیات زمانه (قاضی‌زاده و ناظمی، ۱۳۸۸: «۵-۲۴») در جهت بی‌اثر کردن کوشش‌های مستشرقان در بی‌منطق نشان دادن چهره اسلام است. (نقیسی ۱۳۷۹: ۳۹ و ۶۸).

۶. مؤلفه‌های خردگرایی در تفسیر المنار

اوج عقل‌گرایی در جهان اسلام در قرن‌های چهارم و پنجم بوده، سپس روند نزولی یافته و با سرعت بیشتری به سمت نص‌گرایی رفته است. در زمانی که نص‌گرایی و به تبع آن تقلید، بر الازهر غلبه یافته بود، عده به عقل‌گرایی، دوری از تقلید و نص‌گرایی روی آورد (بهی، ۱۳۶۱: ۱۰۲۲-۱۰۲۳) برای آشنایی با شاخصه‌های رویکرد عقل‌گرایانه تفاسیر اجتماعی به‌ویژه المنار مباحث را در چند محور پی می‌گیریم.

۶-۱. اهتمام بر طرح مباحث اجتماعی

تفاسیر اجتماعی و از جمله تفسیر المنار بر طرح مباحث اجتماعی در تفسیر توجه ویژه دارند. اهتمام کامل به‌ضرورت تأمین اسباب و علل تمدن اسلامی، پاسخگویی به تهاجمات فکری استعمارگران با ادله‌ای علمی و حقایقی تاریخی از ویژگی‌های تفسیر المنار برشمرده شده است (معرفت، ۱۴۱۸، ۲: ۴۵۵) اندیشه اصلاحی عده و رشید رضا سبب شد تا در تفسیر المنار ذیل بسیاری از آیات قرآن به مسائل اجتماعی پرداخته شود؛ حتی آیات فقهی و عبادی که بیشتر جنبه فردی دارند و همچنین قصص قرآن از مباحث اجتماعی به دور نمانده‌اند (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۴: ۲۴۷)

مفسران المنار سعی کردند تا تفسیری پویا و روزآمد از آیات ارائه کنند. بنابراین، پرداختن به مشکلات جهان اسلام و اشاره به این امر که می‌توان و باید به‌وسیله قرآن درمان دردها و مشکلات مسلمانان را شناخت، را باید در همین راستا دانست.

اهتمام آن‌ها به ارائه هدایت قرآن در قالبی همه‌پسند باعث شد به تبیین داستان‌های قرآن با نگاه هدایتگری و عبرت‌آموزی و استفاده از آن‌ها در جهت اصلاح اوضاع اجتماعی به زبان ساده پردازد. عبده بر مسئله وحدت و یگانگی ائمت اسلام تأکید داشت؛ از این رو طبیعی بود که طرح مباحث مورد اختلاف در باب عقاید مذهبی در تفسیر وی به‌قدر ضرورت بیان شود.

۶-۲. گرایش عقل‌گرایانه در مقابله با رویکرد نص‌گرایانه

اوج عقل‌گرایی در جهان اسلام در قرن‌های چهارم و پنجم بوده، سپس روند نزولی یافته و با سرعت بیشتری به سمت نص‌گرایی رفته است. در زمانی که نص‌گرایی در حوزه اهل سنت غلبه یافته بود، عبده به عقل‌گرایی و دوری از نص‌گرایی روی آورد (بهی، ۱۰۲۲: ۱۳۶۱-۱۰۲۳) وی در مقابل افراط و تفریط دیگران اصولی را مبنای خود قرار داد که عبارت‌اند از: نخست عقل که از جمله ابزارهای هدایت است که خدا به انسان بخشیده؛ دوم ارتباط اسباب و مسببات؛ سوم سنت‌های جهان هستی که خداوند آن‌ها را برای سیر عالم و اجتماع قرار داده و تحویل و تبدیل در آن‌ها راه ندارد و چهارم حدود عقل که ملکه‌ای است که در کنار وحی و نقل انسان را به سعادت می‌رساند. (ر.ک. عماره، ۲۰۰۵م: ۷۲) عقل مهم‌ترین قوه از قوای انسانی است و کتاب تکوین برای مطالعه عقل است و مدرکات عقل هدایت به‌سوی خدا و راه رسیدن به اوست. (عماره، ۱۴۰۸: ۷۸). در نگاه عبده، اسلام برای انسانی که به بلوغ فکری رسیده، آزادی اندیشه و استقلال عقل در رأی، بخشیده است. (عبده، بی‌تا

(۱۲۶). انسان‌ها با ابزار هدایت یعنی حواس، عقل و دین و مؤمنان افزون بر این ابزار، با کمک ولایت الهی به فهم درست نائل می‌شوند. (عمار، ۲۰۰۵: ۵۸).

وی معتقد است که در صورت تعارض دلیل عقلی و نقلی، باید دلیل عقلی اخذ گردد و نسبت به دلیل نقل، یا باید فهم آن را به خدا واگذار کرد و یا با توجه به قواعد زبانی آن را تأویل برد تا معنایش با مدرکات عقلی متفق شود. به‌وسیله این اصل که از کتاب خدا و سنت صحیح به دست می‌آید، هر راهی پیش روی عقل گشوده می‌شود و مجال آن تا بی‌نهایت گسترده می‌گردد. اسلام انسان را به محکمه عقل فراخوانده و کسی که انسان را به نزد حاکمی فرامی‌خواند، به‌یقین به سلطه او تسلیم شده است (عبده، ۱۹۸۸: ۷۰-۶۹).

به باور عبده، قرآن نه تنها به ما می‌آموزد که چه چیزهایی را می‌توانیم و باید درباره خدا بدانیم، بلکه در اثبات آنچه می‌آموزد، دلیل و برهان می‌آورد و هیچ‌گاه از ما نمی‌خواهد که گفته‌های آن را به‌صرف آن‌که فرموده خداست، بپذیریم. قرآن نخستین کتاب مقدسی است که از زبان پیامبر خدا برادری و همبستگی عقل و دین را به شیوه‌ای آشکار و تأویل‌ناپذیر اعلام می‌دارد. هرچند پاره‌ای از تعالیم دین از فهم آدمی برتر هست، لیکن محالات عقلی در تعالیم دینی یافت نمی‌شود (عنایت، ۱۳۶۳: ۱۳۳).

عبده در تفسیر آیه «اهدنا الصراط المستقیم» به چهار نوع هدایت اشاره کرده: وجدان طبیعی، حواس پنج‌گانه، عقل و دین (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۱: ۶۳) در باور عبده، به کمک عقل می‌توان به بخش بزرگی از معارف دین دست‌یافت و متون دینی را به‌وسیله آن تفسیر کرد و تفسیر عقلانی دین، زمینه حضور و جاودانگی دین را در متن زندگی مسلمانان فراهم می‌کند. در تفسیر المنار نیز بخشی به نام «الاسلام دین العقل والفکر» وجود دارد که به اهمیت تعقل در قرآن می‌پردازد (همان، ۱۱: ۲۴۶).

روح غالب و حاکم بر اندیشه اروپا در قرن ۱۹ و ۲۰ تجربه‌گرایی (امپرسیسم) و نگاه پوزیتیویستی به مقوله معرفت و بی‌اعتنایی به معرفت دینی و فلسفی و قشری‌گرایی حاکم بر جامعه و انسداد باب اجتهاد در میان اهل سنت، در شکل‌گیری رویکرد عقل‌گرایانه عبده تأثیر بسزایی داشت. (نجفی، حیدری نصرت‌آبادی، ۱۳۹۸: ۲۰۲).

بعض پژوهشگران محیط فکری و اجتماعی عبده و تمدن مادی غرب را در عقل‌گرایی افراطی عبده و شاگردانش مؤثر می‌دانند. محیطی که میراث گذشتگان را بدون برداشت صحیح از آن تقدیس می‌کرد. تمدن مادی غرب، چشم و عقل شرق را ربوده بود و باعث شده بود بسیاری از شرقی‌ها در افراط اسفبار و تفریط بیش‌ازحد واقع شوند (رک: خمیس الغریب، ۱۴۳۹: ۲۷۲-۲۷۷) عبده در شرایطی زندگی می‌کرد که خود را ملزم به همراهی با عقل‌گرایی می‌دید و گاه برخلاف مبانی خود عمل کرد (شرفی، ۱۹۹۱: ۵۵-۵۶).

به نظر ذهبی، عبده با اعطای آزادی وسیع به عقل، برخی حقایق شرعی در قرآن را تأویل برد و از حقیقت عدول کرد و به مجاز و تمثیل روی آورد. (ذهبی، بی‌تا: ۵۴۹-۵۵۰) سید قطب نیز در مواردی چند به صراحت از روش عقل‌گرایی عبده انتقاد کرده است. از آن جمله می‌نویسد که روش مکتب شیخ محمد عبده از فلسفه غرب، یعنی فلسفه دکارت، تأثیر پذیرفته و همین سبب شده است تا در مسائل عقیدتی، ارزش زیادی برای عقل قائل شود؛ درحالی‌که حق این است که همراه با براهین عقلی و علمی، از دلیل روشن فطری نیز بهره‌جوییم؛ زیرا از این راه می‌توان به برنامه‌های اسلام راه یافت. (قطب، ۱۴۰۸، ۳: ۱۵۸۸)

۳-۶. وفاق قرآن با حقایق علمی

علم‌گرایی در نیمه اول قرن بیستم در حد علم پرستی پیش رفت و از طرفی جهان اسلام که متوجه عقب‌افتادگی خود و پیشرفت غرب شده بود می‌بایست بین قرآن و دستاوردهای علم جدید آشتی برقرار می‌کرد. برخی گروه‌های تبشیری و مستشرقان نظریه‌ای را ترویج می‌کردند مبنی بر اینکه عقب‌ماندگی مسلمانان به دلیل تمسک آن‌ها به قرآن است. از این رو در ابتدای قرن بیستم مفسران به تفسیر علمی قرآن روی آوردند. محمد عبده نیز در جهت ترویج این جنبش تلاش بسیاری داشت (محتسب، ۱۴۰۲: ۲۶۱) وی به پیروی از جمال‌الدین اسدآبادی به‌عنوان منادیان اصلاح برای برقراری سازگاری بین دین و مدرنیته، دفاع از حیثیت قرآن و متقاعد کردن نسل جوان به سازگاری قرآن با حقایق علمی، به بیان مسائل علمی در تفسیر آیات قرآن روی آوردند (رک: پاکتچی، ۱۳۹۵: ۲۳۴-۲۳۵). عبده تعارض محتمل میان قرآن و علوم را با توجه به اختلاف اهداف این دو حوزه نفی می‌کند (اسعدی، ۱۳۹۷: ۱۲۴)

و می‌نویسد که خداوند دو کتاب دارد: نخست آن کتابی که خلق شده و آن، جهان هستی است و دیگری کتابی که فرستاده شده و آن، قرآن است که ما را به راه‌های شناخت آن کتاب دیگر (هستی) به واسطه عقلی که به ما داده شده است، رهنمون می‌گردد. (همان، ج ۲: «۶۴») در تفسیر عبده، تجربه‌های علمی و عقلانی دانشمندان در باب عالم هستی و سنت‌های حاکم بر آن به‌مثابه کتاب تکوین به‌طور ویژه ارج نهاد می‌شود و فهم کتاب تشریح همپای با آن دنبال می‌گردد، هرچند که در کنار آن از نارسایی تجربه‌های علمی بشر از درک حقایق فرا طبیعی و برتری قرآن بر علوم نیز یاد می‌شود. عبده اشاره‌های علمی قرآن را در حد موعظه، عبرت و هدایت به‌سوی تحقیق می‌داند (رک: عماره، ۱۴۰۸: ۶۷ - ۷۲).

عبده و رشید رضا برای علم، اعتباری مستقل قائل اند و در مباحثی که به حوزه علوم تجربی تعلق دارد، جایی برای بحث نقلی یا عقلی در نظر نگرفته اند (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۲: ۶۰) و آن‌ها را موضوعاتی می‌دانند که باید با تجربه و تحقیق، درباره آن‌ها به مطالعه پرداخت (همان، ۱۲: ۲۲) این دو اندیشمند، وفاق بین دین و علم را اگرچه به تأویل قرآن منجر شود، ضروری دانسته‌اند (محافظه، ۱۹۸۷: ۲۳۶) بنابراین، به باور عبده، قرآن در صدد بیان علمی قوانین جهان نیست، بلکه هدف قرآن بیان اجمالی آثار قدرت الهی در هستی است تا مردم عبرت گیرند و هدایت شوند و مخالفتی نیز بین قرآن و دانش بشری نیست.

۴-۶. لزوم اصلاحات دینی

در دوره معاصر گرایش شدیدی نسبت به اصلاحات دینی در جهان اسلام به وجود آمده و عالمان اسلامی برای ایجاد رابطه بین ارزش‌های اسلامی و تمدن غربی در تلاش هستند. این دوره با تحوّل بزرگ در شیوه‌ها و طرح مباحث دینی مصادف بوده است، تحوّل که به پیدایش سبک‌های مختلف تفسیری و طرح مباحث گذشته از منظر جدید، انجامید. مبشران و مستشرقان فعالیت‌های خود را بر متزلزل ساختن عقاید مسلمانان متمرکز نموده و با بهره‌گیری از روش‌های نقد علمی و مباحث جدید علوم انسانی و با بزرگ جلوه دادن کاستی‌های جامعه مسلمانان از جنبه‌های مختلف و با طرح اشکالات، اندیشمندان اسلامی را به چالش فراخواندند. بازتاب شیوه نقد و تحلیل مستشرقان، اندیشمندان اسلامی را واداشت که برای دفاع از اسلام، به تبیین مباحث دینی به مقتضای زمانه روی آورند (رک: نفیسی، ۱۳۷۹: ۶۸).

محمد عبده با برافراشتن پرچم اصلاح و نوگرایی در زمینه‌های تعلیم و تربیت، تفسیر و فقه، مباحث اجتماعی و سیاسی مطابق مقتضیات زمان و نیاز مسلمانان به

بازگشت به قرآن به مسائلی همچون انسان‌گرایی، فردگرایی، آزادی، برابری و جایگاه زن در اجتماع و مسئله ملیت و امت پرداخته است (رک: پاکتچی، ۱۳۹۵:۲۳۸).

عبده با سفر به اروپا و یادگیری زبان فرانسه و آشنایی با علوم غربی برای درک نیازهای مسلمانان، به معارف غربی آگاهی یافت و اندیشه‌های اصلاحی خود را در زمینه دین و جامعه آشکار کرد. آموزش‌های متفکران اروپایی عبده را به ارتباط میان اصلاح فکر دینی و اصلاح نظام سیاسی و اجتماعی مؤمن‌تر کرد تا آنجا که اصلاح فکر دینی را عامل اساسی هرگونه تحول سالم اجتماعی دانست. وی افزون بر اقتباس از فکر اروپایی، اندیشه‌های نو را با مبانی تفکر اسلامی درآمیخت و برای پیشگیری از این‌که شکست زنجیره‌های تقلید و تعصب باعث بدبینی و سستی اصول اخلاقی شود، تلاش کرد. (عنایت، ۱۳۶۳:۱۳۰).

عبده به‌خوبی می‌دانست که مخاطبان او در مصر خصوصیات فکری و فرهنگی یکسانی ندارند. برخی از ایشان پیرو اندیشه‌های عصر روشنگری تاریخ اروپا بودند و گروه بزرگ‌تری همچنان به معارف و سنت دیرین اسلامی پایبند بودند. سعی وی بر این بود که نفاق میان دو گروه را از میان ببرد یا از آن بکاهد. او می‌خواست گروه نخست را مطمئن کند که جامعه اسلامی هنوز توانایی تحرک را از دست نداده است و با توجیه پیشرفت بر اساس احکام قرآنی می‌خواست سلاح دینی گروه دوم را در ستیزه با پیشرفت از دستشان بگیرد. وی در همه حال یقین داشت که اسلام می‌تواند هم عامل پیشرفت باشد و هم مسلمانان را به پذیرش آنچه در تمدن امروزی درست و سودمند است، توانا کند و هم ایشان را از نتایج زیان‌آورش ایمن دارد (عنایت، ۱۳۶۳: ۱۴۷-۱۴۸).

عبده نگران دو امر بود: نخست آن‌که اگر اهل دین نتوانند افکار خود را با جهان نو سازگار کنند، دین‌داری در حکم مخالفت با پیشرفت تلقی شود و رهبری

اصلاحات به دست مخالفان دین بیفتد. دوم آن که اصلاحات اجتماعی یگانگی فرهنگی و اخلاقی مردم مصر را بر هم زند و ایشان را دو گروه کند؛ گروهی که خواستار پیروی ظاهری از اصول شریعت و نگاهبانی سنتها و پایبند به شیوه آموزش کهن است و گروهی که اصول ناشی از تعقل و شکستن سنتها و تقلید از فرهنگ غربی را عامل قطعی پیشرفت مصر می‌داند. عبده نوگرایی و اصلاحات خود را در مقابل دو گروه می‌دید: نخست طالبان علوم دینی و کسانی که مانند ایشان می‌اندیشیدند و دوم فراگیرندگان فنون عصری و کسانی که جانبدار ایشانند (رشید رضا، ۱۴۲۷، ۱: ۱۱) به باور وی جامعه صالح، جامعه‌ای است که ضمن پذیرفتن اوامر الهی آن‌ها را مطابق مصلحت عمومی تفسیر عقلی می‌کند (محافظه، ۱۹۸۷: ۸۲).

عبده در مسیر نواندیشی دینی بر دو امر تأکید دارد: نخست آزاداندیشی و رهایی فکر از تقلید و دوم تأکید بر دین‌شناسی؛ آن‌گونه که سلف و پیشینیان امت اسلامی پیش از پیدایش اختلاف دین را می‌فهمیدند یعنی بازگشت به سرچشمه‌های نخستین معرفت دینی و بازشناسی آن برحسب موازین عقل بشری (رشید رضا، ۱۴۲۷، ۱: ۱۱) وی معتقد بود که باید مباحث کلامی را با رویکردی اجتماعی عرضه کرد تا بتوان مشکل مردم مسلمان را حل کرد. وی ضمن پرداختن به مسئله رشوه‌خواری، مسائل خانوادگی و حقوق زنان و همسران و استبداد حکومتی به ارائه راه‌حل نیز اقدام کرد. (نگ: رشید رضا، ۱۴۲۷، ۲: ۲۱۴-۴۹)

عبده با استناد به عبارت «جَدِّدُوا إِيمَانَكُمْ» از حدیث منسوب به پیامبر (ص) که فرمودند: ایمان‌های خود را نو گردانید. گفته شد: ای پیامبر خدا! چگونه ایمانمان را نو گردانیم؟ فرمود: «لا اله الا الله زیاد بگوئید» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ۴: ۲۸۵؛ پاینده، ۱۳۸۲: ۴۳۰) لزوم اصلاح و نواندیشی در مسائل دینی مناسب با مقتضیات زمان را استنباط کرده است، به ویژه در زمانی که بدعت‌ها و خرافه‌ها، زوائد و اضافات چهره دین را تغییر داده است (عمار، ۱۴۰۸: ۶-۷) برخی معتقدند روش عبده

تلاشی برای آشتی دادن دو گرایش غربی و اسلامی بود که این روند نارضایتی هر دو گروه را در پی داشت. عبده تحت تأثیر مفاهیم اندیشه غربی تفسیر قرآن را مبنای گرایش اصلاح‌طلبانه، اصلاح‌جامعه و نوگرایی مذهب قرارداد. (رضوان، ۱۴۱۳، ۲: ۸۱۳)

مبانی فکری عبده مانند ضرورت بازگشت به منابع اصلی فکر دینی، توجیه عقلی احکام شریعت و هماهنگی آنها با مسائل عصر، پرهیز از تفرقه، پافشاری بر سر احیای اجتهاد و کوشش برای شناخت جوهر دین اسلام به نام اصول اساسی تجددخواهی سنی پذیرفته شد. (عنایت، ۱۳۶۳: ۱۵۶) اعتقاد عبده به پویایی اسلام و لزوم ارائه فهم جدید از قرآن و سنت به‌منظور هماهنگ کردن برداشت‌های قرآنی با مقتضیات عصر نوین و همچنین هماهنگ دانستن حقایق قرآنی با دستاوردهای علمی جدید و تلاش برای سازگار نمودن پاره‌ای از گزاره‌های قرآنی با تحولات اجتماعی نوپدید او را به نواندیشی در مباحث دینی سوق داد (رک: نجفی، نصرت‌آبادی، ۱۳۹۸: ۲۰۲). عبده خواستار اصلاح و پیشرفتی برای جامعه خود بود که غرب در راه آزادی آن را به دست آورده بود. این فکر نشانگر رویکرد عبده به اصلاحات است که این اصلاحات از آسیب‌های فکری و اجتماعی مصون نماند. (رک: آقاجانی، ۱۳۸۹: ۹۰-۱۰۰)

۵-۶. مبارزه با تقلید گرایی

در زمانی که اساس دین مورد هجوم واقع شده بود و اکتفا به گفته‌های گذشتگان نمی‌توانست نیازهای فکری جامعه را برآورده کند، عبده به مبارزه با تقلید در مباحث تفسیری پرداخت. او به‌خوبی می‌دانست دنباله‌روی از آراء گذشتگان یکی از عوامل عقب‌ماندگی و انحطاط مسلمانان شده بود. افزون بر آنکه نظریات گذشتگان در سطح توانایی عقلی آن‌ها و متناسب با شرایط زمانشان بود و با توجه به جاودانگی اسلام

این نظریه‌ها در زمان های بعد و با ظهور عالمانی دیگر کار آیی نداشت (رک: قاضی زاده و ناظمی، ۱۳۸۸: ۵ - ۲۴). عبده بر آن بود تا نظریه‌های نوینی ارائه کند و از آنچه گذشتگان نوشته‌اند خسته شده و در پی آوردن مطالبی بود که آن‌ها نمی‌شناختند. (رشید رضا، ۱۴۲۷: ۱۱). وی در جای‌جای تفسیرش مخاطبان را از تقلید بر حذر داشته است. (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۱: ۱۱؛ ۸: ۲۸۸؛ ۲: ۸۰ - ۸۲ - ۱۱۱ - ۱۱۲).

به باور وی، قرآن قلب‌ها را از تعلق به نظریه‌های گذشتگان بازمی‌دارد و سفاهت را به مقلدان نسبت می‌دهد و با آزادی بخشیدن به تسلط عقل، برای آن حد و مرزی جز سر فرود آوردن در برابر شریعت قرار نداده است. (عبده، بی‌تا: ۱۱۳) عبده ضعف در فرهنگ سنتی اسلامی را از عوامل رویکرد به تقلید می‌داند؛ زیرا این فرهنگ نمی‌توانست میان تعالیم اسلام و اقتضائات روزگار جدید سازگاری برقرار کند. وی پس از دیدار از اروپا و آگاهی از پیشرفت غربیان در اثر پیروی از روش علمی نوین، به هر مناسبتی مسلمانان را به پرهیز از تقلید و بزرگداشت اندیشه و اعتماد به آن در فهم دعوت می‌کرد و عالمان را به توجه به آثار و کتب نگاشته شده در قرون میانه مانند قرن سوم و چهارم هجری توصیه و از توجه به آثار قرون متأخر پرهیز می‌داد؛ چراکه این آثار در دوران ضعف سیاسی و فکری مسلمانان به نگارش درآمده بود (رک: بهی، ۱۳۶۱: ۱۵۳)

از نظر عبده تفسیر نو و روشن از قرآن باید با دور ریختن آرای مفسران گذشته همراه باشد و تنها ابزار تفسیر مانند لغت، اندکی از علم به اسباب نزول، معلوماتی از سیره نبوی و معارف تاریخ بشر از هستی و ملت‌هایی که در قرآن ذکر شده‌اند، در این زمینه کافی است. او با این توجیه که رأی و فکر مفسران پیشین همگون و هم‌سطح عقل و درجه علمی هم‌عصران آن‌هاست، معتقد است که ضرورتی ندارد عقل ما در حد خرد آن‌ها متوقف بماند و نتیجه‌های فکر ما در همان سطح باشد.

عبده مانند سید جمال، پندار رایج در میان اهل سنت مبنی بر انسداد باب اجتهاد را نادرست می‌دانست. پیش از عبده، ابن تیمیه و ابن قیم جوزی نیز مذاهب فقهی را به این دلیل که بر مدار بسته بودن باب اجتهاد رفتار می‌کردند، مورد نقد قرار دادند. در نگاه ایشان، مبانی استنباط همانا کتاب و سنت نبوی است و از این دو که بگذریم، فقیهان مقلد، از رجال هستند و ما نیز از رجالیم (میر عبداللهی، ۷۹-۱۳۷۸: ۱۴۰).

به نظر عبده، اجتهاد حدود و شرایطی دارد و در داخل این حدود و شرایط عقل باید به‌طور کامل آزاد و وظیفه‌های آن پایان‌ناپذیر باشد. اجماع اهل حل و عقد خط‌پذیر است و نباید راه را بر اجتهاد ببندد. مجوز شرعی اجتهاد، سکوت شریعت در فروع و جزئیات احکام مربوط به معاملات است. در تطبیق شریعت اسلامی با اوضاع و احوال جهان باید به حکم مصلحت و به اقتضای اوضاع و احوال، با اقتباس از مذاهب چهارگانه و تعالیم حقوق‌دانانی که به هیچ‌یک از آن‌ها تعلق ندارند بهترین آراء حقوقی فراهم آورده شود. (جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۱۸۶ - ۱۸۷).

عبده اعتقاد دارد که انسان یک وجود ذاتی مستقلی در عالم دارد که می‌تواند نصوص کتاب خدا را بفهمد و بر اساس آن استنباط نماید که از آن تعبیر به اجتهاد می‌شود. حیات جامعه انسانی حیاتی گوناگون و متطور است و در آن پدیده‌های نوینی رخ می‌دهد که فکر و فرهنگ گذشته این جامعه از حدود و ثغور آن آگاه نیست. در این میان، اجتهاد همان ابزار کارآمد و مشروع برای هماهنگ ساختن پدیده‌های نوین حیات متجدد با آموزه‌های اسلام است. اگر در امر بازشناختن تعالیم اسلام تنها به اندیشه‌ورزی‌های عالمان پیشین بسنده کنیم حیات بشری جامعه اسلامی از توجیه و تبیین آموزه‌های خود باز خواهند ماند. بروز چنین وضعیت ناگواری - اسلام مسلمانان را به بی‌سامانی مبتلا خواهد کرد؛ همچنان که حیات جمعی‌شان را نیز به مخاطره جدی خواهد افکند. (بهی، ۱۳۶۱: ۱۴۹).

۶-۷. تلاش در راستای تحقق تقریب ادیان و مذاهب

عبده به دلیل مشی اعتدالی با همه مذاهب و ادیان با احترام برخورد می‌کرد و سخنی که بیانگر اختلاف و یا تعرض به مذهب یا عقیده‌ای باشد بیان نمی‌کرد. عبده در زمان تبعید در بیروت با پیروان ادیان و مکاتب و مذاهب گوناگون دیدار داشت به آن‌ها و باورهایشان احترام می‌گذاشت به گونه‌ای که کوچک‌ترین گفتار و رفتار اهانت‌بار و توهین‌آمیزی از او سر نمی‌زد؛ البته در ملاقات با پیروان دیگر ادیان به تناسب از فضایل و کمالات اسلام سخن می‌گفت که به‌طور معمول تأثیرگذار بود (رشید رضا، ۱۴۲۷، ۴۰۳: ۴۰۴).

برخی پژوهشگران معتقدند صهیونیست برای رسیدن به هدف خود نظریه تقریب بین ادیان و تشکیل امت واحد را مطرح کرد تا زمینه برای رفع دشمنی آن‌ها با یهودیت فراهم شود؛ زیرا نزدیکی ادیان به هم به سکولاریسم دینی و تحقق اهداف فراماسونری و اهداف غایی صهیونیست منجر می‌گردد. عبده نیز در بیروت جمعیت مخفی را به هدف تقریب بین ادیان اسلام، مسیحیت و یهودیت تشکیل داد. (رک: صباح یاسین، بی‌تا: ۲۴۵) غافل از آنکه همگرایی بین اسلام و مسیحیت و یهودیت تنها با هزینه اسلام امکان‌پذیر است، زیرا تنها دین صحیح، اسلام است و دیگر ادیان تحریف شده‌اند و در همگرایی دینی، دین صحیح آسیب می‌بیند (ریشه، ۱۳۹۹: ۲۰۲-۲۰۱).

۶-۸. تقلیل شأن و نقش روایات تفسیری

از قرن اول هجری تا کنون، مفسران قرآن کریم رویکردهای گوناگونی نسبت به احادیثی که از اهل بیت پیامبر، صحابه و تابعان در تفسیر آیات قرآن کریم صادر شده است، اتخاذ کرده‌اند. تفسیر قرآن مجید تا چند قرن ابتدایی تنها به روایات استناد داشت. در قرن چهاردهم که گرایش عقلی و شیوه تفسیر قرآن به قرآن قوت گرفت،

بازگشت به قرآن عنوانی بود که سید جمال‌الدین اسدآبادی آن را اتخاذ کرد (رک: ایازی، ۱۳۸۱: ۱۳۱). عبده با حاکم ساختن عقل و اکتفا به ظهور آیات الهی، مراجعه به احادیث را ضروری نمی‌داند. بر این اساس، شرط پذیرش روایت درباره حادثه‌ای که برخلاف قوانین و نوامیس الهی جاری در عالم روی داده است، این است که روایت تفسیری به تواتر یا به سند صحیح متصل از معصوم نقل شده باشد. عبده روایات تفسیری را حجاب قرآن و مانع رسیدن به مقاصد و مفاهیم عالی قرآن می‌داند. به باور وی، بهره‌مندی از مقدار اندکی از روایات تفسیری صحیح برای تفسیر قرآن ضروری است؛ چرا که اکثر تفاسیر روایی از راویان زندیق اهل یهود و فارس و یا اهل کتاب تازه مسلمان شده، گرفته شده است. (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۱: ۸؛ رک: سباعی، ۲۰۰۰م، ۱: ۴۵)

عبده مانند معتزله در حوزه سندی، با این مبنا که در معرفت دینی باید به علم رسید، از پذیرش خبر واحد امتناع می‌کند و به نقل و بررسی سندی احادیث اهتمامی ندارد. در حوزه محتوایی و دلالتی نیز روایات مخالف تحلیل‌های عقلی رد و یا تأویل می‌شوند (رک. اسعدی، ۱۳۹۶: ۵۶). بنابراین، حجم اصلی روایات تفسیری که در المنار مورد استفاده قرار گرفته، متعلق به رشید رضا است. او، بعد از وفات استاد، از روایات مرتبط با آیات بیشتر بهره گرفت و بر این باور است که اقوال صحابه و تابعان، برای معنای لغوی کلمات، حجت است (رشید رضا، ۱۴۱۴، ۱: ۷) اگر قرآن مبین حکم خدا نبود، در این صورت نوبت به سنت رسول خدا می‌رسد و اگر حدیثی از پیامبر یافت نشد، مسلمانان به اجتهاد خود عمل کنند. چنانچه پیامبر سخن معاذ را مبنی بر رجوع به اجتهاد خودش در صورتی که در کتاب خدا و سنت رسول خدا حکمی را نیافت، پسندیدند (رک: جصاص، ۱۴۰۵، ۳: ۱۷۹).

موضع‌گیری عبده نسبت به روایات تفسیری، به‌ویژه اسرائیلیات و اذعان به عدم کارایی تعیین مبهمات در تأمین هدف غائی تفسیر موجب شد وی از تفصیل در

تفسیر مبهمات قرآن پرهیزد. (رک: عماره، ۱۴۱۴، ۵: ۳۲۰ و ۳۶۲) البته روش عبده در پذیرفتن احادیث موجب نابودی بخش عظیمی از سنت می‌گردد؛ سنتی که به‌منزله تبیین‌کننده و روشن‌گر کتاب خدا است. (ذهبی، بی‌تا، ۲: ۵۷۵) تأثیر روش عبده در تقلیل شأن روایت را می‌توان در دیگر نواندیشان پس از وی مشاهده کرد. (رک: سباعی، ۲۰۰۰م: ۴۴). به نظر می‌رسد انتقاد مستشرقان به اصالت حدیث از حیث اتصال به معصوم، وجود احادیث جعلی فراوان در کتب حدیثی اهل سنت موجب شد عبده روایات را حجاب فهم قرآن بداند و برای زدودن اسرائیلیات از تفسیر از روایات صحیح نیز کمتر بهره گیرد. مفسران المنار با ذکر دلایلی چون حکمت خداوند در مبهم گذاشتن مطلب و سکوت در بیان جزئیات بیشتر، ضعف روایات تفسیری، وجود اسرائیلیات و احتمال نقل به معنا، از روایات در تبیین مبهمات قرآن پرهیز کرده و به فهم خود از قرآن بسنده کرده‌اند.

۷. نتیجه

تفاسیر اجتماعی در جستجوی راه‌حل مشکلات جامعه بر اساس تعالیم قرآن، اصلاح عقیده اسلامی و پیراستن آن از خرافات اهتمام فراوان دارند. تفسیر شیخ محمد عبده متفکر و مصلح مصری، و شاگردش رشید رضا، به دلیل رهیافت اجتماعی و کارکردگرا، در زمان رکود مسلمانان و مواجهه با تمدن نوین غربی، آغازگر گرایش عقلی اجتماعی در تفسیر شد. وی جهت اصلاح جامعه مسلمانان، عقل را ابزاری برای هماهنگ کردن آموزه‌های دینی با مقتضیات عصر به کار گرفت و درصدد برآمد تا سنت اسلامی را متناسب با نیازهای روز جامعه بازخوانی کند.

دیدگاه عبده در تفسیر آیات قرآن زمانی شکل گرفت که تجربه‌گرایی و نگاه پوزیتیویستی به مقوله معرفت بر اندیشه اروپا و قشری‌گرایی و مشکلات ناشی از انسداد باب اجتهاد در جامعه مصر حاکم بود. عبده در بستری پرچالش با تمدن نوین

غربی در جامعه اسلامی برای نشان دادن سازگاری معارف اسلامی با سنجه‌های خردورزانه، هماهنگ‌سازی اسلام با مبادی تمدن جدید، نگاهی نو به معارف دینی بر اساس اصل مصلحت به دیدگاهی نو در تبیین آیات الهی روی آورد. اگرچه در پیدایش این دیدگاه مسائلی چون مکتب فلسفی غرب، نهضت علمی اروپا، خوش‌بینی به آزاداندیشی، رواج افکار خرافی در میان مسلمانان، وجود اسرائیلیات در کتب تفسیری و روایی و هجمه شبهات به باورهای دینی نیز بی‌تأثیر نبوده است. کاربرد این تحقیق در ارزیابی تفاسیر اجتماعی و به‌ویژه تفسیر المنار است که عنایت به مبانی فکری مفسر لازم است. همچنین بررسی تطبیقی عقل‌گرایی در تفاسیر اجتماعی معاصر اهل سنت و شیعه پیشنهاد می‌شود.

منابع

۱. آقاجانی، نصرالله (۱۳۸۹)، «پیشگامان بیداری اسلامی در مصر»، معرفت، سال ۱۹، شماره ۱۵۱، ۸۹-۱۱۰.
۲. اسعدی، محمد (۱۳۹۷)، *جریان‌شناسی تفسیر اجتماعی عقلی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. اسعدی، محمد (۱۳۹۶)، *جریان‌شناسی تفاسیر معتزلی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. ایازی، محمدعلی (۱۳۸۱)، *سیر تطور تفاسیر شیعه*، رشت: کتاب مبین.
۵. بهی، محمد (۱۳۶۱)، *الازهر و الامام محمد عبده*، نشریه الرسالة، شماره ۴۸۷.
۶. پاکتچی، احمد (۱۳۹۵)، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.
۷. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، *نهج الفصاحه (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله)*، تهران: دنیای دانش.

۸. جبرئیلی، محمد صفر (۱۳۹۱)، *سیری در تفکر کلامی معاصر*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. ریشه، علی محمد (۱۳۹۹)، *الاسالیب الغزوی الفکری للعالم الاسلامی*، قاهره: دار الاعتصام.
۱۰. جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق)، *احکام القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. چراغی، علی اصغر (۱۳۸۰)، «مؤلفه‌های تفسیر عقلی اجتهادی قرآن»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، دوره ۲، شماره ۷-۸، ص ۴-۳۲.
۱۲. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق)، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۳. خمیس الغریب، رمضان (۱۴۳۹ق)، *موازنه بین منهجی مدرسه المنار و مدرسه الأمان فی تفسیر القرآن*، قاهره: دارالبشیر للثقافه والعلوم .
۱۴. ذهبی، محمد حسین (بی‌تا)، *التفسیر و المفسرون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق)، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفه.
۱۶. رشید رضا، محمد (۱۴۲۷ق)، *تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبده*، چاپ دوم، قاهره: دار الفضیله.
۱۷. رضوان، عمر بن ابراهیم (۱۴۱۳ق)، *آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره*، دو جلدی، ریاض: دار طیبه.
۱۸. رمضان، محمد بن رمضان (۱۴۳۴ق)، *آراء محمد رشید رضا فی قضايا السنه النبویه من خلال مجله المنار، دراسه تحلیله نقدیه*، ریاض: مجله البیان،

۱۹. رومی، فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان (۱۴۰۳ق)، *منهج المدرسه العقلیه الحدیثه فی التفسیر*، مؤسسه الرساله.
۲۰. سباعی، مصطفی (۲۰۰۰م)، *السنة و مكانتها فی التشريع الاسلامی*، بیروت: المكتب الاسلامی، دار الوراق للنشر والتوزيع.
۲۱. شرفی، عبدالمجید (۱۹۹۱م)، *الاسلام و الحدائنه*، تونس: الدار التونسية للنشر.
۲۲. صباح یاسین، مروان (بی‌تا)، «الامام محمد عبده و مدرسته التفسیریة التجدیدیة» *مجلة الجامعة العراقية*.
۲۳. عبده، محمد (بی‌تا)، *رساله التوحید*، دار الکتب العربیة.
۲۴. عبده، محمد (۱۹۸۸م)، *الاسلام و النصرانیة مع العلم و المدنیة*، بیروت: دار الحدائنه.
۲۵. عماره، محمد (۲۰۰۵م)، *المنهج الاصلاحی للامام محمد عبده*، اسکندریه: مكتبة الاسكندریة
۲۶. عماره، محمد (۱۴۰۸ق)، *الامام محمد عبده مجدد الدنیا بتجدید الدین*، قاهره: دار الشروق.
۲۷. عماره، محمد (۱۴۱۴ق)، *الاعمال الكاملة للامام الشیخ محمد عبده*، قاهره و بیروت: دار الشروق
۲۸. عنایت، حمید (۱۳۶۳)، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران: چاپخانه سپهر
۲۹. قاضی‌زاده، کاظم و روح‌الله ناظمی (۱۳۸۸)، «مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی قرآن کریم»، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ششم، شماره ۱۱، ص ۵ - ۲۴.
۳۰. قطب، سید (۱۴۰۸ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.

۳۱. محتسب، عبدالمجید عبدالسلام (۱۴۰۲ق)، *اتجاهات التفسیر فی العصر الراهن*، عمان: منشورات مکتبه نهضة الاسلامیه .
۳۲. محافظه، علی (۱۹۸۷م)، *الاتجاهات الفکریه عند العرب فی عصر النهضة ۱۹۱۴-۱۷۹۸*، بیروت: الاهلیه للنشر والتوزیع .
۳۳. مرادی، مجید (۱۳۷۶)، *حرکت های اسلامی مصر، مصاحبه با محمد عماره*، یگاه حوزه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ج ۱۳، ص ۵-۷۵ .
۳۴. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ق)، *التفسیر و المفسرون (للمعرفه)*، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
۳۵. میر عبداللهی، سید باقر (۱۳۷۸-۷۹ق)، *روش تفسیری عبده*، دانشگاه قم، پایان نامه کارشناسی ارشد .
۳۶. نفیسی، شادی (۱۳۷۹)، *عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۷. نجفی محمدجواد، زهره حیدری نصرت آبادی، (۱۳۹۸)، «بررسی بازتاب رویارویی با تمدن نوین غربی در رویکرد عقلی - اجتماعی در تفسیرهای المنار و المیزان» پژوهش های تفسیر تطبیقی، شماره ۲، ص ۲۰۲-۲۱۷.

تفسیر تقنینی قرآن کریم

مصطفی غفوری^۱

چکیده

قرآن کریم به‌عنوان آخرین کتاب تشریح آسمانی هدایت به زندگی سعادت‌مند شامل معارف مختلف اعتقادی، اخلاقی و تشریحی است، که به تشریحات یا در ضمن تفاسیر و یا به‌صورت موضوعی پرداخته شده است، اما همچنان جای نگاه کلان به تشریحات خالی است. تنظیم رهنمودها و تقنین فرامین آن بر اساس تجربیات قانون‌گذاری راهگشای بشر در دوران معاصر، می‌تواند به‌عنوان منشوری جامع و قانونی مقدس در سیاق مرسوم تقنینی به جهانیان عرضه شود. از این حیث قرآن به‌عنوان میثاق و قانون اساسی می‌تواند زمینه همگرایی بیشتر مسلمانان را فراهم آورده و به‌عنوان مانیفست اسلام، فهم اجمالی و متقنی از آموزه‌هایش را به علاقه‌مندان ارائه دهد، که سبب زدودن بسیاری از شبهات و گام فعال و غیر منفعلانه در مبارزه با موج اسلام‌هراسی غرب خواهد بود. این مقاله با روش تحلیلی کشفی می‌کوشد در جهت کشف آیات تشریحی و حقوق اساسی و دسته‌بندی آن نمونه‌هایی ارائه کند. هم‌چنانکه از اهداف مذکور در منشور حقوق بشر سازمان ملل، بومی‌سازی و یا تصویب این منشور به‌عنوان قانون اساسی یا سند

۱. دکترای فقه و حقوق دانشگاه تهران m_ghafory@ut.ac.ir

بالادستی در کشورهای عضو و امضاکننده این منشور بود، و از این طریق به دنبال اشاعه قانونی فراگیر در سراسر جهان است. هرچند کشورهای اسلامی نیز منفعلاًنه حقوق بشر اسلامی برگرفته از منشور سازمان ملل را منتشر کردند، اما این حرکت شتابزده، که مطالعات عمیق قرآنی و بر اساس واقعیت‌های اجتماعی نداشت کنار گذاشته شد. درحالی که می‌توان با مطالعات بنیادین به این نیاز بر اساس این ظرفیت عظیم پاسخ گفت که این مقاله سعی کرده نمونه‌هایی را ارائه دهد.

کلمات کلیدی: تفسیر تشریحی، تفسیر اجتماعی، تفسیر حقوقی، تفسیر قانونی،

تفسیر تقنینی، حقوق بشر؛

۱. مقدمه

قرآن کریم کتاب تشریح الهی، مبین قوانین مورد نیاز بشر تا پایان تاریخ و هدایت بشر به زندگی سعادت‌مند است، که علی‌رغم اعتقاد مسلمانان، به این مسئله توجه کافی نشده است، حال‌آنکه این کتاب اساساً و ماهیتاً کتاب تشریح و قانون‌گذاری است هرچند فراتر از آن به مسائل مختلف فردی و اجتماعی نیز پرداخته و دارای برنامه جامع مدونی برای زندگی انسانی و همزیستی مسالمت‌آمیز تمام مردم جهان است، بر این اساس شاید مناسب‌ترین گزینه برای قرار گرفتن قانونی جهانی همچون منشور حقوق بشر جهانی یا اسلامی و یا حداقل به‌عنوان مانیفست اسلامی جهت معرفی و آشنایی با معارف قرآن کریم به‌صورت فشرده و امروزی و در قالب مجموعه قوانین است.

از آنجا که قرآن کریم صرفاً کتاب تشریحی و قانون‌گذاری به‌اصطلاح معمول نیست و درصدد اهداف والای هدایت بشری به‌سوی کمال و سعادت است، همچنانکه سبک متمایز آن علاوه بر بعد اعجازی، از رموز ماندگاری و مصون از

تعریف است، تا جایی که امکان برداشت‌های سلیقه‌ای و تفسیر به رأی را به جهت در بر داشتن قراین مختلف را تا حدود زیادی محدود نموده است. بنابراین نمی‌توان به دریای عمیق این آیات الهی نگاه جزئی و در حد استخراج پیام‌های حقوقی و اجتماعی آن بسنده کرد. و چنانکه حق آن است البته به قدر امکان، زیربنای جامعه انسانی و شاکله اصلی آن در نظر گرفت و بر اساس مفاهیم متعالی آن بازتعریف و جانمایی نمود.

۲. پیشینه

می‌توان به‌طور کلی از نکات تفسیری تفاسیر: نور (قرائتی)، المیزان (علامه طباطبائی)، المنار (رشید رضا) و کتب آیات الاحکام حقوقی، کتاب قرآن و حقوق تحقیق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و کتاب تبیان حقوق (پژوهشنامه قرآنی حقوق) نشر دادگستر اشاره نمود. اما آثاری که به‌صورت نزدیک‌تر به موضوع مورد بحث پرداخته‌اند عبارت‌اند از:

۱. مجتبی جاویدی در کتاب: سیمای حقوق در قرآن، که بر اساس تفسیر نور، تحت نظر محسن قرائتی و حسین میر محمدصادقی به آیات حقوقی پرداخته است.
۲. ناصر دمیاطی و محمد علی‌رضایی اصفهانی در مقاله: روش‌شناسی تفسیر حقوقی قرآن؛ به معرفی تفسیر حقوقی قرآن به‌عنوان یکی از گرایش‌های تفسیری که دارای روش خاصی است، ضوابط کلی و شیوه آن را مراحل مختلف فعالیت مفسر برای دستیابی به آموزه‌های حقوقی قرآن کریم می‌داند.
۳. محمد بهرامی، در مقاله: منابع حقوق در قرآن؛ به مقایسه میان منابع حقوق موضوعه و اسلامی به امکان مستندسازی آن بر آیات قرآن اشاره می‌کند.

۴. سید ابراهیم سجادی، در مقاله: هدف حقوق در قرآن و مکاتب بشری؛ حقوق در قرآن با ماهیت جامعه گرایانه که نماد عینی آن دوری از ظلم، تعاون، گذشت، دفاع از مظلوم و حمایت از دین خواهد بود. این اهداف وسیله‌ای است برای دستیابی به تقوا و رستگاری دنیوی و اخروی که با رشد همه‌جانبه انسان و خدا گونگی وی درآمیخته است.

۵. سید موسی صدر در مقاله: مبانی اعلامیه حقوق بشر در ترازوی قرآن؛ مدافعان منشور جهانی حقوق بشر تنها بر انگیزه‌ای که در حاکمیت عدالت و صلح جهانی تدوین شده که دلیل بر حقانیت آن اندیشه نیست تکیه دارد. نویسنده به ارزیابی نقاط مشترک و افتراق آن با دیدگاه قرآن مبانی موجود را به چهار قسم تقسیم می‌کند: ۱- دیدگاه انسان‌شناختی: کرامت ذاتی انسان فارغ از ربوبیت الهی. ۲- دیدگاه هستی‌شناختی: با هدف اصلی سامان بخشی به زندگی دنیوی، جدا انگاری دنیا و آخرت و باور نداشتن به نقش زندگی دنیوی در سرنوشت و سعادت اخروی. ۳- دیدگاه حقوق‌شناختی: پذیرش حقوق طبیعی و تأکید بر تساوی و نفی هرگونه تفاوت و تمایز. ۴- دیدگاه معرفت‌شناختی: توانمندی عقل بشری در کشف و درک نتایج و لوازم حقوق، به‌عنوان داور قطعی و نهایی. که از نظر قرآن کریم: ۱. کرامت انسان برخاسته از وجود انسانی نیست، بلکه استعدادی بالقوه که گاه در او فعلیت می‌یابد و گاه می‌میرد. ۲. دنیا و آخرت پیوندی تنگاتنگ دارند. ۳. تعریف حقوق طبیعی در قرآن با تعریف طراحان حقوق بشر متفاوت است. ۴. توانمندی عقل، تنها در شناخت مصالح و مفساد زندگی دنیوی به‌طور کلی پذیرفته نیست. روح تفاوت حقوق بشر جهانی با حقوق بشر دینی در نگاه متفاوت آن دو به انسان، نهفته است. این مقاله که به‌منظور امکان‌سنجی تدوین تفسیر دستوری و تنظیم آیات بر اساس چنین حقوق موضوعه و حقوق بشر تنظیم گردیده است، خلأ این پژوهش را در این آثار احساس می‌کند.

۳. روش تحقیق

این مقاله با روش تحلیلی کشفی می‌کوشد در جهت کشف آیات تشریحی و حقوق اساسی و دسته‌بندی آن نمونه‌هایی ارائه کند، شیوه جمع‌آوری داده‌ها نیز طبیعتاً کتابخانه‌ای است.

۴. یافته‌ها:

امروزه نیاز مبرمی به ارائه تفسیر اجتماعی حقوقی است که دارای ویژگی‌هایی از جمله:

۱. احصای پیام‌های اجتماعی - حقوقی قرآن، با رویکرد «تدبر در قرآن» علاوه بر تفسیر مد نظر قرار گیرد و لذا آیات حقوقی قرآن نباید منحصر به آیات الاحکام شود؛ بلکه می‌توان از آیات فراوان دیگر نیز استفاده نمود. با جستجوی دقیق در منابع، نکات مرتبط گزینش شوند. و در صورتی که آیاتی به دو یا چند موضوع اشاره داشته باشند، به آیه در هر قسمت اشاره شود.

۲. در تدوین این تفسیر ارائه یک طبقه‌بندی منظم و منطقی و با جامعیت نسبی پیرامون نکات اجتماعی - حقوقی قرآن مدنظر باشد.

۵. ضرورت تفسیر اجتماعی حقوقی

ضرورت این بحث از آنجا است که به این موضوع به صورت جامع و کامل تاکنون پرداخته نشده است، و ضرورت موضوع نیز آن است که قرآن کریم خود را {تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ} (نحل: ۸۹،۳) معرفی می‌کند. اما روز به روز موج لیبرالیسم هرچه بیشتر خود را در عرصه علوم انسانی کشورهای جهان اسلام نمایان می‌سازد. هم چنانکه ضعف قوانین موجود در کنترل ظلم و زیاده‌خواهی بیش از پیش نمایان کرده

است، چراکه هدف قانون‌گذاری از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان عبارت است از اینکه:

اولاً: قانون واقعي نظامی است که بتواند خواست و عمل افراد جامعه را تعدیل کند و مزاحمت‌ها را از میان آنان بر طرف سازد و طوری مرزبندی کند که اراده و عمل کسی مانع از اراده و عمل دیگری نگردد.

ثانیاً: افراد جامعه‌ای که این قانون در بینشان حکومت می‌کند باید ماورای قانون آزاد باشند، چون مقتضای اینکه بشر مجهز به شعور و اراده است این است که بعد از تعدیل رفتار با قانون آزاد گردد. به همین جهت قوانین موجود متعرض معارف الهی و مسائل اخلاقی نمی‌شوند، (و بشر را در انتخاب هر عقیده و داشتن هر خلقی آزاد می‌گذارد) و این دو امر بسیار مهم به شکلی تصور می‌شود که قانون به آن شکل تصورش کند ولی به تدریج و به حکم اینکه جامعه تابع قانون است عقاید و اخلاقش نیز با قانون سازش نموده و خود را با آن وفق می‌دهد و دیر یا زود صفای معنوی خود را از دست داده و به صورت مراسمی ظاهری و تشریفاتی خشک درمی‌آید و باز به همین سبب است که می‌بینیم چگونه سیاست‌ها و سیاست‌بازان با دین مردم بازی می‌کنند، یک روز تیشه به ریشه آن می‌زنند و روز دیگر به آن روی خوش نشان می‌دهند، و در ترویج آن می‌کوشند و روز دیگر کاری به کار آن نداشته و به حال خود رها می‌کنند.

ثالثاً: معلوم شد که روش موجود خالی از نقص نیست برای اینکه هرچند ضمانت اجرایی قانون به قدرت مرکزی واگذار شده لیکن در حقیقت و سرانجام ضمانت اجرا ندارد به این معنا که آن قدرت مرکزی اگر خودش از حق منحرف شد و مرز قانون را شکست و سلطنت جامعه را مبدل به سلطنت شخص خود کرد و در نتیجه اراده و میل شخصی او جای قانون را گرفته و هیچ قدرتی نیست که او را به خود برگرداند و

دوباره قانون را حاکم سازد و بر این معنا شواهد بسیاری در زمان خود ما (که به اصطلاح عصر تمدن و دانش است) وجود دارد تا چه رسد به شواهدی که تاریخ از قرون گذشته ضبط و ثبت کرده که مردم هنوز نه به این حد از علم رسیده بودند و نه به این درجه از فرهنگ و تمدن.

در نتیجه هدف و وجه مشترک قانون‌گذاری در دنیای امروز بهره‌برداری از مزایای حیات مادی است، در حالی که هدف و جهت جامعی که (و یا نقطه ضعفی که) در همه قوانین جاریه در دنیای امروز هست بهره‌برداری و بهره‌مندی از مزایای حیات مادی و دنیایی است و این هدفی است که در همه قوانین متتها درجه سعادت آدمی در نظر گرفته شده در حالی که اسلام آن را قبول ندارد، زیرا از نظر اسلام سعادت، در برخورداري از لذایذ مادی خلاصه نمی‌شود بلکه مدار آن وسیع‌تر است، یک ناحیه برخورداري از زندگی دنیا است و ناحیه دیگرش برخورداري از سعادت اخروی است، که از نظر اسلام، زندگی واقعی هم همان زندگی آخرت است و اسلام سعادت زندگی واقعی یعنی زندگی بشر را جز با مکارم اخلاق و طهارت نفس از همه رذایل، تأمین شدنی نمی‌داند و باز به حد کمال و تمام رسیدن این مکارم را وقتی ممکن می‌داند که بشر دارای زندگی اجتماعی صالح باشد و دارای حیاتی باشد که بر بندگی خدای سبحان و خضوع در برابر مقتضیات ربوبیت خدای متعال و بر معامله بشر بر اساس عدالت اجتماعی، متکی باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴).

۶. حقوق بشر اسلامی

در مقدمه اعلامیه حقوق بشر اسلامی آمده است: بر اساس آیه (حجرات: ۱۳) از آنجا که انسان جانشین خدا در زمین و مخلوقی است که به بهترین وجه آفریده شده است، آسمان‌ها و زمین همگی تحت تصرف وی قرار دارد، تا زمین را آباد و اصلاح کند، حضرت محمد | آخرین فرستاده خدا برای هدایت بشر به سوی کمال و رحمت

للعالمین است، تا انسان را از بردگی طاغوت و مستکبران رها گردانده و با برابری همه و حقوق ذاتی خود، هر آنچه موجب فاصله انسان‌ها می‌شود را از میان برچیند. تا با آزادی مسئولانه، حیثیت بشریت را پی‌ریزی کرده و از هرگونه ظلم و بی‌عدالتی، رهایی بخشد و عدالت و صلح را در جهان جاری سازد (اعلامیه حقوق بشر اسلامی، ۱۹۹۰: ۱۹).

با توجه به ظلمی که همواره به بشریت و حقوق انسانی شده و می‌شود، لازم است با پیوند میان علم و ایمان و رهنمودهای آخرین کتاب الهی راه برون‌رفت از مشکلات مزمن تمدن مادی ارائه شود. و به جهت ایفای سهم خود در رعایت حقوق بشر با هدف حمایت از بهره‌کشی و ظلم و تأکید بر آزادی و حقوق فرد برای حیات شرافتمندانه اقدام نماید. از آنجا که رعایت حقوق اساسی و آزادی‌های عمومی از سفارش‌های مؤکد اسلام و سایر ادیان به‌حق الهی و نقش مکمل آن‌ها در تلازم تکالیف احکام الهی در حفاظت و مراعات آن‌ها بوده، و هر انسانی مسئول پاسداری و اجرای آن است. تا با امر به معروف و نهی از منکر از فساد و طغیان جلوگیری و به پاسداری حقوق بشر از راه حاکمیت قانون همت گمارد، و روابط دوستانه بین ملت‌ها گسترش یابد، که تشریک مساعی مهم‌ترین راه تحقق آن است.

حقوق عمومی و اساسی در قرآن

نمونه‌ای از تفسیر دستوری قرآن کریم در بخش حقوق عمومی:

فصل اول: حقوق انسانی

۱-۱. اصل اول: نفی تبعیض نژادی و جنسیتی

به حکم آیات کریمه:

{يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ} (حجرات، ۱۳).^۱

{يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} (نساء، ۱).^۲

۱. {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلاف السَّيِّئَاتُ وَالْوَالِدَاتُ لِعَالَمِينَ} (روم ۳۰: ۲۲). انسان فهمیده، از اختلاف رنگها و زبانها به معرفت الهی می‌رسد ولی جاهل، رنگ و زبان را وسیله‌ی تحقیر و تفاخر قرار می‌دهد (قرآنی، تفسیر نور). مفسرین مراد از {من ذکر وانثی} آدم و حوا می‌داند، یعنی: ما شما را از یک پدر و مادر آفریدیم، همه شما از آن دو تن منتشر شده‌اید، چه سفید و سیاه؛ و چه عرب و عجم. و ما شما را به صورت ملل و قبایل قرار دادیم، نه برای اینکه برخی بر سایرین برتری داشته باشد، بلکه صرفاً برای اینکه یکدیگر را بشناسید و امور اجتماعی، ارتباطات و معاملاتتان بهتر انجام شود، چون اگر مردم همگی یک شکل باشند یکدیگر را نشناخته و رشته اجتماع پاره می‌گردد. چیزی نزد خدا ارزش دارد و امتیازی که در بین مردم باید باشد، پرهیزکاری است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۶: ۵۱۲-۵۳۳).

۲. {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا} (اعراف: ۷؛ زمر: ۳۹: ۶). جنس همگی انسانها از مرد و زن یکی است. گرچه مرد و زن از نظر جسمی تفاوت‌هایی دارند، اما روح آنها یکی است. زوجیت نعمتی است که خداوند به انسان برای بقا عطا کرده است (قرآنی، تفسیر نور). این آیه مردم را به پروا داشتن از پروردگار خویش دعوت می‌کند، مردمی که در اصل انسانیت با هم متحدند تا دیگر کسی به کسی ظلم نکند و مجتمعی را که خداوند به آن هدایت نموده آلوده نسازند، از ظاهر سیاق بر می‌آید که مراد از (نفس واحد) آدم x و مراد از (زوجها) حوا باشد که پدر و مادر نسل انسان است. ظاهر این مقطع می‌خواهد بیان کند که همسر آدم از نوع خود آدم بود، بنابراین حرف (من) من نشوید خواهد بود. که نسل موجود از انسان از آدم و همسرش منتشر می‌شود، ازدواج در فرزندان آدم بین برادران و خواهران است، چون نسل بشر منحصر در همین فرزندان آدم بوده، منظور از (تسائل) این است که مردم با سوگند به خدا از یکدیگر چیزی درخواست کنند (تو را به خدا سوگند که فلان کار را نکنی). مفسرین در نقش ترکیبی (الارحام) چنین می‌دانند: (از خدائی که شما یکدیگر را به او و به رحم خود سوگند می‌دهید (تو را به خدا و به رحم سوگند) پروا کنید) که بر خلاف سیاق آیه بوده و باید (واتقوا الارحام) تقدیر گرفت که معنای آیه می‌شود: به پاس حرمت خدائی را که یکدیگر را به او سوگند می‌دهید، حرمت ارحام را هم نگه‌دارید. روایاتی در مجمع‌البیان از امام باقر(ع)، می‌فرماید: معنای تقوای از ارحام این است که از قطع رحم بپرهیزید. و در کافی و تفسیر عیاشی آمده: منظور از ارحام،

مردم در فطرت و اصل انسانیت تفاوتی ندارند، همه افراد در حمایت قانون قرار دارند و از حقوق و تکالیف انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بدون هیچ گونه تبعیضی از لحاظ رنگ و نژاد، زبان و جنسیت، اعتقاد دینی و وابستگی سیاسی و یا وضع اجتماعی و غیره با رعایت موازین اسلام برخوردارند.

۱-۲. اصل دوم: مساوات در حقوق و تکالیف و مسئولیت نسبت به آن

به حکم آیات کریمه: فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُ الَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ {آل عمران، ۱۹۵} ^۱

خدای عزوجل امر به صله آن فرموده، آن قدر مورد اهمیت است که هم ردیف خودش آورده است. کلمه (رقیب) به معنای (محافظت) به اضافه عنایت شهودی بر آن، خدا اعمال بندگان را حفظ می کند تا جزا دهد. پس امر به تقوا در جامعه انسانی ملازم با مراقبه الهی سخت ترین تهدید نسبت به مخالفت این دستور را می رساند، که با دقت در این تحلیل روشن می شود: آیاتی که متعرض مسئله (بغی، ظلم، فساد در زمین، طغیان و...) شده مرتبط با این غرض الهی یعنی (حفظ وحدت انسانیت از فساد و سقوط) دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۲۱۲-۲۳۸).

۱. {اِحْسُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ} × وَ قَفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ {صافات: ۳۷ و ۲۲ و ۲۴}. {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى} {قیامه: ۷۵: ۳۶} {وَلَا تَقْفُ مَا كَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْتَهُ مَسْئُولًا} {اسراء: ۳۶}. بخش اول در سؤال ام سلمه از رسول الله | که در قرآن از جهاد و هجرت مردان، فراوان بحث شده آیا زنان هم سهمی دارند؟ این آیه نازل شد. و بخش بعدی درباره هجرت امام علی(ع)، به همراه مادر و حضرت زهرا و فاطمه بنت زبیر، و بعد ام ایمن و جمعی از مؤمنین ناتوان به مدینه است (تفسیر صافی، ۱: ۳۲۲). تجربه ثابت کرده که مرد و زن دو فرد، از یک نوع و از یک جوهرند، جوهر انسانیت، چراکه تمام آثار انسانیت بدون هیچ تفاوت در مرد و زن مشاهده می شود، بطور مسلم ظهور آثار نوع، دلیل بر تحقق خود نوع است، پس این دو صنف در بعضی از آثار مشترکه (نه آثار مختصه از قبیل حامله شدن و امثال آن) از نظر شدت و ضعف اختلاف دارند ولی صرف شدت و ضعف در بعضی از صفات انسانیت، باعث آن نمی شود که بگوئیم نوعیت در صنف ضعیف باطل شده و او دیگر انسان نیست. با این بیان روشن می شود که رسیدن به هر درجه از کمال که برای یک صنف مقدور است برای صنف دیگر نیز ممکن است و یکی از مصادیق آن کمالات معنوی است که از راه ایمان به خدا و اطاعت و تقرب به درگاه او حاصل می شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۱۴۲).

خلقت انسان با هدف رسیدن به کمال و سعادت بوده است، از این رو در کنار حقوق و امکانات مورد نیازش در زندگی، مسئولیت‌هایی در قبال افراد و جامعه در هم‌افزایی به سوی اهداف و سعادت دارد.

۳-۱. اصل سوم: حق حیات

به حکم آیات کریمه

۳-۱-۱. {مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ} (مانده: ۳۲).^۱

۱. {وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا} (اسراء، ۳۳).

{وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِن دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَسْهَوُونَ} (بقره، ۸۴).

{وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا} (نساء، ۹۳).

پیامبر: تمام گناهان مقتول به گردن قاتل می‌افتد. اگر اهل آسمان و زمین در قتل یک نفر شریک شوند همه به دوزخ می‌افتند (قرآنی، ۱: ۱۵۱). عبارت {أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ} متضمن حکمتی والا است، نه فقط یک حکم شرعی؛ بنابراین مراد از کتابت بر بنی اسرائیل بیان این حکمت برای بنی اسرائیل است و منافات ندارد که منحصر به بنی اسرائیل باشد، حکمت برای این امت بیان شده، و لیکن فائده آن اختصاصی به این امت ندارد، لکن چون در مقام هشدار به بنی اسرائیل و توبیخ آنان است که نسبت به رسول خدا (ص) حسد ورزیدند، و در عناد و افروختن آتش فتنه‌ها و جنگها اصرار ورزیدند، بلکه به آتش افروزی تنها اکتفاء ننموده، خود دست به اسلحه زدند، و با مسلمانان جنگها کردند. {فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا} کنایه از این است که انسان‌ها همگی یک حقیقتند، حقیقتی که در همه یکی است، پس اگر کسی به یکی از انسان‌ها سوء قصد کند گویی به همه سوء قصد کرده است، زیرا که به انسانیت سوء قصد کرده است، {وَمَن أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا} مراد چیزی است که در عرف عقلا احیاء شمرده شود، عقلا وقتی طبیب بیماری را معالجه می‌کند و یا غواص غرقی را از غرق نجات می‌دهد و یا شخصی اسیری را از دست دشمن رها می‌سازد، می‌گویند فلانی فلان شخص را زنده کرد، خدا نیز هدایت به حق را احیاء خوانده است: {أَوْ مَن كَانَ مِيثًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ} (انعام، ۱۲۲) (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵: ۱۳۸-۱۳۹).

۲-۳-۱. {قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} (انعام: ۱۵۱).^۱ بگو بیایید تا آنچه پروردگارتان بر شما حرام کرده را بخوانم: اینکه چیزی را شریکش قرار ندهید، و به والدین نیکی کنید، و فرزندانان را از [ترس] تنگدستی نکشید، ما شما و آنان را روزی می‌دهیم، و به کارهای زشت آشکار و نهان نزدیک نشوید، و انسانی را که خدا محترم شمرده جز به حق [قانون] نکشید؛ به این شما را سفارش کرده تا عاقلانه رفتار کنید.^۲

زندگی موهبتی الهی و حقی تضمین شده برای همه انسان‌هاست، بر همه افراد و جوامع واجب است که از زندگی افراد حمایت نموده و در مقابل هر تجاوزی

۱. {وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ} (تکویر: ۸-۹)

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} (نساء: ۲۹).

۲. مردم را دعوت کرده تا گناهان را برایشان برشمرد: نخست شرک به خدا و عدم احسان به والدین، که مؤید عقلی آن است، که جامعه انسانی که هرگز انسان نمی‌تواند بدون آن زندگی و دین داشته باشد امری اعتباری است که بقای آن بستگی به محبت نسل‌ها دارد، و محبت نسل نیز سرچشمه‌ای آن در رابطه محترمانه در خانواده است، که احتیاج والدین به فرزندان در زمان پیری و عجز است. وقتی که فرزندان به عنفوان جوانی رسیده و می‌توانند حوایج پدر و مادر را برآورده کنند. و متعارف شدن جفای به والدین در میان فرزندان موجب کاهش عواطف تولید و تربیت از جامعه شده و کسی رغبت به تناسل و تربیت فرزند نکند، در نتیجه نسل بشر در چنین جامعه‌ای به سرعت رو به انقراض می‌گذارد. سپس نهي از کشتن فرزندان از ترس فقر که در جاهلیت سنتی جاری بوده، از این عمل نهي کرده و فرموده: منطلق شما در فرزندکشی این است که نمی‌توانید روزی و هزینه زندگی آنان را فراهم نمایید، چراکه این شما نیستید که روزی فرزندانان را فراهم می‌کنید، بلکه خدای تعالی است که روزی ایشان و خود شما را می‌دهد، پس از آن نهي از نزدیک شدن به فواحش و قتل به ناحق می‌کند، خدای تعالی، زنا و لواط و نسبت زنا به پاکدامن را مصداق فاحشه برشمرده، از ظاهر کلام برمی‌آید که مراد از فاحشه ظاهری گناه علنی و از فاحشه باطنی روابط نامشروع پنهانی است. که شیوع فحشاء و قتل انسان محترم به ناحق باعث انقطاع نسل و فساد جامعه خانواده است (طباطبائی، ۷: ۵۱۵-۵۱۸).

علیه آن ایستادگی کند، کشتن هیچ کس حتی خودکشی و سقط جنین بدون رعایت قانون جایز نیست.

۴-۱. اصل چهارم: حق کرامت انسانی

به حکم آیات کریمه:

۴-۱-۱. {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاَهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا} (اسراء، ۷۰).^۱

{لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ} (نور، ۱۲).^۲

حفظ کرامت و آبروی انسان تا پس از مرگ یک وظیفه اجتماعی است و هرگونه بهره‌کشی خلاف آن ممنوع است.

۵-۱. اصل پنجم: مصونیت حقوق افراد

به حکم آیات کریمه:

۱. همانا ما انسان را در بهترین قوام و نظام آفریدیم (تین، ۴؛ غافر، ۶۴؛ حجر، ۲۹؛ بقره، ۳۴؛ اسراء، ۶۱؛ کهف، ۵۰؛ طه، ۱۱۶؛ اعراف، بقره، ۳۰؛ احزاب، ۷۲؛ لقمان، ۲۰؛ نحل، ۵؛ ملک، ۱۵). مقصود از تکریم اختصاص و شرافت دادن به خصوصیتی ذاتی است، که انسان دارای خصوصیت داشتن نعمت عقل است، و معنای تفضیل انسان بر سایر موجودات این است که در غیر عقل از سایر خصوصیات و صفات اکتسابی هم انسان بر دیگران برتری دارد. انسان برای رسیدن به هدف‌هایش، سایر موجودات را به کار می‌گیرد (رک: طباطبائی، ۱۳: ۱۱۵-۱۲۵).

۲. (احزاب، ۵۸؛ حجرات، ۱۲؛ نور، ۱۵-۱۶؛ حجرات، ۱۰؛ نور، ۱۹). به بعضی از خانواده رسول خدا | نسبت فحشاء دادند و داستان را در میان مردم منتشر کردند؛ آیه در توییح کسانی است که وقتی داستان افک را شنیدند آن را رد نمودند، و متهمین را اجل از چنین اتهامی ندانسته و نگفتند که این افترا است (طباطبائی، ۱۵: ۱۳۰-۱۳۱).

۱-۵-۱. {وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ} (بقره: ۸۴).^۱

۲. {وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ} (شعراء، ۱۸۳)

حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است مگر به موجب قانون.

۱-۶. اصل ششم: مصونیت در جنگ

۱-۶-۱. {لَيْسَ عَلَيِ الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَيِ الْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَيِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَيِ الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ} (توبه، ۹۱)

۱-۶-۲. {لَيْسَ عَلَيِ الْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَيِ الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَيِ الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَنْ يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا} (فتح، ۱۷).

در صورت بروز جنگ و درگیری، کسانی که در آن مشارکت مستقیم ندارند همچون بیماران، سالخوردهگان، زنان و کودکان باید از هرگونه تعرض و محدودیت در حقوق انسانی مصون باشند، بیماران و اسرا حق خوراک و پوشاک و پناهگاه مناسب دارند. و تا جای ممکن باید اسرا را مبادله و خانواده‌هایی که اوضاع جنگی موجب جدایی آنان شده است را به هم رسانده شوند،

۱. حق حیات، اولین حق انسانی و قتل نفس از گناهان کبیره است، نباید مردم را از محل زندگیشان اخراج کرد، و حتی طلبکار حق ندارد، بدهکار را از خانه‌اش آواره کند. یا اگر شخصی در مسجد برای خود جای بگیرد، کسی حق ندارد در آنجا نماز بخواند و مزاحم حقش شود (قرائتی، نور، ۱: ۱۵۱).

۲. کم فروشی و مراعات حقوق مردم واجب است. باید بر سلامت نظام اقتصادی جامعه نظارت داشت، تا عدالت اجتماعی و اقتصادی برقرار شود (قرائتی، نور، ۶: ۳۶۵).

۳. کلمه «سبیل» کنایه است از اینکه آنها از آسیب دیدن ایمنند (طباطبائی، ۱۳۶۳، ۹: ۴۹۰).

۷-۱. اصل هفتم: استقلال

به حکم آیات کریمه:

۷-۱-۱. {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَيَّ أُخْبَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ} (آل عمران، ۱۴۹؛ آل عمران، ۱۳۹؛ مائده، ۵۱ و ۵۷؛ هود، ۱۱۳؛ ممتحنه، ۱).

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر از کسانی که کافر شده‌اند اطاعت کنید، شما را به گذشته بازمی‌گردانند؛ و سرانجام، زیانکار خواهید شد.^۱

۷-۲-۱. «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُمُ فَإِن كَانَ لَكُمْ فِتْحٌ مِّنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِن كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱).^۲

در جمهوری اسلامی آزادی و استقلال و تمامیت اراضی کشور از یکدیگر تفکیک ناپذیرند و حفظ آن‌ها وظیفه دولت و آحاد ملت است. هیچ فرد، گروه یا مقامی حق ندارد به نام استفاده از آزادی، به استقلال سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و تمامیت ارضی ایران کمترین خدشه‌ای وارد کند و هیچ مقامی حق ندارد به

۱. بعد از پایان جنگ احد دشمنان اسلام با یک سلسله تبلیغات مسموم کننده به عنوان نصیحت و دلسوزی، با تفرقه افکنی مسلمانان را نسبت به اسلام بدبین می‌کردند، که این آیه به مسلمانان اخطار می‌کند که اگر از کفار پیروی کرده و از استقلال جامعه اسلامی دفاع نکنید، کفار شما را به عقب بر گردانده و بر شما سلطه می‌یابند (ر.ک: مکارم، برگزیده نمونه).

۲. مؤمنان، حتی پذیرفتن سلطه کافران را ندارند، و سلطه‌پذیری نشانه نداشتن ایمان واقعی است. باید کاری کرد که کفار از سلطه بر مؤمنان برای همیشه مأیوس شوند. هر طرح، عهدنامه، رفت و آمد و قراردادی که راه نفوذ کفار بر مسلمانان را باز کند حرام است. پس مسلمانان باید در تمام جهات سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی از استقلال کامل برخوردار باشند (قرائتی، نور).

نام حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور آزادی‌های مشروع را، هرچند با وضع قوانین و مقررات، سلب کند.

۸-۱. اصل هشتم: وحدت

به حکم آیه کریمه:

۸-۱-۱. {إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ} (انبیاء: ۹۲)^۱

۸-۱-۲. {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ} (شوری: ۱۳).^۲

همه مسلمانان یک امت‌اند و دولت جمهوری اسلامی موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد اسلامی قرار دهد و کوشش کند تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد.

۹-۱. اصل نهم: دین

به حکم آیه کریمه:

۹-۱-۱. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران، ۶۴).^۱

۱. فتح، ۲۹، جامعه شما باید جامعه‌ای یکپارچه و متحد باشد تا با وحدت به اهداف والا نائل شوید (رک: طباطبائی، ۱۳۶۳، ۱۴: ۴۵۵).

۲. اسلام دین جامع است و تعالیم تمام پیامبران را در بردارد. وحدت واقعی در سایه دین الهی امکان دارد (قرائتی، نور، ۸: ۳۸۴).

۲-۹-۱. «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (آل عمران، ۱۹).

دین رسمی، اسلام و همه مذاهب ششگانه امامیه، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل هستند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصی (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاهها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب.

۱۰-۱. اصل دهم: اقلیت‌ها

به حکم آیه کریمه:

۱-۱۰-۱. {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ} (ممتحنه: ۸)^۲

۱. {خَرَّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالِدَهُمُ وَالْأُمَّةَ وَالْمُنْكَهَةَ وَالْمُؤْتَمِرَةَ وَالْمَرْدِيَّةَ وَالنَّطِيعَةَ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقُ الْيَوْمِ بَيِّنَاتٌ لَكُمْ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ} (مانده، ۳). اسلام، دین جمعی است که همه نیازهای طبیعی و روحی انسان را مورد توجه قرار داده است (قرآنی، ۲: ۲۳۹).

۲. {وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمُ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَتَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} (عنکبوت: ۴۶). خداوند نخواسته است شما را از احسان و معامله به عدل با کسانی که با شما در دین قتال نکردند، و از دیارتان اخراج نکردند، نهی کرده باشد، برای اینکه احسان به چنین کفاری خود عدالتی است از شما، و خداوند عدالت‌کاران را دوست می‌دارد (طباطبائی، ۱۳۶۳، ۱۹: ۳۹۹).

دولت جمهوری اسلامی و مسلمانان موظفند نسبت به افراد غیرمسلمانی که بر ضد اسلام و کشور توطئه و اقدام نکنند با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند.

۲. نتیجه گیری:

این تحقیق که با نگاه کلان به تشریحات قرآن کریم، سعی در ارائه نمونه‌هایی از تنظیم رهنمودها و تقنین فرامین آن بر اساس تجربیات قانونگذاری برآمد، تا به عنوان منشوری جامع و قانونی مقدس در سیاق مرسوم تقنینی به جهانیان عرضه شود. البته ارائه کامل این مهم نیازمند تدوین کامل آن است که از توان این مقاله که گامی در معرفی آن است به دور است. بنابراین در این مختصر به نمونه‌ای از تفسیر دستوری قرآن کریم در بخش حقوق عمومی در یک فصل با ده اصل ذیل پرداخته است، که بیانگر ضرورت و لزوم اقدام در این خصوص است. به همین ترتیب می‌توان در باب حقوق عمومی، حقوق بین الملل، حقوق بشر و شهروندی، حقوق مدنی و کیفری، آئین دادرسی، حقوق خصوصی، حقوق جزا و جرم‌شناسی و ... بر اساس آیات کریمه تقسیم‌بندی و موضع شفافی ارائه کرد.

منابع:

قرآن کریم

۱. بهرامی، محمد (۱۳۸۲) مقاله: منابع حقوق در قرآن، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۴، ویژه قرآن و حقوق (۱)، صفحه (۶۶-۷۱).
۲. حسینی، محمدرشید بن علی‌رضا (۱۹۹۰م) *تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، قاهره: دار المنار.

۳. ره‌پیک، حسن و قاسم‌زاده، سیدمرتضی (۱۳۸۹) *تبیین حقوق پژوهش‌نامه قرآنی حقوق: حقوق عمومی و خصوصی*، تهران: دادگستر.
۴. سلطانی، عباسعلی و عباس‌نژاد، محسن و شریعتی‌اندراتی (۱۳۹۰)، *قرآن و حقوق*، تهران: موسسه بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه.
۵. سید ابراهیم سجادی (۱۳۸۲) *هدف حقوق در قرآن و مکاتب بشری، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۳۴، ویژه قرآن و حقوق، صفحه (۶۶-۷۱).
۶. صدر، سید موسی (۱۳۸۲) *قرآن و منابع حقوق*، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۴، ویژه قرآن و حقوق (۱)، صفحه (۶۶-۷۱).
۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۸. عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۹۶) *آیات الاحکام: حقوقی-کیفری*، مجد، چ ۳، تهران.
۹. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ۱۳۵۸ با اصلاحات ۱۳۶۸.
۱۰. قرائتی، محسن (۱۳۸۱) *تفسیر نور*، تهران: مؤسسه فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۱. کوثری، وحید و مشهدی، علی و مهسانوری، سلمان (۱۳۹۸) *نقدی بر اعلامیه ۱۹۹۰ قاهره پیرامون حقوق بشر اسلامی (خلاً مبانی یا سایه سنگین الگوی مبانی فُغربی؟)*، دو فصلنامه حقوق بشر اسلامی، ش ۱۶.
۱۲. مجتبی جاویدی (۱۳۹۰)، *سیمای حقوق در قرآن، که بر اساس تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، زیر نظر محسن قرائتی، حسین میرمحمدصادقی.
۱۳. منشور حقوق بشر اسلامی (۱۹۹۰م) کنفرانس سازمان همکاری‌های کشورهای اسلامی، قاهره.

۱۴. منشور حقوق بشر سازمان ملل (۱۰ دسامبر ۱۹۴۸) مجمع عمومی سازمان ملل

متحد، نیویورک.

۱۵. میرخلیلی، احمد و نوری، حمیدرضا و دمیاطی، ناصر و رضایی اصفهانی،

محمدعلی (۱۳۹۲)، روش‌شناسی تفسیر حقوقی قرآن، شماره ۱۲، صفحه (۳۱-۵۵).

آيات الأحكام التديرية أفق تفسيري فقهي جديد

خالد غفوري الحسنى^١

خلاصة:

المتعارف في تصوّر اتنا الإسلامية أنّ الأحكام علي قسمين إلهية وولائية، والأولي يكون الملاك في تشريعها قائماً في متعلقها، إمّا وجود مصلحة في الإتيان بها فيؤمر بها أو وجود مفسدة في فعلها فيؤمر بتركها، والتصوّر الشائع هو أنّ التشريعات الصادرة من قبّل الله تعالي هي من السنخ الأول، فيما اشتملت السنّة الشريفه علي كلا السنخين من الأحكام. بيد أنّ التأمل الدقيق يكشف لنا عن وجود طائفة من آيات الكتاب تتعلّق بإدارة الشؤون العامّة أيضاً وعدم انحصارها بالسنخ الأول فحسب، ويمكن تصنيفها الي أكثر من صنف. وتصدينا لبحث نموذج واحد منها، وهو الآيات الثلاث الأخيرة من سورة الجمعة [الجمعة: ٩-١١]، وقد اعتمدنا المنهج التفسيري الأصولي الاجتهادي. وانتهينا الي بعض النتائج أهمّها: عدم وجوب السعي قبل النداء للصلاة بالنسبة لمن يتمكّن من الإلتحاق بصلاة الجمعة، وأمّا بلحاظ من لا يتمكّن من إدراك الجمعة فلا بدّ من التحركّ والتهيؤ والسعي قبل الأذان بالمقدار الذي يُحرز به إدراك الجمعة، كما أنّ حرمة البيع وقت النداء تكليفاً مطلقه، لا خصوص

١. هيئت علمي مجتمع عالي بنت الهدى-جامعة المصطفي العالمية و مدير مسئول فصلنامه الاستنباط

الحصّة المفوّتة للصلاة، كما أنّه يُعتبر البيع باطلاً وضعاً، والمراد من البيع ما يشمل الشراء أيضاً، ولا يُقتصر فى الحكم بتحريم البيع علي خصوص مَنْ وجبت عليه الجمعة، بل يشمل مَنْ لا تجب عليه أيضاً كالمسافر والمرأة، وكلّ مَنْ يتساهل فى حضوره فى الصلاة يكون مستحقاً للإعراض عنه وعدم الاعتناء به من قِبَل المجتمع المؤمن، ويظهر من خطابه تعالى لنبيه | {قل} توجيه تكليف له بالقيام بتوجيه الناس وإعداد برنامج ثقافى لهم، الي حدّ بحيث يتشبعوا بهذه المفاهيم الرسالية والحضارية الراقية.

الكلمات المفتاحية: آيات الأحكام، آيات الأحكام التشريعية، آيات الأحكام التدبيرية، الأحكام الإلهية، الأحكام الولائية.

١. المقدمة:

من جملة القضايا العقدية التى نطلق منها هو أنّ الشريعة الإسلامية المقدّسة جاءت لتنظيم حياة الإنسان فرداً ومجتمعاً طبقاً للأسس العقدية والأهداف التى تتوخاها، ومن اقتضاءات تنظيم الحياة اشتغال الشريعة علي لحاظ حيثيتين: أولاهما: التشريع والتقنين، والثانية: التنفيذ والتطبيق، فمن الطبيعى حينئذٍ أن تتضمّن مصادر الشريعة كلّ ما يؤمّن أغراض الشريعة هذه، وعلي رأس مصادر الشريعة القرآن الكريم والسنة الشريفة، فلا بدّ من توفّرهما علي تينك الحثيتين التشريعية والتنفيذية. إذن، فلا غرابه من دعوي إمكان تضمّن القرآن سنخاً من التشريعات الناطرة الي محض تدبير الشؤون الاجتماعية العامة، بل هو أمر ينسجم مع أهدافه تمام الانسجام. أجل، بعد اجتياز جدار الإمكان، نصل الي دائرة الوقوع والتحقّق، فيا تري: هل يوجد فى القرآن الكريم نوع من الآيات يُعالج إدارة وتمشيه وتنظيم مجريات الأمور الاجتماعية أو أنّ القرآن الكريم يُعالج الجانب التشريعى والسنة تتكفل بالحانب التدبيرى ؟

والمنهج الذي سوف نتبعه في الإجابة علي هذا السؤال هم المنهج التحليلي ووفقاً للمنهج الأصولي المتعارف بما يتضمن من أدوات إثبات وجدانية وتعبديّة؛ لكن سنمارس البحث برؤية اجتهادية بعيدة عن التقليد والمحاكاة.

والهدف الذي نتوخاه هو تركيز الفهم الاجتماعي للنصّ القرآني.

في البدء وفي مقام الجواب علي السؤال الأساسي نطرح الفرضيات التالية، فنقول:

- ١ - نعم، توجد لدينا مثل آيات فرآنية تُعالج الجانب التديبيري وإدارة المجتمع.
- ٢ - كما أنّ مصاديقها ليست نادرة، بل في ثنايا الكتاب العزيز ثمة عدد معتدّ به منها.

٣ - بالإمكان تصنيف هذه الآيات بلحاظ مدي مركزية التديبير فيها الي صنفين:

الصنف الأول: الآيات التديبيرية المحضه، أي: الآيات ذات البعد الواحد وهو البعد التديبيري فقط و فقط، من قبيل:

١ - آية النجوي.^١ (العلامة الطباطبائي، ١٣٩٣هـ، ١٨: ٣١٠-٣١١).

و آية أخذ الزكاة^٢ (التوبة: ١٠٣ - ١٠٥)

الصنف الثاني: الآيات التشريعية ذات البعد التديبيري، أي: الآيات ذات البعدين

التشريعي والتديبيري.

١. يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ إِنَّ الَّذِينَ يَغْضَوْنَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

٢. خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ.

ونظراً لسعة البحث انتخبنا نموذجاً واحداً منها، وهو الآيات الثلاث الأخيرة من سورة الجمعة،^١ أي: قوله تعالى: (الجمعة: ٩ - ١١).

١. البيان الإجمالي للنص القرآني:

١-١. يُستفاد من هذه الآية الكريمة عادةً وجوب صلاة الجمعة، ولكن يبدو من السياق أن تشريع صلاة الجمعة كان قد سبق ذلك؛ بقرينة الآية الأخيرة - {وإذا رأوا تجارةً أو لهواً انفضوا إليها...} - فهي تتقد سلوكيات غير لائقة من قبل بعض المؤمنين وتعاتبهم علي ما بدر منهم من عدم إعطاء صلاة الجمعة مكانتها وعدم التعامل معها باهتمام، وهذا دالٌّ علي أنها كانت تُقام قبل ذلك، وإنما جاءت هذه الآيات بصدد تبين أهميتها وبعض أحكامها وآدابها وإحكام أمرها. ويدعم ذلك بعض الأحاديث (ابن قدامة، بدون تاريخ، ٢: ١٧٢. الشربيني، ١٣٧٧هـ، ١: ٢٧٦. مجمع البيان ١٠: ٩ - ١٠).

١-٢. ولا ريب في أن صلاة الجمعة ترتبط بالكيان والنظم الاجتماعي العام، من حيث إيجاب المشاركة فيها وتوقيتها الأسبوعي، وكونها بإمامة النبي | أو من ينصبه لا بإمامة أيّ إمام جماعة كان، وعدم الاكتفاء بالأداء العبادي والقيام بالمراسم والطقوس فقط بل لزوم الخطبة فيها من أجل التوعية والإرشاد العام الذي يعدل نصف الصلاة، كما أن إقامتها جماعة فيه تدريب للمؤمنين علي النظم والانضباط وتوحيد الحركة وتمتين العلاقات ضمن برنامج أسبوعي متكرر.

١. يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ.

ومما يدلّ علي كونها من الأحكام التديبيرية فإنه علي الرغم من المفروغيه عن وجوبها ولسان التغليظ الوارد كتاباً وسنة، بيد أنها لو اجتمعت مع صلاة العيد لا إلزام بأدائها، لتحقق الغرض بصلاة العيد لوحدها.

٢ . بعض أحكام صلاة الجمعة:

وسوف نتعرض فيما يلي الي بعض مسائل وأحكام صلاة الجمعة كشاهد لما ندعيه من كون هذا المقطع القرآني الشريف هو ناظر الي الجانب التديبيري وإدارة المجتمع:

١-٢. المسألة الأولى: زمان السعي لصلاة الجمعة.

قال تعالي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾، ودلالة الآية علي وجوب السعي عند النداء للصلاة واضحة لا غبار عليها، فلا يجب السعي قبل ذلك، وهو واضح بشأن القريب والذي يتمكن من الإلتحاق بصلاة الجمعة لو تحرك لدي الشروع بالأذان، وأما بلحاظ ذى المكان البعيد نسبياً أو من لا يتمكن من إدراك الجمعة كما يتفق ذلك فى المدن الكبيرة والمزدحمة فهنا لا بدّ من التحرك والتهيؤ والسعي قبل الأذان بالمقدار الذى يُحرز به إدراك الجمعة، وإلا فستفوته الجمعة دائماً مع وجوبها عليه. أجل، لو انتفى شرط الوجوب قبل ذلك كما لو سافر لا يكون التكليف فعلياً بحقه.

والمستند هو الملازمة العرفية والعقلانية بين الوجوب المستفاد من النصّ القرآني الشريف مباشرة وبين تحصيل مقدمات متعلّق الوجوب (= الواجب)، وهذا ما يُدرکه العرف البسيط الساذج، وعلي أساس هذا المنطق يتعامل العرف مع القضايا الحياتية يومياً.

إذن، فلا يتأتى الإيراد بأنه كيف تجب مقدمات الواجب قبل زمان الوجوب؟!؛ إذ ما دام العُرف يُدرك ذلك فنظر العُرف هو المحكّم فى المقام، لا الأنظار التحليلية العقلية الصّرفة.

وعليه، فلو حصرنا وجوب السعى من حين النداء لما تحقّق هدف الشارع من إقامة هذه الشعيرة الاجتماعية بصورة منضبطة، فلو افترض شروع مراسم صلاة الجمعة ولم يجتمع المصلّون، بل كان إلتحاقهم بعد فواصل زمانية لاختلّ النظم المطلوب للشارع، ولصارت هذه الفريضة كسائر الصلوات اليومية فيما لو أُقيمت جماعة، ولما ظهر لها امتياز واضح من الناحية العملية.

٢ - ٢. المسألة الثانية: حكم البيع وقت النداء لصلاة الجمعة من الناحية التكليفية.

لا ريب فى حرمة البيع وقت النداء لصلاة الجمعة تكليفاً؛ للنهى فى الآية الظاهر فى التحريم، لكن ما هى دائرة هذا التحريم؟
فى ذلك احتمالان:

الاحتمال الأوّل: كون الحرمة مطلقة؛ تمسكاً بإطلاق الآية. وعليه، لو فُرض إمكان الجمع بين السعى الي الصلاة والبيع كمن يبيع أو يشتري وهو فى طريقه الي الصلاة أو تمّ إيقاع العقد باستعمال الهاتف الجوّال لما ارتفعت عنه الحرمة.

الاحتمال الثانى: أنه يحرم من البيع الحصّة المفوتة للسعى خاصّة، كما يفهم من علّة التحريم وغايته، والتعليق عليه فى الآية جارٍ مجرى الغالب باعتبار احتياجه للمساومة ونحوها ممّا يقتضى عدم السعى، فالمراد عدم التشاغل بالتكسّب والإعراض عن السعى كما يومئ إليه قوله تعالى: {ذلكم خير}، وقوله: {فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله...}، فلا يحرم حينئذٍ من البيع ما لم يكن مفوتاً وإن كان بعد الزوال. كما أفاد صاحب الجواهر، ثمّ قال: ولعلّ مراد من علّق عليه ذلك؛ إذ بدونه

لا أعرف قائلاً به من أصحابنا، وإنما حُكي عن أحمد ومالك (النجفي، ١٣٦٧ش، ١١: ٣٠٥).

الموقف:

باعتبار أن سنخ صلاة الجمعة هي عبادة اجتماعية فلا بد لنا أن نرتدى النظارة الاجتماعية والتمتع بالرؤية الشاملة لجوانب الموضوع كافة، وحينئذٍ سوف يتضح لنا أن المدار في الحرمة علي التفرغ لذكر الله حين إقامة مراسم صلاة الجمعة بما لها من مقدمات وآداب من أذان وخطبة الي انتهائها بانتهاء الصلاة، وعليه فلا مناص من تجميد الأنشطة الأخرى كالبيع سواء أكان مفوتاً أو لا، ودعوي الاقتصار علي الحصّة المفوتة منه فحسب ناشئة من النظرة المجتزأة الفردية، وإلا فلو فتحنا الباب للمشاركين في صلاة الجمعة من ممارسه الأنشطة الاقتصادية أثناء الخطبة - بل وأثناء الصلاة - من خلال جهاز الهاتف الجوال او الإنترنت تمسكاً بعدم الدليل علي المنع وعدم تحقق أحد منافيات الصلاة، فيا تُري هل تُحقق هذه الصلاة؟ ! إنه ممّا لا ريب فيه سوف لا يبقى لصلاة الجمعة سوي الشكل الخالي من الروح، ولما أمكن إعطاء هذه الشعيرة الإسلامية الاجتماعية المهمة حقّها.

٢-٣. المسألة الثالثة: حكم البيع وقت النداء لصلاة الجمعة من الناحية الوضعية، أي: من

حيث الصحة والبطلان.

وقد حاول الفقهاء حلّ هذه المسألة واستنباط حكمها علي أساس الملفّ الأصولي، فعولجت هذه المسألة في ضوء القاعدة الأصولية المعروفة، وأنّه هل توجد ملازمة بين التحريم وبين البطلان - أو الفساد - في باب المعاملات أو لا، بخلاف باب العبادات المتّفق علي وجود الملازمة فيها بين النهي والفساد؟ هكذا علّمونا وهكذا درسنا المسألة في مراحلنا الدراسية التي قطعناها. فمَن ذهب الي عدم الملازمة بين النهي التكليفي والحكم الوضعي قال بالصحة وعدم بطلان البيع وقت النداء وهو مشهور

المتأخرين (العلامة الحلبي، ١٤١٢ق: ١٠٨. المحقق الحلبي، ١٤٠٣ق، ١: ٩٨ و ١٣٦٤ش، ٢: ٢٩٧)، ومن ذهب الي الملازمة قال بالبطان وهو مذهب الشيخ الطوسي (الطوسي، ١٣٨٧ش، ١: ١٥٠. و ١٤٠٧ق: ١٤٥، م٥٠)، ويُستشَمَّ من عبارته معروفية هذه الفتوي عند فقهاء المذهب آنذاك.

الموقف:

إنّ المسألة ليست مسألة اختلاف الأقوال فحسب، كما تختلف الأقوال في أكثر المسائل الفقهيّة، وإلا فالمسألة فيها قولان قديمان، كما أفاد الشهيد الأوّل + (الشهيد الأوّل، ١٤١٩ق، ١: ١٥٣). بل المسألة إنّما تكمن في اختلاف زاوية النظر، فتارةً نقرأ الآية بنظارة الحكم الفردي فنختار قول المشهور، وربّما نذهب الي ما اختاره الشيخ.

وأخري نقرأ الآية بنظارة النظم والضبط الاجتماعي العامّ وأنّ هذا النهي عن البيع من جملة الأحكام المرتبطة بالمجتمع من حيث هو كيان كبير، لا من حيث هو مجموعة أفراد. وحيثُ ستقودنا زاوية النظر هذه الي لحاظ ذلك في كيفية فهمنا للآية، فإنّنا إذا دقّقنا النظر في الآيات الثلاث: {فاسعوا الي ذكر الله وذروا البيع} لتمكّنا من تفهّم المشكلّة التي أراد القرآن الكريم معالجتها، إنّهُ أراد أن يجمع المجتمع يوم الجمعة ويسدّ أمامهم أبواب التشاغل عنها والتماهل في المشاركة فيها، فنهاهم عن البيع والتجارة.

إذن، فههدف هذه الآيات الثلاث هو جمع وحشد أكبر عدد ممكن من القادرين من أفراد المجتمع علي المشاركة في صلاة الجمعة والمنع من البيع بعد النداء ثمّ إباحته بعد انقضاء الصلاة ثمّ ذمّ وتوبيخ الذين يذرون ما أمر الله بالسعي إليه وهو صلاة الجمعة ويسارعون الي ما أمر الله بتركه وهو البيع والتجارة.

وحيثنذ لا بدّ من النظر الي هذا النهى ومعرفة مداه فى ضوء هذا الهدف المرسوم، فهل يتراوح النهى فى دائرة الردع التكليفى ولا يتجاوز حدوده؟ أو أنه يمتدّ الي أبعد من ذلك؟

فلو افترضنا الشقّ الأوّل - وهو النهى التكليفى لا أكثر - فيا تُرى هل يتحقّق حيثنذ هذا الهدف الذى توخّاه القرآن؟! ومن الواضح أنّ تحقيق هذا الهدف لا يكون من خلال الاقتصار على دائرة النهى التكليفى، فلا يكون هذا لوحده دافعاً مؤثراً للمشاركة فى صلاة الجمعة ولا رادعاً قوياً عن الانشغال بالبيع والتجارة ماداماً يترتب عليهما الأثر المعاملى من نقل وانتقال وملكية للربح الحاصل منهما، وليست هذا السلوك من قبيل الشارع وافياً بنظر العقلاء لتحقيق مثل هذا الغرض.

هذا، بخلاف ما لو افترضنا الشقّ الثانى - وهو امتداد النهى الي خارج دائرة الردع التكليفى والحكم بفساد المعاملة - فإنّ هذا التدبير سيكون رادعاً عن ممارسة البيع والتجارة حين إقامة مراسم صلاة الجمعة وعملاً مؤثراً فى تحقيق الهدف المنشود.

فلا بدّ أن نبني المسألة على صرح الفهم العرفى للنهى مع لحاظ سياقاته الواردة فيه، وعبارةً أُخري: لا بدّ من تحديد ماذا يفهم العُرف مع التفاته الي سياق هذه الآيات الثلاث؟

وليس من الصحيح أن نبني المسألة على الصرح الأصولى التحليلى الصّرف، وليس غرضى تفنيد هذه القاعدة الأصولية من وجود الملازمة بين النهى التكليفى والبطلان أو عدمها، بل المراد التنبيه الي أنّ القواعد الأصولية ليست وحدها التى تلعب دوراً فى تعيين المراد الجدوى للكلام، وإنّما القرائن والسياقات لها كلمة الفصل، وإنّما يكون دور القواعد الأصولية مع قطع النظر عن العناصر والدوالّ الأخرى كالتفاهات والقرائن، نظير: ما يُذكر فى القاعدة الأصولية المعروفة بأنّ الوصف لا مفهوم له، فإنّ المراد من حيث

هو، وإلا ربّما تدلّ القرائن والسياقات علي وجود المفهوم للوصف، ويدعمه ما رواه الصدوق (الصدوق، ١٤١٠ق، ١: ٢٩٩).

ولا يخفي أنّ المراد من البيع في المقام ما يشمل الشراء أيضاً، وعليه فالمراد النهي عن البيع والشراء، لا البيع فقط، فيحرم البيع ويحرم الشراء أيضاً. ولا يصحّ بحال الجمود علي اللفظ والتعامل حرفياً معه.

٤-٢. المسألة الرابعة: هل يقتصر في منع البيع وقت النداء علي من تجب عليه صلاة

الجمعة؟

وقد حاول الفقهاء حلّ هذه المسألة واستنباط حكمها أيضاً علي أساس الملفّ الأصيلي، فالبيع يحرم علي من تجب عليه صلاة الجمعة ولا يحرم علي من لا تجب عليه كالمسافر؛ لأصالة البراءة وعدم الدليل علي الحرمة، فإنّ ما دلّ علي النهي عن البيع - وهو قوله تعالي: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الي ذكر الله وذروا البيع...﴾ - كما تري معطوف علي الأمر بالصلاة - وهو قوله: ﴿... فاسعوا الي ذكر الله﴾ - وعليه فالمخاطب بالنهي عن البيع هو نفسه المخاطب بالأمر بالصلاة (الطوسي، ١٣٨٧ش، ١: ١٥٠ و ١٤١٠ق، ١: ١٤٥، ٥٠م). وهذا النمط من الاستنباط من الآية مبني علي ارتداء النظارة الفردية ولحاظ الحكم بما هو تكليف للفرد.

وقد فرّع الشيخ الطوسي علي ذلك قائلاً: < فإن كان أحدهما يجب عليه والآخر لا يجب عليه كره لمن لا يجب عليه مبايعته؛ لأنّه يكون إعانه علي ما هو محرّم عليه > (الطوسي، ١٣٨٧ش، ١: ١٥٠)، وهو - كما تري - قد لجأ الي التمسك بقاعدة كليّة لإثبات الكراهة في المقام.

فيما أننا لو راجعنا الآيات الثلاث ولبسنا النظارة الاجتماعية لتجلى لنا أن البيع وقت النداء مبغوض للشارع المقدس مطلقاً، لا أنه يحرم علي بعض المكلفين دون بعض، ولا يُنافي ذلك عطف النهي علي الأمر بحرف (الواو)، فالمخاطب هنا المؤمنون {يا أيها الذين آمنوا} مطلقاً، وقد خوطبوا بحكمين: الأول: السعي الي الصلاة يوم الجمعة، الثاني: النهي عن البيع، وسقوط أحدهما لا يلازم سقوط الآخر، فمن سقط عنه وجوب السعي لدليل خاص لا يسقط عنه حرمة البيع، كما أنه من سقطت عنه حرمة البيع لضرورة لا يسقط عنه وجوب السعي للصلاة. و منه يظهر موقفنا تجاه التفريع الذي طرحه الشيخ الطوسي من الحكم بالحرمة علي أحدهما والكراهة علي الآخر.

والنتيجة الفئية: إننا لو نظرنا من خلال النظارة الاجتماعية لأفتينا بوجوب تعطيل الأسواق وقت إقامة صلاة الجمعة والمنع من البيوع مطلقاً سواء أكانت في الأسواق أو في الأزقة أو في البيوت أو أثناء المسير الي الصلاة الي حين انتهاء الصلاة، وسواء لمن وجبت عليه صلاة الجمعة أو لمن لم تجب عليه لسبب ما، قال تعالي: {فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون}، فالآية صريحة الدلالة علي أن شروع إباحة البيع إنما بعد انتهاء الصلاة، وهذه الإباحة مطلقة كما أن النهي كان مطلقاً.

لكن نظراً لحاجة الناس النوعية الي البيع والشراء ونحوهما - سواء لمن وجبت عليه الصلاة أو لمن لم تجب عليه واضطراً الي ذلك كما لا يبعد وقوع ذلك عادة - فلإمام أن يسمح بتخصيص بعض المحال المستورة والبعيدة نسبياً للبيع والشراء الضروريين مع مراعاة النظم وحرمة وهيبه صلاة الجمعة والمراقبة والإشراف علي ذلك. ويدعمه ما رواه الصدوق (الصدوق، ١٤١٠هـ، ١: ٢٩٩).

٥-٢. المسألة الخامسة: هل يُقتصر علي البيع وقت النداء لصلاة الجمعة دون سائر العقود؟

لا شك في تحريم البيع وقت النداء، لكن هل يُقتصر عليه فقد دون سائر العقود؟

فی ذلك احتمالات:

الاحتمال الأول: نعم ؛ اقتصاراً علي ما ورد في النصّ القرآني الشريف ؛ فإنّ تحريم البيع والشراء وقت وجوبها تعبّد وإن لم يكن مانع عنهما، إذ يُمكن الجمع بين المضيّ الي الصلاة الواجب والبيع والشراء، وهو ظاهر، وعليه فلا بدّ من الاقتصار علي مورد النصّ وهو البيع، ولا ينبغي التعدّي منه الي سائر ما يشبهه ؛ لأنّه قياس ممنوع من غير ظهور العلة، مع مخالفة القول بالتحريم للأصل وما يدلّ علي إباحة العقود من العقل والنقل كتاباً وسنّة وإجماعاً.

الاحتمال الثاني: لا فرق بين البيع وغيره ممّا يُنافي السعي في التحريم ؛ للتعدّي العرفي.

الاحتمال الثالث: كالثاني من القول بعدم الفرق بين البيع وغيره لكن مع جعل المدار في الحرمة علي كون ذلك مفوّتاً للواجب، وإلا فلا.

الموقف:

لو ارتدنا النظارة الاجتماعية فسوف لا نري أيّ فرق بين البيع وغيره من المعاملات، بل لا بدّ من التفريغ للعبادة وإعلان حالة استثنائية من أجل إقامة مراسم صلاة الجمعة وحفظ حرمتها.

ومنه ينقدح سعة دائرة المنع لتشمل كلّ نشاط آخر ولو مباحاً في نفسه، وهذا ما يُمكن استفادته من قوله تعالي: {وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضّوا إليها وتركوك قائماً قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين} ؛ ففي المقطع الأوّل عطف لفظ (اللهو) علي (التجارة) {وإذا رأوا تجارة أو لهواً...}، وفي المقطع الثاني عطف لفظ (التجارة) علي (اللهو) {قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة}، فإنّ هذا العطف لا يُراد منه الحصر، بل المراد منه التمثيل للأمر الخطير والأمر الحقير، أي:

التعميم لكل اشتغال بأى شىء كان عقلائياً ومهماً كالبيع والتجارة أو تافهاً وفير مهمّ كالأعمال اللهوية والعشبية.

ولا يُنافى ذلك ما ورد من تفسير (اللهو) بضرب الطبول لإعلام الناس بوصول التجارة (الأردبيلسى، ١٤٢١ق: ١١٦. المجلسسى، ١٤٠٣ق، ٢٢: ٥٩)؛ إذ أنه لو أُريد ذلك لأتحد المنفض من أجل اللهو مع المنفض لأجل التجارة؛ إذ كلاهما سيكونان منفضين للتجارة، فيما نرى أن القرآن الكريم كرّر العطف بينهما مرتين، وهذا التكرار يدلّ علي المغايرة، وإلا كان خلاف البلاغة التي يجلب عنها كتاب الله تعالى شأنه.

ومما ذكرنا يُعرف ما فى القول بجعل المدار فى الاشتغال بسائر الأمور من غير العقود من الأعمال والأفعال علي المنافاة مع السعى، من الضعف.

٦-٢. المسألة السادسة: تعيين وقت تحريم البيع.

لا كلام فى حرمة البيع بعد الأذان المرفوع بعد الزوال، كما هو ظاهر الآية.

لكن ذُكرت بعض الفروع والتشقيقات فى المقام، وهى:

الفرع الأول: هل يجوز تقديم الخطبة علي الزوال أو لا؟

احتمالان: الجواز، وعدمه.

الفرع الثانى: ولو جوّزنا تقديم الخطبة فهل يُحكم بجواز تقديم الأذان علي الزوال أيضاً.

يُحتمل الجواز، ويُحتمل العدم؛ ضرورة أنه لا تلازم بين الجوازين.

الفرع الثالث: وهنا يُثار السؤال أنه فى حالة رفع الأذان قبل الزوال متي يحرم البيع؟

أ - إنه بناء علي القول بجواز تقديم الأذان علي الزوال يحرم البيع من حينه؛ لأنّ المقتضى - وهو سماع النداء - موجود.

ب - وأما لو لم نجوّز تقديم الأذان قبل الزوال ومع ذلك رُفِع الأذان ففيه احتمالان:

أولهما: تحريم البيع به ؛ لتعليق التحريم بالنداء، وقد حصل.

ثانيهما: عدم تحريم البيع به ؛ لحصول الغايه وهى الإلتحاق بذكر الله وهى الصلاة التى تُقام بعد الزوال لا قبله، فيحرم البيع بعد الزوال.

لكن قد يُقال بأنه إن قيل بأنّ الخطبتين من ذكر الله أيضاً كما هو يظهر من قيامهما مكان الركعتين الأوليين من الصلاة فيحرم البيع حين الأذان المرفوع ولو قبل الزوال.

الفرع الرابع: لو لم يُرفع الأذان بعد الزوال أو تأخّر فعله بعد الزوال بفترة فما هو حكم البيع حينئذٍ؟

فيه احتمالان:

الأول: توقّف تحريم البيع علي الأذان وجوداً وعدمياً ؛ تعبدّاً بالنصّ.

الثانى: كون المدار علي الزوال، فالعبرة به لا بالأذان ؛ لوجود العلة ووجوب السعى المترتب علي دخول الوقت وإن كان فى الآية مترتباً علي الأذان، فلا يؤثّر وجود الأذان ولا تأخيره فى التحريم.

الموقف تُجاه هذه الفروع الأربعة:

وأنت تري أنّ هذه البحوث والشقوق والأخذ والردّ والنقض والإبرام كلّ ذلك مبنىّ علي أساس القواعد العامّة التى لاحظت الفرد.

وأما إذا لبسنا النظارة الاجتماعية فسوف يتفاوت الموقف حينئذٍ، فنقول: إنّه يحرم البيع من بداية مراسم صلاة الجمعة الي حين انتهائها تحقيقاً للهدف الذى توخّاه الشارع من إيجابها وتحريم البيع حينها، كما هو المستفاد من الآيات، فلا فرق بين

القول بجواز تقديم الخطبتين والأذان وعدمه، ولا فرق بين القول بتقديم الخطبتين دون الأذان وعدمه.

٧-٢. المسألة السابعة: حكم السفر وقت النداء لصلاة الجمعة من الناحية التكليفيه.

لقد حكم الفقهاء بحرمة السفر علي مَنْ تجب عليه صلاة الجمعة تكليفاً وقت النداء لها، ويتفرع علي ذلك بعض الفروع الفقهيّة، من قبيل: هل المدار في الحرمة علي الزوال أو علي الأذان ولو وقع قبل الزوال؟

وخلصنا موقفنا في ذلك: أنّ المدار علي مراسم الصلاة ولو وقعت مقدّماتها من أذان وخطبة قبل الزوال. وقد ظهر لك المستند من الأبحاث المتقدّمة، فلاحظ.

٨-٢. المسألة الثامنة:

إنّ كلّ مَنْ يُراجع هذه الآيات الثلاث - {يا أيّها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الي ذكر الله وذروا البيع...} - ويتأمّل في سياقها يتضح له تبدل السياق في الآية الأخيرة والإلتفات من الخطاب الي الغيبة.

وأفاد بعضهم أنّ النكتة فيه تأكيد ما يُفيده السياق من العتاب واستهجان الفعل بالإعراض عن تشريفهم بالخطاب - كتشريفهم بقوله ابتداءً {يا أيّها الذين آمنوا إذا نودى...} - وتركهم في مقام الغيبة لا يُواجههم ربّهم بوجهه الكريم، ويلوح الي هذا الإعراض قوله: {قل ما عند الله خير...}؛ حيث لم يُشر الي مَنْ يقول له، ولم يقل: قل لهم كما ذكرهم بضميرهم أولاً من غير سبق مرجعه فقال: {وإذا رأوا} واكتفي بدلالة السياق (العلامة الطباطبائي، ١٣٩٣ش، ١٩: ٢٧٤).

أقول: والإعراض من الله سبحانه في كلامه وبيانه عن هذه المجموعة التي تركت النبي | ولم يرعوا حرمة النبي | ولا حرمة مراسم صلاة ليدلّ علي الموقف الإلهي الحقيقي تُجاههم، ولم يكن هذا الموقف عبثاً تعالي الله عن ذلك علواً كبيراً، بل هو

ناشى من قبح تصرفهم العملى واستحقاقهم لهذا النمط من المواقف الإلهى الموبخه، وأنه مؤشّر علي نقص فى منسوب الإيمان والتقوي الدينى فيهم. وما علينا إلا أن نتعلم هذه النكتة من البيان القرآنى.

والنكتة المستفاده من ذلك هي: أنّ الشخص الذى يتساهل فى حضوره فى الصلاة بأن لا يشترك فى مراسمها كاملة من دون عذر وجيه يكون مستحقاً للإعراض عنه وعدم الاعتناء به من قِبَل المجتمع المؤمن، وعلي المؤمنين أخذ ذلك التصرف منه بنظر الاعتبار والتعامل معه علي هذا الأساس وترتيب الأثر علي ذلك، فضلاً عمّن يدع المشاركة فى صلاة الجمعة من الأصل؛ إذ لا يُعلم أنّ الذين انفضّوا وتفرّقوا حين الخطبة لم يعودوا الي الصلاة، بل هو مستبعد. إذن، فمجرّد الإخلال والتقصير بالمشاركة كمّاً وكيفاً فى هذه المراسم يستحقّ الإعراض.

وربّما يُتوهم خصوصية المورد؛ باعتبار أنّ الخطيب وإمام الجمعة هو النبى الأكرم |، ومن هنا استقبح القرآن تصرفهم المشين.

لكن من الواضح أنّه لا خصوصية للمورد، بل النبى | هنا بعنوان أنّه إمام الجمعة، لا بعنوان أنّه نبى | وإن كان قبح ذلك أوضح، وإلا لو كانت الخطبة بعنوان النبوة والرسالة لصار تصرفهم موجباً لكفرهم، ولاستحقّوا المزيد من التعنيف.

وعليه، فهذه النكتة سارية فى خطبة وصلاة جمعة واجده للشرائط ومنها كونها مقامه من قِبَل وليّ الأمر الشرعى أو مَنْ يقوم مقامه بالنصب منه، ومن هنا اكتفى برّد الفعل بالإعراض والإيماء الي التوبيخ، لا التوبيخ الصريح؛ إذ لعلهم لم يروا الوجوب ولزوم الحضور بلحاظ الخطبة وإن كان فى نفسه خلاف الاحترام وموقفاص غير أخلاقى وهو فى نفسه يتعدّى عيباً بنظر العرف والمجتمع.

٩-٢. المسألة التاسعة:

لقد خاطب الله نبيه الكريم فى هذه الآية: {قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة}، والتساؤل الذى يبرز فى المقام هو: لم وُجّه الخطاب هنا الي النبي | ؟!، أفلا كان من الممكن - بل لعلّه الأنسب - الاستغناء عن فعل الأمر {قل}، وذكر المقولة التى أراد القرآن بيانها: إن {ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة} ؟! ربّما يتصور إن توجيه الخطاب للنبي | بدلاً من لاستمرار فى الحديث عنهم ومعهم كان لنكتة إعراضه تعالى عنهم.

لكن يرد علي ذلك: أن إدامة الكلام والاستغناء عن مخاطبة النبي | لا تُوجب مخاطبتهم مباشرة كى يُنأفى الإعراض عنهم، فبالإمكان صياغة الكلام كالتالى: (... وتركوك قائماً وما عند الله خير من اللهو ومن التجارة) ونحو ذلك من التعبيرات.

التحقيق:

والذى يظهر من الآية أن الله تعالى بخطابه لنبيه | {قل} قد وجّه تكليفاً له بالقيام بتوجيههم وإعداد برنامج ثقافى لهم، فمن السذاجة افتراض أن يطلب الله من نبيه | أن يقول لهم عبارة {ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازقين} فحسب التى يستغرق قولها عدة ثوانٍ لا أكثر، ويا تُرى ما هو أثر هذه العبارة لو قيلت لهم ؟! وهل أن الإنسان تُغيّر كلمة أو عبارة ؟! بل المراد تربيتهم وثقافتهم الي حدّ بحيث يتشبعوا بهذه المفاهيم الرسالية والحضارية الراقية، وهذا لا يتم إلا من خلال برامج تربوية وتوجيهية معدة لهم.

وهنا يبرز دور ولى الأمر فى توجيه المجتمع دينياً وثقافياً سيما بالنسبة الي بعض القضايا المهمة، كما هو الشأن بالنسبة لما نحن فيه، ألا وهى برنامج صلاة الجمعة الذى يُعتبر بنظر الشارع من الممارسات الدينية الاجتماعية الأسبوعية المهمة، والتى يُمكن

من خلالها رفع الكثير من المشكلات وتحقيق الكثير من الإيجابيات فى مجالات وعلي أصعدة متنوّعة.

١٠-٢. المسألة العاشرة:

ذكر البعض أنّ المراد بـ {ما عند الله} الثواب الذى يستعقب سماع الخطبة والموعظة، والمعنى: قل لهم ما عند الله من الثواب خير من اللهو ومن التجارة؛ لأنّ ثوابه تعالى خير حقيقى غير منقطع، وما فى اللهو والتجارة من الخير أمر خيالى زائل باطل وربّما استتبع سخطه تعالى كما فى اللهو (العلامة الطباطبائى، ١٣٩٣ش، ١٩: ٢٧٤).

التحقيق:

إنّه ليس من الصواب حصر خيريّة برنامج الجمعة فى الثواب الأخرى فقط؛ إذ لا دليل على ذلك، فهو تضيق الخناق للمعنى الواسع بلا أىّ داعٍ، والأنسب بإطلاق الكلام أن يُقال: إنّ ما عند الله من برامج لكم هو خير ممّا تظنّون من لهو أو تجارة أو غيرهما، وهذه الخيريّة لا بدّ أن تكون فعليّة، أى: لكم فى ذلك منافع ومصالح وإيجابيات فى دنياكم وسيجرّ لكم الثواب فى الآخرة، وحصر المعنى فى إرادة الخيريّة المستقبلية من الأجر والثواب الأخرى فقط بحاجّة الي قرينة، فهو نظير قوله تعالى: {... وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون} [البقرة: ١٨٤]، أى: فيه مصالح لكم فعلاً، ولا ريب فى أنّه أنفع لكم عاقبه، فنحن لا نريد أن ننسى ترتّب الثواب الأخرى على ذلك، وإنّما نمنع من الحصر فيه.

١١-٢. المسألة الحادية عشرة:

الشائع فى الأذهان أنّ فى قوله تعالى: {والله خير الرازقين} تظمين بأنّ الله تعالى سيرزقكم ويجبر ما فاتكم من أرباح التجارة ويُعوّضكم ما هو أكثر وأنفع جزاء

لموقفكم من عدم ترك الخطبة والجمعة وإيثارهما علي التجارة (الطبرسى، ١٤١٧ق، ١٥:١٥).

وأنا أتصور - وكما ذكرنا فى الإثارة السابقة - أن المراد: إن المشاركين فى صلاة الجمعة هم فى معرض رزق الله فعلاً، لا أن الله سيرزقهم لاحقاً ويجبر ما فاتهم، ولو رجعنا خطوة الي الوراء وألقينا نظرة علي قوله تعالى فى الآية الأولى: {فاسعوا الي ذكر الله وذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون} لاتضح لنا أن الآية تُريد أن ترفع مستوى التفكير عند المؤمنين بدلاً من الانكفاء علي الربح المادى فقط الي الاهتمام بالربح المعنوى، ويُريد الله تعالى منهم عقد معاملته معه هى أكثر ربحاً من المعاملات التجارية المعهودة التى يُمارسونها طوال الأسبوع، فكما أن الله اقتطع جزءاً من المال بعنوان الخمس والزكاة اقتطع جزءاً معيناً من الزمان بعنوان صلاة الجمعة، لاحظ التعبيرين {ذلكم خير لكم} {خير الرازقين}، بل دعاهم الي اكتشاف هذا الخير {إن كنتم تعلمون}.

كما أننا نرجح كون معنى الرزق أعمّ من المادى والمعنوى، ولا داعى لحصره فى الأول دون الثانى؛ لاحظ قوله تعالى (النور: ٣٧ - ٣٨).

ويشهد لما ندعى أنه قد استُخدم فى الآية السابقة تعبير {فضل الله}، وقد تتبّعنا موارد استعمال هذا المصطلح فى القرآن الكريم والتى تربو علي الثمانين (البقرة: ٣، ٢٢، ٢٥، ٥٧، ١٧٢، ٢١٢، ٢٣٣، ٢٥٤. آل عمران: ٣٧، ١٦٩. النساء: ٣٩. المائدة: ٨٨، ١١٤. الأنعام: ١٤٠، ١٤٢، ١٥١. الأعراف: ٣٢، ٥٠، ١٦٠. الأنفال: ٣. يونس: ٩٣. هود: ٦، ٨٨. الرعد: ٢٢، ٢٦. إبراهيم: ٣١، ٣٢. النحل: ٥٦، ٧١، ٧٣، ٧٥، ١١٤. الإسراء: ٣٠، ٣١، ٧٠، ١١٢. مريم: ٦٢. طه: ٨١، ١٣٢. الحج: ٢٨، ٣٤، ٣٥، ٥٨. المؤمنون: ٧٢. النور: ٣٨. القصص: ٥٤، ٥٧، ٨٢. العنكبوت: ١٧، ٦٠، ٦٢. الروم: ٢٨، ٣٧، ٤٠. السجدة: ١٦. الأحزاب: ٥٨. سبأ: ٣٦، ٣٩. فاطر: ٢٩. يس: ٤٧. الزمر: ٥٢. غافر: ١٣، ٤٠. الشورى:

١٢، ١٩، ٢٧، ٣٨. الجاثیة: ١٦. ق: ١١. الذاریات: ٢٢، ٥٩. الواقعة: ٨٢. الجمعة: ١١. المنافقون: ١٠. الطلاق: ٧، ١١. الملك: ١٥، ٢١. الفجر: ١٦)، فوجدناها دالةً علي العطاء الإلهی المعنوی من الهدایة والعلم والتوفیق للطاعات وبلوغ المقامات الروحیة السامیة البقرة: ٦٤. النساء: ٨، ٨٣، ١١٣. المائدة: ٥٤. یوسف: ٣٨. النور: ١٠، ١٤، ٢٠، ٢١. الحديد: ٢١، ٢٩. الجمعة: ٤).

٣. أهمّ نتائج البحث:

١. يدلّ قوله تعالی: ﴿إذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا لی ذکر الله وذروا البیع﴾ علی وجوب السعی عند النداء للصلاة، فلا یجب السعی قبل ذلك بالنسبة للقرب والذی یتمکن من الإلتحاق بصلاة الجمعة، وأما بلحاظ ذی المكان البعید نسبياً أو من لا یتمکن من إدراک الجمعة كما یتفق ذلك فی المدن الكبيرة والمزدحمة فهنا لا بدّ من التحرّک والتهيؤ والسعی قبل الأذان بالمقدار الذی یُحرز به إدراک الجمعة.
٢. إنّ حرمة البیع وقت النداء تکلیفاً مطلقاً، لا خصوص الحصّة المفوتة للصلاة، كما أنه یعتبر باطلاً وضعاً، والمراد من البیع ما یشمل الشراء أيضاً.
٣. لا یقتصر فی الحکم بتحريم البیع وقت النداء علی خصوص من وجبت علیه الجمعة، بل یشمل من لا تجب علیه أيضاً كالمسافر والمرأة.
٤. إنّ الحکم بالحرمة لا یختصّ بالبیع فقط، بل یشمل سائر العقود أيضاً، بل وغير العقود من الأمال والأفعال.
٥. لا کلام فی حرمة البیع بعد الأذان المرفوع بعد الزوال، ویحرم البیع من بداية مراسم صلاة الجمعة الی حین انتهائها تحقیقاً للهدف الذی توخّاه الشارع من إيجابها وتحريم البیع حینها، فلا فرق بین القول بجواز تقدیم الخطبتین والأذان وعدمه، ولا فرق بین القول بتقدیم الخطبتین دون الأذان وعدمه.

٦. إنَّ الحكم بحرمة السفر علي مَنْ تجب عليه صلاة الجمعة تكليفاً وقت النداء لها، والمدار علي مراسم الصلاة حتَّى لو وقعت مقدّماتها من أذان وخطبة قبل الزوال.
٧. إنَّ الشخص الذي يتساهل في حضوره في الصلاة بأن لا يشترك في مراسمها كاملة من دون عذر وجيه يكون مستحقاً للإعراض عنه وعدم الاعتناء به من قِبَل المجتمع المؤمن، وعلي المؤمنين أخذ ذلك التصرف منه بنظر الاعتبار والتعامل معه علي هذا الأساس وترتيب الأثر علي ذلك، فضلاً عمَّن يدع المشاركة في صلاة الجمعة من الأصل؛ إذ لا يُعلم أنّ الذين انفضّوا وتفرّقوا حين الخطبة لم يعودوا الي الصلاة، بل هو مستبعد. إذن، فمجرّد الإخلال والتقصير بالمشاركة كمّاً وكيفاً في هذه المراسم يستحقّ الإعراض.
٨. يظهر من خطابه تعالي لنيه | {قل} توجيه تكليف له بالقيام بتوجيه الناس وإعداد برنامج ثقافي لهم، الي حدّ بحيث يتشبّعوا بهذه المفاهيم الرسالية والحضارية الراقية.
٩. ليس من الصواب أن يُستفاد من قوله تعالي {ما عند الله خير...} حصر خيرية برنامج الجمعة في الثواب الأخرى فقط، والأنسب بإطلاق الكلام: أنّ ما عند الله من برامج لكم هو خير ممّا تظنّون من لهو أو تجارة أو غيرهما، وهذه الخيرية لا بدّ أن تكون فعليّة، وحصر المعني في إرادة الخيرية المستقبلية من الأجر والثواب الأخرى فقط بحاجة الي قرينه.
١٠. إنّ قوله تعالي: {والله خير الرازقين} يُريد أن ترفع مستوي التفكير عند المؤمنين بدلاً من الانكفاء علي الربح المادّي فقط الي الاهتمام بالربح المعنوي، ويُريد الله تعالي منهم عقد معاملته معه هي أكثر ربحاً من المعاملات التجارية المعهودة التي يُمارسونها طوال الأسبوع، فكما أنّ الله اقتطع جزءاً من المال بعنوان الخمس والزكاة

اقتطع جزءً معیناً من الزمان بعنوان صلاة الجمعة، وليس المراد تطمين المؤمنین بأن الله تعالی سیرزقهم ویجبر ما فاتهم من أرباح التجارة.

المصادر:

القرآن الکریم

١. ابن قدامة، موفق الدین عبدالله بن أحمد (بالاتا)، *المغنی*، دار الكتاب العربی للنشر والتوزیع، بیروت.
٢. الأردیلی، أحمد (١٤٢١ق)، *زیده البیان فی براهین أحكام القرآن*، قم: منشورات مؤمنین، ط ١، ١٣٧٨ش
٣. الشربینی، محمد بن أحمد (١٣٧٧ق)، *مغنی المحتاج الی معرفة معانی ألفاظ المنهاج*، مصر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
٤. الشهيد الأول، محمد بن مکی العاملی الجبای (١٤١٩ق)، *ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت ع لإحياء التراث.
٥. الصدوق، محمد بن علی بن بابویه (١٤١٠ق)، *من لا یحضره الفقیه*، طهران، دار الكتب الاسلامیة.
٦. الطبرسی، الامام السعید أبو علی الفضل بن الحسن (١٤١٧ق)، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، طهران: مؤسسه الهدی للنشر والتوزیع.
٧. الطوسی، محمد بن الحسن (١٤٠٧هـ) *الخلاف*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرّسین.
٨. _____ (١٣٨٧ش)، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، طهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.

٩. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهّر الأسدي (١٤١٢هـ) *مختلف الشيعة في أحكام الشريعة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
١٠. العلامة الطباطبائي، محمد حسين (١٣٩٣)، *الميزان في تفسير القرآن*، بيروت، مؤسسه الأعلمي.
١١. العلامة المجلسي، محمد باقر (١٤٠٣ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار العترة الطاهرة*، بيروت: مؤسسه الوفاء.
١٢. المحقق الحلّي، نجم الدين جعفر بن الحسن (١٤٠٣ق)، *شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام*، طهران: منشورات استقلال.
١٣. المحقق الحلّي، نجم الدين أبوالقاسم جعفر بن الحسن (١٣٦٤ش) *المعتبر شرح المختصر*، قم: مؤسسه سيد الشهداء.
١٤. النجفي، محمد حسن (١٣٦٧ش)، *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*، طهران: دار الكتب الإسلامية.

بررسی و تبیین شاخصه‌ها و کاستی‌های تفسیر اجتماعی -

عصری المنار

جعفر فیروزمندی بندپی^۱

چکیده

تفاسیر اجتماعی و عصری از جمله تفاسیر مهمی هستند که در قرن ۱۴ هجری با رویکردهای خاصی به رشته تحریر درآمده‌اند. تفسیر المنار تفسیر القرآن الحکیم مشهور به المنار، از مهم‌ترین تفاسیر عصری قرآن در سده چهاردهم هجری است که آرای جدید و درخور تحقیق، عرضه کرده است. المنار به سبب نوع نگرش و نگارش، و عصر تحریر از مشخصه‌ها و ویژگی‌هایی خاص خود برخوردار است. شناخت این ویژگی‌ها کیفیت استفاده از المنار را غنا داده و با مراجعه بدان بهتر می‌توان این تفسیر را ارزیابی نمود و از آن بهره‌مند گشت. این ویژگی‌ها شامل: پرداختن به مباحث اجتماعی به صورت گسترده، بیان و نثر گویا، عقل‌گرایی بسیار در تفسیر و فهم قرآن، استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن، تکیه بر سیاق در فهم قرآن و نقد آراء، اختصار در پرداختن علوم ادبیات عرب، پرداختن به مباحث فقهی با رویکردی متفاوت، پرداختن و اهمیت بسیار برای تاریخ، استفاده نکردن از آراء تفسیری دیگران جز

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات عرب، کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران. j.firoozmandi@gmail.com

در موارد محدود، دوری گزیدن از طرح مباحث اختلافی در تفسیر، کم‌توجهی به روایات تفسیری، دیدگاه متفاوت با اهل سنت درباره مقولات صحابه است. المنار به دلیل آغازگر بودن راه نوینی در گرایش تفسیری، و نیز به دلیل برخورداری از منش و روش‌های متفاوت در تفسیر، از کاستی‌های عمده‌ای برخوردار است که شناخت آن‌ها لازم به نظر می‌رسد. کاستی‌ها شامل: کم‌توجهی به روایات، افراط در عقل-گرائی و پرداختن به مباحث اجتماعی، تعصب ورزی در سلفی‌گری و افراط در نوگرایی تجربی و ناقص بودن تفسیر است.

کلید واژگان: المنار، تفسیر عصری، تفسیر اجتماعی، شاخصه‌ها، کاستی‌ها

۱. تفسیر عصری

یکی از اصطلاحات رایج در قرن حاضر واژه تفسیر عصری است. این واژه بنا بر مقتضیات و تحولات عمیق و پی‌درپی قرون متأخر و نیاز مسلمانان به پی بردن رویکرد و دیدگاه قرآن درباره این حوادث است. لذا نگارش تفسیری که در آن به مقتضیات زمان و متناسب با نیازهای مخاطبان عصر باشد، ضروری به نظر می‌رسد. برخی تفسیر عصری را حاصل آشنایی مسلمانان با فرهنگ و دانش غرب و در نتیجه رشد و شکوفایی علوم تجربی و انسانی در غرب دوره معاصر دانسته‌اند (شریف، ۱۹۸۲م: ۵۲) در تفسیر عصری لازم است مفسر ضمن شناخت زمان و مکان بر اتفاقات علمی و حوادث اجتماعی تسلط کافی را دارا بوده (همان: ۷۸) و به شبهات مختلف که جوانان را تهدید می‌نماید، آشنایی داشته باشد و در مسائل اجتماعی، دینی و فرهنگی و پاسخگویی به سؤالات و شبهات تبحر داشته و بتواند با بیانی علمی و در عین حال شیوا و قابل فهم همگانی در رفع این نیازها برآید.

برای همین می‌توان گفت در تفسیر عصری دو ویژگی مهم باید وجود داشته باشد:

۱. پاسخگویی به مشکلات و نیازهای عصر و نسل مخاطب بر اساس قرآن.

۲. شیوایی و قابل فهم بودن مطالب آن برای عموم.

مفسر خود در مقدمه تفسیر به مشکلات عصری اشاره داشته و حل آن در را نگارش تفسیری به زبان سلیس و پاسخگو دانسته است (همان: ۲۵)

آن دسته از تفاسیر اجتهادی جامع شیعی و اهل سنت که در قرون متأخر به رشته تحریر درآمده‌اند، از عنصر و ویژگی عصری بودن برخوردارند. برخی از آنان، چون المنار در واقع در پی حوادث و جریانات زمانه مفسر، ایجاد شده‌اند. تفاسیر عصری در میان دانشمندان اهل سنت با اقبال بیشتر و شدت مطلوبیت اکثری روبرو شده است. تفسیر القرآن الحکیم مشهور به المنار، از مهم‌ترین تفاسیر عصری و اجتماعی قرآن در سده چهاردهم هجری است که آرای جدید و درخور تحقیق، عرضه کرده است. این تفسیر از مهم‌ترین تفاسیر عصر حاضر در میان اهل سنت نیز به شمار می‌رود. این تفسیر ناتمام و ناقص، است ولی در دنیای تفسیر و اجتماع پراهمیت و تأثیرگذار است. در واقع این تفسیر به دلایلی که در ادامه خواهد آمد از دو بخش تشکیل می‌شود. بخش اول از سوره حمد تا آیه ۱۲۶ سوره نساء با انشای شیخ محمد عبده و بخش دوم آن، به وسیله شاگردش رشید رضا با همان سبک نگارش شیخ محمد عبده تا آیه ۵۳ سوره یوسف ادامه یافته است.

۲. شناخت نامه مفسران

المنار تفسیری است که توسط دو مفسر اما با یک سبک و گرایش فکری به جهان علم عرضه شده است. این مفسران هر دو به‌عنوان افراد شاخص و تأثیرگذار علم

تفسیر و اصلاحگری جهان اسلام به شمار می‌آیند. در تفسیر المنار، روح محمد عبده با روح شاگرد او رشید رضا، نمایان است. مصادر همان مصادر، هدف همان هدف، روش همان روش، اندیشه‌ها همان اندیشه‌هاست، تفاوتی بین این دو جز در موارد بسیار اندک نیست. (معرفت، ۱۴۱۸ق، ۲: ۵۷۷) نقطه عطف زندگی شیخ محمد عبده شاگردی نمودن ایشان در محضر سید جمال‌الدین اسدآبادی است. عبده و استادش از مصلحان نهضت‌های اصلاحی و احیاگران فکر دینی و از منادیان بازگشت به قرآن در عالم اسلام به شمار می‌روند که منش و فکر آنان بر روشنفکران قرن بیستم تأثیر بسیار داشت. عبده در تفسیر قرآن نیز بر آن بود تا به اصلاحات اجتماعی، اعتقادی و سیاسی در جامعه اسلامی بپردازد.

عبده از روش‌های سنتی تفسیر، که خود را به مباحثات صرفی لغوی، بلاغی و کلامی سرگرم کرده‌اند، انتقاد و تلاش خود را در تفسیر بر جنبه‌های تحول‌آفرین قرآن، رابطه ایمان و مسائل مادی و زندگی اجتماعی و به‌طور کلی بُعد ارشادی و هدایتی قرآن قرار داد. شیخ محمد عبده بحث‌های تفسیری خود را در طول ۶ سال در دانشگاه الأزهر مصر به صورت شفاهی عرضه می‌نمود و رشید رضا آنچه را آموخته، به رشته تحریر درآورده و سپس با عرضه مکتوبات خود بر عبده و همیاری استاد به تنقیح و اصلاح آن اقدام، و در نهایت در مجله المنار به چاپ می‌رسانند. پس از شیخ محمد عبده، رشید رضا نیز برای فهم روشمند و اصلاحگر قرآن و حل مشکلات حقوقی جوامع اسلامی در جهان نوین، تلاشی بسیار کرده است. کارآمد سازی احکام دین، سازگار کردن آن با تمدن جدید و بازگرداندن عزت مسلمانان، آرمان‌هایی است که رشید رضا را به حرکت و جست‌وجوی جسورانه وامی‌دارد. به این منظور، گونه‌ای استقلال در تحقیق و شهرت‌شکنی فکری در همه جای تفسیر او نمایان می‌شود. (عبدالحمید محمود، بی‌تا، ۹۰)

۳. شناخت نامه تفسیر

تفسیر المنار (تفسیر القرآن الحکیم) از تفاسیر نام‌آشنای قرن چهارده است. شهرت و اعتبار این تفسیر بیش از آن که معلول غنا، اتقان و دستاوردهای نوین تفسیری باشد، مرهون شخصیت محمد عبده است که از بنیان‌گذاران جنبش اصلاحی و از یاران و همراهان سید جمال‌الدین بود. محمد عبده در آغاز اعتقاد داشت قرآن به تفسیر کامل و تمام‌جانبه نیاز ندارد، زیرا تفاسیر بسیاری برای قرآن نگاشته شده که برخی جبران کاستی دیگری را می‌کند، آنچه مورد نیاز شدید است تفسیر برخی از آیات است، شاید که عمر نیز، مجال تفسیر تمام قرآن را ندهد. (رشید رضا، ۱، ۱۹۹۰: ۱۲) اما بعدها به پیشنهاد و پافشاری گروهی از مصریان از جمله رشید رضا بر آن شد تا در جامع الازهر تدریس تفسیر قرآن را آغاز کند. کار تدریس تفسیر قرآن او از اول محرم ۱۳۱۷، تا نیمه محرم ۱۳۲۳ به مدت شش سال ادامه یافت. در این مدت عبده توانست از سوره حمد تا آیه ۱۲۶ سوره مبارکه نساء را تفسیر کند.

به خاطر درگذشت عبده در این سال، تفسیر او ناتمام ماند. پس از محمد عبده، رشید رضا ادامه درس تفسیر استاد خویش را عهده‌دار شد و تا آیه ۱۰۱ سوره مبارکه یوسف (آخر جزء دوازدهم قرآن) را تفسیر کرد و این بار نیز دست تقدیر، با فوت رشید رضا کار این تفسیر را ناتمام گذاشت. بنابراین آنچه هم‌اکنون از تفسیر المنار در دسترس است، همان تفسیر دوازده جزء قرآن است که در دوازده مجلد به چاپ رسیده است. بیان این نکته ضروری است که رشید رضا پس از درگذشت عبده، چه در آن بخش که درس‌های تفسیری عبده بود و چه آن مقدار که تفسیر شخصی او بود، تغییرات ماهوی و کیفی ایجاد کرد که با اصول آرمانی عبده تفاوت بسیار داشت، بر این اساس تفسیر المنار واقعاً از آن رشید رضاست و انتساب آن به محمد عبده تنها از آن جهت است که آغاز راه، از آن عبده بوده و درجای جای تفسیر، نام وی و نیز آرای او یاد شده است.

۴. شاخصه‌های تفسیر

المنار به سبب نوع نگرش و نگارش، و عصر تحریر از مشخصه‌ها و ویژگی‌هایی خاص خود برخوردار است. عصری بودن این تفسیر (عبد الحلیم محمود، ۲: ۳۲) اقتضاء آن را دارد که از برخی شاخصه‌های خاص برخوردار باشد. شناخت این ویژگی‌ها و شاخصه‌های مرتبط با عصری بودن تفسیر، کیفیت استفاده از المنار را در عصر حاضر غنا داده و با مراجعه بدان بهتر می‌توان این تفسیر را ارزیابی نمود و از آن بهره‌مند گشت.

۴-۱. پرداختن به مباحث اجتماعی به صورت گسترده

شاید مهم‌ترین و اولین انتظاری که از تفاسیر عصری و اجتماعی می‌توان داشت، پررنگ بودن عنصر اجتماعیات و پرداختن بدان در حوزه‌های گوناگون اجتماعی است. از این روی پرداختن به مباحث اجتماعی و اساساً قرآن را با نگاه اجتماعی تفسیر کردن، یکی از شاخصه‌های مهم تفسیر المنار به شمار می‌رود. المنار حتی درباره آیات فقهی و اعتقادی نیز بنا را بر تفسیر اجتماعی نهاده است و با اندیشه احیای تفکر دینی با آن آیات تعامل برقرار ساخته است. برای نمونه در تفسیر آیه ۱۷۵ آل عمران که در بردارنده پیامی اعتقادی است، تفسیری اجتماعی ارائه داده و می‌گوید: هرکس در این آیه به شایستگی درنگ کند درمی‌یابد که مؤمن راستین، سست‌عنصر و ترسو نیست. شجاعت، صفت پایدار مؤمنان است... این در حالی است که در گذر زمان، مسلمانان دچار ضعف ایمان و ترس شده‌اند و اگر به این حال در نمی‌افتادند، نیروی بزرگی را تشکیل می‌دادند (رشید رضا، ۴، ۱۹۹۰: ۲۶۴).

۴-۲. بیان و نثر گویا

یکی دیگر از ویژگی‌های المنار که شاید یکی از دلایل مراجعه بسیار به این تفسیر باشد، و از لوازم و اقتضانات مهم همه تفاسیر عصری و اجتماعی است، برخوردار

از نثر روان و گویا است که خواننده در هنگام استفاده و مطالعه آن به خوبی می‌تواند از مطالب آن بهره‌برد و مشاهده می‌کند که از اغلاق‌گویی و ابهام و پیچیدگی‌هایی که در دیگر تفاسیر وجود دارد در این تفسیر خبری نیست. شاید دلیل مهم این امر هم انتقادی باشد که خود او بر تفاسیر سنتی و قدیمی داشته و لذا خود در هنگام نگارش تفسیر از روش مغلق‌گویی احتراز داشته است.

۳-۴. عقل‌گرایی بسیار در تفسیر و فهم قرآن

تفاسیر با رویکرد اجتماعی و عصری، به دلیل غالب بودن عنصر عقل در زمانه حاضر، از عقل‌گرایی و رویکرد اتخاذ عقلانیت در پذیرش و یا رد مسئله‌ای بیشتر برخوردارند. (شریف، ۱۹۸۲م: ۷۸) در این میان تفسیر المنار، با تأسی از جریان‌ات عقل‌گرایی قرن بیستم به جولانگاه عقل و عقلانیت تبدیل شده است. زیرا در باور عبده و شاگردش قرآن نه تنها به ما می‌آموزد که چه چیزهایی را می‌توانیم و باید درباره خدا بدانیم، بلکه در اثبات آنچه می‌آموزد، دلیل و برهان می‌آورد و هیچ‌گاه از ما نمی‌خواهد که گفته‌های آن را به صرف آن که فرموده خداست بپذیریم. قرآن نه تنها آموزش‌های خود را اعلام می‌کند، بلکه از مذاهب مخالفان خود نیز گزارش می‌دهد و با دلیل و حجت آن‌ها را رد می‌کند و عقل را مخاطب قرار می‌دهد و فکر را به تلاش برمی‌انگیزد.

قرآن نخستین کتاب مقدسی است که از زبان پیامبر خدا برادری و همبستگی عقل و دین را به شیوه‌ای آشکار و تأویل‌ناپذیر اعلام می‌دارد. بدین جهت در آغاز اسلام، مسلمانان به جز آنان که نه عقل درست داشتند و نه دینی استوار، همگی پذیرفتند که پاره‌ای از قضایای دینی را تنها از راه عقل می‌توان دریافت. (رشید رضا، ۱۹۹۰م، ۱: ۲۱-۲۲)» برای نمونه ذیل آیه ۳۴ سوره بقره در تفسیر فرشتگان و ابلیس، به قوای طبیعت اشاره دارد و به این سمت حرکت می‌کند که فرشتگان، همان نیروهای طبیعی

هستند که باعث قوام نظام عالم‌اند و منظور از سجده فرشتگان در برابر آدم، مسخر بودن آن‌ها در برابر اراده اوست و تنها یک نیرو مسخر انسان نیست که ابلیس نامیده شده است. (رشید رضا، ۱۹۹۰م، ۱: ۲۶۶-۲۷۰).

۴-۴. استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن

شاید بتوان گفت ارتباط معناداری بین تفاسیر اجتماعی و عصری با روش تفسیر قرآن به قرآن وجود دارد. چراکه این روش تفسیری به‌عنوان یکی از روش‌های مهم و مورد عنایت تفاسیر عصری است. از آنجاکه المنار نیز یک تفسیر عصری و اجتماعی بوده و در تفسیر آیات، به روایات وقع بسیاری نمی‌نهد لذا برای فهم آیات از روش تفسیری قرآن به قرآن به‌خوبی بهره‌مند گشته و در هنگام تبیین آیات با کمک دیگر آیات به شرح و تفسیر می‌پردازد.

برای نمونه در فهم و برداشت آیات چنانکه در تفسیر آیه ۷ سوره حمد، رشید رضا از قول محمد عبده می‌نویسد: شماری از مفسران «أَنْعَمْتَ عَلَيْنَهُمْ» را به مسلمانان؛ «مغضوبین» را به یهود و «ضالین» را به نصاری تفسیر کرده‌اند، لکن ما می‌گوییم سوره فاتحه چنانکه امام علی (رض) فرموده نخستین سوره‌ای است که بر پیامبر نازل شده و او در این زمینه داناتر از دیگران است، چه این‌که در خانه پیامبر پرورش یافت و نخستین کسی بود که به رسول (ص) ایمان آورد و اگر هم نگوئیم نخستین سوره به‌طور مطلق است، بالاتفاق از نخستین سوره‌هایی است که نازل شده و در روزهای آغازین وحی مسلمانان چندان نبودند که خداوند هدایت در طریق آن‌ها را از دیگران بخواهند، چه این‌که آنان خود هدایت را از طریق وحی فرامی‌گرفتند و انگهی همان مسلمانان نخستین نیز باید همین هدایت را از خداوند می‌خواستند و می‌گفتند: ما را به راه کسانی که نعمت به ایشان دادی هدایت کن. پس باید که این جماعت «أَنْعَمْتَ عَلَيْنَهُمْ» غیر از خود مسلمانان باشند و این‌ها همان‌ها هستند که در آیه دیگر آمده

است: «فبهدهم اقتده» یعنی انبیا، صدیقان، شهیدان، صالحان از امت‌های گذشته (همان: ۶۶).

۴-۵. تکیه بر سیاق در فهم قرآن و نقد آراء

تکیه بر سیاق آیات از ویژگی‌های تفاسیر اجتماعی - عصری و از جمله تفسیر المنار است. گوئی مفسرانی که خود را ملزم به استفاده از روش تفسیری قرآن به قرآن دارند، سیاق را نیز به عنوان یکی از ابزارهای مهم تفسیر به شمار آورده و از آن بهره می‌برند. در واقع سیاق یکی از ابزارهای روش تفسیری قرآن به قرآن است. در تفسیر المنار نیز چون تفسیر المیزان از سیاق هم در تفسیر آیات و هم در نقد آرای تفسیری و نقد روایات استفاده شده است. ارج نهادن این مفسران به سیاق آیات به دلیل باور داشتن وی به وحدت موضوعی میان آیات در قرآن است. در آیه مبارکه ۳۷ آل عمران، مفسران در چگونگی نزول مائده آسمانی و اوصاف آن، اخبار و روایات گوناگونی را نقل کرده و چنین نتیجه گرفته‌اند که برای مریم مائده آسمانی نازل می‌شد. آنگاه به این بحث کشیده شده‌اند که غیر از پیامبر، کسی می‌تواند کار خارق عادت انجام دهد یا خیر؟

تفسیر المنار از تمام این روایات چشم پوشیده و با کمک سیاق، سوره آیه را تفسیر کرده است و بر آن است که در آیه دلیلی نیست که رزق مریم به شیوه خرق عادت به دست او می‌رسیده است، اما علت انتساب رزق به خداوند این است که شیوه مؤمنان این است که کارها را به خداوند نسبت می‌دهند. قرآن به شیوه‌ای نازل شده است که هرکسی می‌تواند آن را بفهمد، هیچ نیازی نیست که با دشواری و مشقت خلاف ظاهر آن را مرتکب شویم. برماست که از شیوه بیانی قرآن پا فراتر نهمیم و زیاده بر ظاهر قرآن چیزی از اسرائیلیات و غیر آن نیفزاییم تا ثابت کنیم که این داستان از خوارق عادت بوده است، بنابراین بحث از این‌که این (رزق) چه بوده و

از کجا آمده، سخنی بیهوده است که ربطی به فهم آیه ندارد و در درس‌آموزی از این داستان دخالت ندارد.

وی سپس غرض و مقصود از داستان را اثبات رسالت پیامبر می‌داند که از اول سوره تا آخر، سخن بر سر آن بوده است. سیاق کلام ایجاب می‌کند که این داستان نیز در آن زمینه باشد به این‌گونه که خداوند می‌گوید: تولد مریم از زن نازا و پیر امر خلاف معمول بود، چنانکه رهیابی وی به‌عنوان یک زن در خدمتگزاری و عبادت در کنیسه نیز خلاف معهود و معمول بود. بعثت پیامبر از دودمان اسماعیل و غیر بنی‌اسرائیل نیز گرچه خلاف معمول است ولی اگر مشیت الهی بر آن قرار گیرد کار دشوار و ناشدنی نیست، چنانکه در داستان مریم آنچه گفتیم برخلاف معمول بود، ولی برحسب اراده خداوند واقع شد (همان، ۳: ۲۹۴).

۴-۶. اختصار در پرداختن علوم ادبیات عرب

پیش از این، از انتقاد عبده به تفاسیر سنتی و پرداختن به مباحث ادبی سخن به میان آمد. و گفته شد که المنار در تفسیر خود سعی در پرداختن بسیار به این مباحث داشته است اما این بدان معنا نیست که در این تفسیر هیچ سخنی از مباحث ادبی و زیبایی‌شناختی زبانی به میان نیامده است. بلکه المنار از مباحث لفظی چون مسائل نحوی، اعرابی، بلاغی، به‌اندازه‌ای سخن می‌گفت که فهم آیه بدان بستگی داشت و نه بیش از آن. چراکه فهم لغوی و ادبیاتی یک متن در فهم صحیح آن تأثیر دارد و مفسر نمی‌تواند فارغ از هرگونه مباحث ادبی به تفسیر آیات قرآن بپردازد. برای نمونه در ذیل واژه «عَلَيْهِمْ» در آیه ۱۰۷ آل‌عمران با ورود به مختصر مباحث نحوی و ادبی به تفسیر آیه مبادرت داشته و گفته «و فی علی فی (عَلَيْهِمْ) أوجه الاول انها علی بابها، و الثانی انها بمعنی فی، و الثالث انها بمعنی من. و فسر استحق بطلب

الحق و بحق و غلب. و قرأ یعقوب و خلف و حمزه و عاصم فی روایهٔ اُبی بکر عنه «استحق علیهم الاولین» ببناء استحق للمفعول...» (رشید رضا، ۱۹۹۰، ۷: ۲۴۰).

۴-۷. پرداختن به مباحث فقهی با رویکردی متفاوت

در تفاسیر اجتماعی رویکرد مباحث فقهی به کلی فراموش نشده و مفسران با هر مذهب و دیدگاهی از طرح مباحث فقهی غافل نیستند. چراکه از اقتضائات این گونه تفاسیر پرداختن به قسمت مهم ارتباطات انسان با خدا و احکام دین خداست. المنار هنگام بحث و تفسیر آیات فقهی ضمن ارائه مباحث مبسوط در ذیل آن آیات، بیشتر به فلسفه احکام و مصالح فردی و اجتماعی آن‌ها روی می‌آورد و در واقع معامله مفسر با این گونه آیات معامله یک فقیه نبوده بلکه با رویکردی کاملاً تفسیری آن‌هم اجتماعی و عصری به این آیات نگریسته است. برای مثال صاحب المنار حلیت و حرمت را مبتنی بر وجود نفع و ضرر می‌داند و می‌گوید خدای تعالی هیچ چیز را حرام نکرده، مگر به دلیل آنکه به خودی خود مضر است؛ و هیچ چیز را حلال نکرده، مگر آنکه به خودی خود نافع است. (رشید رضا، ۳، ۱۹۹۰: ۹۷) وی ذیل آیه ۳ سوره مائده «وَمَا أَكَلَ السَّعِیُّ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» درباره حکمت تذکیه می‌گوید ما مجموع آنچه را درباره تذکیه وارد شده، بررسی کردیم و فهمیدیم که غرض شارع از تذکیه، اذیت نشدن حیوان به قدر توانایی است. (همان، ۶: ۱۴۵) بدین سان رشید رضا بر آن می‌شود که اگر پیامبر به شیوه تذکیه‌ای آگاه می‌شد که برای حیوان آسان‌تر بود و در آن ضرری هم وجود نداشت، مانند تذکیه با برق، اگر این وصف درباره تذکیه، صادق باشد، در این صورت، پیامبر آن شیوه را بر ذبح، مقدم می‌داشت. (همان: ۱۴۴-۱۴۵).

۴-۸. پرداختن و اهمیت بسیار برای تاریخ

تاریخ پیوسته درس‌های آموزنده و ارزشمندی برای مخاطبان خود دارد. در قرون متأخر به ویژه قرن بیستم به بعد که تلاطمات سیاسی و اجتماعی بسیاری جهان بشری

را دربرگرفته است، اهتمام به تاریخ و مباحث و رویکردها و تحلیل‌های تاریخی از سوی مفسران نیز پررنگ شده است. به‌ویژه تفاسیر اجتماعی که به دلیل موضوعات مطرح شده در آن، توجه به مباحث تاریخی گاه نیاز مهم به حساب می‌آید. از منظر المنار، سه چهارم آیات قرآن را قصص و داستان‌های گذشته شکل داده است و در حقیقت قرآن، مسلمانان را به مطالعه و عبرت‌آموزی از این تاریخ و سرگذشت‌ها دعوت کرده است.

اگر ما فرمان و ارشاد قرآن را گردن نهیم و در تاریخ امت‌های گذشته، اسباب علم و جهل، قوت، ضعف، عزت و دیگر حوادثی که بر آن‌ها گذشته است اندیشه کنیم، در جان‌های ما اثر می‌گذارد و ما را به پیروی از کارهای نیک و عزت‌آفرین دعوت می‌کند و از مبتلا شدن به زشتی‌های هلاکت بار دور می‌دارد. با این بینش، ارزش و آثار علم تاریخ برای انسان خردمند آشکار می‌گردد و از این‌که کسانی به نام دین با علم تاریخ دشمنی ورزیده و آگاهی از تاریخ را بی‌اثر قلمداد کرده‌اند به شگفتی و حیرت فرو می‌رود، چگونه دچار حیرت نگردد باینکه می‌بیند قرآن فریاد می‌کند که دانستن تاریخ امت‌های گذشته از مهم‌ترین اموری است که دین اسلام پیروانش را به دانستن آن فرامی‌خواند. (رشید رضا، ۱۹۹۰م، ۱: ۶۶).

۹-۴. استفاده نکردن از آراء تفسیری دیگران جز در موارد محدود

در المنار آنچه مورد توجه است استفاده نکردن از آراء و نظر مفسران پیشین است. گوئی که مفسر با بی‌اعتمادی کامل با تفاسیر پیشین برخورد نموده است و یا شاید هم چون آن‌ها را برای عصر حاضر مثمر ثمر نمی‌بیند لذا فایده‌ای در یادکرد و استناد بدان‌ها ندارد. چون رویکرد تفسیر خود را با تفاسیر گذشته که از شاخصه عصری و اجتماعی بودن بسیار دور بوده‌اند، کاملاً متفاوت دیده است. از همین روی جز در موارد معدود و به‌ندرت آن‌هم به همراه نقد از آراء دیگران یاد نکرده است.

وی حتی در مواردی پا را از نقل نکردن صرف هم فراتر نهاده و به مفسران انتقادات تندی می‌نماید و آن‌ها را مسبب نقل خرافات و جعلیات دانسته است^۱ (همان: ۳۲۴).

۱۰-۴. دوری گزیدن از طرح مباحث اختلافی در تفسیر

از آنجا که مفسران المنار به‌عنوان مصلحان اجتماعی و مجددان شریعت و با شعار بازگشت به اسلام راستین در سطح اجتماع فعالیت داشته و یکی از اهداف آن‌ها از نگارش المنار هم همین امر بوده است لذا کاملاً منطقی و عاقلانه است که از طرح مباحث اختلافی احتراز و پرهیز کامل داشته باشند. چراکه با رسالت اصلی که برای خود در اولویت قرار داده‌اند در تعارض است. حال به هر انگیزه‌ای باشد این امر مثبت در تفسیر المنار قابل انکار نیست. این سخن بدان معناست که ما در تفسیر شاهد مطرح نمودن اختلاف آراء مفسران از فرقه‌ها و نحله‌های متعدد فکری نیستم که بعد در پی تحلیل و ردّ و پاسخ گوئی آن بوده باشد. مفسر صرفاً در هر آیه‌ای به بیان نظر تفسیری خود پرداخته و از قیل و قال‌های اختلاف‌برانگیز اجتناب کرده است. این امر نه‌تنها آسیب جدی به رویکرد اجتماعی بودن تفسیر وارد ننموده بلکه سبب رونق موضوع آن نیز شده است. چراکه اختلافات فراوان معاصر خود می‌تواند در مباحثی باعث دوری از قرآن و تفرقه بسیار شود. از این‌روی المنار با توجه به مشکل معاصران خویش با بیان نکردن اختلافات در تفسیر، به این تفرقه و تشتت و گسستگی مسلمانان دامن زده و فقط با طرح نظر صحیح خود گامی در جهت تحکیم و تثبیت یکرنگی در جهان خود برداشته است.

۱. منشأ هذه الأقوال الروایات الاسرائیلیة و لیهود في هذا المقام کلام کثیر و تأویلات خلع بها المفسرون و لا نجیز حشوها في تفسیر کلام الله تعالی المنار، ۱: ۳۲۴ (برای نمونه بیشتر بنگرید به همان ۶: ۱۳۱)،

۱۱-۴. کم‌توجهی به روایات تفسیری

یکی از ویژگی‌های تفاسیر عصری و اجتماعی کم‌اعتمادی به روایات تفسیری و دنبال کردن آن‌ها با نگاهی نقادانه است. البته در رویکرد تفسیر قرآن به قرآن نیز که معمولاً از روش‌های استفاد تفاسیر عصری است کم‌توجهی و یا نگاه نقادانه داشتن به روایات تفسیری امری شایع و متداول است. این امر شاید به دلیل نفوذ بسیار روایات اسرائیلی در روایات تفسیری باشد (ابوشهبه، ۹۴۱ق: ۶۹) در حوزه روایات تفسیری نیز، المنار ضرورت استفاده از روایات تفسیری متأثر از پیامبر، صحابه و تابعین را نفی نمی‌کند، اما تصریح می‌کند که روایات صحیح در تفسیر، اندک است (رشید رضا، ۱۹۹۰م، ۱: ۷)، به‌طور کلی، محمد عبده معتقد است که روایات، مانع فهم آیات می‌شوند. او حتی در خصوص آیات احکام، معتقد است که حکم آیه مشخص است و نیازی به مأخذی خارج از متن قرآن برای به دست آوردن حکم فقهی آن نیست (همان، ۵: ۱۲۰).

از منظر وی، اهتمام گسترده به روایات آحاد و قرار دادن آن‌ها در کنار قرآن، در نهایت، به کم‌رنگ شدن نقش قرآن و گم‌شدن هدایت آن در میان انبوه احادیث می‌انجامد البته در رویکرد رشید رضا و استادش عبده، برخلاف رویکرد جماعت موسوم به «قرآنیون»^۱، روایات به‌طور کلی نفی نمی‌شود، بلکه گستره تأثیر آن‌ها محدود، و غالباً بر سنت عملی تأکید می‌شود. رشید رضا تصریح می‌کند که بیان برخی از احکام دین، به سنت رسول اسلام واگذار شده است (رشید رضا، ۱۹۹۰م، ۲: ۲۴۱-۲۴۲) به گفته وی، قرآن، اصل و اساس دین است؛ و رسول، رساننده قرآن و تبیین‌کننده مراد الهی در آیات مجمل قرآن است. (همان، ۷: ۱۳۹) (بر این اساس،

۱. مراد از «قرآنیون» یا «اهل قرآن»، مسلمانانی هستند که فقط قرآن را منبع دین و تشریح می‌پندارند و حجیت سنت را باور ندارند.

صاحب المنار، ذیل آیه ۲۰۳ بقره، در بیان حکمت ذکر نشدن لزوم سنگ‌افکندن در زمره مناسک حج، یادآور می‌شود که این سکوت، مبتنی بر شیوه قرآن است، همان گونه که قرآن ویژگی قیام، رکوع و سجده را در نماز بیان نکرده و آن را به عهده بیان عملی رسول گذاشته است (همان، ۲: ۲۴۲) در واقع از المنار می‌توان بیشتر به عنوان ناقد حدیث یاد نمود تا ناقل حدیث.

۱۲-۴. دیدگاه متفاوت با اهل سنت درباره منقولات صحابه

یکی از ویژگی‌های المنار که به نظر نگارنده برگرفته از عصری بودن آن است ردّ برخی از دیدگاه‌های افراطی و پذیرشی مبانی اهل سنت است که خود سبب تخفیف و کم اعتبار شدن برخی از آنان است. عبده و رشید رضا برخلاف غالب مفسران اهل سنت که قول صحابی را در حکم روایت مرفوع می‌دانند، به مسندات و مراسلات اصحاب وقعی نمی‌نهند. محمدحسین ذهبی از این رویکرد المنار اظهار شگفتی کرده و نوشته است: «عجیب از شیخ محمد رشید است که حتّی اخبار صحیح السند منسوب به ابن عباس را مرسله می‌داند و مردود می‌شمارد، باینکه او عارف به علم حدیث است و گمان نمی‌کنم که حکم مرسل صحابی برای او پوشیده باشد» (معرفت ۱۴۱۸ق، ۲: ۲۷۵) المنار دلیل این بی‌اعتمادی را این گونه بیان می‌دارد که: شک نیست برخی از اصحاب چون ابوهریره و ابن عباس از اهل کتاب نقل کرده‌اند حتّی از کعب الاحبار درحالی که طبق نقل بخاری، معاویه درباره کعب الاحبار گفته است: ما دروغ را به وسیله او می‌آزمودیم. (رشید رضا، ۱۹۹۰م، ۱: ۱۰).

۵. کاستی‌ها و نواقص تفسیر

المنار به دلیل آغازگر بودن راه نوینی در گرایش تفسیری، و نیز به دلیل برخوردارگی از منش و روش‌های متفاوت در تفسیر، از کاستی‌های عمده‌ای برخوردار است که شناخت آن‌ها لازم به نظر می‌رسد.

۵-۱. کم‌توجهی به روایات

یکی از مهم‌ترین نواقص المنار، کم‌توجهی به مجموعه روایات و استفاده نکردن از آن‌ها در تفسیر است. هرچند گفته شد که روایات تفسیری در تفاسیر اجتماعی و عصری و قرآن به قرآن کم‌مایه‌تر است اما این به معنای آن نیست که این تفاسیر به نحو چشمگیری خود را از این منبع و فیض الهی محروم نمایند. در میان تفاسیر اجتماعی شیعی کم نیستند تفاسیری که به‌طور گسترده از روایات بهره‌مند بوده‌اند و تفسیر خود را با روایاتی که دقیقاً همسو و همراه نوع تفسیر آن‌ها یعنی عصری بودن و اجتماعی بودن است؛ بارورتر نموده‌اند. برای نمونه تفسیر المیزان (طباطبایی، ۱۳۶۰، ۱: ۶) و الفرقان (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ۷: ۷) در شمار این تفاسیر هستند. درباره روایات معصومین یک حقیقت کلی وجود دارد که مفسر می‌تواند با هر روش و گرایش تفسیری از روایات و ثقل اصغر نیز در کار خود استفاده کرده و بر غنای آن بیفزاید. چراکه روایات در صورت برخورداری از صحت صدور و متنی، مانند قرآن از حجیت برخوردار بوده و بهتر از هر منبع و اندیشه غیر وحیانی، می‌تواند قرآن را تفسیر کند.

حال اگر یک مفسر به دلیل رهیافت آسیب‌های گوناگون در حدیث که قابل‌انکار نیست، مجموعه تفسیری خود را از این منبع نور بی‌بهره کند، یک آسیب جبران‌ناپذیر بر تفسیر خود وارد ساخته و کار خود را با یک نقص دائمی همراه ساخته است. البته این سخن بدان معنا نیست که در المنار از روایات استفاده نشده است بلکه مراد استفاده و اعتماد به روایات تفسیری در تفسیر و شرح آیات است.

۵-۲. افراط در عقل‌گرایی و پرداختن به مباحث اجتماعی

اگرچه گفته شد که از اقتضائات تفاسیر اجتماعی پرداختن و توجه بسیار به مباحث عقلی و اجتماعی است، اما رعایت اعتدال و رشد دادن یک اثر علمی در تمام

وجوه خود نشان از ارزش علمی و غنای کار است. چنانچه یک مفسر در هر امری راه به خطا و افراط برد سبب نامتوازن شدن مباحث طرح شده در تفسیر می‌شود. بهره‌مندی از نعمت عقل در فهم مراد الهی، یک امتیاز بزرگ و موهبتی انکار نشدنی است که خداوند به برخی از بندگان خود عطا کرده است. اما اگر استفاده از این موهبت به نحو افراطی و به دور از مبانی عقلی باشد آنگاه به یک آفت تبدیل شده که گاه منجر به تفسیر به رأی نیز خواهد شد و تأثیرات منفی آن محرز می‌شود. در المنار نیز متأسفانه به دلیل رویکرد مفسران و تأثیرپذیری از علوم تجربی و پیشرفت‌های تجربی قرن حاضر و تکیه بر عقل‌گرایی در دوره معاصر ما شاهد نوعی افراط‌گرایی در استفاده از این روش هستیم.

برای نمونه در منظر المنار داستان خلقت آدم واقعیت خارجی نداشته و تمثیلی از واقعیت نظام زندگی است. دیدگاه وی در این باره بدین جهت است که: خلافت انسان در زمین، تمثیلی از آماده کردن زمین و امکانات آن برای آفرینش انسان که کامل‌ترین آفریده زمین است، می‌باشد. اعتراض فرشتگان بر فساد آدم نمادی از توان بی‌حد و حصر انسان است. آموزش اسماء به آدم، حکایت از دانش فراگیر نسل او دارد. سجود فرشتگان در برابر آدم، مسخر بودن قوای طبیعت در برابر انسان و تصرف آزادانه او در زمین را می‌رساند. چنانکه امتناع ابلیس، تمثیلی از زمینه‌ها و ذهنیت‌های سوء در متن خلقت است که موجب فساد و نزاع میان انسان‌ها می‌شود (رشید رضا، ۱۹۹۰م، ۱: ۲۴۶) با این حال، در برخی آراء و دیدگاه‌های تفسیری، رشید رضا از استاد پا فراتر نهاد و برخلاف نظر استاد به توجیه عقلی آیات پرداخته است از جمله در تفسیر آیه ۶۳ بقره «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ» عبده در این مورد جمله «رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ» را به معنای بالا برده شدن و کنده شدن کوه از جای خود و قرار گرفتن آن بر روی سر بنی‌اسرائیل دانسته است، چنانکه جمهور مفسران همین نظر را گفته‌اند، ولی رشید رضا پس از نقل نظر عبده و یادآوری این که استادش در

اینجا از دیگر مفسران پیروی کرده است می نویسد: احتمال می رود وقتی که بنی اسرائیل در پای کوه قرار داشتند، کوه را بالای سر خود در حال تکان خوردن می پنداشتند و احتمال می دادند که هر لحظه فروریزد و یا این که کوه واقعاً بر اثر زمین لرزه به حرکت درآمده بود. ما در گذشته گفتیم این کار نباید برای مجبور ساختن بنی اسرائیل به قبول تورات صورت گرفته باشد، اگر کسی این سخن را بگوید، سخن او باطل است و بنابراین اگر کسی منکر جدا شدن کوه از زمین و معلق ماندن آن در هوا شود، قرآن را تکذیب نکرده است. (همان، ۳۴۲).

۳-۵. تعصب ورزی در سلفی گری و افراط در نوگرایی تجربی

یکی از ویژگی های تفسیر المنار که به عنوان یکی از مهم ترین آفت های این تفسیر نیز به حساب می آید تعصب داشتن به مکتب سلفی گری و سعی در نشر و ترویج آن است. در واقع این منش با هدف اصلی از تحریر تفسیر المنار یعنی راه اندازی نهضت اصلاح و دوری از تشدد و اختلاف فرقه ای که از ویژگی های تفسیر عصری به شمار می رفت، در تعارض است چرا که بنیاد سلفی بر افساد، تفرقه و نفاق استوار است. اما متأسفانه رشید رضا بدون توجه به این مهم در تفسیر خود به نحو افراط گرایانه از سلفی گری و اندیشه های آنان حمایت کرده و از سوی دیگر در اقتداء به نوگرایی تجربی هم تندروری خود را اعمال نموده است.

برای نمونه یکی از باورهای سلفی رشید رضا این است که کسی حق ندارد عمل نیک انجام دهد و ثواب آن را به دیگری از مردگان یا زندگان، اهدا کند مانند: نماز، روزه، حج، زکات، صدقه، دعا، خواندن قرآن و... ذیل آیه ۱۶۴ انعام «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» درباره اهدای این گونه اعمال به مردگان توضیحاتی داده و روایات وارده در این باب را نقد کرده است، و نتیجه گرفته است که انسان مالک و صاحب اختیار ثواب اعمال خود نیست، تا آن را به هرکس که بخواهد ببخشد. در توجیه عقلی این

باور می‌نویسد: اگر ثواب اعمال همچون اموال، ملک انسان می‌بود، باید قابل خرید و فروش می‌بود و در این صورت بسیاری از فقیران، ثواب کارهای نیک خویش را به ثروتمندان می‌فروختند (همان، ۸: ۲۴۸).

و از نمونه‌های تجدد گرایي افراطی رشید رضا می‌توان نظر وی را درباره معجزات پیامبر مورد توجه قرار داد. وی درباره جن بر آن است که موجودات زنده و نامرئی که در زمان ما به وسیله میکروسکوپ کشف و شناخته شده است و میکروب نامیده می‌شود، ممکن است نوعی از جن باشند، زیرا ثابت شده است که این میکروب‌ها منشأ بسیاری از بیماری‌ها هستند. (همان، ۳: ۹۶) و این در حالی است که قرآن در سوره جن به صراحت خلاف این سخن را گفته است.

۴-۵. ناقص بودن تفسیر

یکی از آفت‌ها و کاستی‌های المنار کامل نبودن تفسیر و تمام نشدن آن است. هرچند این نقص متوجه مفسران آن نبوده و أجل مهلت اتمام آن را به مفسران نداده، اما به هر حال این امر سبب گشته تا این تفسیر به‌عنوان یک مجموعه کامل به شمار نیاید. شاید اگر مفسران فرصت داشتند به تفسیر دیگر آیات قرآن بپردازند بسیاری از خطاها و آراء خود را اصلاح نموده و از برخی عدول می‌نمودند. البته این احتمال هم وجود دارد که پیشروی در تفسیر منجر به ایجاد گرایش‌های افراطی و سلفی بیشتری می‌شد. به هر حال آنچه واضح است ارزیابی اکنون ما بر اساس همین مقدار ناقص تفسیر آیات است که در دست داریم و نه بیشتر.

۶. نتایج

۱. تفسیر المنار تفسیر القرآن الحکیم مشهور به المنار، از مهم ترین تفاسیر عصری قرآن در سده چهاردهم هجری است که آرای جدید و درخور تحقیق، عرضه کرده است.
۲. المنار تفسیری است که توسط دو مفسر اما با یک سبک و گرایش فکری به جهان علم عرضه شده است. این مفسران هر دو به عنوان افراد شاخص و تأثیرگذار علم تفسیر و اصلاحگری جهان اسلام به شمار می آیند. شهرت و اعتبار این تفسیر بیش از آن که معلول غنا، اتقان و دستاوردهای نوین تفسیری باشد، مرهون شخصیت محمد عبده است که از بنیان گذاران جنبش اصلاحی و از یاران و همراهان سید جمال الدین بود. رشید رضا پس از درگذشت عبده، چه در آن بخش که درس های تفسیری عبده بود و چه آن مقدار که تفسیر شخصی او بود، تغییرات ماهوی و کیفی ایجاد کرد که با اصول آرمانی عبده تفاوت بسیار داشت، بر این اساس تفسیر المنار واقعاً از آن رشید رضاست و انتساب آن به محمد عبده تنها از آن جهت است که آغاز راه، از آن عبده بوده و درجای جای تفسیر، نام وی و نیز آرای او یاد شده است.
۳. پرداختن به مباحث اجتماعی به صورت گسترده، بیان و نثر گویا، عقل گرایی بسیار در تفسیر و فهم قرآن، استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن، تکیه بر سیاق در فهم قرآن و نقد آراء، اختصار در پرداختن علوم ادبیات عرب، پرداختن به مباحث فقهی با رویکردی متفاوت، پرداختن و اهمیت بسیار برای تاریخ، استفاده نکردن از آراء تفسیری دیگران جز در موارد محدود، دوری گزیدن از طرح مباحث اختلافی در تفسیر، کم توجهی به روایات تفسیری، دیدگاه متفاوت با اهل سنت درباره منقولات صحابه از شاخصه های مهم این تفسیر به عنوان تفسیر عصری و اجتماعی است.
۴. المنار به دلیل آغازگر بودن راه نوینی در گرایش تفسیری، و نیز به دلیل برخورداری از منش و روش های متفاوت در تفسیر، از کاستی های عمده ای برخوردار

است که شناخت آن‌ها لازم به نظر می‌رسد. کاستی‌ها شامل: کم‌توجهی به روایات، افراط در عقل‌گرایی و پرداختن به مباحث اجتماعی، تعصب ورزی در سلفی‌گری و افراط در نوگرایی تجربی و ناقص بودن تفسیر است.

منابع

۱. ابوشهبه، محمد بن محمد (۹۴۱ق)، *الاسرائیلیات و الموضوعات فی کتب التفسیر*، قاهره: مکتب السنه.
۲. شریف، احمد ابراهیم (۱۹۸۲م)، *اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر*، بیروت: دار التراث
۳. ایازی، محمدعلی (۱۴۱۴ق)، *المفسرون حیاتهم ومنهجهم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه
۶. رشید رضا، محمد (۱۹۹۰م)، *تفسیر المنار*، بیروت: هیئته المصریه العامه للکتاب.
۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲)، قم: *درس‌نامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن*. مرکز جهانی اسلامی.
۸. رومی، فهد بن عبدالرحمان (۱۴۰۷ق)، *اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر*، ریاض.
۹. محمود، منیع عبدالحلیم (بی‌تا)، *مناهج المفسرین*، بیروت: دار الکتاب المصری.

۱۰. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸ق)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب*، مشهد: الجامعة الرضویه للعلوم المشهد.

واکاوی نقش تفسیر اجتماعی قرآن در پیروزی انقلاب

اسلامی

احمد لامعی گیو^۱ - زهرا خسروی^۲

چکیده

اوضاع سیاسی - اجتماعی قرون اخیر و تحولات غرب، باعث شکل - گیری پوشش و نهضتی در بین مسلمانان برای ایجاد تحول و البته با تمسک به آموزه‌های اسلام شد. از این رو قرآن به عنوان منبع اصیل این تعالیم، کانون توجه اندیشمندان و مصلحان اجتماعی قرار گرفت. در ایران نیز در جهت گرایش به این تفکر قدم‌هایی مؤثر برداشته شد که مقدمات پیروزی انقلاب مردم ایران علیه رژیم پهلوی و استقرار حکومت دینی را فراهم کرد. این پژوهش بر آن است تا با واکاوی رویکرد تفسیری رهبران فکری که در انقلاب اسلامی ایران جریان ساز بودند، نقش اندیشه «بازگشت به قرآن» را در عرصه اجتماعی و اصلاح حکمرانی ایران، با روش توصیفی - تحلیلی مورد بررسی و مطالعه قرار دهد. نتایج این پژوهش بیانگر آن است که مباحث اجتماعی که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان مطرح کردند، علاوه بر بسترسازی نظری برای انقلاب، موجب پرورش شاگردان روشنفکر گردید که افزون بر

Ahmad.lamei2@birjand.ac.ir

۱. دانشیار دانشگاه بیرجند

Z.Khosravi@birjand.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه بیرجند

ترویج اندیشه‌های استادشان در جامعه، به‌مثابه بازوان فکری- فرهنگی- سترگی برای حرکت امام خمینی (ره)، نیز بودند. آیت‌الله طالقانی، ضمن احیای بُعد سیاسی- اجتماعی مسجد، با قرآن به صحنه آمد و با بیانی روشن و همه‌فهم در پرتویی از قرآن، مبانی اسلامی قیام و الگوی مبارز مسلمان را، برای جوانان ترسیم کرد و درنهایت استاد مطهری با ترویج ایدئولوژی انقلاب و همگام با مرحوم طالقانی انگیزه و مبنای نهضت اسلامی را به زبان قرآن، بازبینی نمود و مسیر جهاد فی سبیل الله را تبیین کرد و بدین ترتیب زمینه حکومتی بر پایه قرآن ایجاد شد که با رهبری امام خمینی (ره) به منصه نور و ظهور رسید.

واژگان کلیدی: قرآن، تفسیر اجتماعی، انقلاب اسلامی، میزان، پرتویی از قرآن، آشنایی با قرآن.

۱. مقدمه

در دوره رنسانس، دنیای غرب با اقتباس از تمدن اسلامی و پیشرفت‌های چشمگیر جهان اسلام، تمدنی نو بنا نهاد. از سوی دیگر، مسلمانان با فاصله گرفتن از آموزه‌های جامع و سعادت‌بخش قرآن دچار رکود شدند و به‌تدریج این کتاب هدایت، به متنی مقدس با احکام عبادی- فردی صرف و نوایی تشریفاتی در قبرستان‌ها تنزل یافت، غبار فراموشی بر وجهه اجتماعی- سیاسی آن نشست و دیگر برای عصر مدرن کارایی لازم را نداشت. این تفکر که با تفسیر سنتی قرآن تشدید می‌شد، به نفع استعمار و استبداد و در جهت تضعیف مسلمانان پیشروی می‌کرد.

اندیشه‌های سیاسی- اجتماعی سید جمال‌الدین اسدآبادی (افغانی) که از اصول و مبانی اسلام منتج شده بود، افقی جدید در برابر مسلمین گشود و آغاز نهضتی نو در خوانش قرآن و بازگشت آن به صحنه اجتماع برای رفع مشکلات

مسلمانان شد. «خیلی زود اصلاح طلبان جهان اسلام متوجه شدند که مشکل اصلی در فهم ما از نصوص دینی است.» (پاکتچی، ۱۳۸۹: ۲۴۲) این تفکر با رویکرد اجتماعی شیخ محمد عبده در تفسیر آیات قرآن که با جدیت توسط برخی شاگردانش پیگیری شد، سرآغازی برای تولد تفسیرهایی نوین در عرصه اجتماعی بود.

نگاه اجتماعی به قرآن در جامعه ایران نیز مورد توجه جدی مفسران و عالمان دینی قرار گرفت. کتاب‌هایی با عناوین مختلف و با گرایش اجتماعی در تفسیر قرآن، در پاسخ به نیازهای اجتماعی و مسائل روز، نگاشته شد. تفسیرهای المیزان، پرتویی از قرآن و سلسله درس‌های آشنایی با قرآن از جمله آثار ارزشمندی است که در روزگار قدرت حکومت پهلوی، نقش روشنگری را در میان توده مردم ایران داشت و نقشه راه ایستادگی مردم ایران در مقابل این رژیم وابسته را ترسیم کرد و در پیروزی نهایی و حکومت قرآن و اسلام در ایران نقشی بسزا داشت.

موضوع تفسیر اجتماعی از موضوعات پربسامد در پژوهش‌های قرآنی است و درباره این رویکرد در میان مفسران ایرانی پژوهش‌هایی ارزشمند صورت گرفته است. از جمله: «اندیشه سیاسی علامه طباطبایی» از مصطفی زهرایی (۱۳۷۷) که نظریات علامه را در موضوع حکومت و چالش‌های اجتماع در تفسیر المیزان، تحلیل کرده است. «اندیشه‌های اجتماعی در تفسیر المیزان» محمدعلی ایازی (۱۳۹۳) که به بُعد اجتماعی مغفول مانده درباره شخصیت علامه طباطبایی در المیزان نظر دارد. پایان‌نامه «مطالعه تطبیقی اندیشه سیاسی علامه طباطبایی و سید قطب در تفاسیر المیزان و فی ظلال القرآن» از ابوطالب آدینه‌وند به راهنمایی خلیل پروینی (۱۳۹۷) که نظرات علامه و سید قطب را درباره مبانی حکومت در این دو تفسیر به‌خوبی واکاوی و مقایسه کرده است. «نقش علامه طباطبایی در تکوین مفهوم جمهوری اسلامی» از محمدجواد اسماعیلی و احمدرضا یزدانی (۱۳۹۷) که به‌طور خاص، نگاه علامه

طباطبایی را در تبیین مبانی جمهوری اسلامی تبیین کرده‌اند و با موضوع این پژوهش قرابت دارد.

با وجود پژوهش‌های قابل توجه، تأثیرپذیری انقلاب ایران از گرایش تفسیر اجتماعی کمتر مدنظر بوده است. گرچه نقش تفسیر المیزان به‌طور تلمیحی بررسی شده اما بی‌شک این کتاب به‌تنهایی برای تبیین مبانی حکومت اسلامی و ایجاد یک‌صدایی در مردم برای اصلاح نظام اجتماعی - سیاسی ایران کارآیی نداشت. لذا این پژوهش در پی پاسخ به این مهم است که: انعکاس تفسیر اجتماعی از قرآن در پیشبرد نهضت مردم ایران و ایجاد نظام جمهوری اسلامی چه بود؟

۲. احیای حیات اجتماعی قرآن در جوامع مسلمان

قرآن کریم کتاب هدایت بشر و سعادت اوست. فطرت اجتماعی انسان اقتضا می‌کند که در آموزه‌های اسلام نیز سعادت فرد و جامعه دوشادوش یکدیگر لحاظ شود؛ چنان‌که بسیاری از آیات قرآن به زندگی اجتماعی انسان بازمی‌گردد. «در قرون اخیر با حرکت اجتماعی سید جمال‌الدین اسدآبادی (م ۱۳۱۵ق) در مصر، نگاهی نو به تعالیم قرآن و اسلام شکل گرفت که شاگرد او محمد عبده (م ۱۳۲۳ه) این نهضت را در گرایش تفسیر اجتماعی متبلور ساخت.» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۴۶) «در اوایل قرن ۲۰م شاهد همراهی دو پدیده در جهان اسلام هستیم؛ اصلاحات اجتماعی و تفسیر اجتماعی؛ گویی اصلاحات اجتماعی اقتضایش وجود تفسیر اجتماعی بوده» (پاکتچی، ۱۳۸۹: ۲۳۷) و ارتباطی دوسویه میان آن‌ها برقرار است. در سال ۱۳۰۱ و پس از اشغال مصر توسط انگلیس، مقالاتی به قلم شیخ محمد عبده تحت هدایت و تربیت سید جمال‌الدین اسدآبادی در مجله العروه الوثقی چاپ می‌شد که بیانگر ابعاد معنوی - اجتماعی و مدنی - نظامی اسلام بود (رک: رشید رضا، ۱۹۴۷م: ۱۱). آن‌ها در نگارش مقالات «به دنبال این بودند که با استفاده از نصوص دینی و برگشت به دین،

استبداد در حکومت‌های جهان اسلام و وابستگی به دول بیگانه را ریشه‌کن کنند» (پاکتچی، همان: ۲۳۹) سید جمال به استناد آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد، ۱۱) یادآور می‌شود که خداوند امتی را از جایگاه غیرتمندی‌اش به زیر نکشیده مگر آنگاه که از سنت‌های الهی که بر اساس حکمت بالغه شکل گرفته‌اند، سرپیچی کرده است.» (نفیسی، ۱۳۹۳: ۵۵)

در ادامه این مسیر و به هدف اصلاحات دینی در جامعه مسلمین، نگاهی نو در فهم و تعمق در قرآن به وجود آمد که منجر به نگارش کتاب‌هایی با محتوای تفسیری شد. تفسیر المنار از اولین گام‌ها در این مسیر بود. از جمله ویژگی‌های آن توجه به مشکلات کنونی مسلمین، دلیل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، امکان بنای جامعه‌ای نیرومند و بازگشت امت اسلامی به انقلاب قرآنی حقیقی، عنایت ویژه برای دستیابی به تمدن اسلامی نوین و مواجهه با دشمن و تهاجمات فکری استعمار (معرفت، ۲، ۱۳۸۶: ۴۵۶) است. شیخ احمد مصطفی مراغی (۱۸۸۱-۱۹۴۵) در مصر یکی از کسانی بود که در مکتب عبده تربیت یافت. او نیز در تفسیرش «مشکلات جامعه و دلایل انحطاط دولت‌های اسلامی را نشان داد و همه آن‌ها را با هدایت قرآن معالجه کرد.» (الذهبی، ۱۹۶۱م: ۴۳۹)

نمونه‌ای دیگر از تفسیرهای اجتماعی که موجب تحول در این حوزه شد، «فی ظلال القرآن از سید بن قطب بن الشاذلی (م ۱۳۸۶ق) است که در مصر شهید شد و تفسیر خود را با جهت‌گیری‌های سیاسی و جهادی همراه ساخته و به مسائل اجتماعی توجه خاص کرده است.» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۴۴۹) در این تفسیر که سید قطب در دوران زندان نگاشته هم به زیبایی‌های ادبی قرآن و هم به بُعد سیاسی-اجتماعی آن اهتمام داشته است و «مفاهیمی چون جاهلیت مدرن، حکومت اسلامی و اجرای شریعت، جهاد و هجرت» (آدینه وند، ۱۳۹۷: ۴۱) که از مباحث روز جوامع اسلامی بود، در آن مطرح کرد. سید قطب معتقد بود «برای پیشروی و گستراندن

نسیم رهایی‌بخش اسلام و اعطاء حقوق انسانی به همه انسان‌ها، علاوه بر تبلیغ و روشننگری که با عقاید و بینش‌ها مقابله می‌کند، به حرکت نیز نیاز است تا با موانع مادی موجود بر سر راه مواجهه شود» (سیاوشی، ۱۳۸۹: ۵۶۹) در نظر وی «دادگری مبنای حکومت اسلامی و بزرگ‌ترین امانتی است که حاکم اسلامی ملزم به ادای آن در قبال مردم می‌باشد و عدالت تنها در زمین در صورتی تحقق خواهد یافت که در زمین حکومت شریعت اسلامی برپا شود.» (آدینه‌وند، پروینی، همان: ۴۶ به نقل از اسلام و صلح جهانی سید قطب: ۲۱۲) او یکی از متفکرین بنام اسلامی در دوره معاصر است که آثارش مورد توجه بسیاری از علما و مصلحان اجتماعی ایران در جریان مبارزه با حکومت پهلوی قرار گرفت.

بدین ترتیب در جهان اسلام خیزشی در جهت پاسخگویی به نیازهای اجتماعی با تعمق در آیات قرآن و استنباط مسائل اجتماعی-سیاسی از آن، به جهت بهبود حیات اجتماعی مسلمانان و ایجاد تحولی نو از مصر آغاز شد. این جریان در ایران نیز میان اندیشمندان و مفسران طرفدارانی جدی داشت. خصوصاً با روی کار آمدن حکومت مستبد و طاغوتی پهلوی، نیاز به این حضور قرآن در صحنه اجتماعی در راستای آرمان تشکیل حکومت اسلامی بیش از گذشته احساس می‌شد.

۳. المیزان پایه نظری انقلاب

تفسیر المیزان از جمله تفاسیری است که در دنیای مدرن و در پی حوادثی اثرگذار در دنیای اسلام پا به عرصه اجتماع گذاشت. «تفسیر جامعی آکنده از مباحث نظری-تحلیلی با رنگی فلسفی که مؤلف آن علاوه بر الگوهای تفسیری غالب، مطالبی که در نهضت مدرن تفسیر مطرح شده بود، جمع‌آوری کرد» (معرفت، ۱۳۸۶، ۲: ۴۷۱).

علامه طباطبایی با استناد به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران، ۲۰۰) عموم قوانین اسلام را دارای بطنی اجتماعی

می‌دانند و با این اعتقاد که اسلام در همه قوانین عبادی، معاملی، سیاسی، اخلاقی خود، به جامعه نظر دارد، اجتماعی بودن اسلام در معارف اصلی و اساسی را نتیجه می‌گیرند (طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۱-۱۷۳). بدین ترتیب «مباحث اجتماعی و سیاسی که این تفسیر در دهه ۳۰ تا ۵۰ طرح و برجسته نمود از جمله طرح مفهوم «ملک اجتماعی» و «حکومت اجتماعی دینی»، یکی از متون نظری مطرح در حکومت اسلامی و تکوین دال جمهوری اسلامی در معنای گفتمان انقلاب اسلامی است. بر این اساس، می‌توان تفسیر المیزان را پشتوانه نظری متفکران انقلاب اسلامی در دهه ۵۰ دانست» (اسماعیلی و یزدانی مقدم، ۱۳۹۷: ۴۰) «علامه با تحلیل خطابات آیات احکام در قرآن کریم نیز به چگونگی پیدایی جامعه اسلامی و ماهیت اجتماعی حکومت اسلامی بر اساس همین خطابات می‌رسد» (یزدانی مقدم، ۱۳۸۷: ۱۷۶) به باور ایشان، از اینکه بیشتر خطابات قرآن متوجه عموم مؤمنین است استفاده می‌شود که دین یک صبغه و روش اجتماعی است و زمام امور به دست مردم است. بی‌آنکه کسی را بر دیگری برتری باشد. حتی در امر مسئولیت میان پیغمبر با سایرین، تفاوتی نیست. تنها مزیت پیامبر در این است که «صاحب دعوت، هدایت و تربیت» اند و لذا از جانب خداوند برای سرپرستی جامعه تعیین شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۴: ۱۹۲-۱۹۳). به این ترتیب مبنای مردمی بودن حکومت و تفاوت آن با دموکراسی‌های غربی را با ویژگی‌هایی که برای رهبر جامعه اسلامی از آیات قرآن استنباط می‌شود، تبیین می‌کند.

در نگاه عمیق ایشان، آیات (آل عمران، ۱۰۵، انعام، ۱۵۹، مائده، ۲، انفال، ۴۶) و ... دستور بنای یک اجتماع اسلامی را می‌دهد که همگی افراد جامعه در حفظ و حراست مزایای مادی و معنوی و دفاع از آن اتفاق و اتحاد داشته باشند (طباطبایی، بی‌تا: ۱۰۷). علامه با مبانی عقلی و فلسفی رکن دیگری از نظام و حکومت را روشن می‌کند که همان اسلامی بودن و پایمردی مسلمانان بر این ویژگی است. اتحاد جامعه

اسلامی در سایه الله نکته مهمی است که بفرض ایجاد حکومتی اسلامی، کارآمدی و جاودانگی آن را تضمین می‌کند. همچنین در تکمیل بُعد اسلامی ولایت و سرپرستی جامعه با استناد به آیه « وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ » (آل عمران، ۱۴۴) دلالت التزام مسلمین به ولایت، برای حفظ و پاسداشت شئون اجتماعی اسلام را اثبات می‌کنند (اسماعیلی و یزدانی مقدم، ۱۳۹۷: ۳۷).

«نواندیشی، جستجوی نیازهای فکری و روحی افراد اجتماع در پرتو قرآن، دفاع از ارزش‌های دینی و اثبات کارآیی اعتقادات در اداره نظام زندگی بشری و هدایت جامعه انسانی به سوی کمال و سعادت، از خطوط برجسته و روشن تفسیر المیزان است.» (داوودی، ۱۳۸۱: ۱۸) «علاوه بر مسائل ریشه‌ای، علامه طباطبایی به چالش‌هایی که در جلوی پای تشیع قرار گرفته نیز پاسخ گفته است.» (زهرازی، ۱۳۷۷: ۱۲۰) پاسخگویی به شبهاتی که برای انطباق دین با مسائل روز و کارآمدی آن در حل مشکلات اجتماعی مطرح می‌شد. از جمله نقدهای بنیادین مخالفان، «مسئله تعارض علم و دین و تعارض دین و عقل است که علامه در چندین جای المیزان به آن می‌پردازد.» (ایازی، ۱۳۹۳: ۷۹) بدین گونه علامه طباطبایی با گفتمانی عقلی- فلسفی از ساحت دین در مقابل شبهه‌افکنی دشمنان دفاع کرده و نظریه حکومت اسلامی و نقش مردم را بر مبنای آیات قرآن مورد واکاوی قرار دادند.

زبان عربی تفسیر المیزان و وفور بحث‌های فلسفی و عقلی علامه طباطبایی در آن، مانع نفوذ و رواج آن در میان توده مردم ایران بود؛ اما در میان اندیشمندان و متفکران جایگاه ویژه داشت. بسیاری از شخصیت‌هایی که در دوران مبارزه با رژیم نقش رهبری دینی را در میان مردم داشتند مستقیم یا غیرمستقیم از شاگردان کلاس تفسیر علامه بودند که برخی از آنان چون شهید مطهری، اندیشه‌های بلند ایشان را به زبانی ساده و به فراخور نیاز روز جامعه خفقان‌زده ایران تبیین کردند و در نهضتی که به رهبری امام خمینی شکل گرفت، از نیروهای پیشرو و حلقه اصلی یاران ایشان به

شمار می‌رفتند. بنابراین مبالغه‌آمیز نیست که تفسیر المیزان علامه طباطبایی را به دلیل تبیین مبانی نظام جمهوری اسلامی و تربیت شاگردان برجسته بر مبنای اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی اصیل اسلام، بستر فکری - مکتبی شکل‌گیری انقلاب اسلامی سال ۵۷ بدانیم که نظریه حکومت سیاسی اسلام را پی‌ریزی کرد.

۴. پرتویی از قرآن، محرک قیام و نهضت اسلامی

در دورانی که در حتی میان طلبه‌ها در ایران، دل‌زدگی از اسلام و گرایش به غرب و شرق رواج داشت و در سال‌های ۱۳۱۸ ش. به بعد و در زمان اوج اختناق و خفقان رزیم پهلوی آیت‌الله سید محمود طالقانی آغازگر حرکتی شد که در پی آن نهضت روشنگری دینی به وجود آمد و بسیاری از مبارزان مذهبی و جامعه روشنفکران دینی تحت تأثیر اندیشه و برداشت‌های قرآنی وی قرار گرفتند (میر ابوالقاسمی، ۱۳۸۲، ۱: ۱۸۱). او «در تفسیرش به سمت مباحث کلامی فرقه‌های دینی نرفت؛ بلکه به هدف هدایت مسلمین برای رهایی از سلطه افکار تمدن پست غربی در دنیای کنونی بود. از این‌رو تفسیرش فقط تفسیر نبود و به‌نوعی دعوت به زندگی حقیقی جدیدی از خلال تفسیر قرآن بود.» (ایازی، ۱۳۷۳: ۱۹۵) این نگاه جدید به قرآن در سخنرانی تاریخی آیت‌الله طالقانی در مؤتمر اسلامی بیت‌المقدس نیز آشکارا دیده می‌شود. آنجا که می‌گوید: «منظور ما از قرآن درس است، تعلیم است و تدبّر در آن و بدین ترتیب ما می‌توانیم حقایق قرآن را در جامعه محقق گردانیم ... خواهیم دید که رهبری اسلامی و دستورالعمل کار و برنامه‌های زندگی و تنوع علوم و چگونگی آن همه در قرآن کریم آمده است.» (میر ابوالقاسمی، همان: ۲۱۹) این همان کاری بود که با راه‌اندازی جلسات تفسیر در مسجد هدایت آغاز شد. طالقانی در جلسات تفسیرش که نقطه پیوند و اتصالی بین دانشجویان و طلاب بود به همه میدان می‌داد تا در قرآن اندیشه و تدبّر کنند. در واقع کتاب پرتویی از قرآن نیز نمونه‌ای از تفاسیر تدبّری است

(پاکتچی، ۱۳۸۹: ۳۰۳) که از همین جلسات هفتگی کوچک مسجد هدایت بیرون آمد و رسالت داشت نشان دهد که «اسلام پاسخ‌هایی برای پرسش‌های جدید دارد و بنابراین منطبق با جهان معاصر است.» (آبراهامیان، ۱۳۸۴: ۵۶۵) آیت‌الله طالقانی آغازگر حرکتی شد که توسط شهید مطهری، بهشتی و مفتاح و در حسینیه ارشاد و مسجد قبا ادامه یافت (میرابوالقاسمی، همان: ۱۴۰) و مسجد را به کانون اجتماعی-سیاسی و پایگاه هدایت انقلاب و مبارزان تبدیل کرد.

حکیمی به نقل از دکتر علی شریعتی آورده است «در سال‌های تسلط خفقان، از سال ۳۲ به بعد، که همه جا در سکوت مرگ فرورفته بود، وقتی به تهران می‌آمدیم، چشممان روشن و دلمان گرم بود به مسجد هدایت و صدای مردی که هنوز به گوش می‌رسید.» (حکیمی، بی‌تا: ۲۱۷) «بسیاری از مجاهدان و پیشتازان قبل و بعد از انقلاب مانند شهید نواب صفوی، شهید حنیف نژاد، شهید رجایی، دکتر چمران و ... در زمره شاگردان جلسات قرآنی آیت‌الله طالقانی بودند» (میرابوالقاسمی، همان: ۳۸۱) آیت‌الله طالقانی در تبیین «جهاد فی سبیل الله» با استناد به آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» (انفال، ۳۹)، رساندن صدای حق و حقیقت به مردم دنیا، برداشتن موانع حیات بشری و قدرت‌هایی که سدی بر سر راه حقوق مردم هستند و آزادی آن‌ها از فضاهای اختناق آور را از مصادیق فتنه می‌دانند که مبارزه در جهت آن‌ها در زمره جهاد فی سبیل الله است (طالقانی، بی‌تا: ۱۰).

وی ذیل آیات ابتدایی سوره عادیات روش و تاکتیک مجاهدان و سرعت عملشان را در حذف دشمنان و پیشبرد دعوت اسلام تبیین می‌سازد و چنین نتیجه می‌گیرد که مجاهدین اسلام در انتظار توافق اوضاع و شرایط نمی‌ماندند؛ بلکه با همان انگیزه‌های خدایی و ایمانی، در راه مشخص خود پیش می‌رفتند و اوضاع و شرایط را در مسیر اراده خود پیش می‌بردند (طالقانی، ۱۳۸۹، ۳: ۱۷۰۱-۱۷۰۳).

آیت‌الله طالقانی در این جلسات با تطابق آیات قرآن با اوضاع سیاسی-اجتماعی ایران و تفسیر آیات جهاد و شهادت با معرفی تلمیحی حکومت پهلوی به‌عنوان طاغوت، جوانان را در مسیر مبارزه هدایت می‌کردند و زیرساخت اعتقادی این نهضت را چنان بر آموزه‌های قرآنی استوار کردند که شهادت در این راه آرزویی شیرین شد. «اولین گروهی که با دست بردن به اسلحه، رژیم پهلوی را به لرزه انداخت، فدائیان اسلام بودند که در سال‌های بین ۲۷-۴۳ فعالیت چشمگیری در ایران داشتند و شهید نواب صفوی رهبر فدائیان اسلام از زمره شاگردان آن روز (سال‌های ۲۰-۲۵) جلسات تفسیر قرآن آیت‌الله طالقانی بود.» (میر ابوالقاسمی، ۱۳۸۲: ۵۷۰)

طالقانی به جهت اصلاح انگیزه‌ها و مبانی قیام مردم با اشاره به آیه «تُمْ كَانْ مِنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَ تَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ» (بلد، ۱۷) تنها راه‌حل عقده‌های روانی و مسائل به‌هم‌پیچیده اجتماعی و اقتصادی را گراییدن افراد آزاد به اجتماع رهبری شده می‌دانست و بیان می‌کرد که گرایش به چنین اجتماعی از روی ایمان و به‌قصد قربت و در راه خدا، یگانه و روشن‌ترین راه به‌سوی خدا و خشنودی اوست و همه‌گونه خیرات را در پی دارد (طالقانی، ۱۳۸۹، ۳: ۱۵۷۸).

طبق آیه «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل‌عمران، ۱۱۰) زمینه قیام امتی که تالی آیات و امر به معروف و ناهی از منکر و دارای مسئولیت جهانی است، فراهم‌تر می‌شود. لذا همین که اصول کتاب را دریافته‌اند و هم مقصدند «امه» (آل‌عمران، ۱۱۳)، با همه قوای فکری و عملی خود برخاسته، آیات را تلاوت می‌کنند «قائمه یتلون آیات الله» و در جهت ایمان پیش می‌روند «یومنون بالله.» (همان: ۸۵۰-۸۵۱) بدین ترتیب پرتویی از قرآن ایشان «به‌ویژه آخرین بحث‌ها و برداشت‌های تفسیری با قرآن در صحنه که در اولین روزهای نویدبخش پیروزی انقلاب و آغاز حرکت و هدایت نظام جمهوری اسلامی، با جهان بینی و بینش قرآنی عرضه نمود، دیدگاه وی را درباره قرآن به حد کمال رساند

و توجه مسلمانان به ویژه نسل جوان تحصیل کرده را به شناخت بیشتر قرآن و معارف آن جلب نمود» (میر ابوالقاسمی، ۱۳۸۲: ۱۸۰).

آیت الله طالقانی قیام مردم ایران علیه استعمار داخلی و خارجی و استبداد داخلی در جهت ایجاد مکتب نوین در دنیا را راهگشای همه ملت‌ها در جهت قیام به قسط و در راستای تحقق رسالت انبیاء «لیقوم الناس بالقسط» (حدید، ۲۵) معرفی می‌کنند و قسط را توحید و شرک زدایی از جوامع بشری و آزادی انسان‌ها معنا می‌کند (طالقانی، بی تا: ۳۴-۴۰). از این زمان بود که جنبش‌های مردمی خروشیدن گرفت. «پرتویی از قرآن» و تدبیر در آیات قرآن، سلاح ایدئولوژیکی در دست دانشجویان و طلاب شد تا برای مبارزه با ظلم و خفقان حکومت، راه خود را بیابند. این چنین بود که رژیم از خط فکری طالقانی و جنبش مکتبی که در جلسات تفسیر او جوانه می‌زد، احساس خطر کرده و جلسات تفسیر مسجد هدایت تعطیل شد. غافل از اینکه جوانه‌های این نهضت ریشه در زمینی حاصلخیز داشت و هر روز تقویت می‌شد.

۵. آشنایی با قرآن تئوری مبارزه با طاغوت

شهید مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸) از معدود اندیشمندانی است که «برای رهایی ملت ایران، ایدئولوژی اسلامی را مطرح و با بیان و قلم خود آن را پرورش داد و در هماهنگی ساختن اسلام با دگرگونی‌های سیاسی جهان و جلوه دادن آن به عنوان مکتبی مستقل نقش ارزنده‌ای داشت.» (اسحاقی، ۱۳۸۷: ۴۷) ایشان از محضر بزرگانی چون آیت الله العظمی بروجردی، امام خمینی و علامه طباطبایی بهره بردند و به لحاظ روش قرآن به قرآن در تفسیر و توجه به مسائل اجتماعی روز بی‌شک تحت تأثیر شخصیت علامه طباطبایی و میزان بودند که این امر از ارجاعات متعدد به نظرات علامه در میزان در مباحث تفسیری استاد مطهری مشهود است. اما به دلیل حضور شهید مطهری در دانشگاه و متن جامعه و مواجهه با انبوه نیازها و سؤالات، جنبه

اجتماعی قرآن در آثار و سخنان ایشان گسترده‌تر از میزان نمود یافت (حبییان، ۱۳۹۰: ۲۶-۲۹).

بعد از قیام ۱۵ خرداد و آسیب‌شناسی عوامل شکست این حرکت از جمله عدم آگاهی مطلوب توده مردم از اسلام راستین، استاد مطهری در صدد برآمدند تا به تدوین ایدئولوژی اسلامی به زبان روز و قابل فهم عموم مردم و کادر سازی برای نهضت اسلامی همت گمارد (زندگانی استاد مطهری، ۱۳۷۹: ۶۸-۶۹). «دین از دیدگاه استاد شامل سیاست است و جدا کردن سیاست از دیانت مصداق «يَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ» (آل عمران، ۵۰) است» (اسحاقی، ۱۳۸۷: ۶۱) «شهید مطهری در موارد متعددی آیات قرآن را با رویکرد اجتماعی مورد بررسی قرار داده است و از این زاویه تلاش می‌کند پاسخ نیازها و پرسش‌های سیاسی-اجتماعی مسلمانان را از قرآن بگیرد.» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۶۷) لذا در تفسیر «مرض قلب» در آیات ۷ و ۹ بقره، ۱۴ مطففین، ۵ صف و ... نسبت به فساد قلب توسط استعمار هشدار می‌دهد و بر پاکی و تعالی روح جامعه که مورد توجه قرآن است تأکید می‌ورزد (مطهری، ۱۳۸۰: ۶۵).

در سال ۱۳۴۶ حسینیه ارشاد به همت استاد مطهری و جمعی از همفکرانشان برای طرح مباحث اسلامی انتخاب می‌شود. «سخنرانی‌های استاد در حسینیه ارشاد از شور و حال و صبغه انقلابی زیادی برخوردار بود.» (زندگانی استاد مطهری، ۱۳۷۹: ۸۲) اما دیری نپایید که حساسیت رژیم نسبت به این کانون انقلابی و روشنگری‌های آن، منجر به بروز اختلاف در کادر مرکزی حسینیه و تعطیلی جلسات شد. هرچند جلسات و سخنرانی‌های استاد به نام تفسیر قرآن نبود اما کمتر بحثی از ایشان بدون استناد به آیات قرآن و مطابقت آن‌ها با اوضاع سیاسی-اجتماعی روز مسلمانان همراه بود. «بعد از تعطیلی حسینیه ارشاد، پایگاه استاد به مسجد «الجواد» منتقل شد. ایشان

اداره و امامت این مسجد را بر عهده گرفت و نشست‌های تفسیر قرآن و بحث‌های علمی دیگر را در آن برپا می‌کرد.» (اسحاقی، ۱۳۸۷: ۲۵)

استاد مطهری در ضمن تفسیر آیه « لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ» (حدید، ۲۵) در کنار رسالت انبیا در اشاعه دین، مسئولیت همه مردم جامعه در ترویج و صیانت از دین را تبیین می‌کنند که گاهی با توسل به زور و نیرو میسر است (مطهری(ب)، ۱۳۸۸: ۱۲۸) و با اشاره به آیات (انفال، ۶۰) و (انفال، ۶۵) مهیا و نیرومند بودن همیشگی مسلمانان برای جنگ و مبارزه در راه تحقق اهداف اسلامی را یادآور می‌شوند (مطهری(الف)، ۱۳۸۸: ۱۷۲). ایشان اصل جهاد را در اسلام، از دستورات اصیل برای مقابله با کسانی می‌دانند که در راه باطل اصرار می‌ورزند و ادامه آن را (حتی لا تکون فتنه) (انفال، ۳۹) و تسلیم بشر در مقابل حقیقت و خداوند ضروری می‌دانند (مطهری(الف)، ۱۳۸۸: ۵۷). این گونه شهید مطهری قرآن را به سلاح متقن مبارزان و منطقی در برابر سکوت مصلحت‌اندیشان تبدیل کردند و با توجه دادن جوانان به مبنای مکتبی و اهداف سازمان‌هایی که همگام با نیروهای مؤمن انقلابی، به ظاهر هم جهت با هم در مسیر مبارزه با طاغوت بودند، آنان را از اعمالی که ناشی از احساسات و کینه‌توزی نسبت به دشمن است بر حذر می‌دارند (لا تعتدوا) (بقره/۱۹۰) و ارزش مبارزه و جنگ با دشمن را در صبغه الهی و انگیزه ایمانی آن خلاصه می‌کنند (مطهری(ب)، ۱۳۸۸: ۱۵۷).

پس از پیروزی انقلاب نیز در فروردین ۵۸ در مسجد الجواد با استناد با آیه(قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِتْنَتِ الَّذِينَ اتَّخَفْتُمْ تَقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (آل عمران، ۱۳) انقلاب اسلامی مردم ایران را انقلابی ایدئولوژیک با انگیزه آرمان‌خواهی و عقیده‌طلبی معرفی می‌کنند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵: ۳۶) و خطر انحراف نهضت و انقلاب را از دورن « أَلَيْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ» (مائده، ۳) (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۵-۲۸) به همه گوشزد می‌کنند و پاسداری و پایمردی در راه اسلام و نظام جمهوری اسلامی

را به عنوان وظیفه مستمر ملت به آنان توصیه می‌کنند. این نگاه اجتماعی و ژرف استاد مطهری نسبت به حفظ و صیانت از حکومت اسلامی تا جایی است که هجرت برای کسب علم و تخصص در جهت رفع نیاز و عدم وابستگی جامعه اسلامی به بیگانگان را مصداقی از «مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (نساء، ۱۰۰) برمی‌شمارند (رک: شهرویی، ۱۳۸۵: ۲۵) و مسیر روشن برای جوانان در حرکت‌های فکری-اجتماعی بر اساس اندیشه‌های قرآنی ترسیم می‌کنند تا با بهره‌گیری از تعالیم جاودانه آن، این حکومت نوپای اسلامی را به درختی تنومند مبدل سازند.

۶. انقلاب اسلامی، تفسیر امام خمینی از قرآن

بیانات امام خمینی (ره) در مناسب‌های مختلف در آستانه پیروزی انقلاب و پس از آن به خوبی گویای محتوای اسلامی این نهضت و جایگاه قرآن در آن است. «امام خمینی ریشه آفات و مشکلاتی را که امت اسلامی در قرن‌های گذشته به آن دچار شده و سبب رکود و زوال تمدن اسلامی شد، فاصله گرفتن از اسلام ناب از یک سو و استقرار نظام سیاسی مستبد، وابسته، غیرمردمی و نامشروع و تضعیف حاکمیت دینی از سوی دیگر می‌دانست. به‌نظر ایشان استعمارگران خارجی با ترویج فرهنگ جدایی دین از سیاست، سبب فاصله گرفتن مسلمانان از اسلام ناب محمدی و فرهنگ غنی و تمدن‌ساز آن شدند. از این‌رو، ایشان راه حل را در بازگشت به قوانین الهی و تلاش برای تأسیس حکومت اسلامی و در یک کلام، ایجاد حاکمیت دینی می‌دانست.» (زمانی محجوب، ۱۳۹۹: ۱۴۳)

امام معتقدند تأمل در آیاتی چون ۲ بقره، ۱۷ قمر (تکرار یک مضمون در سوره ای کوچک)، ۴۴ نحل و ... بیانگر وظیفه‌ای اساسی در رویکرد تفسیری است که مفسر باید راه استفاده از قرآن را به روی مردم بگشاید (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۶۰-۱۶۱). امام برای بسیاری از دستورات عبادی قرآن جنبه سیاسی-اجتماعی قائلند

(موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴: ۴۴۷-۴۴۸) و بر اساس آیه ۲۵ حدید هدف بعثت انبیاء را تربیت انسان بر اساس روابط اجتماعی عادلانه در سایه تشکیل حکومت و اجرای احکام بیان می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۸۴: ۷۷). امام خطاب الهی «یا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَ مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انفال، ۶۴) را خطابی مسئولیت‌آور و در عین حال افتخارآمیز برای مؤمنان قلمداد می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۷: ۵۰۳-۵۰۴) و معتقدند که هر نظام سیاسی غیر اسلامی، چون حاکمش مصداق «طاغوت» است، نظامی شرک‌آمیز به شمار می‌آید که «فساذ فی الارض» از تبعات اجتماعی ناشی از آن است و ما موظفیم آثار شرک را از جامعه مسلمانان و از حیات آنان دور کنیم (موسوی خمینی، ۱۳۸۴: ۷۹).

امام ضمن معرفی اسلام به یگانه مکتب مبارزه ضد استعمار و لزوم بیداری امت مسلمان در پرتو قرآن، خواستار استقلال، آزادی و حکومت تحت رهبری قرآن‌اند و تأکید دارند که نظام اسلامی باید محتوایی اسلامی داشته باشد. ایشان پیروزی انقلاب مردم ایران و غلبه بر قدرت‌های شیطانی را مرهون تجلی نور قرآن در قلب ملت و تمسک به آن به عنوان عامل سیادت مسلمین می‌دانند و از این رو هدف این انقلاب و نهضت را پیاده کردن احکام اسلام و احیای قرآن معرفی می‌کنند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۶۶-۱۹۷). بر این مبنا جمهوری اسلامی نمونه‌ای از حکومت قرآن در جامعه مسلمانان است که با مدد همین اندیشه‌های اسلامی بنا نهاده شد.

۷. نتیجه‌گیری

انقلاب ملت‌ها اگر ریشه در اعتقادات و باورهای جامعه داشته باشد، همراهی و پایداری مردم را در مسیر آن به دنبال خواهد داشت. از این رو عملکرد و تفکر رهبران یک انقلاب، نقشی چشمگیر در همراه کردن توده مردم دارد. این امر در

جامعه دینی ایران و انقلاب آنان برای تشکیل حکومتی مکتبی اهمیتی دوچندان داشت.

«المیزان» از جمله کتب تفسیری است که با نگاهی جامع به قرآن برای رفع معضلات اجتماعی، مبانی فلسفی و ایدئولوژیک را برای شکل‌گیری حکومت اسلامی تشریح کرد. بحث‌های جامع عقلی- فلسفی و انطباق مسایل روز بر دستورات قرآنی که علامه طباطبایی ذیل آیات بسیاری تبیین کردند، الگوی متفکران اسلامی قرار گرفت. علاوه بر آن شاگردان برجسته‌ای در مکتب تفسیری ایشان تربیت شدند، که یاران اصلی امام خمینی در پیشبرد انقلاب اسلامی بودند.

«پرتویی از قرآن» تفسیری تدبیری در آیات قرآن بود که در اوج ظلمت و خفقان نظام شاهنشاهی الگوی مبارزان انقلابی در انگیزه و عمل بود. آیت‌الله طالقانی یکی از رهبران سیاسی- مکتبی قیام مردم ایران بودند که از سالها پیش و از زمان نهضت ملی شدن صنعت نفت در اندیشه تحول حکومت ایران بر مبنای اسلام بودند. ایشان با الهام از اندیشه سید جمال و روش تفسیری که محمد عبده آن را بنا نهاد، با نگاهی نو، جلسات تفسیر خود را در مسجد هدایت به کانون مبارزات سیاسی- مکتبی علیه رژیم شاهنشاهی مبدل کردند و با هدایت جوانان در انجمن‌ها و گروه‌هایی با مبانی فکری اسلامی، به گونه‌ای زعامت و مرجعیت دینی را بر پایه تفکر اسلامی- قرآنی در مبارزه تشکیلاتی و سازمان یافته با حکومت پهلوی در دست گرفتند. ایشان با شناخت از قرآن و سیره، آموزه‌ها و دریافته‌های اجتماعی از قرآن را مبنای عمل و اندیشه خود قرار دادند و با دغدغه عدالت‌خواهی و باور عمیق به حق مردم در حکومت، مبارزات سیاسی در مقابل استبداد را حمایت و راهبری کردند. انتخاب هوشمندانه مسجد برای نقطه آغازین مبارزات علیه رژیم و بصیرت بخشی به جوانان طلبه و دانشجویان با تفسیر اجتماعی از قرآن در جهت اصلاح حکومت و روابط اجتماعی مسلمانان، علاوه بر وحدت‌آفرینی میان نگاه‌های مختلف در جامعه دینی

ایران حول محور قرآن، به نوعی نقش مسجد و پایگاه اجتماعی - سیاسی آن را در صدر اسلام احیا کرد.

سلسله جلسات «آشنایی با قرآن» نمونه‌ای دیگر از تفسیر اجتماعی قرآن است که طرحی جامع برای قیام و مبارزه ترسیم کرد. آیت‌الله مطهری برخی مبانی اندیشگانی استادش، علامه طباطبایی، را به زبانی ساده در میان مردم منتشر کرد. این اندیشمند بزرگ اسلامی از نظریه پردازان شاخص در انقلاب بودند که نقشی موثر در حضور قرآن در صحنه اجتماع و انطباق آن با نیازهای روز جامعه داشتند. آثار ایشان که در سال‌های اختناق و حکومت طاغوت مرجع خوبی در راه شناخت مبانی اسلام بود، در میان جوانان، نخبگان و توده مردم به سرعت رواج یافت. این درحالی بود که غالب سخنرانی‌ها و آثار ایشان با تکیه بر قرآن و آموزه‌های مرقی اسلام، موجب تحول در جامعه طاغوتی ایران و شکل‌گیری پایه‌های نظری مستحکم برای حرکت و مبارزه مردم شد.

اینها نمونه‌هایی از نیروهای موثر در پیروزی انقلاب اسلامی ایران بودند که در پرتو نگاه اجتماعی به قرآن، مسیر پیروزی بر طاغوت و استبداد را هدایت کردند و با فهم مبانی ایدئولوژیک اسلام برای رسیدن به سعادت فردی و اجتماعی، در سایه نظام جمهوری اسلامی، از آن بهره بردند و جامعه دینی ایران را به این راه رهنمون شدند. بدین‌سان ریشه‌های نهال انقلاب با باورهای دینی - مکتبی مردم آبیاری و تنومند شد.

منابع

قرآن کریم

۱. اسحاقی، حسین (۱۳۸۷)، *زندگی‌نامه و اندیشه‌های استاد شهید مرتضی*

مطهری، قم: دفتر عقل.

۲. اسماعیلی، محمدجواد، یزدانی مقدم، احمدرضا (۱۳۹۷)، «نقش اندیشه علامه طباطبایی در تکوین مفهوم جمهوری اسلامی»، *پژوهشنامه مبین*، زمستان، سال ۲۰، ش ۸۱، صص ۲۷-۵۳.
۳. ایازی، محمدعلی (۱۳۹۳)، اندیشه‌های اجتماعی در تفسیر المیزان، *بینات*، سال ۹، ش ۳۴، صص ۷۳-۸۵.
۴. ایازی، محمدعلی (۱۳۷۳)، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران: وزارت ارشاد.
۵. آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۴)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتّاحی و لیلایی، تهران: نشر نی.
۶. آدینه‌وند، ابوظالب، پروینی، خلیل (۱۳۹۷)، «بررسی تطبیقی مشروعیت قدرت در تفاسیر المیزان و فی ظلال القرآن»، *دوفصلنامه مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی*، بهار و تابستان، سال ۳، ش ۵، صص ۳۱-۶۰.
۷. پاکتچی، احمد (۱۳۸۹)، *تاریخ تفسیر قرآن کریم*، ویرایش محمد جانی‌پور، تهران: انجمن علمی دانشجویان هیات دانشگاه امام صادق.
۸. حبیبیان، اباذر (۱۳۹۰)، *مفسر مصلح*، تهران: دانشگاه امام صادق.
۹. حکیمی، محمدرضا (بی تا)، *تفسیر آفتاب*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. داوودی، غلامرضا (۱۳۸۱)، «شیوه‌ها و سبک‌های تفسیری علامه طباطبایی در المیزان»، *کتاب ماه*، مهر و آبان، ش ۶۰ و ۶۱، صص ۱۴-۲۹.
۱۱. الذهبی، محمدحسین (۱۹۶۱م)، *التفسیر و المفسرون*، القاهرة: مکتبه وهبه.
۱۲. رشیدرضا، محمد (۱۹۴۷م)، *تفسیر القرآن الکریم (المنار)*، القاهرة: دارالمنار.
۱۳. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷)، «راهکارهای پاسخگویی قرآن به نیازهای جامعه معاصر»، *کوثر معارف*، تابستان، سال ۴، ش ۶، صص ۴۵-۸۰.

۱۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲)، *منطق تفسیر قرآن ۲*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۵. زمانی محبوب، حبیب (۱۳۹۹)، «نقش حاکمیت دینی در تمدن‌سازی بر اساس اندیشه امام خمینی»، *پژوهش‌های سیاست اسلامی*، پاییز و زمستان، سال ۸، ش ۱۸، صص ۱۴۲-۱۷۰.
۱۶. زهرایی، مصطفی (۱۳۷۷)، «اندیشه سیاسی علامه طباطبایی»، *فصلنامه علوم سیاسی*، تابستان، سال اول، ش ۱، صص ۹۷-۱۲۵.
۱۷. سیاوشی، کرم (۱۳۸۹)، *تحلیل انتقادی مبانی و روش سید قطب در فی ظلال القرآن*، چاپ اول، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۸. شهروی، شهروز (۱۳۸۵)، *شهادت و شهادت از دیدگاه شهید مطهری*، قم: نجابت.
۱۹. طالقانی، محمود (۱۳۸۹)، *پرتویی از قرآن*، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران و شهرداری تهران.
۲۰. طالقانی، محمود (بی‌تا)، *جهاد و شهادت*، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران و شهرداری تهران.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۰)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. _____ (بی‌تا)، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش هادی خسروشاهی، قم: هجرت.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، چاپ دوازدهم، تهران: صدرا.
۲۴. _____ (۱۳۷۹)، *سیری در زندگانی استاد مطهری*، تهران: صدرا.
۲۵. _____ (۱۳۸۰)، *آشنایی با قرآن او ۲*، تهران: صدرا.

۲۶. _____ (الف)، (۱۳۸۸)، *آشنایی با قرآن ۳*، تهران: صدرا.
۲۷. _____ (ب)، (۱۳۸۸)، *آشنایی با قرآن ۶*، تهران: صدرا.
۲۸. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۶)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التشیب*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی،
۲۹. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸)، *قرآن کتاب هدایت*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام
۳۰. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۴)، *حکومت اسلامی و ولایت فقیه در اندیشه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۳۱. _____ (۱۳۸۵)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۳۲. میرابوالقاسمی، محمدحسین (۱۳۸۲)، *طالقانی فریادی در سکوت*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۳. نفیسی، شادی (۱۳۹۳)، «تفسیر اجتماعی قرآن؛ چالش، تعریف و ویژگی‌ها» ، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، بهار و تابستان، س ۲، ش ۴، صص ۴۴-۶۴.
۳۴. یزدانی مقدم، احمدرضا (۱۳۸۷)، «بررسی مقایسه‌ای حکومت و مصلحت در اندیشه امام خمینی و علامه طباطبایی» ، *فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی*، پاییز، سال ۴، ش ۱۴، صص ۱۶۳-۱۸۸.

تفسیر اجتماعی قرآن کریم، سنت نبوی و آموزه های اهل بیت (ع)

معصومه محسنی پور^۱

چکیده

تفسیر اجتماعی از رویکردهای بسیار مهم تفسیری قرآن پژوهی است که در دوره معاصر پدیدار گشته و بسیاری از آثار تفسیری مطرح، با این رویکرد نگاهشده شده است. از این جریان تفسیری در هریک از تفسیر پژوهی با عنوانی متفاوت یاد شده است. نویسنده در این نوشتار سعی نموده است تا با استفاده از قرآن کریم، سنت نبوی و گفتار و سیره اهل بیت (علیهم السلام) به تفسیر اجتماعی این سه منبع مهم اسلامی که به نوعی می تواند معرف اسلام ناب باشد را مورد بررسی و پژوهش قرار دهد. ابتدا پس از بیان مفاهیم کلیدی، ویژگی های تفسیر اجتماعی و درمان مشکلات اجتماعی بیان گردیده و سپس در ادامه به توجه نمودن به آیات قرآن را بر اساس زندگی عصر خود، اهمیت بررسی تفسیر اجتماعی مفسران، چستی تفسیر اجتماعی، پرداخته شده است و در پایان نیز نمونه هایی از تفسیر اجتماعی شامل: رابطه شفاعت با قوانین اجتماعی، آثار اجتماعی تشریح قبله، لزوم دفاع در اجتماع، آموزه های تفسیری اهل بیت و تفسیر در سنت نبوی مورد بررسی

قرار گرفته است. روش گردآوری مطالب به صورت کتابخانه‌ای و فیش‌برداری و به شیوه توصیفی و تحلیلی است .

کلیدواژه‌ها: تفسیر اجتماعی ، تفسیر نبوی ، تفسیر اهل بیت ع

۱. مقدمه

از تحولات بسیار مهم قرآن پژوهی دوره معاصر پیدایش مکتب تفسیر اجتماعی است . در این تحویل ، مفسران به پیام‌های اجتماعی قرآن کریم می‌اندیشیدند . این نهضت جدید تفسیری بر آن است که آموزه‌های اجتماعی دین را در متن زندگی مردم قرار دهد و با آنچه باعث انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان شده ، مبارزه کند. ویژگی مهم این گرایش ایجاد تحول در تفسیر قرآن از فردگرایی به جمع‌اندیشی و تحلیل سرنوشت کلی جامعه مسلمانان است. یکی از آثار این حرکت ، مبارزه با خرافات و عقاید سخیف و غلوآمیز و بازبینی در اندیشه سنتی دینی در حوزه‌های مختلف ، به‌ویژه چالش‌های حیات اجتماعی و امور جدید مانند مبارزه با استبداد ، برقراری عدالت اجتماعی و دفاع از بازگشت زنان به عرصه اجتماع بود. تفسیرهایی گوناگونی در این زمینه به نگارش درآمده و امروز کم‌تری تفسیری دیده می‌شود که متأثر از این جریان نباشد .

قرآن کریم چشمه جوشان معارف الهی و سفره‌ای پر نعمت و گشوده شده به روی بشریت است و تا فرجام جهان برنامه زندگی انسان است . استفاده از این آب حیات ، مبانی و قواعد خاصی دارد و آمادگی‌های ویژه‌ای را طلب می‌کند تا انسان بتواند با تدبیر درآیات آن به راه سعادت رهنمون شود. در نوشتار حاضر کوشش شده یک بخش از آن به بررسی تفسیر اجتماعی قرآن و بخش دیگر سنت نبوی و بخش دیگر به آموزه‌های اهل بیت (ع) تبیین شود. از این رو پژوهش حاضر درصدد

پاسخگویی به این سؤال است که تفسیر اجتماعی قرآن کریم، سنت نبوی و آموزه های اهل بیت (ع) است.

در پیشینه این تحقیق به چند مورد مقاله رجوع شده عبارت‌اند از:

۱. مقاله‌ای با عنوان درآمدی بر اصول تفسیر اجتماعی عقلی قرآن به قلم محمد اسعدی عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ سال انتشار: ۱۳۹۸، محل انتشار: فصلنامه مشکوه دوره: ۳۸، شماره: ۲. در این مقاله نویسنده به اصول و مبانی نظری تفسیر اجتماعی عقلی پرداخته است که به بررسی اصول عملی و شناخت مفاهیم اجتماعی و عقلانیت اجتهادی قرآن تحلیل‌های اجتماعی از آیات را در نوشتار خود جمع‌آوری کرده است.

۲. مقاله‌ای با عنوان نمونه‌هایی از تفسیر اجتماعی قرآن به قلم سید رضا مؤدب، سال ۱۳۹۳، انتشارات از سایت راسخون، در این تفسیر به تعریف تفسیر اجتماعی و اهم تفاسیر پرداخته است.

۳. مقاله‌ای با عنوان روش تفسیر اجتماعی قرآن کریم به قلم دکتر سید حسین فخر زارع از سایت مرکز مطالعات اجتماعی است این نوشتار به اصول تفسیر اجتماعی قرآن و تفسیر موضوعی و تحلیل و جمع‌آوری انواع روش‌های تفسیر اجتماعی قرآن پرداخته است. ضرورت دیده شد، در این نوشتار، پس از بررسی برخی از مباحث کلی درباره تفسیر اجتماعی قرآن کریم به اهمیت و مصادیق آن پرداخته شده نیز به تفسیر سنت نبوی و آموزه‌های اهل‌بیت نیز پرداخته شده است. نوآوری این نوشتار دسته‌بندی جدیدی در استخراج و معرفی انواع تفسیر اجتماعی، ضرورت و اهمیت و چیرستی تفسیر اجتماعی قرآن با استناد به منابع اسلامی و همچنین اقوال مفسران معاصر و قدما تبیین و مورد بررسی قرار گرفته است. هدف از

نگاشتن این مقاله شناخت و بررسی تفسیر اجتماعی قرآن، تبیین تفسیر سنت نبوی و احادیثی که در تفسیر قرآن از اهل بیت وارد شده است می‌باشد.

در این مطالعه مروری، پژوهشگرانه با جستجو در منابع کتابخانه‌ای و نیز بانک‌های اطلاعاتی، سعی نمودیم اطلاعات لازم در ارتباط با اهمیت تفسیر اجتماعی قرآن و موضوعات تحت بررسی را از نظر منابع تفسیری و منابع اسلامی موجود، جمع‌آوری و مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

۲. مفهوم شناسی

۲-۱. تعریف تفسیر:

« تفسیر» در لغت از ماده «فَسَّرَ» به معنی « کشف و پرده‌برداری از معنای لفظ و ظاهر کردن آن» است (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۳۸).

و در اصطلاح به معنای پرده‌برداری از ابهامات کلمات و جملات قرآن و توضیح مقاصد و اهداف آن‌ها است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۳).

۲-۲. تعریف سنت:

سنت در اصطلاح عبارت است از قول و فعل معصوم (ع) (کلینی، کافی، ۱: ۱۲) که اهل سنت، منحصر در پیامبر (ص) می‌دانند و امامیه به چهارده معصوم تعمیم می‌دهند.

۲-۳. تعریف تفسیر اجتماعی:

تفسیر اجتماعی که شاخه‌ای از تفسیر اجتهادی با گرایش اجتماعی است به معنای خضوع در برابر مفاهیم اجتماعی و نیازهای واقعی عصر حاضر است که مفسر در این روش تلاش می‌کند، بین نظریه قرآن در زمینه مسائل اجتماعی، با هدف اجتماعی،

هماهنگی برقرار نماید (ایازی، ۱۳۷۳: ۵۳) و در جنبه های مختلف اجتماعی از مسائل اعتقادی گرفته تا مسائل اقتصادی، سیاسی، اخلاقی و حقوقی، به ارائه نظری و تئوری می پردازد و مشکلات را پیش بینی می کند و به شبهات مختلف پاسخ می دهد.

مفسر در این تفسیر از موضعی متعهدانه و مسئولانه به قضایا نگاه می کند و نگران حوادث و تحولات است و از همین روست که همه راه حل ها را بررسی می کند و آنچه را مطابق فرهنگ و تعالیم قرآنی می یابد، ارائه می دهد (فصلنامه قران پژوهی مبین، ۱۳۷۹: ۱۰۱ تا ۱۱۴) قرآن کریم همان طور که به عقاید و احکام تکلیفی انسان می پردازد، بسیاری از مطالب مربوط به زندگی اجتماعی و فردی بشر را بیان کرده است.

۳. تفسیر اجتماعی در المیزان

ای کسانی که ایمان آورده اید! در برابر مشکلات و هوس ها استقامت کنید! و در برابر دشمنان (نیز)، پایدار باشید و از مرزهای خود، مراقبت کنید... (آل عمران، ۲۰۰).

علامه طباطبائی (ره) در تفسیر این آیه بحث هایی را در زمینه های مختلف اجتماعی مانند بحث انسان و اجتماع، انسان و رشد و نمو او در اجتماع، عنایت اسلام به اجتماع، رابطه فرد و اجتماع در اسلام و... مطرح می کند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴-۲۱۲). همچنین در جاهای مختلفی از تفسیر المیزان، مباحثی چون، اجتماع، اخوت و برادری، اصلاحات اخلاقی حکومت و حاکم، حریت و آزادی و شئون مختلف آن، حیات اجتماعی، عدالت اجتماعی، قوانین اجتماعی، وحدت اجتماعی، هدایت اجتماعی، ضرورت وجود قوانین در جامعه و... را مطرح و بحث می کند (طباطبائی، ۱۹: ۱۳، ۱۱، ۶، ۵، ۴، ۱).

۴. ویژگی‌های تفسیر اجتماعی

مفسرانی که به این گرایش تفسیری روی آورده‌اند به عناصر ذیل توجه بیشتری کرده‌اند:

۱. به آیاتی از قرآن که مسائل اجتماعی را بیان می‌کند بیشتر پرداخته‌اند .
۲. به مشکلات مسلمانان در عصر خویش توجه کرده و آیات قرآن را بر زندگی عصر خود تطبیق نموده و درمان مشکلات اجتماعی را در قرآن جستجو کرده‌اند .
۳. به آموزه‌های تربیتی و ارشادی قرآن توجه خاص داشته‌اند .
۴. معمولاً از بیانی شیوا و ساده استفاده کرده‌اند تا تفسیر برای عموم مردم (سطح متوسط جامعه) قابل استفاده باشد.
۵. به شهادت و اشکال مخالفان نسبت به قرآن و اسلام توجه کرده و پاسخ می‌دهند .
۶. مفسر در گرایش اجتماعی ، روحیه‌ای اجتماع گرایانه دارد و آیات قرآن ، احکام اسلامی را از زاویه فردی نمی‌بیند .
۷. مفسر گرایش اجتماعی ، تقلید گونه با تفسیر برخورد نمی‌کند و می‌کوشد با اسلوبی زیبا، سنت‌های اجتماعی آیات قرآن را بر نیازهای عصر تطبیق کند و با بیانی درخور فهم همه ارائه نماید. یکی از موارد مهم در تفسیر اجتماعی ، پذیرفتن این اصل است که تفسیر امروز باید با تفاسیر گذشته تفاوت داشته باشد و مفسر امروز باید به پر کردن فاصله میان عصر نزول قرآن و عصر تفسیر پردازد ؛ زیرا مردم از فضایی که قرآن در آن نازل شده ، بسیار فاصله گرفته‌اند و از آگاهی‌های لازم که نشان دهد چه مسائل و مشکلاتی موجب بیان این امور گردیده ، برخوردار نیستند ؛ ازاین رو ، مفسر باید مردم را ازاین گونه مسائل باخبر سازد.

در تفسیر متون مقدس، مهم‌ترین هدف که در فرآیند فهم و تفسیر متون می‌تواند غایت نیز باشد، پر کردن فاصله و نشان دادن نظم و انسجام سخن، متناسب با نیاز انسان معاصر است. تفسیر متن مقدس از آن روی به زبان معاصر گام برمی‌دارد تا با پر کردن این فاصله، شکاف ادبیات و سطح مفاهمه و تلقی‌های متفاوت را پر کند؛ یعنی بیان محتوای آن به زبانی که برای مردم امروز قابل فهم، عینی و ملموس شود، آن‌گونه که برای مخاطبان آن عصر چنین بود؛ زیرا بسیاری از فرازهای متون مقدس برای مردمی که در فضای عصر نزول زندگی نمی‌کنند، دشوار و غیرقابل حل است، مگر در صورت تفسیر، آن‌هم نه تفسیر واژه‌ها، بلکه پرده‌برداری و انتقال معانی از افق فهم عصر پیدایش متن به افق فهم معاصر باهدف تبیین موارد ابهام پدید آمده از ناحیه دو افق تاریخی این همان تفسیر عصری و اجتماعی است.

تفسیر اجتماعی به استخدام علم جامعه‌شناسی برای تفسیر قرآن نام برد. در این‌گونه از تفسیر، مفسر به پیام‌های اجتماعی قرآن کریم می‌اندیشد. این نهضت جدید تفسیری بر آن است تا آموزه‌های اجتماعی دین را در متن زندگی مردم قرار دهد و با آنچه باعث انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان شده، مبارزه کند. ویژگی مهم این گرایش، ایجاد تحول در تفسیر قرآن از فردگرایی به جمع‌اندیشی و تحلیل سرنوشت کلی جامعه مسلمانان است.

در تفسیر اجتماعی قرآن موارد زیر موردتوجه قرار دارد:

۱. استخدام علوم اجتماعی برای توضیح آیات قرآن
۲. توجه به بعد اجتماعی قرآن در بیان نکات تفسیری
۳. تبیین آموزه‌ها و پیام‌های اجتماعی قرآن
۴. بهره‌جویی از آیات قرآن برای جهت‌دهی به مبانی علوم انسانی؛

۵. نظریه‌پردازی‌های اجتماعی بر اساس آیات قرآن

۶. استنباط اهداف، مبانی و روش‌ها و درنهایت نظام اجتماعی از قرآن.

۵. اهمیت بررسی تفسیر اجتماعی مفسران

تفسیر اجتماعی قوی‌ترین جریان معاصر تفسیری است و امروز کمتر مفسری دیده می‌شود که از این جریان تأثیر نپذیرفته باشد. اندک مقایسه‌ای میان تفاسیر عصری و تفاسیر ادوار گذشته، این واقعیت به‌خوبی روشن می‌نماید که مهم‌ترین ویژگی تفاسیر متأخر، اندیشه اجتماعی آن‌هاست. جریان تفسیر علمی، تفسیر خردگرایانه تجربی، دفاع از حقوق زن، روش تحلیل‌گرایی در تفسیر و تفسیرهای سیاسی و حرکت‌ها نمونه‌هایی از تفسیر اجتماعی هستند. لذا باید این پدیده و واقعیت را شناخت، به مقایسه و ارزیابی مبانی و روش‌های تفسیری آن پرداخت و برجستگی‌ها و نقاط قوت و ضعف آن را بررسی و نقد کرد.

همچنین شکی نیست که برای برخورد با غرب و واکنش‌هایی از قبیل گریز و ستیز با دین، تفسیر اجتماعی می‌تواند به بخشی از شبهات فکری نسل جدید پاسخ دهد و نشان دهد که می‌توان در برابر این هجوم و جریان اسلام‌هراسی، به ارزش‌ها، معیارها و نگرش‌ها ایمان داشت و به نیازهای نسل جدید پاسخ داد. در این‌باره برخی نوشته‌اند: در برخورد با غرب و تعارض‌ها با تمدن غربی در عرصه دین و دنیا، مفسران اجتماعی، به قوی‌ترین رکن هویت تاریخی خود (قرآن) متوسل شدند و به قرآن روی آوردند تا گمشده خویش و خود گمشده را پیدا کنند و قرآن عروة الوثقی نهضت اصلاحی و سرچشمه کسب نیرو و نشاطی شد که بتواند با غبار عادت و تحریف و خرافه و رکود و رخوت مبارزه نماید و آن را از چهره دین و دنیای خود بزدیند (خرمشاهی، ۱۳۸۱: ۳۵). نهضت بیداری جهان اسلام در سده چهاردهم و پانزدهم قمری، همراه با داعیه بازگشت به قرآن و تلاش‌های فراوان برای نگرارش و

ارائه تفسیرهای جدید قرآنی برای مخاطبان، فرصت و فضای دیگری در عرصه قرآن پژوهی به وجود آورد که با نو فهمی هایی از قرآن، ایمان، شوق و حیات تازه ای از معارف دینی پدید آورد و اصول فکری و آرمان هایی نو بنیان گذارد که در سایه آن زندگی اجتماعی و سیاسی، فرهنگی دیگری را برای مسلمانان ارائه می داد.

بر این اساس، نهضت فراگیر اصلاح اجتماعی و احیای دینی و نقد اندیشه دینی و مبارزه با بدفهمی ها شکل گرفت. اولین گام مؤثر در این زمینه از سوی سید جمال الدین اسدآبادی و شاگردش شیخ محمد عبده با تأسیس مکتب تفسیری خاص برداشته شد. این نهضت جدید تفسیری بر آن بود که به جای تأکید بر ابعاد صوری و ادبی و مباحث دانشگاهی در کتاب مقدس، به راه حل های زندگی توجه کند و آموزه های دینی را در متن زندگی مردم قرار دهد و با آنچه باعث انحطاط و عقب ماندگی آنان گشته مبارزه کند. از این رو، این حرکت، نقش مهمی در آگاهی بخشی اجتماعی مردم مسلمان و نیز خیزش و بیداری داشت و توسط مصلحان و به ویژه مفسران دیگر ادامه یافت و تحول ذهنی مسلمانان را فراهم ساخت؛ تحول از دیدگاه آخرت گرایی به دیدگاه اجتماعی و ارائه راه حل مشکلات مادی و معنوی مسلمانان و تعبیر وضعیت ضعیف، فقیر، منحل و عقب افتاده آنان.

پیش از این، مفسران با نگاهی فرد گرایانه به پرده برداری از آیات می پرداختند و اگر دستورات و قوانین شریعت را از آن استخراج می کردند، فقط از این منظر می دیدند که وظیفه فرد چیست و چه باید بیندیشد و چه باید عمل کند، اما اینکه پیامد این آموزه ها چیست و شرایط اجتماعی چه اقتضایی دارد، در سطح کلان، جامعه و جهان چه می گذرد و وظیفه یک مسلمانان در این شرایط چیست، چیزی نبود که در تفسیرشان بازتاب یافته باشد. در حالی که باید گفت قرآن کریم علاوه بر پرداختن به عقاید و احکام تکلیفی انسان، بسیاری از امور مربوط به زندگی اجتماعی بشر را بیان کرده است و این مسئله از گذشته های دور مدنظر مفسران بوده است، اما در قرون

اخیر، با حرکت اجتماعی سید جمال‌الدین اسدآبادی در مصر، نگاهی نو به تعالیم قرآن و اسلام شکل گرفت و شاگرد او محمد عبده این نهضت را در گرایش تفسیر اجتماعی متبلور ساخت و تفسیر همچون المنار شکل گرفت. همچنین بزرگانی همچون شهید مطهری و شهید سید محمدباقر صدر نیز زمینه‌های اجتماعی فراهم و تبیین نمودند؛ چنان‌که امام خمینی به‌گونه‌ای عملی و متأثر از مکتب اسلام ناب، قرآن را در صحنه زندگی مسلمانان احیاء کرد.

۶. چپستی تفسیر اجتماعی

گرایش‌های تفسیر قرآن بر اساس باورها، افکار، جهت‌گیری‌ها، سبک پردازش، تخصص علمی و سلیقه‌های مفسران قرآن به شیوه‌های فرعی دیگری از جمله سبک‌های تفسیری (الوان تفسیری) تقسیم می‌شود. در توضیح این قسم می‌توان گفت مفسران قرآن بر اساس تخصص یا علاقه به یک علم یا مبحث خاص، در تفسیر به‌سوی همان مبحث یا علم رفته و مطالب مربوط به آن را در تفسیر خود بیشتر مطرح کرده‌اند؛ ازاین‌رو، گرایش‌ها و سبک‌های تفسیری متفاوتی به وجود آمده است. مانند گرایش‌ها و سبک‌های ادبی، فقهی، اجتماعی، عرفانی، اخلاقی و تاریخی و ... (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۳۳)

گرایش اجتماعی در تفسیر قرآن کریم را نیز می‌شود چنین شرح داد که قرآن کریم را نیز می‌شود چنین شرح داد که قرآن کریم همان‌طور که به عقاید و احکام تکلیفی انسان می‌پردازد، بسیاری از مطالب مربوط به زندگی اجتماعی و فردی بشر را نیز بیان می‌کند. این بعد از قرآن، از دیرباز مورد توجه مفسران بوده و به تفسیر آیات مربوط به آن پرداخته‌اند. به‌طورکلی، مفسرانی که به این گرایش تفسیری روی آورده‌اند، به عناصر زیر بیشتری کرده‌اند:

۱. به آیه‌ای از که مسائل اجتماعی را بیان می‌کند بیشتر پرداخته‌اند.

۲. به مشکلات مسلمانان در عصر خویش توجه کرده و آیات قرآن را بر زندگی عصر خود تطبیق نموده و درمان مشکلات اجتماعی را در قرآن جستجو کرده‌اند.

۳. به آموزه‌های تربیتی و ارشادی قرآن توجه خاص داشته‌اند.

۴. به عقل و علوم تجربی قطعی در تفسیر قرآن اهمیت داده و از روش تفسیر عقلی و علمی استفاده کرده‌اند.

۵. در این گرایش، روحیه‌ای اجتماع‌گرایانه داشته و آیات قرآن و احکام اسلامی را از زاویه فردی ندیده‌اند (رضایی اصفهانی، همان، ۱: ۳۴۸).

البته تفسیر اجتماعی از سوی این دست از مفسران یا تفسیر پژوهان تعریف نشده است، اما با پژوهش میدانی می‌توان به دو گونه از گرایش در این تفاسیر برخورد کرد:

۱. تفسیرهایی که بیشتر به نظریه‌پردازی قوانین اجتماعی قرآن می‌پردازند.

۲. تفسیرهایی که به احکام اجتماعی توجه دارند. از این رو، مبنای شناسایی تفاسیر قرآن با گرایش اجتماعی، آثار و علائمی است که از این تفاسیرها به دست آمده و مبنای تفاوت روشی مفسران آن شده است.

۷. نمونه‌هایی از تفسیر اجتماعی

۷-۱. رابطه شفاعت با قوانین اجتماعی:

علامه طباطبائی ذیل آیه ۴۸ سوره بقره، با طرح این مسئله، ارتباط شفاعت با قوانین اجتماعی را بررسی کرده است. ایشان ضمن تأیید ضرورت تبیین قوانین و رعایت آن در جامعه، تجویز قانون‌شکنی در مسیحیت را سبب فروپاشی قدرت کشیشان می‌داند. وی مسئله شفاعت را از امور مسلم دینی قلمداد کرده است که نص قرآن و روایات متواتر بر آن دلالت می‌کند. علامه در تبیین معنا، شرایط و جایگاه

شفاعت در معارف اسلامی ، آن را مطرح می‌کند که شفاعت مورد نظر قرآن بدین معناست که مؤمنان به شرطی در آتش ، جاویدان نخواهند ماند که با ایمان مرضی و دین حق محشور شوند . ضمن آنکه قوانین اجتماعی اسلام تأمین‌کننده جنبه مادی و معنوی زندگی بشر است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱: ۱۸۴-۱۸۶)

۲-۷. آثار اجتماعی تشریح قبله:

پیامبر (ص) پس از آنکه سیزده سال در مکه و مدتی در مدینه، رو به بیت‌المقدس نماز می‌خواند، از سوی خدا فرمان یافت که به سوی کعبه نماز گزارد. این فرمان در آیات ۱۴۲-۱۵۱ سوره بقره صادر شد. علامه طباطبائی ذیل این آیات ، با اشاره به هماهنگی تشریح قبله با ویژگی‌های فطری انسان ، بیان می‌دارد که تشریح قبله آثار اجتماعی دلپذیر و روشنی دارد. تشریح قبله سبب می‌شود که مردم با همه اختلاف‌های زمانی و مکانی ، متوجه یک نقطه باشند که سبب تجسم وحدت فکری ، ارتباط جوامع و التیام قلوب است. این لطیف‌ترین روحی است که می‌توان در همه شئون مادی و معنوی انسان دمید تا بتوان اجتماعی پیشرفته و اتحادی متشکل و قوی داشت. این موهبت خدادادی ویژه امت اسلامی است که با آن ، وحدت و شوکت امت حفظ می‌شود (همان، ۱: ۳۳۷ و ۳۳۸).

۳-۷. لزوم دفاع در اجتماع:

پیامبر دین خود را با دعوت و تحمل آزار مشرکان آغاز کرد ، اما پس از آنکه مسلمانان از توان کافی برخوردار شدند، خداوند در آیات ۱۹۰ تا ۱۹۵ سوره بقره ، فرمان پیکار با متجاوزان را صادر کرد . علامه طباطبائی ذیل این آیات ، با بررسی مجموع آیاتی که به نحوی به قتال و مبارزه مربوط است، این‌گونه برداشت می‌کند که اسلام هرگز پیش از دعوت و اتمام حجت، جنگی را آغاز نکرده است.

علامه طباطبائی، علت پیدایش جنگ‌ها را واکاوی کرده، می‌گوید: «لزوم تعادل در بهره‌کشی و خدمت‌رسانی سبب شده است که انسان‌ها جنگ‌های خود را مستند به استخدام و برده‌کشی نکنند؛ هرچند حکم اولی سرشت انسان، بهره‌بردن از خدمات دیگران را اقتضا می‌کند. اجتماع انسانی به کسی اجازه نمی‌دهد که برای استفاده از خدمات دیگران، دست به جنگ بزند. ازاین‌رو، انسان جنگ‌هایش را مستند به حق دفاع از حقوق و منافعش می‌کند و برای خود، ابتدا حقی را فرض می‌کند و آن حق را تضييع شده می‌بیند، آنگاه در دفاع از آن برمی‌خیزد. قرآن کریم مهم‌ترین حقوق انسانی را توحید و قوانین مبتنی بر توحید معرفی کرده است و در صورت به خطر افتادن آن، اجازه پیکار و دفاع می‌دهد» (همان، ۲: ۶۹ و ۷۱). در تفسیر مواهب الرحمن، علامه سبزواری به برخی از مباحث اجتماعی پرداخته است که چند نمونه از آن به‌قرار زیر است:

۸. تفسیر در سنت نبوی

تفسیر به سنت نبوی از جانب حضرت علی (ع) فراوان است و این بدان جهت است که علی (ع) شاگرد خاص پیامبر (ص) بود و تعالیم ایشان را بیشتر و بهتر از همه صحابه دریافت نموده است. در باب اینکه پیامبر چه مقدار از قرآن را تفسیر کرده است، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد. به‌عنوان مثال، ابن تیمیه بر این باور بوده که پیامبر تمام آیات الهی را تفسیر کرده است (ابن تیمیه، ۱۳۹۱ق، ۱: ۷-۹). در مقابل، کسانی نیز با استناد به برخی روایات معتقدند که پیامبر فقط تعداد اندکی از آیات را تفسیر کرده است (سیوطی، ۱۴۱۴ق، ۴: ۱۹۷-۱۹۶).

طباطبائی همین دیدگاه را پذیرفته و شمار روایات تفسیری منقول از پیامبر را کمتر از ۲۵۰ روایت دانسته است (طباطبائی، ۱۳۷۵: ۱: ۵۴). بااین‌همه، به نظر می‌رسد که احادیث پیامبر در تفسیر آیات محدود به این تعداد نیست. نصوص روایات و

متون مجامع حدیثی گواه روشنی بر این مدعاست؛ زیرا اگر بپذیریم که شمار روایاتی که پیامبر در آنها صریحاً به تفسیر آیه‌ای از قرآن پرداخته اندک است، روایاتی که در تفسیر آیات به کار می‌آید و به‌گونه‌ای ابهام از کلام الهی می‌گیرد، فراوان است، به‌ویژه اگر احادیث نبوی منقول از طریق اهل‌بیت را نیز بیفزاییم. گفتنی است که سنت پیامبر (قول، فعل و تقریر) نیز می‌تواند در تفسیر قرآن کریم به کار آید و مفاهیم و احکام آن را روشن سازد.

به باور برخی، قرآن کریم از آن رو که به زبان عربی به‌گونه‌ای روشن نازل شده، مفردات، ترکیب‌ها و شیوه بیانش برای عرب‌زبانان کاملاً روشن بوده است (ابن خلدون، ۸۰۸ق، ۳: ۱۰۳۰) ولی روشن است که همه صحابه در درک و فهم زبان یکسان نبوده‌اند. به گواهی نصوص تاریخی، برخی از صحابه در فهم واژه‌ها و مقاصد برخی آیات درمی‌مانده‌اند (طبری، بی‌تا، ۲: ۱۷۲). با توجه به شیوه بیانی ویژه قرآن، تعیین مصادیق برخی آیات برای صحابیان دشوار بود و نیازمند توضیح پیامبر (ص) بودند (نوری، ۴۰۸ق، ۲: ۴۹۷-۴۹۸). به‌طور کلی فهم تفصیلی و روشن همه آیات برای صحابیان میسر نبوده است و به‌ناچار باید به پیامبر (ص) مراجعه می‌کردند. به‌علاوه امکان شناخت بسیاری از آیات مجمل و کلی قرآن کریم به‌ویژه در حوزه احکام، بدون تفسیر و تبیین پیامبر (ص) برای صحابه میسر نبوده است، چنان‌که چگونگی انجام نماز، حج، روزه و مقدار زکات را از پیامبر (ص) دریافت می‌کردند.

باین حال مفسران درباره مقدار آیاتی که پیامبر (ص) آنها را تفسیر کرده بر یک نظر نیستند؛ برخی رسالت تبیین و توضیح پیامبر درباره آیات قرآن را به آیات مجمل و متشابه منحصر دانسته‌اند (آلوسی، ۱۴: ۲۲۲). اما این نظر از سوی برخی مفسران نادرست معرفی شده است.

شهادت صدر برای اثبات دو سطحی بودن بر تفسیرهای دقیق و گسترده ای که اهل بیت (ع) از پیامبر نقل کرده- اند تأکید می‌ورزد. در این باره روایتی که می‌گوید: در دست سلمان، مقداد، ابوذر و برخی دیگر تفسیرهایی از آیات الهی بوده که در اختیار دیگران نبوده قابل توجه است. در این روایت امام علی (ع) در پاسخ روای بیان می‌کند که صحابیان در اندیشه و پرسش از حقایق یکسان نبوده‌اند (کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۶۲).

۹. آموزه های تفسیری اهل بیت (ع)

مدارس تفسیری مکه، مدینه، کوفه و بصره، هم به لحاظ جغرافیایی و هم بنا به شخصیت های تأثیرگذار، به طور گسترده مورد بحث قرار گرفته است. در این میان، از مکتب تفسیری اهل بیت سخنی نیست؛ نه از تکوین و پیدایش آن و نه از تطور آن، و از ویژگی های آن بحثی به میان نیامده است. برخی بر این عقیده اند که اهل بیت، در تفسیر قرآن، نقش تعلیمی را ایفا کرده اند. به عبارت دیگر، امامان اهل بیت در صد آموختن روش تفسیر و چگونگی بهره گیری از آیات در تفسیر بوده اند، نه آن که در صد باشند همه آیات را تفسیر کنند (معرفت، ۱۳۸۶ق، ۱: ۴۶۸).

امامان با نمونه هایی که در آیات ارائه فرموده اند، در واقع خواسته اند اصول و مبادی تفسیر قرآن را برای اصحاب و شاگردان تبیین کنند. هر چند احادیث تفسیری امامان فراوان نیست، و به تعبیر علامه طباطبائی، صحابه از حضرت علی (ع) در تفسیر قرآن تعدادی حدیث نقل کرده و از تابعان نیز بیش از صد حدیث نقل نکرده اند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۵، ۲۷۴). اما این روایات برای آموزش روش تفسیری آنان کافی است. محورهای مهم بحث آموزه های تفسیری اهل بیت به نکاتی در تکمیل مباحث اشاره خواهیم کرد.

۱. پرهیز از رجوع یا استناد به اقوال اهل کتاب در تفسیر قرآن مورد تأکید امامان بوده است. روایت حماد بن عیسی از قول امام صادق (ع) در نفی سخن یهود مبنی بر آن که چهار زانو نشستن مکروه نیست، نمونه‌ای است که می‌توان از آن یاد کرد (کلینی، ۱۳۸۸، ۲: ۶۶۱).

۲. توجه به لغت در حد کفایت، از آموزه‌های دیگر تفسیر اهل بیت است. روایت ابی محمد سعدی از امام علی (ع) در باره آیه ۷۷ آل عمران است که امام (ع) در تفسیر آیه «ولا ينظر اليهم يوم القيامة...» فرمود: یعنی در روز قیامت به خیر و رحمت به ایشان نگریسته نمی‌شود؛ چنان‌که عرب، به سید و بزرگ خود می‌گوید: «لا تنظر الينا»؛ یعنی چیزی (خبری) از شما به ما نمی‌رسد. در اینجا معنای عبارت این است که خداوند، خیر و رحمتی برای آن‌ها نخواهد فرستاد و با دیده رحمت به آن‌ها نمی‌نگرد (عیاشی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۳۱۵). تفسیر امام باقر (ع) در معنای ید که فرموده است: ید در لغت عرب به معنای قدرت و نعمت است (صدوق، ۱۳۸۶ق: ۱۰۴). از طرف دیگر، اهل بیت: از اشعار جاهلی در تفسیر آیات قرآن پرهیز می‌کردند. حتی امام علی (ع) بزرگ‌ترین شاعر عرب جاهلی «امروء القیس» را گمراه می‌خواند. با این وصف، اقوال گمراهان چگونه می‌تواند مستند قرآنی باشد.

۳. توجه به سیاق نیز از مواردی است که امامان در تفسیر خود بهره گرفته‌اند. در تفسیر علی بن ابراهیم قمی به نقل از امام صادق (ع) ذیل آیه شریفه «صبغۀ الله و من احسن من الله صبغۀ و نحن له عابدون»، صبغۀ به معنای «اسلام» است. علامه طباطبائی، ذیل این آیه گفته است: سیاق آیات بر دعوت از اهل کتاب به پذیرش اسلام دلالت دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱: ۳۱۵؛ ۱۴۱۵ق، ۱: ۲۸۹) امامان در جایگاه روشنگران مسیر تفسیر قرآن به قرآن در لابه‌لای مباحث قرآنی خود، از استدلال‌های عقلی ابا نداشته‌اند. لزوم تدبر در آیات وحی که از آموزه‌های خود قرآن کریم است، از نظر امامان نیز مورد تأکید قرار گرفته است. دقت در تفسیر برخی آیات همچون

آیه وضو (مائده ۶)؛ آیه قصر در سفر (نساء ۱۰۱ و ۱۰۲) به وسیله امام باقر؛ آیه قطع ید (مائده ۳۵) از امام جواد (ع)؛ یا آیه (اعراف ۷)، (بقره ۲۱۹) در بحث تحریم خمر از امام موسی ابن جعفر (ع) رسیده و مواردی دیگر، نشان می دهد که امامان در پرتو عقل و تدبر در آیات، دقایق و ظرافت هایی را در تفسیر به کار گرفته اند که به سان سرمشق و الگویی می تواند در تفسیر قرآن مورداستفاده قرار گیرد (کلینی: ۱۳۸۸، ۳: ۳۰؛ عبده، ۱۴۱۴ق، ۶: ۲۲۶-۲۲۷؛ صدوق، ۱۴۰۱ق، ۲۷۸-۱: ۲۷۹).

۱۰. نتیجه

با توجه به مطالب فوق این طور نتیجه می گیریم که تفسیر اجتماعی قرآن کریم، تفسیر اصول، قوانین و احکام اجتماعی استنباط شده از قرآن است. در این حرکت، مفسر اجتماعی در پی کشف این قوانین و احکام و سنت نبوی و آموزه های اهل بیت است که در طول تاریخ وجود داشته است. مفسر اجتماعی قرآن کریم از منظر طرح مباحث نظری مربوط به حیات جامعه به آیات چشم می دوزد و متناسب با این قلمرو، به دنبال تبیین مفاهیم و اصول آن است و اهداف تربیتی و اصلاح حال جامعه و تشریح قوانین است. در تفسیر اجتماعی قرآن کریم مفسر در پی کشف مفاد سنت ها و ارائه راه حل مشکلات مسلمانان است.

تفسیر اجتماعی تفسیر خاص مسائل عینی جامعه است و در پی تبیین احکام خاص تاریخی و عینی عمومی از قرآن که بر مبنای این نگرش مفسر باید از دانش های اجتماعی آگاه باشد تا بتوان در حوزه احکام خاص سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و مانند آن فهمی از این موضوعات داشته باشد. ویژگی دیگر تفسیر اجتماعی قرآن کریم جمع میان مسائل اسلام و قضایای علوم انسانی معاصر است. البته این ویژگی با ارائه ارزش های قرآنی در شکل اجتماعی ابعاد گوناگونی دارد؛ زیرا از یک سو، باید اندیشه های قرآنی با اوضاع و نیازهای عصر جدید و تحولات

اجتماعی تطبیق شود و از دیگر سو، با توجه به شرایط و خصوصیات که مفسر در عصر خود شاهد آن است، راه‌حلی مشخص برای تحصیل سعادت و خوشبختی جامعه اسلامی به دست آید. تفسیر به سنت نبوی از جانب حضرت علی (ع) فراوان است و این بدان جهت است که علی (ع) شاگرد خاص پیامبر (ص) بود و تعالیم ایشان را بیشتر و بهتر از همه صحابه دریافت نموده است. در باب اینکه پیامبر چه مقدار از قرآن را تفسیر کرده است، میان مفسران اختلاف نظر وجود دارد.

امامان با نمونه‌هایی که در آیات ارائه فرموده‌اند، در واقع خواسته‌اند اصول و مبادی تفسیر قرآن را برای اصحاب و شاگردان تبیین کنند. هر چند احادیث تفسیری امامان فراوان نیست، و به تعبیر علامه طباطبائی، صحابه از حضرت علی (ع) در تفسیر قرآن تعدادی حدیث نقل کرده و از تابعان نیز بیش از صد حدیث نقل نکرده‌اند.

امامان در جایگاه روشنگران مسیر تفسیر قرآن به قرآن در لابه‌لای مباحث قرآنی خود، از استدلال‌های عقلی ابا نداشته‌اند. لزوم تدبر در آیات وحی که از آموزه‌های خود قرآن کریم است، از نظر امامان نیز مورد تأکید قرار گرفته است.

منابع

قرآن

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی*، دارالکتب العلمیه، بیروت: منشورات محمدعلی بیضون.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۳۹۱ق)، *مقدمه فی اصول التفسیر*، به کوشش عدنان زرزور، بیروت: دارالقرآن الکریم.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۸۰۸ق)، *مقدمه ابن خلدون*، به کوشش علی عبدالواحد، قاهره: دار نهضت مصر.

۴. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۸)، *المفسرون: حیاتهم و منهجهم*، بی جا.
۵. خرماشاهی، بهاءالدین (۱۳۶۴)، *تفسیر و تفاسیر جدید*، تهران.
۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷)، *منطق تفسیر قرآن*، قم: جامعه المصطفی العالمیه.
۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۸۶ق)، *توحید*، مقدمه سید حسن خراسان، نجف.
۸. (۱۴۰۱ق)، *من لا یحضره الفقیه*، به اهتمام موسوی خراسانی، بیروت.
۹. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه اعملی.
۱۰. (۱۳۷۵)، *قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع*، قم: نشر اسلامی.
۱۱. طبری، محمد بن حریر (بی تا)، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقیق محمود محمد شاکر، مصر: دارالمعارف.
۱۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی.
۱۳. عیاشی سمرقندی، محمد بن مسعود (۱۴۲۱ق)، *التفسیر عیاشی*، تحقیق، قم: قسم الدراسات الاسلامیه.
۱۴. عبده، رشید رضا (بی تا)، *تفسیر المنار*، بیروت: افست.
۱۵. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۹ق)، *الصافی فی تفسیر القرآن*، تحقیق محسن حسینی امینی، تهران.
۱۶. *فصلنامه قرآن پژوهی مبین* (۱۳۷۹)، ش ۴، زمستان
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق)، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران.

۱۸. کبیر، شیخ علی (۱۳۸۴)، *الدر المنثور*، ویراستار: محمد حسین درایتی، ناشر: موسسه فرهنگی دارالحدیث.
۱۹. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۹ق)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، مشهد.
۲۰. نوری، حسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل*، قم: موسسه آل البيت ع.

روش‌شناسی تفسیر اجتماعی قرآن در آثار نومعتزلیان

شبه‌قاره هند

مرضیه محمصا

چکیده

جنبش مدرن اسلامی در طول زمان، تحولات بنیادینی را در زمینه تفسیر به وجود آورده است. استدلال آن‌ها این است که قرآن با دیدگاه‌های پیشرفته مدرن مخالفتی ندارد. روند مدرن در تفسیر قرآن به زمان شاه ولی‌الله دهلوی در هند بازمی‌گردد. او شرایط مسلمانان هند را با جنبش اصلاح‌گرانه اش تغییر داد. او تقلید را مذمت و از اجتهاد دفاع کرد و از کاربرد ایده‌های نوین در تفسیر قرآن استقبال می‌کرد. فضل الرحمن و دیگر اندیشه‌وران گروه نومعتزلیان شبه‌قاره هند، دلیل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی را تحجر فکری می‌دانند و معتقدند همین امر، منجر به ناتوانی جوامع مسلمان در پاسخگویی به چالش‌های دنیای مدرن است. با توجه به ضرورت روش‌شناسی نومعتزلیان شبه‌قاره هند، در این پژوهش، اصول اصلی دیدگاه‌های ایشان درباره تفسیر اجتماعی قرآن دسته‌بندی و تبیین می‌شود. این گروه از اندیشه‌وران به کمبودهایی که

۱. استادیار عضو هیات علمی دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، گروه معارف اسلامی، تهران، ایران.

در آثار متقدم تفسیری مسلمانان وجود دارد، اشاره می‌کنند و معتقدند این تفاسیر نمی‌توانند نمای جامعی از مفاهیم خدا، انسان و اجتماع را بیان کنند. از این منظر بیشتر تفاسیر متقدم قرآن سعی دارند معنایی تحت‌اللفظی از قرآن ارائه نمایند و از پاسخ به مسائل واقعی اجتماع، شانه خالی می‌کنند، لذا بینش و معرفتی عمیق ایجاد نخواهد شد. می‌توان اذعان داشت مهم‌ترین اصل مورد استفاده در تفاسیر اجتماعی از دیدگاه نومعتزلیان شبه‌قاره هند، اجتهاد است. از این رهگذر با تفسیر نهایی قرآن مخالف می‌شود. آنان روند تفسیر را در طول زمان مستمر دانسته و اجتهاد را وسیله‌ای برای اجرای اصلاحات اجتماعی و پیاده شدن عدالت اجتماعی بر اساس قرآن می‌دانند.

واژگان کلیدی: تفسیر اجتماعی، قرآن، نومعتزلیان، شبه‌قاره هند، هرمنوتیک، اجتهاد، عقلانیت.

۱. مقدمه

قطعاً جنبش مدرن اسلامی در طول زمان، تحولات بنیادینی را در زمینه تفسیر به وجود آورده است. مدرنیسم اسلامی یک‌روند روشنفکری است که از اواخر قرن نوزدهم و بیستم شکل گرفت و هدفش ایجاد هماهنگی بین ارزش‌ها و سیستم مدرن از یکسو و سیستم و ارزش‌های اسلامی و ازلی از سوی دیگر بود. طرفدارانش اغلب مسلمانان روشنفکر نامیده می‌شوند که تلاش می‌کنند اسلام را با ارزش‌های مدرنی چون عقلانیت، علم و دموکراسی آشتی دهند، مقولاتی که مسلمانان ضرورتاً در نتیجه استعمارگری و تعاملات معین با جهان غرب بر سر آن بحث دارند. در تضاد با دیدگاه مسلمانان پیشامدان که احتمالاً تحمل اعتماد بر عقل را نداشتند و این تکیه بر عقل را منجر به پیدایش «بدعت» و نهایتاً شرک تلقی می‌کردند، روشنفکران مسلمان

از تغییراتی که بر پایه عقل و منطق باشد استقبال می‌کنند. در واقع، استدلال آن‌ها این است که اسلام با مفاهیم عقلانیت مورد تأیید روشنفکران اروپایی و علم مدرن سازگار بوده و به هیچ‌وجه با دیدگاه‌های پیشرفته مدرن مخالفتی ندارد. علاوه بر این، روشنفکران حامی تفسیر «عقلانی» متون اسلامی هستند. یکی از دیدگاه‌های روشنفکران این بود که اطمینان داشتند که روش آن‌ها منطبق بر اسلام و معتبر است.

روند مدرن در تفسیر قرآن به زمان شاه ولی‌الله دهلوی در هند بازمی‌گردد. او شرایط مسلمانان هند را با جنبش اصلاح‌گرانه اش تغییر داد. او تقلید را مذمت و از اجتهاد دفاع کرد و از کاربرد ایده‌های نوین در تفسیر قرآن استقبال می‌کرد. او برخی از اصول تفسیر را در تفسیر قرآن رد می‌کرد، او از نسخ استفاده می‌کرد که منظور ابطال یک حکم با حکم دیگر است. وی معتقد بود اگر صحابه یا تابعین آیه خاصی را متعلق به موقعیت خاصی می‌دانند، به معنای این نیست که آن آیه در هر جای دیگری که شرایطی مشابه داشته باشد، همان معنا را می‌دهد (سعید، ۲۰۰۶: ۱۱).

یکی دیگر از تلاش‌هایی که در دوران معاصر در زمینه تفسیر رخ داد، تلاش‌های سر احمدخان است که وی شش جلد کتاب در موضوع قرآن به چاپ رساند. او معتقد بود نیاز است تا مسلمانان با کمک روش‌های تفکری پویاتری، سنت و میراث اسلامی خویش را بازنگری کنند. میان نگرش تفکری اسلام و غرب خلأ عمیقی است و به نظر او مسلمانانی که در غرب تحصیل می‌کنند و تحت تأثیر فرهنگ غرب قرار می‌گیرند، نمی‌توانند گفتمان‌های مذهبی علمای خویش را درک کنند.

در اواخر قرن نوزدهم، محمد عبده (متوفی ۱۹۰۵ م) نظراتش را در تفسیر قرآن بیان کرد. او سخنرانی‌های متعددی در موضوع تفسیر داشت که بعدها توسط شاگردش محمد رشید ریدا (متوفی ۱۹۳۵ م) نگاشته و به چاپ رسید. تفسیر المنار اگرچه مثل آثار احمدخان تندرو نیست ولی با رویکرد جدیدی به تفسیر قرآن پرداخته است. عبده رویکردها و روش‌های تفسیر را که در تفاسیر سنتی اعمال

می‌شده، موردنقد قرار داده و از تمرکز بر مشخصات بلاغی و فلسفی امتناع کرده است. همچنین به محتوای حقوقی قرآن که توسط حقوقدانان انجام می‌شد توجه نکرد و معتقد بود مهم‌ترین عملکرد قرآن کارکرد حقوقی آن نیست. او تفکر در موضوع حقوقی را آخرین موضوعی می‌دانست که باید به آن پرداخته شود.

در امتداد این خط سیر تفکری، تعدادی از مسلمانان و محققان قرن بیستم، در تفاسیر قرآن بازنگری کردند و تلاش فراوانی برای ارائه یک تفسیر اجتماعی از آیات نشان دادند. این تفاسیر جدید در موضوع اجتماعی تمایل زیاد مفسران را به مسائل جامعه معاصر مسلمانان نشان می‌داد. ضمن آنکه پیام کلی متن قرآن که سیستم ارزشی و اعتقادی قرآن است، در نظر گرفته شود. متفکران اصلاح‌گرا مثل محمد عبده (متوفی ۱۹۰۵ م)، محمد اقبال (متوفی ۱۹۳۸ م)، حسن بناء (متوفی ۱۹۴۶ م) ابوالعلاء المودودی (متوفی ۱۹۷۹ م) مرتضی مطهری (متوفی ۱۹۷۹ م)، فضل الرحمن (متوفی ۱۹۸۸ م) و آیت‌الله خمینی (متوفی ۱۹۸۹ م) در متن قرآن با توجه به تغییرات مدرن توجه کردند. در این راستا پژوهش حاضر درصدد پاسخگویی به این پرسش است که در آثار نومعتزلیان شبه‌قاره هند با چه رویکردی به تفسیر اجتماعی قرآن پرداخته است؟

۲. مکتب نو معتزله

مکتب نو معتزله یکی از گرایش‌های کلامی مهم در جهان اسلام است که حدود دو قرن پیش به وجود آمده است. این مکتب کلامی همچون اجداد اعتزالی خود بر عقل‌گرایی تأکید بسیار داشته و برای نظریه‌پردازی از روش‌های غربی که در علوم انسانی به کار می‌رفته، استفاده می‌کردند. در ابتدا باید به چگونگی شکل‌گیری این مکتب فکری و در ادامه به بررسی مؤلفه‌های مهم آن پردازیم. رویارویی مسلمانان با کشورهای غربی موجب بروز این سؤال مهم شد که علل عقب‌ماندگی مسلمانان

چیست. سه مدل پاسخ به این سؤال داده شد و سه نوع رویکرد و مکتب تفکری پس از آن پدید آمد. عده‌ای میراث دینی را علت عقب‌افتادگی جهان اسلام می‌دانستند و کنار گذاشتن اسلام را عامل پیشرفت در نظر می‌گرفتند.

عده دیگری بازگشت به اسلام سلف زمان پیامبر (ص) با همان دیدگاه و نگاه را علت پیشرفت دانسته و عقب‌ماندگی جوامع مسلمان را به دلیل بی‌توجهی به اسلام سلف می‌دانستند. این گروه به سلفی معروف شدند که حفظ و عمل به میراث دینی را موجب مقابله با هجوم غرب اذعان می‌کردند. گروه سوم که به نو معتزله معروف اند سعی کردند تفسیری نو از اسلام ارائه دهند که با مدرنیته و پیشرفت‌های غربی همسو باشد (رک: گلی، یوسفیان، ۱۳۸۹).

به عبارت دیگر نوسازی و احیای میراث دینی از اهداف مهم نو معتزله بود. سید جمال‌الدین اسدآبادی از آغازگران این نهضت تجددگرایانه بود. جنبش سید جمال‌الدین اسدآبادی که نو اعتزالی نام گرفت در صدد یافتن راهی برای بازنگری میراث دینی و احیای آن به واسطه بازتفسیر است. آن‌ها اعتقاد داشتند آنچه موجب عقب‌افتادگی جهان اسلام شده، میراث اسلامی نیست، بلکه تفاسیر سنتی و جانبدارانه ای است که از متون مقدس دینی انجام‌شده و همچنین بی‌توجهی به جایگاه عقل است که به دلیل رواج اشعری‌گری رخ داده است. آن‌ها معتقدند که اگر مکتب اعتزالی بجای اشعری‌گری که مروج جبر و قضا و قدر است، بر جوامع مسلمانان حکومت می‌کرد، وضعیت مسلمانان بهتر از این بود. پس مکتب نو اعتزالی به دو دلیل شکل گرفت؛ اول پاسخ به مستشرقینی که اسلام را عامل اصلی عقب‌افتادگی جوامع مسلمانان معرفی کردند و دوم بازسازی اندیشه اسلامی با کمک از آراء اعتزالی برای ایجاد تحول در جهان اسلام.

از شباهت‌های میان معتزله و نو اعتزالی‌گری تمرکز بر عقل‌گرایی است و اینکه از شرایط عقل‌گرایی معتزله این بود که شرط پذیرش احادیث را گواهی عقل بر صحت

آن می‌دانستند و تفسیر قرآن را نیز با حکم عقل تفسیر می‌کردند. نو معتزله نیز بر حاکمیت عقل تأکید دارند. از شباهت‌های دیگر نو معتزله با اعتزالیان تفسیر عقلایی متون دینی است. اما تفاوت‌هایی نیز میان نو معتزله و معتزله وجود دارد که می‌توان به باور تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ اجتماعی دوران نزول قرآن یاد کرد. نو معتزله به این تأثیرپذیری اعتقاد راسخ دارند و معتقدند وحی از فرهنگ دوران نزول تأثیر گرفته که از نگاه معتزله این اعتقاد مستلزم خطاپذیری قرآن است و به این موضوع اعتقادی ندارند. همچنین نو معتزله معتقدند بسیاری از احکام شرع مقدس تاریخی‌اند یعنی بستگی به تحولات تاریخی و اجتماعی دارد پس عمل کردن به احکام در جامعه مدرن امروز نه تنها لازم نیست، بلکه برخلاف اهداف اسلام است. یکی دیگر از مشخصات نو اعتزالی مبنا قرار دادن دستاوردهای علوم بشری در بررسی آموزه‌های دینی است. آن‌ها با معیار قرار دادن شاخص‌های علوم بشر به سراغ آیات و روایات می‌روند و تفسیر حدیث نبوی و قرآن را به وسیله شاخص‌های علوم بشری انجام می‌دهند. یکی دیگر از مبانی اعتقادی نومعتزلیان، سکولاریسم است که بسیاری از نو معتزله به آن معتقدند. نومعتزلیان بر اساس منطقه جغرافیایی نیز به سه بخش تقسیم می‌شوند.

➤ نومعتزلیان شبه‌قاره هند که ریشه اعتقاداتشان در نظریات شاه ولی‌الله دهلوی است. فضل الرحمن نیز یکی دیگر از روشنفکران نو معتزله از شبه‌قاره هند است.

➤ نومعتزلیان عرب که با سید جمال‌الدین اسدآبادی آغاز شد و شاگردش محمد عبده راهش را ادامه داد. از دیگر نومعتزلیان عرب می‌توان به حسن حنفی، طه حسین، محمد اركون، نصر حمید ابوزاید و امین خولی اشاره کرد.

➤ نومعتزلیان ایران که دکتر سروش از معروف‌ترین آنان است. او معتقد به نو کردن اندیشه اسلامی و استقلال عقل از وحی است.

از جمله اندیشه‌وران حوزه فکری نو معتزله، فضل‌الرحمن است. وی سلسله‌جنبان اندیشه‌های غالب صاحب‌نظران در این حوزه جغرافیایی به شمار می‌آید. توجه و تمرکز بر عقلانیت اسلامی، تاریخ‌مندی احکام شرعی، توجه به شرایط اجتماعی فرهنگی دوران نزول وحی همگی در نگاه و ایده نومعتزلیان وجود دارد، وی با پرداختن و شرح و بسط آن‌ها، تعدیل و شرح اعتقادات نو اعتزالی نظریات تفسیری خود را برای بازتفسیر قرآن به‌منظور همخوانی با تغییرات دنیای مدرن انجام داد. فقط تفاوت نگاه وی با نومعتزلیان اعتقاد به سکولاریسم است که وی سکولاریسم را کاملاً الحادی دانسته و تلاش در ارائه روش‌شناسی قرآن محور داشت و بر آموزه‌های اجتماعی قرآن تأکیدی بسزا داشت.

از جمله کتاب‌های وی می‌توان به: وحی در اسلام سال (۱۹۵۶)، اسلام و مدرنیته، (۱۹۸۲) چاپ دانشگاه شیکاگو، روش‌شناسی اسلامی در تاریخ چاپ اسلام‌آباد، نبوت در اسلام چاپ لندن (۱۹۵۸)، ابن‌سینا چاپ آکسفورد لندن (۱۹۵۹)، مضامین اصلی قرآن چاپ دانشگاه شیکاگو (۱۹۸۰)، مطالعه بنیادگرایی در اسلام: احیاءگری و اصلاح در اسلام چاپ لندن سال (۲۰۰۰)، روش‌شناسی اسلامی در تاریخ، کراچی، موسسه مرکزی تحقیقات اسلامی (۱۹۶۵)، اسلام (۱۹۷۹) دانشگاه شیکاگو، مطالعات اسلامی و آینده اسلام (۱۹۸۰) و تعداد متعددی از مقالات با موضوعات مختلف اشاره کرد.

۳. گرایش اجتماعی در تفسیر قرآن

گرایش اجتماعی تا پیش از قرن اخیر در آثار مفسران وجود نداشت. ورود فن‌آوری و علم به جوامع اسلامی و نفوذ نظریه‌های مخالف با آموزه‌های قرآن، چالش بنیادین را در جوامع اسلامی ایجاد کرد. برخی مصلحان بر آن شدند تا به‌واسطه

بازخوانی آیات وحیانی، نسخه شفابخشی را از قرآن ارائه دهند. محمد عبده نخستین پیشوای این رویکرد تفسیری بود و باب اجتهاد را پس از چند قرن گشود. رشد عقل‌گرایی نیز بی‌تأثیر نبوده است. عقل‌گرایی در طول شریعت و وحی به کار می‌آید تا با بهره‌گیری از اجتهاد و استدلال به تحلیل آیات پردازد. عقل‌گرای به مفسر امکان می‌دهد تا پس از کشف معنای آیه، پیام آیه را نسبت به شرایط اجتماعی بیان نماید (گلستانی، ۱۳۹۴: ۱۰۰).

اخیراً تفاسیر قرآن در معرض ارزیابی و بررسی دیدگاه‌های مختلفی قرار گرفته است. یکی از آن دیدگاه‌های، فمینیست‌های مسلمان هستند که با سیاست فرهنگی به تفاسیر قرآن توجه کردند. تعداد زیادی از مسلمانانی که هم ساختارگرا و هم پسا-ساختارگرا نیز به مباحث تفسیر قرآن توجه می‌کنند. «تئوری خواننده» درک سنت‌گراها را در تفسیر قرآن به هم ریخته است، این تئوری هدف مطالعه را از نویسنده که متن را به متن تفسیر می‌کند، به سمت خواننده متن تغییر داده است. این رویکرد در سال‌های اخیر توانسته در تفسیر آیات حقوقی - اخلاقی به گونه‌ای ارتباط میان مسائل روز را با محتوای آیات برقرار کند. بافت‌گراها هم نیز این رویکرد را برگزیدند. محققانی چون جمال الافغانی (متوفی ۱۸۹۷) محمد عبده (متوفی ۱۹۰۵) و محمد اقبال (متوفی ۱۸۹۷) مدرنیست نامیده می‌شدند چون برای کاربردی کردن اصول اسلامی در شرایط جدید و تغییر یافته، تلاش کردند.

مدرنیست‌ها عمدتاً میراث اسلامی را می‌پذیرفتند، ولی به دنبال تفسیر و یا بازتفسیر آن‌ها بودند به‌خصوص در زمینه‌های که در منابع کلاسیک هیچ بازنگری نشده بود. بنابراین فضل الرحمن مدرنیست نامیده می‌شود چون به بازنگری در کل میراث اسلامی به روش هرمنوتیک اعتقاد داشت. او به یکی از زیرشاخه‌های مدرنیست‌ها تعلق داشت که در این زیرشاخه محققانی چون حسن حنفی، محمد ارکون، محمد الجبیری، عبدالله الاروی، و عبدالله النعیم وجود دارد. همه این افراد به

روش‌شناسی که از طریق آن میراث اسلامی تولیدشده، توجه دارند. (سان، ۱۹۹۸: ۱۲۵)

این دیدگاه کاملاً با «اسلامی کردن علم» تفاوت دارد، دیدگاهی که سعی می‌کند اسلام را احیا نماید و به‌طور گسترده‌ای در آمریکای شمالی امروزه مورد توجه است. کسانی که می‌خواهند علم را اسلامی کنند برای هماهنگی و تلفیق و ورود علوم و فناوری مدرن به سیستم آموزش اسلامی تلاش می‌کنند. فضل الرحمن این مدل اسلامی کردن را لزوماً بنیادگرایانه می‌داند؛ چون پنداشته می‌شود احیاگری اسلامی از طریق جایگزین کردن اسلام در زمینه‌های مختلف جامعه چون سیاست، قانون، آموزش علمی محقق می‌شود، زمینه‌هایی که اسلام از آن‌ها گرفته‌شده است. (همان: ۱۲۵)

فضل الرحمن به کمبودهایی که در آثار تفسیری مسلمانان وجود دارد، اشاره می‌کند، کمبودهایی که در پاسخگویی به نیازهای مسلمانان دوران معاصر نمایان می‌شود. از طرف دیگر، او از توضیحات موضوعی قرآن نیز نقد می‌کند چراکه این توضیحات نمی‌توانند نمای جامعی را از مفاهیم خدا، انسان، جامعه را بیان کند هرچند از طرف دیگر قابل توجه نیز هستند. درست است که بسیاری از آثار تفسیری، به‌صورت موضوعی تعالیم قرآنی را تحلیل می‌کند؛ اما بهر حال، به نیاز انسان معاصر پاسخ نمی‌دهند. بیشتر تفاسیر سعی دارند قرآن را تحت‌اللفظی معنا کنند و از پاسخ به مسائل واقعی جوامع طرفه روند. برخی ترجمه‌هایی نیز که از قرآن کریم شده، همین روش را به کار گرفتند که مسلماً با همین مشکل نیز مواجه‌اند. این روش نمی‌تواند بصیرت و بینشی عمیق ثمر دهد، بلکه قرآن باید به‌صورت کلی فهمیده شود. فضل الرحمن معتقد است باید قرآن به‌صورت به‌واحد کل، مورد مطالعه قرار بگیرد، این کار مستلزم مطالعه نظرات و دیدگاه‌های مسلمانان نسل نخستین، همچنین مطالعه زبان، گرامر و سبک (کلمات قرآن) است. به‌هر حال، به نظر او این نیاز در

درجه دوم اولویت در تاریخ تفکر اسلامی قرار داشته، و هیچ‌گاه تلاشی برای فهم قرآن به صورت کل، صورت نپذیرفته است. (فضل الرحمن، ۱۹۸۲: ۶-۷)

در اینجا است که ایده تلاش برای فهمیدن یا «اجتهاد» نمایان می‌شود. اجتهاد همان تلاش برای فهمیدن معنای متون مرتبط در گذشته است که متضمن قانونی است یا قانون را تغییر یا تعدیل می‌کند به گونه‌ای که بتوان شرایط جدید را نیز در آن لحاظ نمود. (فضل الرحمن، ۱۹۸۲: ۷-۸). فضل الرحمن به هرمنوتیک به‌طور ویژه علاقه داشت. او با محافظه‌کاران، بنیادگرایان و مدرنیست‌ها در این موضوع موافق بود که جامعه از مسیر مستقیم منحرف شده، اما وی معتقد بود که انحراف اسلام از ۱۰۰۰ سال پیش آغاز شده است، آن‌هم به دلیل اینکه نقش و ماهیت وحی به درستی فهمیده نشد. پس او برای ارزیابی انتقادی میراث اسلام در چند مرحله اقدام می‌کند: اول آنکه بفهمیم چطور میراث به ارث مانده، شکل گرفت. دوم آنکه روندی را تشخیص دهیم که میان اصول اسلامی ضروری و شکل‌بندی ویژه‌اش که نتیجه نیاز بافت سیاسی، اجتماعی - اقتصادی است تفاوت وجود دارد و سوم اینکه چگونه می‌شود بهترین روش را بکار بریم تا اصول ضروری اسلام را در شرایط جامعه کنونی بکار بریم. فضل الرحمن دیدگاه گادامر را توضیح می‌دهد، عوامل اجتماعی - اقتصادی و تاریخی مثل تحصیلات فرد، تعلقات سیاسی و اقتصادی شخص بر تفسیری که می‌نویسد تأثیر می‌گذارد. او این ایده را رد می‌کند که حقیقت برای انسان قابل دسترسی نیست. (سان، ۱۹۹۸: ۱۲۶)

برای فضل الرحمن قرآن یک حقیقت است که بدون شک کلمات وحی شده خداوند است. اما قرآن مساوی تفسیرش نیست. فضل الرحمن معتقد بود که هیچ‌یک از گروه‌های مفسرین (مثل مجتهد، فقیه العلم، فقها یا علما) نمی‌توانند درک درستی از اسلام واقعی به دست آورند که برای تمام زمان‌ها مناسب باشد. او صراحتاً از مفسران می‌پرسد آیا فرمول کاربردی برای عدالت اجتماعی سراغ دارند؟ او معتقد است که هر

نسلی باید مسئولیت بازگشت به وحی را بپذیرد، منبع الهام الهی و تلاش کنند که اصول کلی را بفهمند و راه‌های را مشخص نمایند که این تعالیم با شرایط کنونی مناسبت و کاربرد داشته باشد. (سان، ۱۹۹۸: ۱۲۵-۱۲۷)

فضل الرحمن روش‌شناسی خود را کاملاً با اصطلاحات اسلامی و بر اساس آنچه مشخصات ضروری هرمنوتیک اسلامی می‌دانست، عنوان کرد. او معتقد بود هسته اصلی اسلام با آگاهی تاریخی ترکیب شده است. او معتقد بود اسلام در میان سنت‌های توحیدی‌اش، از بافت‌مندی تاریخی^۱ برخوردار است. عناصر دیگری نیز در نظریات فضل الرحمن در موضوع وحی وجود دارد. مفهوم «نسخ» جایی که قرآن ادعا می‌کند آیاتی را بیان کرده که آیات پیشین را لغو کرده و جانشین آن‌ها می‌شود. طبق آیه ۱۰۶ سوره بقره خداوند می‌فرماید: «هر حکمی را نسخ کنیم، و یا نسخ آن را به تأخیر اندازیم، بهتر از آن، یا همانند آن را می‌آوریم. آیا نمی‌دانستی که خداوند بر هر چیز تواناست؟»^۲ (سان، ۱۹۹۸: ۱۲۸)

آیاتی از قرآن در موضوع محدود کردن مصرف مشروب است، ابتدا محدود می‌شود و سپس ممنوع می‌شود. قرآن نیز مدلی انعطاف‌پذیر و پویا را برای ایجاد یک جامعه جدید ارائه می‌دهد. بر اساس درک سنتی از اصول نسخ، باید عنوان کرد که آیات پیشین (اولیه) فقط موقوف به شرایط ویژه‌ای است که برای آن آیه‌ای نازل گشته است، درحالی‌که آیات بعدی حکم قطعی در همان موضوع شرب خمر است. (که همان ممنوعیت و حرمت موضوع است) در دیدگاه فضل الرحمن، آیات بعدی مبنی بر حرمت شراب، نیز پاسخی به شرایط در حال تغییر جامعه بوده، پس قرآن نیز مدلی پویا و منعطف در برابر تغییرات جامعه ارائه کرده است.

1. historic contextualization

۲. «ما نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَاتٍ بَخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَها أَمْ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

عنصر دیگری که فضل الرحمن به عنوان تاریخ‌گرایی موروثی قرآن به آن اشاره می‌کند، تمایز میان محکم و متشابه است. قرآن در آیات ۵-۷ سوره آل عمران می‌فرماید: «اوست خدایی که قرآن را بر تو فرستاد که برخی از آن کتاب آیات محکم است که اصل و مرجع سایر آیات کتاب خداست و برخی دیگر متشابه است.» حال معنی محکم و متشابه چیست؟ فضل الرحمن نگاهی به تفاسیر سنتی می‌کند، به‌طور کلی منظور این نیست آیات صریح و آشکار نیاز به تفسیر ندارند و آیات غیر صریح نیازمند تفسیرند. در اسلام سنی، تفاسیر آیات صریح توسط علما و فقها در قانون اسلامی نهادینه شده است، سایر آیاتی که تفسیر ثابت ندارند، فقط توسط خداوند قابل تفسیرند. پس به این صورت تفاسیر کمی برای معتقدان معمولی باقی می‌ماند.

از نظر فضل الرحمن، روند تفسیر نباید نهایی شود و نباید فقط منحصر به عده کمی از گروه علما و فقها گردد. از نظر او تعداد کمی از آیات هستند نمی‌توان آن‌ها را با تلاشی دائمی تفسیر و کاربردی ساخت. به نظر او قرآن، یک متن حقوقی نیست. فضل الرحمن علاوه بر اعتقاد بر عقلانیت در تفسیر متن مقدس، توجه به بافت تاریخی - اجتماعی دوران نزول وحی را مهم می‌داند، وی با تعریف متفاوتی از مقوله وحی و نبوت، به شدت با سکولاریسم که بسیاری از نو اعتزالیان با آن موافق بودند، مخالف بود. او سکولاریسم را ذاتاً الحادی می‌دانست و روش‌شناسی خود را نیز کاملاً بر قرآن بنا نهاد.

با توجه به این روش، فضل الرحمن در آثارش بر اهمیت مطالعه قرآن به ترتیب نزول وحی اشاره می‌کند. دلیل این کار این است که فرد می‌تواند به درک درستی از تحركات نهضت اسلامی برسد همچنین علل تشکیل نهادها و اقدامات بعدی را نیز در جامعه اسلامی دریابد. او اشاره می‌کند به اینکه این روش «از افراط‌گری و تصنعی بودن تفاسیر مدرن نیز جلوگیری می‌کند» همچنین «می‌تواند پیام کلی قرآن را

به روشی سامانمند و جامع ارائه نماید». این روش قابلیت دارد تا به‌طور گسترده‌ای در گفتمان‌های تفسیری به کار رود، فضل الرحمن از این روش برای درک مضامین مشخص قرآنی استفاده کرده و آن‌ها را به شیوه‌ای فلسفی تحلیل می‌کند.

به نظر فضل الرحمن کاربرد روش صحیح تفسیر قرآن به تمایز قائل شدن میان هدف یا «ایدئال اخلاقی» قرآن بستگی دارد، یعنی هدف اصلی که ایده‌بخش اخلاقی است از قوانین حقوقی که در آیات به آن‌ها اشاره شده، متمایز است. این هدف همان ایدئال جهانی است که برای همه مسلمانان هدایت محسوب می‌شود. در حالی که قوانین حقوقی ویژه، قابل حرج و تعدیل است و می‌بایست شرایط جامعه عربستان قرن هفتم را در نظر گرفت که نمی‌توان آن‌ها را برای همه زمان‌ها تسری داد، ولی اصول اخلاقی پشت قوانین، جاودانه خواهند بود. (فضل الرحمن، ۱۹۷۹: ۱۲۱-۲)

فضل الرحمن معتقد است مضمون اصلی قرآن، اخلاق است، پس قوانین اخلاقی تغییرناپذیر است. از نظر وی جاودانگی قوانین حقوقی قرآن، به دلیل اصول اخلاقی یا ارزش‌های اخلاقی است که پشتوانه آن‌هاست، نه صرفاً به دلیل خود متن قرآن که حاوی قوانین حقوقی است. (فضل الرحمن، ۱۹۷۹: ۳۳) او معتقد است این روش تنها روش تفسیری قابل قبولی است که می‌تواند با «نیازهای تفکری و اخلاقی ...» عادلانه برخورد نماید، یعنی فقط به این روش می‌توان پیام قرآن را به‌گونه‌ای انتقال داد که با شرایط انسان معاصر همخوانی داشته باشد. (فضل الرحمن، ۱۹۸۲: ۱۵۴)

۲. اجتهاد از نگاه فضل الرحمن

مهم‌ترین عنصر در روش‌شناسی فضل الرحمن، تأکید وی بر موضوع اجتهاد یا اجتهاد عقلایی است. از نظر او اجتهاد کلید هرمنوتیک اسلامی است. تمام موضوعاتی که پیش‌تر گفته شد مثل تاریخ‌گرایی قرآنی، تاریخ‌گرایی موروثی قرآن، تمایز میان محکم و متشابه و... تأکید قرآن را بر به‌کارگیری عقل انسان در خدمت به خدا نشان

می‌دهد. تفسیر قرآن همان درک پیام خداوند در سایه شرایط معاصر و رسیدن به هدف قرآن که عدالت اجتماعی و اخلاقی است.

فضل الرحمن در زمینه تفسیر برای استخراج قوانین اسلامی مربوط به زنان چنین می‌نویسد: «برای آنکه اصلاحات اجتماعی قرآن را متوجه شویم، باید میان مقررات حقوقی (قانونی) و دستورات اخلاقی تمایز قائل شویم. تنها در این صورت قادر خواهیم بود تا جهت‌گیری درست تعالیم قرآنی را درک کنیم.» از آنجائی که اغلب مسلمانان قرآن را کتاب قانون می‌دانند و منبع مذهبی استخراج قوانین تلقی می‌کنند که تصور اشتباهی است. همین اشتباه مسلمانان بود که موجب شد روح کلی قرآن را درک نکنند. پیش از آنکه روح کلی قرآن مبنی برشان و برابری انسانی را درک کنند، به سراغ وضع قوانین ازدواج و طلاق رفتند. عزیزه الحبری این خط فکری را برداشت کرد و آن را سرآغاز کلی فمینیسم اسلامی قرارداد.

مثل فضل الرحمن، الحبری نیز معتقد بود قوانین اسلامی در موضوع تعدد زوجات، برگرفته از ارزش‌های کلی و دستورات خاص در قرآن است. او نگاهش به قوانین قرآن بر اساس تحقیقی در موضوع تفسیر قرآن است که با توصیف قانون اسلامی آغاز می‌شود. در نظر او بسیاری مثل فضل الرحمن، قوانین قرآن را دو نوع می‌دانند، عام و خاص. الحبری مثل فضل الرحمن ادعا می‌کند که اکثر تعالیم قرآنی عام هستند؛ قوانین خاص کم هستند که عمدتاً با موضوعاتی چون عبادت، رفتار با خانواده، تجاری و قوانین جنایی است. الحبری نیز مثل فضل الرحمن بر اجتهاد تأکید می‌کند و آن را وسیله‌ای برای تفسیر قرآنی و راهی برای رسیدن به اصلاحات می‌داند. از آنجائی که قوانین عام ماهیتاً قبل از آنکه در بافت خاصی بکار روند، نیازمند تفسیر هستند؛ و تا حد زیادی هم قابلیت انعطاف دارند. الحبری از دیدگاه فضل الرحمن فراتر رفته و ادعا می‌کند، هر مسلمان توانمند که به‌طور جدی در روند تفسیر متون و قوانین اسلامی وارد شده، عملاً در روند اجتهاد قرار گرفته است. یعنی

فضل الرحمن که اجتهاد را وظیفه محققان می‌داند، الحبری وظیفه هر مسلمان صاحب صلاحیتی قلمداد می‌کند.

از نظر فضل الرحمن، روند تفسیر نباید نهایی شود و نباید فقط منحصر به عده کمی از گروه علما و فقها گردد. از نظر او تعداد کمی از آیات هستند نمی‌توان آن‌ها را با تلاشی دائمی تفسیر و کاربردی ساخت. به نظر او قرآن، یک متن حقوقی نیست. این مسئله نشان می‌دهد با قانون‌گذاری جدید می‌توان به ارزش‌های اساسی مثل آزادی و مسئولیت رسید. اما کلیدش فقط توجه به جزئیات تاریخی اطراف آیات است تا بتوان اصول اصلی را که در آن قرار دارد به دست آورد. برای فضل الرحمن اجتهاد کلید رسیدن به هرمنوتیک قرآنی است. عناصری که گفته شد مثل تاریخ‌گرایی قرآنی، ماهیت کاربردی قرآن، موضوع تدریجی بودن، نسخ و تمایز آیات محکم و متشابه و سایر نکات مثل اینکه قرآن دائماً انسان را به استفاده از عقل در خدمت به خدا تشویق می‌کند؛ نیاز به تفسیر پیام‌های قرآنی در سایه شرایط جاری اجتماع برای تأثیرگذاری بیشتر روشن می‌نماید. «هدف قرآن، ارائه دستورات برابری طلبی اجتماعی و اخلاقی است.» اجتهاد نامی است که به چنین تلاش تفسیری کلی گفته می‌شود. به گفته فضل الرحمن «تلاش برای درک معنای متن مرتبط یا آنچه در گذشته بیان شده، که شامل قانونی است؛ برای تعدیل و تغییر قانون که بتوان آن را با شرایط جدید سازگار کرد تا بتواند راه‌حلی بیابد.» وی رکودی که در جهان مسلمانان پس از قرون وسطی رخ داد، سرزنش می‌کند و عامل مهم آن را بسته شدن باب اجتهاد می‌داند. اگرچه رهبران مسلمان نخستین قضاوت‌های مستقلی انجام می‌دادند تا بفهمند چطور اصول اسلامی بهترین کارایی را دارند و هدف اسلامی عدالت اجتماعی را به دست می‌آوردند، ولی آن‌ها نتوانستند بر نیاز به اجتهاد تأکید کرده و حتی آن را نهادینه نمایند. فضل الرحمن خودش هرمنوتیک اسلامی بر اساس اجتهاد مکفی را بنا نهاد و معتقد بود راهی برای موفقیت دستورات اسلامی خواهد بود.

۵. نظریات تفسیری فضل الرحمن

در ادامه بحث به بررسی و تبیین نظریات تفسیری فضل الرحمن خواهیم پرداخت. نظریاتی که وی در راستای ارائه روشی منسجم برای بازتفسیر قرآن عنوان کرده، عمدتاً به گونه‌ای با یکدیگر هم‌پوشانی دارند. برای مثال، نظریه دو حرکتی وی شامل بافتمندی تاریخی و استخراج اصول کلی و باز تبیین آن در دوره معاصر می‌باشد؛ یا بن‌مایه هرمنوتیک قرآنی وی، نظریه نبوت و وحی و درک تاریخی بودن برخی آیات است. اما به دلیل اینکه بتوان هر کدام از نظریات به تفکیک بررسی نمود و اینکه هر کدام از نویسندگان خوانش‌های زنانه که مدعی استفاده از نظریات وی هستند، از چند نظریه وی در بازتفسیر خود استفاده کرده‌اند، نظریات تفسیری او از یکدیگر تفکیک و به صورتی جداگانه مورد توجه قرار گرفته و ادعای هر نویسنده و میزان کاربردشان از نظریات تفسیری وی بررسی و سپس نتیجه‌گیری شده است. در ادامه بحث بافتمندی تاریخی (بستر بندی تاریخی)، نظریه دو حرکتی، هرمنوتیک قرآنی، نظریه وحی، نظریه نبوت و رویکرد بینامتنی توضیح و تبیین خواهد شد.

۵-۱. بافتمندی تاریخی^۱

اولین روش تفسیری، یعنی بافتمندی تاریخی، شامل جستجو برای تعیین مکان نزول آیه (شأن نزول)، تمیز قائل شدن بین آیات توصیفی و تجویزی^۲ (یعنی تمایز میان آیاتی که رفتار و اعمال اعراب قرن هفتم هجری را بیان می‌کنند و آیاتی که قواعد و آداب اسلامی را شرح می‌دهند) و تشخیص تفاوت بین آیات عام و خاص^۳ (یعنی تفاوت گذاشتن بین آیاتی که فقط در شرایط خاصی کاربرد دارند و آیاتی که

1. Historical contextualization

2. Descriptive and prescriptive verses

3. Universal and particular verses

همیشه کاربردی هستند.) و نیز پیدا کردن تبعیض‌های جنسیتی و التزامات بیولوژیکی در طول تاریخ در حوزه مباحثات و تفاسیر سنتی قرآن، می‌شوند. منظور از آیات توصیفی این است که برخی آیات فقط به توصیف شرایط دوران نزول قرآن می‌پردازند، درحالی‌که مفسران و علمای سنتی از آن آیات برداشت فرا تاریخی کرده و مفاهیم حقوقی آن را برای همه زمان‌ها تجویز می‌کنند، بی‌توجهی به شأن النزول آیات منجر به عدم تشخیص میان آیات توصیفی و تجویزی شده و این مسئله کارکرد آیات قرآن را در دوران معاصر خدشه‌دار می‌کند. در صورتی‌که آیات تجویزی در همه دوران می‌توانند کاربرد و کارکرد عمومی داشته و منحصر به زمان نزول وحی نیست.

موضوع گسترش و به‌کارگیری دوباره معنای یک آیه بر اساس مفاهیم اصلی آیه، فرضیه بنیادین از مدل ارائه‌شده فضل‌الرحمان برای تفسیر قرآن است؛ روش بافتمندی تاریخی که محققان تفاسیر قرآنی از آن برای بازخوانی قرآن مکرراً استفاده کرده‌اند. فضل‌الرحمن می‌خواهد به این وسیله میان تاریخ و قرآن پیوند بزند. «قرآن و پیدایش اجتماع اسلامی، در پرتو تاریخ و در پیشینه اجتماعی - تاریخی رخ داده است. قرآن واکنشی است نسبت به آن وضعیت، و در بیشتر بخش‌ها شامل بیاناتی اخلاقی، مذهبی و اجتماعی است که پاسخی به مشکلات معین در مواجهه با شرایط تاریخی غیر قابل‌تغییر است.» هم‌چنین در بیشتر اوقات آیات قرآن پاسخی به موقعیت‌های تاریخی است باید مورد توجه قرار می‌گرفت تا معنی آیات به‌خوبی فهمیده شود. از این‌رو، در دیدگاه فضل‌الرحمن، شخص می‌بایست معنای آیه مورد نظر را با مطالعه موقعیت تاریخی آیه بفهمد و یا موقعیتی را بررسی نماید که در آن به سؤالی پاسخ‌داده شده است.

۲-۵. نظریه دو حرکتی

بافتمندی تاریخی عبارات قرآنی، پله نخست «نظریه دو حرکتی»^۱ فضل الرحمن را تشکیل می‌دهد، سپس اصول جهانی و مفاهیم کلی آیات قرآن را استخراج می‌کنند. بر اساس این مدل: ابتدا باید فرد از معنای واقعی آیه قرآن عبور کند- شرایط ضرورت اجتماعی مرتبط با همان زمان وحی را در نظر بگیرد- سپس به سمت اصول کلی که می‌تواند جهان‌شمول شود، پیش رود. دومین گام، باید معنایی کلی را استخراج کند که به موقعیت اجتماعی- تاریخی کنونی‌اش مرتبط است. این «نظریه دو حرکتی» در تفسیر، شامل خوانش قرآن در پرتو بافتار تاریخی ویژه آن به‌منظور فهم دقیق مفاهیم قرآن است، سپس این مفاهیم، در شرایط تاریخی ویژه بافت کنونی به کار بسته می‌شود تا معانی آیات در زمان حال فهمیده شود.

حرکت اول مطالعه بافت کلان و جزئی زمانی است که قرآن در آن نازل شده، یعنی مبنای اصلی وحی در بافت اجتماعی- اخلاقی در جامعه زمان پیامبر و تصویر جهان به‌طور کلی در همان زمان. چنین تحقیقی باید با هنجارهای منسجم اصولی و ارزش‌های سامانمند و کلی که زیربنای دستورات هنجاری مختلف قرآن است، همخوانی داشته باشد. در اینجا است که مقوله اسباب نزول و نسخ در میان فن‌های تفسیری مهم جلوه می‌کنند. یعنی اگر حکمی با هنجارهای منسجم و کلی قرآن هم‌راستا نبود، از فن‌های نسخ و اسباب النزول استفاده شود. (فضل الرحمن، ۲۰۰۰:

(۱۵)

حرکت دوم شامل به‌کارگیری ارزش‌ها و اصول سامانمند و کلی در بافت خواننده معاصر قرآن است. حرکت دوم نیازمند بازیابی ارزش‌های تاریخی در زمان معاصر است که محتاج تحلیلی پیچیده است. فضل الرحمن توضیح نمی‌دهد چطور

هماهنگی تفکری و اجتماعی این تحلیل انجام می‌شود (یعنی راهکار عملی ارائه نکرده است) فقط بر این نکته صحه گذاشته که علوم اجتماعی مدرن و علوم انسانی تجهیزاتی کافی هستند تا فرد بتواند با بهره‌گیری از آن‌ها، به درکی خوبی از تاریخ برسد. او همچنین به‌قرار دادن مرزهای مصنوعی میان علوم مختلف اعتقاد ندارد. او عملاً به «اسلامی کردن» علوم هم اعتقادی ندارد. او به کشف تفکری بی‌حد و حصر و فارغ از تعصب و محدودیت‌های فرهنگی اعتقاد دارد. (فضل الرحمن، ۲۰۰۰: ۱۵)

۳-۵. هرمنوتیک قرآنی

هرمنوتیک از واژه هرمس، خدای یونان باستان گرفته شده است. هرمس خدای مرزها و واسطه میان خدایان و مردمان، خالق سخن و تفسیرکننده خواسته خدایان برای مردم است. به همین مناسبت هرمنوتیک در لغت به معنای وابسته به تفسیر است و کلاً شامل بحث‌هایی درباره تفسیر متن و فهم آن است. تفسیر در این بحث یعنی شناخت مقصود و کشف مراد گوینده و منظور از متن هر چیزی است که در ورای آن مطلب یا مفهومی باشد. (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۱۵۴)

منظور از هرمنوتیک، رویکرد خاصی در تفسیر است که در نقطه مقابل سمانتیک^۱ قرار دارد. در فضای هرمنوتیک لزومی ندارد معنی را درگرو قصد گوینده بدانیم؛

1 Semantic

منظور از آن، روی آوردی است که بسیاری از مفسران سنتی و جدید به صورتهای مختلف اتخاذ کرده‌اند. روی آورد سمانتیک کم و بیش بر سنت مطالعات درون‌دینی حاکم است. بر این اساس، معنی درگرو قصد گوینده است و مخاطب سعی می‌کند آنچه را گوینده قصد کرده، صید کند. مبنای این روی آورد در فهم متون دینی، نظریه‌ای مهم در معنی‌داری است که در علم اصول، به نام نظریه «دلالت تصدیق» در برابر نظریه دلالت تصویری معروف شده، و مقبول افتاده است. بر مبنای دلالت تصدیقی برای فهم معنای سخن، باید مقصود گوینده را به دست آورد؛ اما مقصود گوینده را از طریق جملات وی می‌توان به دست آورد و این امر ظاهراً دور است. حل مشکل دور، دو طریق دارد: طریق نخست بر فردگرایی روش‌شناختی مبتنی است. طریق دوم بر کل‌گرایی روش‌شناختی استوار است (قراملکی، ۱۳۹۰: ۲۳۶).

معنی نصیبی است که به مخاطب می‌رسد و مهم فهم مخاطب است. سقراط بر آن بود که برای فهم پیام خدایان، نمی‌توان صرفاً به کلمات و جمله اکتفا کرد، بلکه باید با دیالوگ می‌توان راهی برای فهم باطن جملات یافت. می‌توان فهم خود را با دیگران به طریق دیالکتیکی تأویل کرد. (قرا ملکی، ۱۳۸۷: ۲۳۸)

ارتباط مخاطب با متن و پیام، بر مبنای نیازها صورت می‌گیرد. هر چه نیازهای اصیل را بیشتر در متن ببینیم، رابطه‌ای ژرف‌تر با آن پیدا می‌کنیم و شعاع ارتباط مخاطبان با پیام، بیشتر می‌گردد. در واقع متن، به یک معنی، مخاطب را تفسیر می‌کند. او را به او نشان می‌دهد و از رازها و نیازهای وی سخن می‌گوید. هر چه خود را در متن، بیشتر مکشوف کنیم، با آن بیشتر ارتباط مفهومی می‌یابیم. رویکرد هرمنوتیکی به متون، برخلاف رویکرد سمانتیکی، هنوز ابزارهای دقیق و روش‌های نظام‌مند خود را نیافته است، به گونه‌ای که نمی‌توان فرآیند عملیاتی مطالعه هرمنوتیکی را به‌دقت و به نحو قابل اجرا ترسیم کرد. تفسیرهای مبتنی بر سمانتیک، به دلیل داشتن ملاک «قصد گوینده» قابل صدق و کذب‌اند؛ اما تفسیرهای مبتنی بر هرمنوتیک را نمی‌توان با صدق و کذب ارزیابی کرد. امروزه در دهه اخیر، بر ملاک اخلاقی و انسانی بودن فهم متون تأکید می‌گردد. (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۲۴۰)

هرمنوتیک قرآنی فضل الرحمن یعنی با توجه به کلیت قرآن، جنبه‌های خاصی از گذشته و حال را مشروعیت بخشی کرده و مشروعیت از برخی جنبه‌ها برداشته شود، این رویکرد با رویکرد ابن تیمیه، محمدعلی الشوکانی از یمن و شاه ولی‌الله دهلوی که هر سه بر کلیت قرآن تأکید داشتند، هیچ تفاوتی ندارد. او از حرکت‌های پیشامدرن اجتماعی الهام گرفت که تلاش می‌کردند معنی و ارتباط هنجارهای قرآنی را در هرزمانی زنده نمایند. هرمنوتیک قرآن- محور فضل الرحمن بر دو ستون استوار است، اول آنکه تئوری نبوت و ماهیت وحی و دوم درک تاریخ. (فضل الرحمن،

تعریف وحی از نظر فضل الرحمن با آنچه در مذهب سنی ارتودوکس است، متفاوت است، در مذهب سنتی ارتودوکس، وحی با واسطه گری جبرئیل از جانب خدا بر پیامبر نازل می‌شده که پیام مطلق و کامل خدا بوده است، برای پیامبر هیچ نقشی جز دریافت‌کننده، قائل نمی‌شدند. برای متفکران مدرنی چون فضل الرحمن، وحی را در اصطلاحات تاریخی بازتعریف کرد. قرآن صریحاً سخنان پیامبر را که وحی است بیان می‌کند این سخنان بر قلب پیامبر فرود آمده است. وحی کلاً از جانب خداست و مکانش هم‌زمان «قلب» پیامبر است جایی که به وی در زمان تاریخی اعطاشده است. (در این برداشت از پیامبر سلب اختیار در ارائه وحی نشده است و خود در روند وحی دخیل بوده است) وقتی شرایط اجتماعی و فرهنگی دوران پیامبر در وحی دخیل است، پس برای درک مفاهیم قرآن باید این شاخص‌ها در نظر گرفته شود، درحقیقت هرمنوتیک قرآنی فضل الرحمن به‌نوعی بازخوانی نظریه دو حرکتی اوست. (فضل الرحمن، ۲۰۰۰: ۱۳)

او تلاش می‌کرد که تئوری پیچیده وحی را به مباحث روان‌شناختی و فلسفی و جامعه‌شناسی و انسان‌شناختی تاریخ مرتبط کند. وی وحی را شکل منحصربه‌فرد لغات-ایده‌هاست می‌داند که بخشی از عمل خلاقانه الهی است. ذهن پیامبر هم اصطلاحات، سبک و لغات وحی را در خود داشته است؛ یا به عبارتی ذهن پیامبر نیز در روند شکل‌گیری وحی بی‌تأثیر نبوده است. اما متکلمان متقدم معتقد بودند که لغات وحی ابدی، غیر مخلوق و الهی هستند. گفتگوی میان هرمنوتیک (تفسیر قرآن) و تاریخ (بافت اجتماعی) رابطه پیچیده و بغرنجی دارد. از یک طرف نشان می‌دهد وحی روی خوش به تاریخ نشان داده و از طرف دیگر از استانداردهای قرآنی استفاده می‌کند تا سنت‌های محلی و ارزش‌های کوتاه نظرانه را که با هنجارهای برآمده از قرآن و سنت، مخالف است، کنار بزند. بنای هرمنوتیک قرآنی فضل الرحمن؛ پاسخی به دیدگاه «جزئی نگرانه» قرون وسطایی و حتی تفاسیر سنتی معاصر است.

نقطه قوت دیدگاه جزئی‌نگرانه، افراط در مراعات قوانین خشک است، عملکرد حقوقی و قانونی جزء‌نگرانه، فرهنگ حقوقی پویا و سازنده‌ای به وجود نمی‌آورد، چون مفسران بر آیات جداگانه‌ای تأکید می‌کنند که از موارد ویژه‌ای برآمده و کمتر به اصول کلی که پس‌زمینه آیات مجزای قرآن است، توجه شده؛ بدون درک جهان‌بینی کلی قرآن، مفسران مدرن قادر نیستند میان بافت اجتماعی گذشته، اخلاقیات و رسوم و آدابی که به تفسیر و حیانی اصلی پیوند خورده، تمایزی قائل شوند. هرمنوتیک فضل الرحمن به شناخت حقایق تاریخی وحی و ارزش‌هایش مرتبط است. آنچه در تئوری او شاخص توجه است تمایل او برای رسیدن به نظریه‌ای برای تفسیر ارزش‌هاست.

طبق روش تفسیری فضل الرحمن، مفسر می‌تواند در تاریخ به عقب بازگشته و به‌طور دقیق، قرآن کریم را به‌صورت عینی و همان‌گونه که مسلمانان صدر اسلام آن را می‌فهمیدند، بفهمد و اصول، مبانی و مقاصد آن را - که نقش علت نسبت به احکام دارند - دریابد. به‌عبارت‌دیگر فهم عینی و دریافت مراد مؤلف از آن برای خوانندگان زمان‌های متأخر نیز ممکن است. به‌عبارت‌دیگر می‌توان سنت‌های گذشته را آن‌گونه که در گذشته فهمیده می‌شده‌اند، فهمید و اصول کلی آن را استخراج کرد و با ساختار جدیدی متناسب با شرایط جدید آن را به کار گرفت. این پیش‌فرض - امکان فهم عینی گذشته - در هرمنوتیک فلسفی مورد بحث قرار گرفته است. طرفداران این نظر مانند شلایرماخر، هارناک و بولنمان در دفاع از این نظر استدلال کردند که چون همه انسان‌ها در «حقیقت وجودی» انسان مشترک هستند، پس چگونگی فهم، برای همه یکسان خواهد بود. به‌عبارت‌دیگر، فهم بخشی از فطرت یکسان همه انسان‌هاست. گادامر این نظر را در کتابش به چالش کشید، به نظر او برای فهم یک متن تاریخی فقط توجه به فطرت مشترک انسانی کافی نیست، بلکه باید به تأثیر فرهنگ خواننده یا مفسر بر فهم متن تاریخی نیز توجه شود.

به نظر گادامر فهم عینی متن و دست‌یابی به مراد مؤلف - آن‌گونه که مقصود او بوده است - به‌طور کامل میسر نخواهد بود؛ چون هرگز نمی‌توان از تأثیر فرهنگ و تاریخ - یا آنچه گادامر آن را *effective history* می‌نامد و عبارت از تمام پیش‌فرض‌هایی است که درباره انسان و جهان داریم - رهاسازیم.

در این بحث، فضل الرحمن با توجه به این‌که پذیرش این نظر موجب بسته شدن راه فهم عینی ما از قرآن - آن‌گونه که در صدر اسلام فهمیده شده، می‌گردد. به نظر امیلیو بتی یکی از نمایندگان نظر اول، تفسیر در حقیقت چرخه معکوس پروسه تألیف است. برای فهم متن باید از طریق متن به ذهن مؤلف نه به‌صورت یک پدیده منقطع، بلکه به‌عنوان بخشی از کلیت نظام‌مند ذهن مؤلف بازگشت. اگرچه بتی سخن گادامر را هم می‌پذیرد و توجه به شرایط اجتماعی و تاریخی و دیگر عوامل مؤثر بر شخصیت مؤلف نیز - بی‌تأثیر نیست. با این‌همه فضل الرحمن می‌پذیرد که نظر گادامر در تضاد کامل با نظر خود او بوده و در صورت پذیرش نظر گادامر جایی برای روش تفسیری او برای فهم عینی متون تاریخی باقی نخواهد گذاشت. فضل الرحمن در پاسخ به گادامر توضیح می‌دهد که در همه فرهنگ‌ها و سنت‌ها از جمله اسلام شخصیت‌های تأثیرگذاری وجود داشته‌اند که اندیشه‌شان بر فرهنگ و سنت مؤثر بوده؛ به‌گونه‌ای که برای مثال در سنت اسلامی با پیدایش غزالی، اندیشه اسلامی متحول شد. فضل الرحمن نتیجه می‌گیرد که لازمه نقد و ایجاد تحول در سنت، آگاهی از آنچه که مورد رد و اثبات قرار گرفته است هست و به‌عبارت‌دیگر نقد سنت نیازمند آگاهی نسبت به سنت است. از این‌جا وی نتیجه می‌گیرد که تقلیل این آگاهی - آن‌گونه که گادامر بیان می‌کند - به یک کار آشفته در حلقه زندگی تاریخ‌مند نمی‌تواند توضیح مناسبی برای این تأثیرات عظیم باشد. از نظر او ایجاد تحول در سنت، خود نشانگر فهم سنت و به‌عبارت‌دیگر امکان دست‌یابی به فهمی عینی از تاریخ و در موضع قابل بحث فهم قرآن است.

۵-۴. نظریه نبوت

فضل الرحمن نقش اصلی پیامبران را به چرخش درآوردن جامعه و شکل‌دهی نبوت مطابق با الگوی الهی است. به بیان دیگر نقش اولی و اصلی پیامبران و پیامبر اکرم (ص) رهبری معنوی جامعه انسانی است. در این مسیر هرگاه که ضرورت اقتضا می‌کرده، نیز به وضع قوانین جدید پرداخته است. به عبارت دیگر نقش پیامبران، نقش یک قانون‌گذار عام^۱ نبوده است که برای همه ابعاد زندگانی جامعه انسانی از جزئیات امور اجتماعی تا فروع احکام عبادی به وضع و تشریح قوانین دست بزنند، از این رو دیده می‌شود که پیامبر به ندرت و برحسب مواردی که پیش می‌آمده است، قانونی را وضع کرده و تشریح نموده‌اند، نه آن‌که به‌طور نظام‌مند در صدد تشریح قوانین و مقررات جدید بوده باشد.

مؤید این سخن - از دید فضل الرحمن - آن است که در قرآن کریم نیز بخش احکام، از دایره‌ای محدود نسبت به کل آموزه‌های اسلامی برخوردار است که این خود نشان‌گر آن است که برای همه ابعاد زندگانی انسان از جزئیات امور اجتماعی تا احکام عبادی به وضع و تشریح قوانین پرداخته باشند، بر اساس این مقدمه فضل الرحمن چنین نتیجه می‌گیرد که چون نقش پیامبران قانون‌گذاری - به معنای ایجاد یک سیستم نظام‌مند قانونی فراگیر نبوده است و قوانینی که وضع شده در مواردی بوده مشاهده می‌کردند یک عرف اجتماعی یا سنت قبیلگی، سد راه تکامل معنوی جامعه یا فرد شده است، نسبت به آن موضع‌گیری کرده و نسبت به رفع و یا تحدید آن اقدام می‌کرده‌اند. به عبارت دیگر تمام تشریحات دارای یک زمینه تاریخی - اجتماعی بوده و جنبه قانون کلی و فراگیر برای همه زمان‌ها و همه مکان‌ها را نداشته است. فضل الرحمن توضیح می‌دهد کارکرد اجتماعی پیامبران و مواجهه آنان با شرایط خاص

تاریخی به‌منظور ایجاد تحول در آن مسیر هدایت الهی - در واقع عامل اصلی ممیزه یک پیامبر یک صوفی یا افراد رؤیایی و ایده آلیست است.

۵-۵. رویکرد بینامتنی

فضل الرحمن از همگان دعوت می‌کند تا قرآن را با «نگرشی منسجم» مطالعه و بررسی نمایند و این نگاه کلی‌نگر به‌عنوان یکی از روش‌های تفسیری فمینیست برای خوانش قرآن کریم در نظر گرفته شود. این رویکرد شامل مطالعه بینامتنی قرآن در مقایسه با آیه‌های مرتبط قرآنی است یعنی همه آیات مرتبط ب هم بررسی شوند، بدون اینکه به‌تنهایی به هر آیه پرداخته شود، مانند خواندن آیات در پرتو آنچه مفسران آن را حرکت کلی قرآن به سمت حمایت از عدالت و برابری همه انسان‌ها، تشخیص داده‌اند. فضل الرحمن استدلال می‌کند که قرآن را باید به‌صورت کل مدنظر قرارداد، مفسران قبل از دوره مدرنیسم (نوگرایی) تمایل به رویکردهای ذره‌ای^۱ داشتند. رویکرد ذره‌ای که مشخصه تفسیر سنتی است برای شرح و توضیح تأثیر انسجام کلی قرآن کافی نیست و هرگز نمی‌تواند این باور را هم به وجود آورد. فضل الرحمن که از منتقدان صریح تفسیر آیات قرآن بدون توجه به سایر آیات است، می‌گوید: مفسران در این روش نتوانسته‌اند یکپارچگی قرآن را درک کنند، علاوه بر اینکه سعی دارند به آیات قرآن جدای از سایر آیات با اصرار و تأکید، معنا بخشی نمایند. (فضل الرحمن، ۱۹۸۲: ۶)

بر مبنای چارچوب انتقادی فضل الرحمن، آمنه ودود و اسماء برلاس معتقدند با در نظر گرفتن قرآن به‌صورت جزء جزء، مفسران نمی‌توانند در تفسیر قرآن به‌اتفاق نظر برسند، دیدگاه جزء‌نگرانه اصول هرمنوتیکی که قرآن برای تفسیر خودش پیشنهاد داده، نقض می‌کند یعنی قرآن خودش دستورالعمل‌های برای اینکه چطور تفسیر شود،

1. Atomistic approach.

بیان نموده است. به عقیده فضل الرحمن، قرآن باید طوری مورد مطالعه قرار گیرد که وحدت آن به صورت عینی و ملموس پدیدار شود. رویکرد بینامتنی، قرآن را از جنبه متنی مورد بررسی قرار می‌دهد، اینکه چگونه اصطلاحات زبان‌شناسی در متن قرآن به کار رفته‌اند و به جای خواندن آیات به صورت مجزا، آیات قرآن را در کنار یکدیگر مورد بررسی قرار می‌دهد و در سایه این عقیده که گرایش کلی قرآن حمایت و حرکت به سمت عدالت و برابری برای همگان است، آیات قرآن را مورد مطالعه قرار می‌دهد. او اشاره می‌کند باید به محتوای آموزشی قرآن به صورت یک کل منسجم توجه شود، بنابراین هر کدام از معانی ارائه‌شده، هر قانونی صریحاً بیان شده و هر کدام از اهداف با دیگر اهداف کلی قرآن منسجم می‌شود. قرآن به‌طور کلی نگرشی قطعی نسبت به زندگی دارد و دارای یک جهان‌بینی^۱ عینی است.

۶. نتیجه‌گیری

اتفاقاتی که از قرن گذشته در حوزه فهم و تفسیر متن به وقوع پیوست، افق‌های کاملاً جدیدی به سوی تأملات تفسیری گشود. نظریه پردازان بجای تمرکز بر اصول و روش‌های حاکم بر تفسیر و ارزیابی جنبه زیباشناختی متن، به توصیف و تبیین مفسران و شناخت شرایط و موقعیت مفسر معطوف شدند. در حوزه مطالعات تفسیری، تأمل در تفسیرهای مختلف یک متن، به هدف رسیدن به تفسیر صواب و طرد تفاسیر ناصواب، جای خود را به مطالعه تاریخی شرایط تحقق آن تفسیرها داد. پارادایم حاکم بر این قسم مطالعات تفسیری، زمینه‌گرایی تفسیری است؛ یعنی آنچه مهم است زمینه حاکم بر خوانندگان و مفسران متن است. هدف آن است که نشان داده شود هر مفسر با توجه به نیازها و پرسش‌ها و زمینه فرهنگی و اجتماعی خاص

خود به سراغ متن رفته و تفسیر خاص خود ارائه کرده است. از این رو، این رویکرد مطالعاتی به دنبال نشان دادن سیر تحولات تفسیر یک متن بر محور تحول و تطور زمینه حاکم بر مفسران است.

فضل الرحمن و بسیاری از روشنفکران، دلیل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی را «تحجر فکری» می‌دانند و اینکه فضل و کمال بر پایه تفکر اصولی را با تفکر فردی که در متون اصلی اسلامی تفسیر نوشته، جایگزین کرده‌اند. این جایگزینی با بی‌بصیرتی به بافت تاریخی قرآن همراه شد و «قوانین کهنه» را ایجاد کرد، همین قوانین منجر به ناتوانی مسلمانان در مخاطب‌سازی چالش‌های دنیای مدرن شد و مانع طراوت و پویایی اسلام گردید. فضل الرحمن به‌عنوان یک اصلاحگر، به دنبال تمایز بخشی بین آیات قانونی و اخلاقی قرآن و همچنین بین جنبه‌های مشروط و غیر مشروط آن بود. به نظر الرحمن و سایر متفکران روشنفکر مسلمان، فقها و مفسران پیشامدرن قرآن از «اهداف اخلاقی نهان متن» غفلت نموده و اشتباهاً با زبان متن همچون قوانین حقوقی گفتاری برخورد کردند.

به‌طور خلاصه، اصول اصلی دیدگاه‌های مدرنیست به قرآن، شامل دعوتی برای بازنگری قرآن با استفاده از تفسیر منطقی و علمی است به‌ویژه می‌تواند راهی برای مبارزه با معانی خرافی متن باشد، استفاده از تفسیر استعاری (تمثیلی)، تأکید بر بافت تاریخی قرآن، در دسترس بودن تفسیر قرآن برای همه مسلمانان و نه فقط علما و تبیین مشکلات درک قرآن با توجه به محدودیت انسان است و نه خود متن که بدون تغییر باقی مانده است.

منابع:

۱. فضل الرحمن (۱۳۹۷)، *اسلام و مدرنیته*؛ تحول یک سنت فکری، ترجمه زهرا ایران بان، تهران: نشر کرگدن.
۲. فضل الرحمن (۱۳۹۷)، *مضامین اصلی قرآن*، ترجمه فاطمه علاقه‌مندی، تهران: نشر کرگدن.
۳. گلی، جواد؛ یوسفیان، حسن (۱۳۸۹). *جریان شناسی نو معتزله*، معرفت کلامی، شماره سوم، صص ۱۴۰-۱۱۳.
۴. قرا ملک، احمد فرامرزی (۱۳۹۰). *روشن‌شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی*.
۵. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷). *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم: انتشارات موسسه فرهنگی خرد.

6. Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qura`n, towards a contemporary Approach*, Routledge

7. Sonn, T. (1998). *Fazlur Rahman and Islamic Feminism*, In: Waugh, E. H., Denny, F. M., & Rahman, F., (1999). *The shaping of an American Islamic discourse: A memorial to Fazlur Rahman*. Atlanta, Ga: Scholars Press.

روش‌شناسی تفسیر اجتماعی با تکیه بر تفسیر المنار روح‌الله محمدی^۱ - سمیه اکبری چمازدهی^۲ - سمیه آزاد دل^۳

چکیده

تفسیر در سیر تطورش در قرن چهاردهم وارد مرحله‌ای شده است که به مسائل اجتماعی و عصری می‌پردازد و با توجه به گسترده‌گی اندیشه‌های اجتماعی قرآن و اهمیت مسائل اجتماعی در زندگی بشر، ضرورت توجه به این شیوه تفسیری بیش از پیش نمایان می‌شود. در میان تفاسیر موجود یکی از تفسیرهای قرآن که دارای رویکردی سیاسی، اجتماعی و تربیتی است، تفسیر المنار است. رشید رضا از فعالان عرصه اجتماعی و فرهنگی و از پیشگامان نهضت اصلاح طلبی و آغازگر گرایش تفسیر اجتماعی در اهل سنت به شمار می‌رود. از آنجاکه روش‌شناسی، از مسائل بنیادین مربوط به علم اجتماعی است و تاثیر به‌سزایی در چگونگی تبیین و فهم مسائل اجتماعی و فهم نظریه‌های اجتماعی و داوری درباره آن‌ها دارد. از این‌رو، این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر متن تفسیر المنار به روش‌شناسی

-
۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی شاهرود (نویسنده مسئول) ایران.
r.mohammadi@quran.ac.ir
 ۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی زابل،
s8809683@gmail.com
 ۳. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، so.azaddel@gmail.com

تفسیر اجتماعی در المنار می‌پردازد. از این رو، ضمن مفهوم‌شناسی و چارچوب مفهومی روش‌شناسی و تفسیر اجتماعی، به زمینه شکل‌گیری تفسیر اجتماعی و بررسی مبادی و لوازم روشی برای فهم درست از قرآن کریم در مسائل اجتماعی و عصری از دیدگاه رشید رضا پرداخته است. از این رهگذر می‌توان گفت، سبک تفسیری المنار هدایت‌جویانه است و با روشی عقل‌گرایانه از طریق ارائه‌ی نشانه‌های هدایتی قرآن، مسلمانان را با مفاهیم اجتماعی قرآن آشنا ساخته، راه رسیدن به سعادت دنیا و آخرت را می‌نمایاند.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، تفسیر اجتماعی، تفسیر المنار، رشید رضا.

۱. مقدمه

تفسیر المنار (تفسیر القرآن الحکیم) از تفاسیر نام‌آشنای قرن چهارده است. شهرت و اعتبار این تفسیر بیش از آن که معلول غنا، اتقان و دستاوردهای نوین تفسیری باشد، مرهون شخصیت محمد عبده است که از بنیادگذاران جنبش اصلاحی و از یاران و همراهان سید جمال‌الدین بود. محمد عبده در آغاز اعتقاد داشت: «قرآن به تفسیر کامل و تمام‌جانبه نیاز ندارد، زیرا تفاسیر بسیاری برای قرآن نگاشته شده که برخی جبران‌کاستی دیگری را می‌کند، آنچه مورد نیاز شدید است تفسیر برخی از آیات است، شاید که عمر نیز، مجال تفسیر تمام قرآن را ندهد» (رشید رضا، ۱۴۱۴ق: ۱۲)؛ اما بعدها به پیشنهاد و پافشاری گروهی از مصریان از جمله رشید رضا بر آن شد تا در جامع الازهر تدریس تفسیر قرآن را آغاز کند. کار تدریس تفسیر قرآن او از اول محرم ۱۳۱۷، تا نیمه محرم ۱۳۲۳ به مدت شش سال ادامه یافت. در این مدت عبده توانست از سوره حمد تا آیه ۱۲۶ سوره مبارکه نساء را تفسیر کند. به خاطر درگذشت عبده در این سال، تفسیر او ناتمام ماند. پس از محمد عبده، رشید رضا

ادامه درس تفسیر استاد خویش را عهده‌دار شد و تا آیه ۱۰۱ سوره مبارکه یوسف (آخر جزء دوازدهم قرآن) را تفسیر کرد و این بار نیز دست تقدیر، با فوت رشیدرضا کار این تفسیر را ناتمام گذاشت.

بنابراین آنچه هم‌اکنون از تفسیر المنار در دسترس است، همان تفسیر دوازده جزء قرآن است که در دوازده مجلد به چاپ رسیده است. یادکرد این نکته ضروری است که رشید رضا پس از درگذشت عبده، چه در آن بخش که درسهایی تفسیری عبده بود و چه آن مقدار را که تفسیر شخصی او بود، تغییرات ماهوی و کیفی ایجاد کرد که با اصول آرمانی عبده تفاوت بسیار داشت، بر این اساس تفسیر المنار از آن رشید رضاست و انتساب آن به محمد عبده تنها از آن جهت است که آغاز راه، از آن عبده بوده و درجای جای تفسیر، نام وی و نیز آرای او یاد شده است.

مکتب تفسیر اجتماعی که این نهضت جدید تفسیری بر آن است که آموزه‌های اجتماعی دین را در متن زندگی مردم قرار دهد و با آنچه باعث انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان شده، مبارزه کند. ویژگی مهم این گرایش ایجاد تحول در تفسیر قرآن از فردگرایی به جمع‌اندیشی و تحلیل سرنوشت کلی جامعه مسلمانان است. بی‌تردید، گرایش تفسیر اجتماعی قوی‌ترین جریان معاصر تفسیری است و امروز کمتر مفسری دیده می‌شود که از این جریان تأثیر نپذیرفته باشد. اندک مقایسه‌ای میان تفاسیر عصری و تفاسیر ادوار گذشته، این واقعیت به‌خوبی روشن می‌نماید که مهم‌ترین ویژگی تفاسیر متأخر، اندیشه اجتماعی آنهاست.

جریان تفسیر علمی، تفسیر خردگرایانه تجربی، دفاع از حقوق زن، روش تحلیل‌گرایی در تفسیر و تفاسیرهای سیاسی و حرکت‌ها نمونه‌هایی از تفسیر اجتماعی هستند. لذا باید این پدیده و واقعیت را شناخت، به مقایسه و ارزیابی مبانی و روش

های تفسیری آن پرداخت و برجستگی‌ها و نقاط قوت و ضعف آن را بررسی و نقد کرد.

همچنین شکی نیست که برای برخورد با غرب و واکنش‌هایی از قبیل گریز و ستیز با دین، تفسیر اجتماعی می‌تواند به بخشی از شبهات فکری نسل جدید پاسخ دهد و نشان دهد که می‌توان در برابر این هجوم و جریان اسلام‌هراسی، به ارزش‌ها، معیارها و نگرش‌ها ایمان داشت و به نیازهای نسل جدید پاسخ داد. در این باره برخی نوشته‌اند: در برخورد با غرب و تعارض‌ها با تمدن غربی در عرصه دین و دنیا، مفسران اجتماعی، به قوی‌ترین رکن هویت تاریخی خود (قرآن) متوسل شدند و به قرآن روی آوردند تا گمشده خویش و خود گمشده را پیدا کنند و قرآن عروه‌الوثقی نهضت اصلاحی و سرچشمه کسب نیرو و نشاطی شد که بتواند با غبار عادت و تحریف و خرافه و رکود و رخوت مبارزه نمایند و آن را از چهره دین و دنیای خود بزایند (خرمشاهی، ۱۳۶۵: «۳۵»).

۲. پیشینه

محمد رضا آقایی (زمستان ۱۳۸۸ش) در مقاله «روش‌شناسی تفسیر اجتماعی قرآن» با استفاده از یافته‌ها و آموزه‌های موجود در عرصه تفسیر قرآن کریم در بخش قواعد، مبانی و پیش‌فرض‌ها و همچنین با توجه به آموزه‌های جامعه‌شناختی، مناسبی بین تفسیر و قرآن کریم، در قالب «تفسیر اجتماعی» برقرار می‌سازد و ضرورت چنین رویکردی را، با توجه به اصول یاد شده، تبیین می‌نماید؛ به این معنا که در شرایط فعلی که دانش رو به گسترش است و به همان میزان توان بهره‌وری از قرآن کریم رو به افزایش است، با مراجعه به مسائل علوم از جمله جامعه‌شناسی، می‌توان پاسخ‌های متقن و پذیرفتنی از قرآن کریم استخراج کرد و به حل آن مسائل کمک کرد.

سید محمد علی ایازی (تابستان ۱۳۸۱ش) در مقاله «اندیشه‌های اجتماعی در تفسیر میزان» به بررسی اندیشه‌های اجتماعی در تفسیر میزان می‌پردازد. ابتدا تعریف‌هایی از تفسیر اجتماعی ارائه می‌کند، آنگاه به ویژگی‌های اندیشه‌ی اجتماعی علامه پرداخته، شاخصه‌های این گرایش را نشان می‌دهد و در پایان به نمونه‌ها و مواردی از بحث‌های تفسیر میزان در زمینه‌ی مسائل اجتماعی اشاره می‌کند.

سید محمد علی ایازی (تابستان ۱۳۸۹ش) در مقاله «گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن مجید» در این مقاله کوشش شده که این جریان در ابعاد مختلف مفهومی و مصداقی شناسایی شود، جایگاه و اهمیت آن بازگو گردد، اهداف و مبانی و روش‌های این گرایش و تأثیرگذاری‌های آن در گرایش‌های دیگر، همچون تفسیر علمی و تفسیر سیاسی، تبیین شود و به نمونه‌هایی از آن در تفسیر آیات، اشاره گردد.

۳. چیستی تفسیر اجتماعی

گرایش‌های تفسیر قرآن بر اساس باورها، افکار، جهت‌گیری‌ها، سبک پردازش، تخصص علمی و سلیقه‌های مفسران قرآن به شیوه‌های فرعی دیگری از جمله سبک‌های تفسیری (الوان تفسیر) تقسیم می‌شود. در توضیح این قسم می‌توان گفت مفسران قرآن بر اساس تخصص یا علاقه به یک علم یا مبحث خاص، در تفسیر به‌سوی همان مبحث یا علم رفته و مطالب مربوط به آن را در تفسیر خود بیشتر مطرح کرده‌اند؛ از این‌رو، گرایش‌ها و سبک‌های تفسیری متفاوتی به وجود آمده است. مانند گرایش‌ها و سبک‌های ادبی، فقهی، اجتماعی، عرفانی، اخلاقی و تاریخی و... (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۳)

گرایش اجتماعی در تفسیر قرآن کریم را نیز می‌شود چنین شرح داد که قرآن کریم همان‌طور که به عقاید و احکام تکلیفی انسان می‌پردازد، بسیاری از مطالب مربوط به زندگی اجتماعی و فردی بشر را نیز بیان می‌کند. این بعد از قرآن، از دیرباز

مورد توجه مفسران بوده و به تفسیر آیات مربوط به آن پرداخته‌اند. به طور کلی، مفسرانی که به این‌گرایش تفسیری روی آورده‌اند، به عناصر زیر توجه بیشتری کرده‌اند:

۱. به آیاتی از قرآن که مسائل اجتماعی را بیان می‌کند، بیشتر پرداخته‌اند.
 ۲. به مشکلات مسلمانان در عصر خویش توجه کرده و آیات قرآن را بر زندگی عصر خود تطبیق نموده و درمان مشکلات اجتماعی را در قرآن جستجو کرده‌اند.
 ۳. به آموزه‌های تربیتی و ارشادی قرآن توجه خاص داشته‌اند.
 ۴. به عقل و علوم تجربی قطعی در تفسیر قرآن اهمیت داده و از روش تفسیر عقلی و علمی استفاده کرده‌اند.
 ۵. در این‌گرایش، روحیه‌ای اجتماع‌گرایانه داشته و آیات قرآن و احکام اسلامی را از زاویه فردی ندیده‌اند (همان: ۳۴۸).
- البته تفسیر اجتماعی از سوی این دسته از مفسران یا تفسیر پژوهان تعریف نشده است، اما با پژوهشی میدانی می‌توان به دو گونه از گرایش در این تفاسیر برخورد کرد:

۱. تفسیرهایی که بیشتر به نظریه‌پردازی قوانین اجتماعی قرآن می‌پردازند؛
 ۲. تفسیرهایی که به احکام اجتماعی توجه دارند.
- از این رو، مبنای شناسایی تفاسیر قرآن با گرایش اجتماعی، آثار و علایمی است که از این تفسیرها به دست آمده و مبنای تفاوت روشی مفسران آن شده است.

۴. نظریه‌پردازی قوانین اجتماعی

تفسیر اجتماعی تفسیر اصول، قوانین و احکام اجتماعی مستنبط از قرآن است. در این حرکت، مفسر اجتماعی در پی کشف این قوانین و احکام و سنن تاریخی است. وی از منظر طرح مباحث نظری مربوط به حیات جامعه به آیات چشم می‌دوزد و متناسب با این قلمرو، به دنبال تبیین مفاهیم و اصول آن است، که البته ناظر به ابعاد وجود اجتماعی انسان و تحولات پیرامونی و اهداف تربیتی و اصلاح حال جامعه و تشریح قوانین است. مفسر اجتماعی با چنین درکی جامع از نیازهای وجودی فردی و اجتماعی، در پی کشف مفاد سنت‌ها و ارائه راه حل مشکلات مسلمانان است (ایازی، ۱۳۸۱: «۷۱»). از این تعریف می‌توان با عنوان «نظریه‌پردازی قوانین اجتماعی» در تفسیر نیز یادکرد.

۵. تفسیر بر اساس دانش اجتماعی

تفسیر اجتماعی تفسیر خاص مسائل عینی جامعه است و در پی تبیین احکام خاص تاریخی و عینی عمومی از قرآن. در این تعریف، بر مبنای این نگرش که 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، در تلاش برای ایجاد رابطه و همگونی بین هدف دینی و اهداف اجتماعی است. در تفسیر اجتماعی مفسر مسائل احکام مربوط به آن را بیان می‌کند. لذا می‌توان از تفسیر اجتماعی به تفسیر بر اساس علوم و احکام اجتماعی یادکرد (ایازی)

۶. تفاوت دو برداشت از تفسیر اجتماعی

در اینجا این پرسش مطرح است که تفاوت تعریف نخست با تعریف دوم در چیست؟ به نظر می‌رسد تفاوت میان این دو تعریف در جهت‌گیری و نتیجه کار این

جریان تفسیری باشد؛ زیرا مفسران گرچه در هر دو تعریف، به بررسی اندیشه اجتماعی قرآن می‌پردازند و هیچ یک از دو جریان، وصف فردگرایانه ندارد، اما گاهی راه آن‌ها از هم جدا می‌شود.

بر اساس تعریف اول؛

الف) تلاش و جدیت مفسر تنها در بررسی، شرح و تبیین مفاهیم اجتماعی قرآن، در کنار بیان معارف دینی با صبغه‌های فردگرایانه است.

ب) اساس گرایش مفسر، برجسته کردن قوانین اجتماعی قرآن و سپس تحلیل و دفاع کلامی از رایحه راه حل‌های تربیتی و اجتماعی و تقنینی آن است. همچنین به دنبال توافق و تجانس آموخته‌های قرآنی با نیازهای اجتماعی و همگونی دین و عقل، و دین و علم است.

ج) مفسر با نگرش به زندگی و فراز و نشیب‌ها و دگرگونی‌های روحی و معنوی و مادی انسان، به سنن اجتماعی می‌پردازد. همچنین با بررسی علل قدرتمندی و ضعف، عزت و ذلت، علم و جهل، ایمان و کفر، و نیازهای حیات جامعه می‌کوشد مفاهیم اجتماعی قرآنی را برجسته کند و راه وصول به سعادت را هم از منظر فردی و هم از منظر اجتماعی از قرآن اخذ نماید و رایحه دهد. این دسته از مفسران می‌خواهند از سنت‌های تاریخی، تحولات آینده را پیش‌بینی کنند و به رایحه راه حلی بپردازد که از متن تفسیر اجتماعی استنباط می‌کنند و آنچه مطابق فرهنگ و تعالیم قرآنی می‌یابند، رایحه دهند. البته راه حل‌های آنان یک جنبه ندارد، بلکه در مسائل مختلف اعتقادی، اقتصادی، سیاسی، اخلاقی و حقوقی، صبغه اجتماعی نیز دارد. بنابراین، مفسر اجتماعی همانند یک نظریه‌پرداز جامعه‌شناس و فیلسوف تاریخ عمل می‌کند که با تحلیل و ارزیابی مسائل علمی به دنبال رایحه نظریه‌های اجتماعی قرآنی و در پی

کشف قوانین و سنت‌های اجتماعی است؛ از این رو، نقش مفسر نقش جامعه‌شناسان و مفسران قوانین تاریخ با واری کتاب وحی و سنت دینی است.

د) مفسر اجتماعی بنابراین تعریف، همانند یک مفسر فردگرا عمل می‌کند. تنها تفاوتی که با مفسران پیشین دارد، در تحلیل و ارزیابی مسائل اجتماعی قرآن و رنگ اجتماعی دادن به آن دسته از مفاهیم در جهت ارائه راه حل و در پی تشخیص بیماری و مشکلات جامعه با کشف قوانین است؛ از این رو، نقش مفسر، از سویی مانند یک متکلم اجتماعی و مدافع ارزش‌های ارائه شده دینی است و از سوی دیگر، نقش مصلح اجتماعی را دارد که کاستی‌های جامعه را با مقایسه آموزه‌های قرآن ارزیابی می‌کند و در پی نشان دادن قوانین کلی برای ارائه راه حل آن است.

اما بر اساس تعریف دوم:

الف) مفسر اجتماعی، نوعی مفسر جامعه‌مدار است که تلاش می‌کند احکام اجتماعی قرآن را در تعالیم مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اخلاقی و... استخراج کند و احیاناً با نظریه‌هایی که در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی مطرح شده، هماهنگی برقرار نماید.

ب) دانشمندان علوم اجتماعی با علوم خود به سراغ تفسیر می‌روند؛ زیرا مفسر، فهم صحیح را از قرآن منوط به آگاهی از دانش‌های مربوط به انسان و روش‌های زندگی در حیات سالم جامعه بشری و بهره‌گیری از تجربیات آن امکان‌پذیر می‌داند؛ بدین روی، نظریه‌هایی را در زمینه مسائل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حقوقی و کیفیت زندگی ارائه می‌دهد (ایازی، ۱۳۸۷: ۵۳)

ج) ویژگی دیگر این روش، در توفیق جمع میان مسائل اسلام و قضایای علوم انسانی معاصر است. البته این ویژگی با ارائه ارزش‌های قرآنی در شکل اجتماعی ابعاد گوناگونی دارد؛ زیرا از یک سو، باید اندیشه‌های قرآنی با اوضاع و نیازهای

عصر جدید و تحولات اجتماعی تطبیق شود و از دیگر سو، با توجه به شرایط و خصوصیات که مفسر در عصر خود شاهد آن است، راه حلی مشخص برای تحصیل سعادت و خوشبختی جامعه اسلامی به دست آید.

د) طبعاً مفسر در این گرایش از موضعی متعهدانه و مسئولانه به قضایای نظری و احکام جامعه اسلامی می‌نگرد و نگران تکرار حوادث پیشین از جمله ضعف‌ها، انحطاط‌ها، عقب‌ماندگی‌ها، مشکلات دیگر جوامع اسلامی (مانند استبداد، جهل، فقر) و بی‌هویتی و رواج فساد و گریز از دین است.

۷. ویژگی‌ها و اهداف تفسیر اجتماعی

۷-۱. نداشتن مشخصات تقلیدی خشک و مسائل دور از حقیقت قرآن:

نداشتن مشخصات تقلیدی خشک و مسائل دور از روح و حقیقت قرآن، نگرش به قرآن فارغ از تأثرات مذهبی و دوری از تحمیل گرایش‌های مذهبی به آیات قرآن، داشتن دیدی نقادانه به روایات اسرائیلی، پرهیز از روایات تفسیری ضعیف و جعلی، وارد نشدن به محدوده اموری که قرآن آن‌ها را مبهم گذاشته است از جمله حروف مقطعه، بعضی از الفاظ مبهم قرآنی و امور غیبی‌ای که جز با روایت صحیح تفسیرپذیر نیستند، پرداختن به جزئیات مسائل برزخ و قیامت، دوری از به کار بردن اصطلاحات علوم و فنون و فلسفه و کلام جز در حد نیاز و ضرورت، تقریب قرآن به فهم همگان و نیز برخورداری از سبک و زبانی جذاب که خواننده را به خواندن و پیگیری آن ترغیب می‌کند. (معرفت، ۱۴۱۸ ق: ۴۵۱ و ۴۵۲).

۷-۲. ایجاد هماهنگی میان قرآن و نظریه‌های صحیح علمی

همچنین در مکتب تفسیر اجتماعی مفسر می‌کوشد میان قرآن و نظریه‌های صحیح و ثابت علمی هماهنگی ایجاد کند یا دست کم عدم تعارض میان قرآن و قضایای

علمی را ثابت کند و به شبهات وارد بر قرآن پاسخ گوید. دیگر ویژگی تفسیر اجتماعی آزادی و اختیار گسترده بخشیدن به عقل انسان است تا در سایه آن به تدبیر و اندیشه پردازد (معرفت، ۱۴۱۸ ق: ۴۵۲ و ۴۵۳).

۷-۳. بیان سنن و نظام‌های اجتماعی نهفته در قرآن

از طرفی، بیان سنن و نظام‌های اجتماعی نهفته در قرآن، درمان مشکلات و عقب‌ماندگی‌های امت اسلامی، تدبیر در آیات قرآنی برای یافتن پاسخ پرسش‌های اجتماعی و استخراج مسائل مختلف اقتصادی و سیاسی علمی و فرهنگی (ایازی، ۱۳۷۶: ۱۰۵)

و مسائل مربوط به سنن اجتماعی و نظم و آبادانی (معرفت، ۱۴۱۸ ق: ۴۵۱)

و تمدن و صنعت و کوشش در وفاق دادن بین اسلام و معیارهای جدید زندگی (ایازی، ۱۳۷۶: ۱۰۳).

و نظریات ثابت علمی و اثبات همگامی قرآن با تطورات زمانه و نقد شبهه‌های وارد شده بر قرآن با بیان روشن (معرفت، ۱۴۱۸ ق: ۴۵۲).

۸. رویکرد قرآنی رشید رضا

محمد رشید رضا در سال ۱۲۸۲ هـ در طرابلس شام زاده شد و نزد شیوخ آن دیار در مدرسه ملی اسلامی که از مدارس پیشرو زمان بود، درس آموخت و سپس در یکی از مدارس دولت عثمانی تحصیلات خود را به پایان برد و برکرسی استادی نشست. او در سال ۱۹۲۰ م. به ریاست کنگره ملی سوریه در دمشق برگزیده شد و در سال ۱۹۲۱ به عنوان عضو هیئت نمایندگی سوریه و فلسطین برای اعتراض به قیمومیت انگلستان و فرانسه به جامعه ملل سفر کرد. زمانی که رشید رضا در سوریه مشغول تدریس و تبلیغ بود، نسخه‌ای از (عروه الوثقی) سید جمال و عبده به دست او رسید

و مسیر زندگی او را تغییر داد. از این پس برای رسیدن به محضر سید جمال و عبده لحظه شماری می‌کرد تا این که در رجب ۱۳۱۵ در مصر به دیدار عبده نائل گردید.

برخی محققان، انگیزه سفر رشید رضا به مصر را تسلط فرانسویان بر سوریه دانسته‌اند، ۲ ولی خود او در مقدمه تفسیر المنار می‌نویسد: (من پیش از آن که به تحصیل دانش پردازم تمایل به تصوف داشتم و در طرابلس شام مشغول عبادت بودم. گاهی که قرآن می‌خواندم به قصد اندرز و پندآموزی از موعظه‌های قرآن در دوری از دنیا و رغبت یافتن به آخرت بود. وانگهی که پس از کسب دانش (هرچند اندک) خود را شایسته بهره رساندن به مردم دیدم به تبلیغ و وعظ مردم عوام می‌پرداختم و با استفاده از قرآن کوشش داشتم جنبه ترساندن را بر تشویق و خوف را برامید و انذار را بر بشارت و زهد را بر میانه‌روی و اعتدال ترجیح دهم. در این هنگام بود که نسخه‌ای از نشریه (عروه‌الوثقی) را در میان کتابهای پدرم یافتم. وقتی مقاله‌های آن را در دعوت از جامعه اسلامی و بازگرداندن عزت، عظمت و بزرگی اسلام و بازپس‌گیری سرزمین‌های از دست‌رفته مسلمانان و آزادی ملت‌های مسلمان در بند، خواندم، چنان بر قلب من اثر گذارد که خود را در مرحله نوینی از زندگی یافتم. از شیوه استشهاد و استدلال این مقاله‌ها به قرآن در مسائل گوناگون و از این که مقاله‌های عروه‌الوثقی مشتمل بر بحث‌هایی بود که هیچ یک از تفسیر نویسان پیشین با اختلاف روشها و دانش‌ها بدان نپرداخته بودند، شگفت‌زده شدم.

آنچه شیوه و اسلوب تفسیر عروه‌الوثقی را از سایرین جدا می‌کرد سه چیز بود:

۱. بیان سنت‌های الهی در آفرینش و نظام جامعه بشری و عوامل پیشرفت و سقوط امت‌ها.

۲. بیان این مطلب که اسلام دین سیادت، سروری و جامع سعادت دنیا و آخرت است. دینی است، روحانی، اجتماعی، سیاسی، نظامی و اگر نیروی جنگی در اسلام

مطرح است، نه برای اجبار دیگران به مسلمان شدن که برای حفظ شریعت عدل اسلامی و هدایت عامه مردم و عزت ملت است.

۳. مسلمانان نژادی جزء اسلام ندارند، همه برادر یکدیگرند، هیچ یک از تفاوت‌های قومی، زبانی و حکومتی نمی‌تواند در این برادری دینی خلل ایجاد کند. این مقاله‌ها بود که دو حکیم شرق، احیاگر اسلام و مصلح عصر، سید جمال‌الدین حسینی افغانی و شیخ محمد عبده را محبوب من گردانید. در پی این تحول روحی بر آن شدم تا نزد سید جمال روم و بهره‌ها بگیرم. سید در این زمان در آستانه (استانبول) بود، شرح حال را برای او نوشتم... پس از آن که سید به جوار حق شتافت، سراغ جانشین او محمد عبده را گرفتم؛ زیرا که اندیشه‌های اصلاحی اسلامی را در وجود او می‌دیدم. در انتظار رخصت بودم تا این که تحصیلات من در طرابلس شام پایان یافت، با اخذ گواهی بین‌المللی در تدریس از شیوخ آنجا در رجب ۱۳۱۵ رهسپار مصر شدم.) (رشید رضا، ۱۴۱۴ق: ۱۰-۱۲).

رشید رضا در جریان این سفر، پس از سه ماه دیدار و گفت و گوهایی با عبده توانست رضایت او را به برگزاری درس تفسیر قرآن با همان شیوه و اسلوب تفسیری (عروه الوثقی) به دست آورد و بدین سان بنیان (تفسیر المنار) پی نهاده شد. هنگامی که عبده درس تفسیر را القاء می‌کرد، رشید رضا برابر قرار قبلی که با استاد خود داشت، بهترین گفته‌های استاد را یادداشت می‌کرد، سپس در وقت فراغت و فرصت آن را به کمک اندوخته‌های ذهنی که از درس استاد فرا گرفته بود به رشته تحریر می‌کشید. دیری نگذشت که از گوشه و کنار مصر و از سوی خوانندگان مجله (المنار) درخواست شد که درسهای تفسیری عبده در آن مجله به نشر سپرده شود. در پی این پیشنهاد و موافقت استاد، رشید رضا تصمیم گرفت که این درسها را آماده و در (المنار) منتشر کند. این کار از سومین شماره مجله المنار و به طور دقیق پس از گذشت یک سال از برگزاری درس تفسیر عبده یعنی اول رمضان ۱۳۱۸ آغاز شد. از

همان اوان نشر، رشید رضا به هنگام تدوین و نگارش بحث‌ها مطالبی را از خود می‌افزود، این افزوده‌ها عبارت بود از برداشت‌های شخصی او از نصّ آیه و یا تفسیرهای دیگر، آراء تفسیری عبده اگر در وسط مطالب رشید رضا آورده می‌شد، با عنوان: (قال الاستاذ) ذکر می‌گردید و سپس افزوده‌های رشید رضا با عنوان: اقول، اقول الآن، ازید الآن و... می‌آمد.

در این بین گاه مطالبی به عبده نسبت داده می‌شد که عبده به طور صریح آن‌ها را نگفته بود، بلکه رشیدرضا با استفاده از مبانی و سیاق کلام استاد آن را استنباط کرده و به استاد نسبت می‌داد. باین‌حال، چنانکه رشید رضا می‌نویسد: (استاد که خدایش رحمت کند هرآنچه را می‌نوشتم می‌خواند، بیش‌تر موارد پیش از چاپ، گاه پس از نشر آن در المنار و در این مدت ندیدم که در انتساب مطالب از سوی من به استاد، دچار مشکل شده باشم و مورد قبول استاد واقع نشده باشد که این خود گویای درستی استنباط من از نظریات استاد بود) (رشید رضا، ۱۴۱۴ق: ۱۵).

۸-۱ روش تفسیر اجتماعی رشید رضا

گام اول بررسی روش تفسیری، یک مفسر و تفسیر، بررسی پیش‌زمینه‌های شکل‌گیری آن تفسیر است. از این‌رو در این قسمت به دنبال پی‌جویی از پیش‌زمینه‌های معرفتی و غیر معرفتی اثرگذار در به وجود آمدن تفسیر المنار خواهیم بود.

۸-۲ صاحبان تفسیر المنار

اولین شاخص در قسمت پیش‌زمینه‌های معرفتی، بحث مذهب است. بحث مذهب از سه مؤلفه موضع کلامی، مذهب فقهی و قرائت دینی تشکیل شده است که در ادامه به بررسی این موارد در تفسیر المنار پرداخته می‌شود.

۸-۲-۱ محمد رشید رضا

از اصلاح‌طلبان اولیه اسلام‌گرایی سلفی بود که اندیشه‌هایش بر اسلام‌گرایان سده بیستم مؤثر بود و بر فلسفه سیاسی ایجاد دوباره خلافت اسلامی تأثیر گذاشت او یکی از رادیکالیسم‌های اسلامی تأثیر گرفته از عبده بود. دیدگاه‌های سیاسی رشید رضا در مقایسه با امثال سید جمال‌الدین اسدآبادی و حتی کواکبی از جایگاه خاصی برخوردار نیست و به‌تنهایی نتوانست جنبشی ایجاد کند، اما با این وجود نوشته‌هایش بر اندیشه افرادی چون حسن بنا بنیان‌گذار اخوان‌المسلمین تأثیرگذار بوده‌است (عنایت، ۱۳۶۳: ۸۰)

همچنین عقائدش درباره‌ی خلافت و بازگشت آن به اعراب حس ملی اعراب را تقویت کرد، در واقع او بیش از پرداختن به مشکلات جهان اسلام به مسائل کشورهای عربی پرداخت (خدوری، ۱۳۹۶: ۲۰)

محمد رشید بن علی رضا بن محمد قلمونی، اصلاً بغدادی است و نسب حسینی دارد، صاحب مجله المنار و یکی از رجال اصلاح اسلامی و از نویسندگان، عالمان به حدیث و ادب و تاریخ و تفسیر است. در واقع می‌توان گفت که وی نامدارترین شخصیت نهضت موسوم به سلفی‌گرایی یا اصول‌گرایی است. وی در قلمون (از اعمال طرابلس شام) متولد شده و در همان‌جا برآمده و مقدمات علوم اسلامی را فراگرفت و مدتی شیوه زهد اختیار کرد. از کودکی و جوانی خود شعر می‌گفت و در برخی از جراید مقالاتی می‌نوشت. پس از آن به مصر سفر کرد (۱۳۱۵ق) ملازم و شاگرد شیخ محمد عبده شد و پیش از آن نیز در بیروت به خدمت او پیوسته بود. پس از آن مجله المنار را برای نشر آراء و عقاید دینی و اجتماعی خود در مورد «اصلاح» انتشار داد و اندک‌اندک مرجع فتوی شد. به‌ویژه در تألیف میان شریعت و اوضاع اجتماعی جدید اعتبار بسزایی یافت و چون به سال (۱۳۲۶ق) قانون جدید

عثمانی اعلام شد، رشید رضا به دیدار بلاد شام رفت و در دمشق در حالی که بر منبر مسجد جامع اموی سخن می‌گفت یکی از دشمنان «اصلاح» بر او اعتراض کرد و این اعتراض به فتنه مبدل شد و بر اثر آن رشید رضا به مصر بازگشت و در آنجا مدرسه «الدعوه و الارشاد» را تأسیس کرد. آنگاه در ایام ملک فیصل بن حسین حسنی (۱۳۰۰-۱۳۵۲ ق) به سوریه رفت و به ریاست مؤتمر سوری انتخاب شد. اما به سال ۱۹۲۰ بر اثر ورود فرانسویان به سوریه آنجا را ترک کرد و در وطن دوم خود مصر مدتی اقامت کرد. آنگاه به هند و حجاز و اروپا سفر کرد و چون از آنجا بازگشت در مصر مقیم شد تا اینکه وقتی از سوئز به قاهره بازمی‌گشت، که در اتومبیلی درگذشت و او را در قاهره دفن کردند. (دانشنامه رشد، مدخل شیخ محمد رشید رضا)

۲-۲-۸. محمد عبده

فقیه، حقوق‌دان و اصلاح‌گر دینی مصری و به روایت طرفدارانش، از اندیشمندان مسلمان و از پیشگامان نواندیشی دینی در دنیای اسلام است (احمد الرحیم، ۲۰۰۶: ۱۶۶-۱۶۹). شیخ محمد عبده از مفتیان پیشین مصر از جمله کسانی بود که به شرح و تبلیغ نهج‌البلاغه در میان جوانان مصری پرداخت. وی در مقدمه شرح خود گفته است: «در همه مردم عرب‌زبان، یک نفر نیست مگر آنکه معتقد است سخن علی بعد از قرآن و کلام نبوی شریف‌ترین و بلیغ‌ترین و پرمعناترین و جامع‌ترین سخنان است. در مورد سیاست و حکومت وی معتقد بود که مردم هر کشور بایستی آزاد باشند تا با توجه به تاریخ و شرایط روزمره جامعه خود نوع و روش حکومت خود را تعیین کنند او معتقد بود که مسلمانان نمی‌توانند فقط متکی به منابع نوشته‌شده توسط روحانیان رسمی باشند و بایستی برای بهبود شرایط روزمره و زمان خود، به عقل و منطق توسل جویند. می‌گفت که اسلام مردم را تشویق به تفکر می‌نماید و تقلید کورکورانه را از سنت جدا می‌داند. به گفته او بزرگ‌ترین دارایی‌های مذهب

استقلال اراده و استقلال فکر و عقیده است. او معتقد بود که رشد تمدن غرب در اروپا در این دو اصل استوار بود.

مخالفان او را حتی کافر نیز نامیده‌اند، با این حال، پیروانش او را به نام امام، حکیم، احیاگر دین و یک رهبر اصلاح‌گر می‌نامند. اسلام عبده بازگشت به مراحل اولیه اسلام است. عبده معتقد بود که علت اصلی عقب‌ماندگی مسلمانان در تقدیس اشخاص و کتب به غیر از قرآن کریم است و اینکه مسلمانان قرآن در مقابل گفته‌های پیشینیان خاضع کرده‌اند. سخن مشهور او این است که «مسلمانان عصر حاضر جز قرآن کریم هیچ پیشوایی ندارند» از این رو عبده به روایت و حدیث اعتنایی نشان نمی‌داد و او را سردمدار اصلی مدرسه «بازگشت به قرآن» می‌دانند. عبده، تقلید از گذشتگان و بستن باب اجتهاد را از نشانه‌های سیه‌روزی مسلمانان می‌دانست. همچنین او دغدغه تقریب مذاهب داشت.

هرچند تفکرات عبده مخالفتهای بسیاری را از میان شیوخ سنتی و مقلد الازهر برانگیخت لکن او موفق شد تا یک ساختمان فکری را طراحی کند که هنوز بعد از یک قرن، اصلاحگران دینی خود را منتسب به آن می‌دانند. ظهور متفکران و مشایخ بزرگی در الازهر چون شیخ مصطفی المراغی، شیخ احمد امین، شیخ علی عبدالرازق، شیخ مصطفی عبد الرزاق، شیخ محمود شلتوت، شیخ احمد صبحی منصور و.. نشان مجاهدتهای اصلاحگرانه اوست هرچند بخش عظیمی از اصلاحگری‌های او با انحراف شاگردش رشید رضا و به قدرت رسیدن گرایش‌های سلفی و وهابیت به دست فراموشی سپرده شد. حتی متفکران نامدار خارج الازهر نیز به نوعی مؤثر از اندیشه‌های عبده بودند. کسانی چون قاسم امین، دکتر طه حسین، شیخ محمود ابوریئه، شیخ جمال البنا و.. عبده، پدیده تکفیر را اندیشه‌ای جاهلی و قضاوت درباره عقیده مردمان را کاری خدایی می‌دانست. او می‌گوید:

«يقولون: ان لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي أو للمفتي أو شيخ الاسلام؟ و أقول: ان الاسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد و تقرير الأحكام و كل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنيه قررهما الشرع الاسلامي و لا يسوغ لواحد منهم أن يدعى حق السيطرة على ايمان أحد أو عبادته لربه أو ينازعه في طريق نظر: می گویند اگر برای خلیفه هیچ سلطه دینی وجود ندارد پس آیا برای قاضی یا مفتی یا شیخ الإسلام نیز چنین حقی وجود ندارد؟ من می گویم: اسلام برای اینها حق کوچک ترین سلطه بر عقاید و تقرير احکام را قرار نداده است و تمام قدرتی که می تواند در دست یکی از آنها باشد همان قدرت مدنی است که شرع اسلام مقرر کرده و هیچ دلیلی برای هیچ یک وجود ندارد که ادعای حق سیطره بر ایمان کسی یا عبادات شخص برای خداوند داشته باشد یا به خاطر دیدگاه عقیدتی شخص با او منازعه کند.

عبده معتقد بود سلفیه و وهابیت با رونمای زیبای اندیشه توحیدی، دارای محتوایی جاهلی و ضد قرآنی بوده که با تقدیس و تقلید کورکورانه از گذشتگان و اولویت نصوص ظنی احادیث کذب بر متن قطعی قرآن کریم، توأم است. او درباره اهل حدیث و وهابیت می گوید:

«فئة زعمت أنها نفضت غبار التقليد و أزالت الحجب التي كانت تحول بينها و بين في آيات القرآن و متون الاحاديث.. و لكن هذه الفئة أضيقت عطناً و أخرج صداراً من المقلدين.. فإنها تری و جوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد و التقييد به بدون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين.. فلم يكونوا للعلم أولياء و لا للمدنية السليمة أحبباء: گروهی فکر می کنند که غبار تقلید را زدوده و

حجاب‌های بین خود و تدبر در نص قرآن و متون احادیث را کنار زده‌اند.. لکن این دسته از مقلدین تنگ نظرتر و مرتجع‌تر هستند.. آن‌ها قائل به وجوب اعمال ظاهری الفاظ هستند بدون اینکه به اصولی که دین بر آن‌ها قرار گرفته التفاتی نمایند.. آن‌ها نه دوستدار علم هستند و نه همراه مدنیت و تمدن سالم).

دکتر احمد صبحی منصور، عبده را چنین توصیف می‌کند: «اصلاح ضرورتی است که نزدیک به یک قرن به تأخیر افتاد. این اصلاح به دست بزرگواری چون امام محمد عبده در داخل الازهر و خارج آن شروع شد. امام محمد عبده به‌تنهایی در مقابل وهابیت و تصوف قد علم کرد و مبنای احکام را قرآن کریم قرار داد. او در سال ۱۹۰۵ میلادی و در اوج شکوفایی اندیشه‌اش درگذشت لکن شاگردش رشیدرضا ضمن همپیمانی با وهابیت و نفوذ سعودی، مدرسه امام را به نابودی کشاند تا جایی که افکار و اقوال امام محمد عبده در داخل الازهر به کفر و فسق شناخته می‌شد. سپس با ظهور اهل القرآن بر مبنای اندیشه‌های امام محمد عبده، پرچم اصلاحگری مجدداً برافراشته شد» (محمد عبده - ویکی‌پدیا، دانشنامه آزاد (wikipedia.org)).

۳-۲-۸. دریافت‌های صاحبان تفسیر المنار

گام دوم در کشف و استخراج روش تفسیری، بررسی شیوه‌های فهم و دریافت مفسر از آیات قرآن است.

۱-۳-۲-۸. دریافت مبتنی بر متن با تکیه بر فهم زبان

این سطح از فهم با استفاده از ابزار و علوم زبان‌شناختی حاصل می‌شود. در یک قضاوت کلی باید گفت که المنار

فهم زبانی خود از دو مؤلفه مباحث لغت و مباحث دستور زبان تشکیل شده است و ما برای اینکه به میزان و کیفیت ورود رشیدرضا به فهم زبان پی ببریم لازم است مؤلفه‌های این دو مباحث را در تفسیر پی جویی کنیم.

تفسیر المنار با دریافت جدیدی از دین و قرآن، پا به عرصه اجتماع و متن زندگی مسلمانان نهاد. سلسله جناب این نهضت اصلاحی، سید جمال‌الدین و شاگرد همفکر او شیخ محمد عبده بود. آن دو، پایه حرکت اصلاحی خود را باز گردانیدن قرآن در میان جامعه اسلامی و پیوند زدن دین با زندگی نوین بشری، قرار دادند و به سراغ قرآن به عنوان کتاب تربیت انسان رفتند؛ انسانی که برایش سعادت دنیا و آخرت مطرح است، نه دنیای تنها و نه آخرت منهای دنیا. پیامد این نوع تفکر و برداشت از قرآن و انسان، روش تفسیری ویژه ای را برای عبده به بار آورد که با روش پیشینیانش متفاوت بود. محمدحسین ذهبی از این روش تفسیری چنین یاد می‌کند:

«استاد امام (محمد عبده) در تفسیر قرآن شیوه‌ای را برگزید که با شیوه مفسران پیشین متفاوت بود. روش او فهم کتاب الهی به عنوان دین و کتابی که می‌بایست بشر را به سعادت دنیا و آخرت هدایت کند. استاد با تکیه بر این روش، بر دیگر مفسران خرده گرفت که آنان از هدف اصلی و اولی قرآن، که همانا هدایت و ارشاد است، غفلت ورزیده اند و به دیگر مسائل، همچون اقسام معانی، نحو، اختلافات فقهی و ... پرداخته اند، در حالی که پرداختن بیش از حد به آنها انسان را از مقصود کتاب الهی باز می‌دارد و مانع فهم و معنای حقیقی قرآن می‌گردد.» (ذهبی، ۱۳۶۹: «۵۸۷»)

بر این اساس، محمد عبده روشهای تفسیری را بر دو نوع تقسیم کرده و از روش مورد قبول خود چنین سخن به میان آورده است: «قسم اول، تفسیر خشک و

بی‌روحو است که انسان را از خدا و کتاب وی دور می‌سازد. در این نوع تفسیر، مراد تحلیل الفاظ و اعراب جمله‌ها و بیان منتهی الیه آن عبارات و اشارات و نکات فنی است. چنین تفسیری را نمی‌توان تفسیر نامید که نوعی تمرین در فنون بلاغت، نحو و امثال آن به شمار می‌آید.

قسم دوم تفسیر آن است که مفسّر به سراغ قول خدا و حکمت تشریح عقاید و احکام می‌رود، به گونه‌ای که دل‌ها را جذب می‌کند و به عمل و هدایتی که در کلام الهی است، رهنمون می‌شود و مصداق عینی کلام خدا و مانند این صفات قرار می‌گیرد و این همان چیز است که من (محمد عبده) در پی آن هستم. (رشید رضا، ۱۴۱۴ق: ۲۴).

۲-۳-۲. کیفیت بیان و پرداختن مضمون در المنار

گام سوم در بررسی روش تفسیری، ارزیابی کیفیت پرداخت مطالب تفسیری است. یعنی مفسر بعد از آنکه دریافته‌ها و فهم‌هایی از آیات داشت، در گام بعدی شروع به ابراز شفاهی یا کتبی این دریافته‌های خود می‌کند تا این تفسیر در اختیار مخاطبان قرار بگیرد از این رو در این گام به بررسی و ارزیابی کیفیت بیان و پرداخت مفسر می‌پردازیم.

زبان پرداخت مطالب تفسیری

اولین شاخص مطرح در این زمینه، زبانی است که تفسیر به آن زبان نگارش یافته است. عبده و رشید رضا با آنکه به حجیت نداشتن اخبار آحاد در مسائل اعتقادی باور دارند و روایات صحابه را در این زمینه فاقد اعتبار می‌دانند و در پی تفسیر مبهمات نیستند، اما هر جا روایتی موافق با نگرش عقلانی شان باشد به آن استناد می‌کنند؛ هر چند این روایات مخالف با ظهور آیه باشد. از باب نمونه، رشید رضا در تفسیر آیه ۶۵ بقره، که به مسخ جمعی از بنی‌اسرائیل اشاره دارد، با وجود آنکه ظاهر آیه به مسخ

حقیقی و ظاهری آن‌ها به میمون اشاره دارد و روایاتی نیز مؤید این مطلب است، در تأیید دیدگاه عقل‌گرایانه خود به سخنی شاذّ از مجاهد استناد می‌کند که بیانگر مسخ معنوی و باطنی بنی‌اسرائیل است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۴۵-۳۴۴).

از سوی دیگر، صاحبان المنار روایت‌های صحیحی را که با ظاهر آیه موافق باشد، به دلیل مخالفت با نگرش عقلانی خود نقد می‌کنند. برای نمونه در تفسیر آیه (بقره: ۲۶۰) جمهور مفسران بر اساس ظاهر آیه معتقدند حضرت ابراهیم (ع) از خدا خواست تا چگونگی زنده شدن مردگان را به او نشان دهد و خدا به آن حضرت امر کرد تا چهار پرنده را سر ببرد، سپس قطعه قطعه کند و در هم بیامیزد و هر جزئی را بر فراز کوهی قرار دهد و آن‌ها را فراخواند تا کیفیت زنده شدنشان را ببیند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۰۹-۳۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۴۴؛ رازی، ۱۴۰۱: ۳۴).

رشید رضا، بر خلاف نظر مفسران، دیدگاه ابومسلم را اتخاذ می‌کند که بر انکار فعلیت یافتن قطعه قطعه کردن پرندگان اشاره دارد و لفظ «صُرْهَن» را به متمایل کردن و مأنوس کردن معنا می‌کند. او ضمن مخالفت با دیدگاه مفسران، آن را برگرفته از روایات (که مطابق با ظاهر آیه است) می‌داند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۵۷-۵۸). نمونه دیگر نقد روایات «اشراط الساعة» است. رشید رضا اگرچه به اصل اشراط الساعة معتقد است، ولی روایات آن را به علت همسو نبودن با دلایل عقلی خود، نقد می‌کند و می‌گوید این احادیث با حکمت خدا در پنهان داشتن زمان قیامت منافات دارد. به علاوه، تدریجی حاصل شدن این علامت‌ها سودی برای مردم ندارد (همان: ۴۰۴).

او راجع به روایات دجال هم دیدگاه مشابهی دارد. چنان که مخالفت این روایات با حکمت خدا در ترساندن مردم از نزدیکی قیامت را از دلایل ضعیف دانستن آن‌ها می‌داند. به علاوه، این روایات را با سنن الهی مخالف می‌داند که با هم نیز تعارض فراوان دارند و این سبب ساقط شدن همه آن‌ها می‌شود (همان: ۴۰۸) از نمونه‌های

نقد روایات در تفسیر المنار به دلیل مخالفت با نگرش عقلانی مؤلفان آن، می‌توان به آیه (انفال: ۹) اشاره کرد. رشید رضا کمک فرشتگان در جنگ بدر به مسلمانان را امری روحانی می‌داند که در قلب تأثیر گذاشته و سبب قوت قلب‌ها شده است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۵۰۶).

از نظر وی، فرشتگان مانند مسلمانان جنگجو نبودند و امداد صرفاً معنوی بوده است. از این رو روایات ناظر به جنگیدن فرشتگان را نقد می‌کند و آن‌ها را غریب می‌داند و معتقد است عقل ردشان می‌کند (همان: ۵۱۰). نگرش افراطی عقل‌گرایانه رشید رضا در موضوع «انشقاق قمر» نیز نمایان است. او این معجزه را که با قرآن و دلایل روایی به اثبات رسیده است، انکار می‌کند. وی با مطرح کردن شبهات عقلی و علمی پذیرش تواتر روایات دونیم شدن ماه را پنداری باطل می‌داند و بر ضعیف بودن آنها اصرار می‌ورزد (همو، ۱۳۲۷: ۳۶۲-۳۷۷).

نفی روایات به دلیل مغایرت با رویکرد عقلانی، منحصر به عقل تجربی نیست، بلکه گاه نگرش سلفی‌گرایانه سبب نقد روایات موافق با ظاهر آیات شده است. از باب نمونه رشید رضا در تفسیر آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴) معتقد است انجام دادن کارهای نیکو مانند نماز خواندن، روزه گرفتن، صدقه دادن و اهدای این گونه اعمال به مردگان صحیح نیست. او روایات موجود در این زمینه را به بهانه ایرادهای سندی و متنی نقد می‌کند. دلیل اصلی نقد این روایات در نظر وی آن است که انسان مالک و صاحب اختیار ثواب اعمال خود نیست تا آن را به هر کس بخواهد ببخشد (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۳۳).

همچنین، مخالفت صاحبان المنار با روایات مغایر با دیدگاه عقلی آن‌ها در مسئله شفاعت آشکار است. آن‌ها با وجود کثرت احادیث و مطابقت آن‌ها با آیات الهی، به دلیل نگرش سلفی از پذیرش آن سرباز می‌زنند و به صراحت نداشتن آیات قرآن در

نفی و اثبات شفاعت اولیای الهی اذعان دارند (همان: ۳۰۶-۳۰۸، ۳۰-۳۴، ۲۹۶-۳۲۶). رشید رضا در مقدمه تفسیر المنار بیان می‌کند که طرز تلقی سید جمال و عبده از آیات قرآنی مرتبط با اعاده مجد و عظمت به جامعه اسلامی و مقابله با استعمار و اصلاح اجتماعی مسلمانان وی را تحت تأثیر قرار داده (رشید رضا، ۱۴۱۴ق: ۱۱).

و او آن را نوعی تفسیر از رخدادهای اجتماعی دیده که او در هیچ‌یک از شیوه‌های تفسیری پیشینیان نمی‌یافته است (رشید رضا، ۱۴۱۴ق: ۱۱-۱۲). شیوه تفسیری عبده افزون بر رشید رضا مورد توجه دیگر مفسرانی قرار گرفت که پس از وی (سید جمال جمال حوزه‌ها، ۱۳۷۵ ش: ۵۸۱-۵۸۴). به پیروی از او یا به شکل مستقل، این سبک را پی گرفتند (سید جمال جمال حوزه‌ها، ۱۳۷۵ ش: ۸۸؛ فهد بن عبدالرحمن الرومی، ۱۴۱۳ق: ۱۰۵).

۹. افراد شاخص صاحب سبک تفسیر اجتماعی

از نمونه‌های شاخص صاحبان این سبک تفسیری می‌توان به محمد جمال الدین القاسمی، احمد مصطفی المرآغی، سید قطب، علامه طباطبایی، محمد جواد مغنیه، محمد صادقی، سید محمد حسین فضل الله، سید محمد شیرازی، سعید حوی، محمد علی صابونی، سید محمد تقی مدرسی و ناصر مکارم شیرازی اشاره کرد که البته علامه طباطبایی در این باره بر دیگران تفوق دارد (معرفت، ۱۴۱۸ق: ۴۵۳-۴۵۴). به این گروه باید محمد طاهر بن عاشور، محمد تقی شریعتی و سید محمود طالقانی را نیز افزود.

۹-۱. آثار تفسیر اجتماعی

تفسیر اجتماعی سبب اظهار عظمت قرآن و کشف مقاصد دقیق و اهداف آن، نیز آشنا سازی انسان با حیات و سیاست و اجتماع (معرفت، ۱۴۱۸ق: ۴۴۱). از مبدأ

قرآنی گردید. این تفسیر توان تطبیق بین ظواهر قرآن و نظریات علمی جدید و نیز معرفی قرآن به عنوان کتابی جاوید را فراهم آورد که توان همگامی با تمامی مراحل زمان را دارد (معرفت، ۱۴۱۸ ق: ۴۴۱). تفسیر علمی نیز از مقوله تفسیر اجتماعی جدا نیست (سید جمال جمال حوزه‌ها، ۱۳۷۵: ۸۹). کوشش‌های سید جمال و مفسران دیگر این سبک که همه بر پایه بازگشت به قرآن و تفسیر و برداشت اجتماعی از آن بود منشأ بیداری در سرزمین‌های مختلف گردید. نهضت اصلاحی بازگشت به قرآن در دو قرن اخیر (ایازی، ۱۳۷۶ ش: ۱۰۳). مقدمه‌ای برای نهضت‌های بیداری و آگاهی از تمدن اسلامی و مبارزه با استعمار غرب بود (ایازی، ۱۳۸۱ ش: ۵۳).

۱۰. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه از مباحث نظری و نمونه‌های تفسیری بیان شد، این نتیجه به دست می‌آید که اندیشه اجتماعی واقعیتی تفسیری است که در سده اخیر شکل گرفته و پیش از این در میان تفاسیر سابقه نداشته است. هدف این نهضت جدید تفسیری، از یک سو، آن بوده که آموزه‌های اجتماعی دین را در متن زندگی مردم قرار دهد و با برجسته کردن پیام‌ها و احکام آن، راه حیات جدیدی را در پیش روی مسلمانان قرار دهد و از سوی دیگر، با آنچه باعث انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان گشته، مبارزه کند. ویژگی مهم این گرایش، ایجاد تحول در تفسیر قرآن از فردگرایی به جمع‌اندیشی و تحلیل سرنوشت کلی جامعه است. هرچند این گرایش موجب پیدایش گرایش‌های دیگری نیز شده و بازگشت بیشتر به قرآن را فراهم کرده، دچار آسیب‌هایی هم است که توجه و اهتمام پژوهشگران و مفسران را به آن‌ها می‌طلبد.

منابع

۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، قم: دفتر انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آقای، محمد رضا (۱۳۸۸)، *روش‌شناسی تفسیر اجتماعی قرآن*، دو فصلنامه، ش ۵، پاییز و زمستان.
۳. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۱)، *اندیشه‌های اجتماعی در تفسیر المیزان*، مجله بینات، ش ۳۴، تابستان.
۴. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ق)، *تفسیر و مفسران*، معرفت، مشهد: جامعه‌الرضویة.
۵. خدوری، مجید (۱۳۶۹)، *گرایش‌های سیاسی در جهان عرب*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل.
۶. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۴)، *تفسیر و تفاسیر جدید*، تهران: بی‌جا.
۷. *دانشنامه رشد* (۲۰۱۴)، مدخل: شیخ محمد رشید رضا، بازدید: ژوئن.
۸. ذهبی، التفسیر المفسرون (۱۳۶۹)، *التراث العربی*، بیروت: داراحیاء.
۹. ذهبی، التفسیر المفسرون (بی‌تا)، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران: سازمان چاپ وزارت ارشاد اسلامی.
۱۰. رشید رضا، محمد (۱۳۲۷)، *مجله المنار، مصر (المنصورة)*، دارالوفاء، ش ۳۰.
۱۱. رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق)، *تاریخ الاستاذ الامام، قاهره: دارالفضیلة*.
۱۲. رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق)، *تفسیر القرآن الحکیم مشهور به تفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفه.
۱۳. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷)، *منطق تفسیر قرآن (۱)*، قم: جامعه المصطفی العالمیه.

۱۴. _____ (۱۳۸۷)، *منطق تفسیر قرآن* (۲)، قم: جامعه المصطفی العالمیه.
۱۵. زمانی، محمد حسن (۱۳۸۵)، *مستشرقان و قرآن*، قم: مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۷. سید جمال جمال حوزه‌ها (۱۳۷۵ش)، *جمعی از نویسندگان مجله حوزه*، قم: دفتر تبلیغات.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی التفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۱۹. عنایت، حمید (۱۳۶۳)، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران، سپهر.
۲۰. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۱ق)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۱. ایازی، محمدعلی (۱۳۸۱)، *قرآن اثری جاودان*، رشت: کتاب مبین.
۲۲. ایازی، محمدعلی (۱۳۷۶)، *قرآن و تفسیر عصری*، تهران، فرهنگ اسلامی.
۲۳. ایازی، محمدعلی، قرآن (۱۳۸۹)، *گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن مجید*، دو فصلنامه تخصصی الاهیات اجتماعی، سال دوم، ش ۳، بهار و تابستان
۲۴. محمد عبده - ویکی‌پدیا، دانشنامه آزاد (wikipedia.org)
۲۵. معین، محمد (۱۳۷۱)، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیر کبیر.
۲۶. مؤدب، سید رضا (۱۳۸۸)، *مبانی تفسیر قرآن*، قم، انتشارات دانشگاه.
۲۷. نفیسی، شادی (۱۳۷۹)، *عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

نهضت اجتماعی سید جمال الدین اسدآبادی (با تکیه بر

تفسیر اجتماعی قرآن کریم)

سودابه مظفری^۱ - کاوه رحیمی^۲

چکیده

امروزه تفسیر قرآن کریم از منظر اجتماعی و با تکیه بر تحولات جامعه بشری از جمله پدیده‌های نقش‌آفرین در حوزه مطالعات قرآنی به شمار می‌رود. هدف اصلی این‌گونه تفسیر ورود مؤثر قرآن و آموزه‌های اجتماعی آن در بطن زندگی عامه مردم است تا با تمسک به آیات الهی جامعه‌ای نوین و درعین‌حال بر پایه آموزه‌های قرآنی بنیان نهند. سید جمال‌الدین اسدآبادی از نمونه‌های بارز رهبران و منادیان بیداری مسلمانان معاصر است که در راستای بازگرداندن مسلمانان به اسلام ناب محمدی و عطف آنان به پیام‌های قرآن و نیز به هدف اصلاح‌طلبی، قرآن کریم را سرلوحه هدف مقدس خود قرار داد و با توسل به قرآن، از یکسو پیام‌های روشنی‌بخش آن را با زندگی مردم درآمیخت و از سوی دیگر جامعه را علیه استبداد و استعمار شورانید، چنان‌که سرآغاز همه سخنرانی‌ها و نامه‌هایش مزین به آیاتی از قرآن است که با مضمون پیام‌هایش همخوانی دارد. پژوهش حاضر درصدد بررسی تحلیلی نقش

۱. دانشیار زبان و ادبیات عربی. دانشگاه خوارزمی. تهران. ایران (نویسنده مسئول) Soud42_moz@khu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی. دانشگاه خوارزمی. تهران. ایران rahimikaveh97@yahoo.com

سید جمال‌الدین اسدآبادی در ظهور و گسترش تفسیر اجتماعی قرآن در عصر معاصر به نگارش درآمده است، و انتظار می‌رود به این نتیجه دست یابد که سید جمال‌الدین با افتتاح پیام‌ها و سخنرانی‌هایش با آیات قرآن متناسب با محتوای کلامش، موفق شده به نحو احسن هدف والای خود را در احیای مبانی اسلامی و متمرکز ساختن تعالیم قرآنی در زندگی مردم و جهاد علیه استعمار و استبداد به بار بنشاند.

کلمات کلیدی: قرآن کریم، تفسیر اجتماعی، سید جمال‌الدین اسدآبادی، آموزه‌های قرآن، بیدارسازی انقلابی

۱. مقدمه

تفسیر اجتماعی قرآن که هدف غایی آن بیدارسازی و آگاهی بخشی جامعه در همه زمینه‌های اجتماعی است در دوره معاصر به‌عنوان مؤثرترین وسیله در راستای اصلاح جامعه بشری به‌ویژه در دوران سیاه استعمار بیگانه و نیز حاکمیت استبداد از آن بهره‌برداری شده است. «نقطه تمرکز این اندیشه و گرایش، تحول اندیشه مفسران از دیدگاه فردی و اخروی به دیدگاه اجتماعی است، بر این اساس آنان در پی ارائه راه‌حل مشکلات مادی و معنوی جامعه از قرآن هستند... این مفسران مصلحان و احیاگران دینی بودند که راه‌حل مشکلات و رفع انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان را در بازگشت به قرآن می‌دانستند.» (ایازی، ۱۳۸۹: ۱۴۲).

در تاریخ معاصر ایران سید جمال‌الدین اسدآبادی از این‌گونه‌ی تفسیری در مسیر رهایی مسلمانان از استعمار و استبداد و جهل و خرافه به نحو احسن استفاده نمود و با افتتاح سخنرانی‌های آتشین و نوشته‌های انقلابی با آیه‌ای متناسب به تبیین آموزه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی قرآن پرداخت، و «در مبارزه و پروژه‌اش سه مسئله را در کنار هم گردآورد: پایداری در برابر استعمار، پایداری در برابر استبداد و

پایداری در برابر جهل» (الهامی: ۲۰۱۸) وی در سفرهای متعدد خود به کشورهای اسلامی از قبیل مصر، افغانستان و عثمانی از دایره محدود تفاسیر سنتی قرآن پا فراتر نهاده و برخی مفسران زمان خویش را نیز مورد انتقاد قرار داد. پژوهش حاضر درصدد است که در چارچوب روش توصیفی - تحلیلی ضمن کندوکاو در زندگی پر فراز و نشیب این مجاهد برجسته ایرانی از خلال خطابه‌ها و نوشته‌های تأثیرگذارش، به بررسی نقش او در ظهور تفسیر اجتماعی قرآن کریم و نیز تأثیر این نوع تفسیر در نهضت اجتماعی او بپردازد و انتظار می‌رود به این نتیجه دست یابد که سید جمال‌الدین از پیشگامان در تفسیر اجتماعی قرآن است که با این‌گونه تفسیری در بیدارسازی و آگاهی بخشی مردم ایران و برخی جوامع اسلامی دیگر نقش بارزی را ایفا کرده و نهضت اجتماعی خود را بر اساس آن بنیان نهاده است.

۲. پیشینه پژوهش

در راستای تفسیر اجتماعی قرآن، مبانی آن و نقش آن در بیدارسازی جامعه انسانی و نهضت‌ها و جنبش‌های مردمی به‌ویژه در جوامع اسلامی تاکنون مطالعات و پژوهش‌های بسیار شده است که به برخی از آن‌ها پرداخته می‌شود:

- ابوالفضل خوش‌منش در مقاله "تفسیر اجتماعی قرآن و بیداری اسلامی" (۱۳۸۶)، به نقش تفسیر اجتماعی قرآن در ارائه اندیشه سیاسی اسلام و برانگیختن مردم در راستای حقوق‌طلبی و عدالت‌جویی پرداخته است و تلاش کرده که نحوه گذار از "قرآن گورستان" به "قرآن زنده فرد و اجتماع" را نشان داده و آثار بازگشت قرآن به بطن جامعه را تبیین کند.

- سید رضا مؤدب و مجتبی روحانی زاده در مقاله "مبانی تفسیر اجتماعی قرآن کریم" (۱۳۹۲)، به تحلیل مبانی تفسیر اجتماعی قرآن به‌عنوان یک گرایش تفسیری پرداخته‌اند و استخراج قوانین جامعه‌شناسی

در دو بخش تاریخی و اجتماعی، امکان ترسیم نظام اجتماعی مطلوب از نگاه قرآن، امکان شناسایی مفاهیم، محورها و گزاره‌های همسو و ناظر به مباحث اجتماعی و توجه به تجارب بشری در فهم و انسجام پیام‌های قرآنی را مبانی خاص تفسیر اجتماعی معرفی کرده‌اند.

- عبدالمنعم حیدری در مقاله "مقاربات أولیة لمنهج الإمام فضل الله فی التفسیر الاجتماعی للقرآن" (۱۴۱۷ق)، در تحلیل تفسیر اجتماعی سید محمدحسین فضل‌الله آورده است که وی در تفسیرش با اقتدار مردم را به بنای جامعه‌ای بر ارکان صلح و سازش و زندگی در آرامش و عزت و ایمان به خدا و برابری بین آحاد جامعه و چشم‌پوشی از اشتباهات و احترام به حقوق یکدیگر فراخوانده است.

- شادی نفیسی در مقاله "تفسیر اجتماعی قرآن، چالش تعریف و ویژگی‌ها" (۱۳۹۳)، به تبیین ویژگی‌های تفسیر اجتماعی در دو محور پیراستن چهره اسلام از نقایص و اثبات توانمندی آن پرداخته است.

- محمد اصدق پور در مقاله "آراء تفسیری سید جمال‌الدین اسدآبادی و ابعاد اجتماعی آن" (۱۳۹۵)، با اشاره به گرایش سید جمال‌الدین به تفسیر اجتماعی، به تفصیل به بهره‌برداری این رهبر اسلامی از قرآن در راستای حل مشکلات و دفع مصائب جوامع اسلامی پرداخته است.

- علی ضیغم طاهر در مقاله "التفسیر الاجتماعی و أثره فی تطبیق مفاهیم القرآن فی الواقع المعاصر" (۲۰۱۹)، پس از تعریف تفسیر اجتماعی و تبیین رویکرد آن، آورده است که مفسر در این‌گونه‌ی تفسیری به حل مشکلات اجتماعی با عنایت به آیات قرآن روی می‌آورد و در راستای ایجاد هماهنگی بین علم و دین و نیز مبارزه با خرافات و جهل و عقب‌ماندگی و ترویج اندیشه‌های عقلانی در جوامع اسلامی تلاش می‌کند.

پژوهش حاضر درصدد است با تکیه بر شیوه توصیفی-تحلیلی به پرسش‌های زیر پاسخ گوید:

۱. آیات قرآن کریم چه تأثیری بر اندیشه‌ها و نهضت اجتماعی سید جمال‌الدین اسدآبادی داشت؟
۲. سید جمال‌الدین در مسیر نهضت اجتماعی خویش بر کدام یک از مؤلفه‌های اجتماعی بیشتر تأکید داشت؟

۳. بیان مسئله

از جمله تحولات بارز در حوزه مطالعات علوم قرآنی معاصر و به‌ویژه علم تفسیر، رویکرد تفسیر اجتماعی قرآن است. محدوده این رویکرد تفسیری، ابلاغ پیام‌ها و آموزه‌های اجتماعی قرآن کریم به همه آحاد جامعه بشری است و مفسر اجتماعی می‌کوشد تا قرآن را از گوشه عزلت خارج کرده و تعالیم الهی آن را در بطن زندگی مردم وارد سازد تا جامعه با تمسک به آموزه‌های والای آن به اصلاح و دگرگونی بنیادی در امور اجتماعی روی آورد و با سلاح قرآن با هرگونه استبداد و استعمار مبارزه کند، چنان‌که با توسل به آموزه‌های اجتماعی قرآن می‌توان خرافه‌پرستی و آداب و اعتقادات موهوم را از زندگی مردم زدود و عقاید راستین و افکار خردمندانه و باورهای پاک محمدی و ناب اسلامی را جایگزین آن کرد. سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۵۴-۱۳۱۴ق) به‌عنوان پیشگام در صدر تفسیر اجتماعی قرآن، از این‌گونه تفسیری در راستای تغییر جامعه از خمودگی و ظلم‌پذیری به بیداری و مبارزه علیه ظلم داخلی و استعمار خارجی در برخی ممالک اسلامی دیگر به‌خوبی بهره جست.

۴. تفسیر اجتماعی قرآن

پیش از سده چهاردهم هجری تفسیر قرآن دستخوش رکودی درازمدت شده و در تکرار سخنان پیشینیان متوقف ماند. (الذهبی) جهان اسلام در این مقطع زمانی در عقب‌ماندگی و خرافات و بحران اجتماعی، اقتصادی و سیاسی غرق بود درحالی‌که جهان غرب شاهد تمدن و پیشرفت علوم طبیعی و انسانی و حضور دانشمندان در صحنه‌های علم و دانش بود و ممالک اسلامی در معرض هجوم گسترده استعمار غرب قرار داشت، این واقعیت به ظهور سرآغاز بیداری نوینی در همه زمینه‌ها و برپایی دوره نهضت علمی و اصلاح‌طلبانه در برخی کشورهای جهان اسلام منجر شد و جنبش اصلاح‌طلبانه در مصر به دست سید جمال‌الدین حسینی معروف به افغانی (۱۳۱۵ق) و شاگردش شیخ محمد عبده (۱۳۲۳ق) صورت پذیرفت و این جنبش نوین اصلاح‌طلبانه تأثیری شگرف بر فکر و فرهنگ اسلامی از خود برجای نهاد، تفسیر قرآن از جمله مواردی بود که تحت تأثیر این اصلاح‌طلبی و تجددخواهی قرار گرفت. (ضیغم طاهر)

پژوهشگران تاریخ‌پیدایش رویکردهای نوین قرآنی بر این باورند که سید جمال‌الدین نخستین کسی است که روح نوگرایی در شیوه و رویکردهای تفسیری را در مجله "العروة الوثقی" رواج داد و در مقالاتش به سمت‌وسو دادن متن قرآن به سوی واقعیت اجتماعی و برقراری تناسب بین احکام قرآن و معیشت مسلمانان و بررسی مسائل موجود از قبیل عقب‌ماندگی و تسلیم در برابر استعمار و احساس شکست و حقارت در برابر تمدن پیشرفته غربی اهتمام ورزید. (الصباغ)

سید جمال‌الدین مقالات و سخنانش را با آیه‌ای متناسب آغاز می‌کرد و از آنجاکه همه مقالات و کلام وی در راستای بیداری و نهضت جامعه اسلامی در برابر استبداد داخلی و استعمار خارجی بود آیاتی را برمی‌گزید که با این مسائل همخوانی داشته و

پاسخگو و راهگشای جامعه اسلامی باشد و بدین وسیله برای برون رفت از مشکلات از آیات قرآن الهام می گرفت؛ این شگرد نوین سید هم احکام قرآنی و وحی الهی را در بطن جامعه زنده کرده و با مسائل معیشتی مسلمانان درآمیخت و هم از آنجاکه مسلمانان ارادت خاصی نسبت به قرآن داشتند به سرعت، پیام رهبر نهضت را پذیرفته و بر پیروی از وی گردن نهادند. چنان که گفته شده «از ۲۵ مقاله سید، ۱۷ مقاله در تفسیر ۱۷ آیه قرآن را به نگارش درآورده است.» (همان: ۱۲)

پس از سید جمال شاگردش شیخ محمد عبده نیز در راستای اصلاح اوضاع اجتماعی زمان خویش از قرآن رهنمود گرفت و آموزه های قرآنی را سرلوحه جنبش اصلاح طلبانه خویش قرار داد و سپس شاگردان محمد عبده راه او را در تفسیر اجتماعی دنبال کردند، از جمله: محمد رشید رضا و شیخ احمد مراغی، تفسیر فی ظلال القرآن سید قطب، الکاشف محمد جواد مغنیه، المیزان فی تفسیر القرآن علامه طباطبایی. اما در وجه تسمیه این نوع تفسیر به تفسیر اجتماعی می توان به دو دیدگاه اساسی در این خصوص استناد کرد:

نخست: این نوع تفسیر از قوانین و اصول علم جامعه شناسی کمک می گیرد، بدین معنی که مفسر در راستای دستیابی به اصول و قوانین و آداب و رسوم جامعه در خلال آیات قرآن کریم و ایجاد هماهنگی میان آیات قرآن و نظریات جامعه شناسی در تلاش است.

دوم: این گونه ی تفسیری به آیات قرآنی دارای رویکردهای جامعه شناسی عنایت و توجه ویژه دارد، بدین معنی که مفسر برای وضع راهکارهایی در راستای برطرف کردن مشکلات و مسائل اجتماعی و تربیتی، به توضیح و تبیین آیات قرآنی از منظر جامعه شناسی می پردازد. (طاهر)

۵. سید جمال‌الدین اسدآبادی همدانی

این مجاهد ایرانی در سال ۱۲۱۷ ش در اسدآباد همدان چشم به جهان گشود و از پنج‌سالگی در نزد پدر بزرگوارش شروع به آموختن کرد و با آموزه‌ها و تفسیر قرآن آشنا شد. وی برای ادامه تحصیل راهی قزوین و سپس تهران شد و در سال ۱۲۲۸ ش. به نجف مهاجرت کرده و در محضر دو مرجع تقلید بزرگ آن زمان یعنی شیخ مرتضی انصاری و ملا حسینقلی همدانی تلمذ کرد. در سال ۱۲۳۲ ش. به دستور شیخ انصاری به هندوستان عزیمت کرده و ضمن فراگیری علوم جدید در آن دیار، به بسیج مردم هندوستان علیه استعمار انگلیس پرداخت، سپس هندوستان را به قصد عثمانی ترک گفت و به سبب حسادت علمای درباری در عثمانی به مصر مهاجرت کرد و در آنجا یک نهضت فکری ضد استعمار انگلیسی را بنیان نهاد و تشکیلاتی موسوم به انجمن مخفی را تأسیس کرد. «نهضت سید جمال توسط پیروان و شاگردانش به ویژه شیخ محمد عبده پیگیری شد که در سال‌های بعد زمینه‌ساز قیام مردم مصر علیه استعمار انگلیس شد. سید جمال‌الدین پس از ترک مصر، مدتی در هند اقامت گزید سپس راهی اروپا شد و در پاریس با همکاری شیخ محمد عبده به انتشار روزنامه "عروة الوثقی" اقدام کرد که نقش مهمی در شکوفایی آگاهی و اندیشه مسلمانان داشت» (مدرسی، ۱۳۵۳: ۹۹).

وی به دعوت ناصرالدین‌شاه به ایران بازگشت با این هدف که بتواند تدابیر اصلاح‌طلبانه خود را در کنف حمایت شاه ایران اجرایی کند اما پس از مدتی از ایران اخراج شد. وقتی برای دومین بار به ایران بازگشت به آستانه حرم حضرت عبدالعظیم حسنی در شهر ری تبعید شد ولی وی از فعالیت‌های آزادیخواهانه خویش دست برنداشته و مردم را به قیام علیه رژیم ستم‌شاهی زمان برانگیخت و همین امر سبب اخراج مجدد او شد. این بار سید علیرغم شدت بیماری به بصره رفت و در خلال سال‌های ۱۲۷۰ و ۱۲۷۱ در احیای فکری، سیاسی و عقیدتی شهرهای شیعه‌نشین

عراق تأثیر بسزایی داشت به گونه‌ای که به‌عنوان رهبر نهضت تجدید در اسلام شناخته شد.

«سید مردی آزادیخواه، دارای عقاید و افکار فلسفی، سیاسی، اجتماعی و مشتاق ایجاد وحدت میان مسلمانان و تشکیل اتحادیه دولت‌های اسلامی بود» (ستوده، ۱۳۷۴: ۱۶۰) وی به‌عنوان منادی بیداری مسلمانان، همه عمر خود را صرف بازگردانیدن آنان به اسلام ناب محمدی و زدودن خرافات و عقاید باطل از اذهان آن‌ها و ایجاد وحدت بین مسلمانان و پرهیز از تفرقه بین مذاهب اسلامی کرد. «سید جمال‌الدین توانست نهضت خود را در بین امتی که از مذاهب، اقوام و زبان‌های گوناگون برخوردارند از ترکیه تا ایران، هند، افغانستان، مصر و عراق به حرکت درآورد. او را بیدارگر شرق و حکیم شرق نیز نامیده‌اند. مالک بن نبی او را وجدان بیدار جهان اسلام توصیف کرده است.» (میلاد و امینی، ۱۳۸۱: ۲)

سید اوایل روزگار خود را در عثمانی سپری کرد و با اعلام خبر قتل ناصرالدین‌شاه به دست یکی از شاگردان سید به نام میرزا رضای کرمانی، سلطان عثمانی دچار وحشت شده و دستور قتل سید جمال‌الدین را صادر کرد و سرانجام در ۱۹ اسفند ۱۲۷۵ ش. او را مسموم کردند و جسم شریف او را در قبرستان استامبول به خاک سپردند و در سال ۱۳۲۴ ش. با نبش قبر، بقایای جسد این مجاهد شهید را به کابل انتقال دادند.

۶. جایگاه قرآن در زندگی سید جمال‌الدین

«سید جمال‌الدین اسدآبادی از تأثیرگذارترین شخصیت‌های اسلامی در سده ۱۳ هجری به شمار می‌رود، وی سلسله‌جنبان نهضت‌های اصلاحی در این دوره است که

به‌عنوان شخصیتی جامع‌الاطراف مطرح است یعنی در یک‌زمان هم اندیشمندی بزرگ، هم مصلح دینی و هم رهبر سیاسی بود.» (حلبی، ۱۳۷۱: ۳۹) از همان اوان کودکی با قرآن کریم آشنا شد و تحت آموزه‌های اخلاقی و تربیتی آیات قرآن پرورش یافت، چنان‌که در سن ۱۰ سالگی به حفظ قرآن مبادرت ورزید، (ابو حمدان) و در ۱۸ سالگی در حوزه مطالعات اسلامی، فلسفه و علوم تبهر یافت (حلبی، ۱۳۷۱: ۴۱) «با دقت و تأمل در زندگی، آثار مکتوب و سخنان سید به‌وضوح می‌توان محوریت آموزه‌های قرآنی را در تمام اندیشه‌ها و اعتقادات و دیدگاه‌های وی ملاحظه کرد و در واقع سنگ زیربنای همه فعالیت‌ها و اندیشه‌های این مصلح اجتماعی را تعالیم قرآنی تشکیل می‌دهد.» (میرزا لطف‌الله خان، ۱۳۵۶: ۲۹-۳۰) چنان‌که راه علاج مشکلات مسلمانان را پیروی کامل از قرآن دانسته می‌گوید: «راه علاج به این است که هر فردی از افراد مسلمانان بر طبق قرآن مجید طابق النعل بالنعل عمل کند.» (واثقی، ۱۳۳۵: ۸۱) آنچه اهمیت و جایگاه قرآن را در نزد سید جمال‌الدین بیشتر آشکار می‌کند خط‌مشی او در تأسیس انجمن وطنی (الحزب الوطنی) است. (همان: ۷۸-۷۹) وی فلسفه تأسیس این انجمن را تمسک به قرآن دانسته می‌گوید: «تصمیم و نظر کلی این شده که باید دست به دامان قرآن بزنیم آن قرآنی که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». (همان) سید هر یک از اعضای انجمن را مکلف می‌کند که در هر شبانه‌روز حداقل یک حزب از قرآن را با دقت و تأمل و امعان نظر بخواند و بر این امر مداومت داشته باشد.» (میرزا لطف‌الله خان، ۱۳۵۶: ۲۲) و بندهای مذکور در اساسنامه انجمن همه برگرفته از تعالیم قرآن کریم است. (نگا: واثقی، ۱۳۳۵: ۸۱-۸۲؛ میرزا لطف‌الله خان، ۱۳۵۶: ۳۱) هدف اصلی سیاست مبارزه‌طلبانه سید، دعوت مسلمانان به اتحاد و ارشاد آنان به پابندی به احکام قرآنی و نیز تجدید روح نخستین اسلام و نجات کشورهای مسلمان شرق از نفوذ غرب و ذلت استعمار بود. (حلبی)

۷. تجلی آموزه‌های قرآن در نهضت اجتماعی سید جمال‌الدین

گرچه تفسیر مدونی از سید جمال‌الدین در دسترس نیست اما از نوآوری‌های وی در مبارزات سیاسی و اجتماعی، استفاده از آیات قرآنی در سرآغاز سخنان و نوشته‌های اوست که این کار وی از یکسو به احیای آیات قرآن - با وارد گردانیدن آن در متن زندگی - مردم انجامید و بدین ترتیب این کتاب ارزشمند الهی را از گوشه عزلت خارج کرد، و از سوی دیگر به کلام و نامه‌های خود تقویت بخشید تا مردم و به ویژه مسلمانان با زیربنای اعتقادی که به قرآن و کلام وحی داشتند با اشتیاق بیشتر به سخنان وی گوش فرا داده و دعوت او را لبیک‌گویند.

مکتب تفسیری سید جمال تقویت شعور سیاسی از خاستگاه دینی را رسالت خود می‌داند. وی معتقد بود با بازگشت به نصوص دینی و الهام گرفتن از آن، می‌توان در مردم روح جوانمردی و مبارزه برای تحقق حق و عدالت را برانگیخت. (شرفاوی، ۱۹۷۹: ۱۹۴) «همه هم و غم و رسالتش را در این می‌دید که در پرتو هدایت قرآن، امت اسلامی را از خواب غفلت بیدار کند و قدر و منزلت انسان‌ها را به آن‌ها بشناساند تا سعادت دنیا و آخرت را از آن خود سازند.» (محمد الدغامین، ۱۳۸۶: ۱۷۳) «از مهم‌ترین آثار سید جمال‌الدین که مبانی تفسیری او را می‌توان در آن جستجو کرد مقاله "تفسیر مفسّر" است که در آن به نقد تفسیر سید احمدخان هندی پرداخته است. نخستین نکته‌ای که سید در این مقاله به آن اشاره کرده آن است که تفاسیری که تاکنون بر قرآن نوشته شده است هر یک از دیدی خاص به این کتاب نگریسته است؛» (صاحبی، ۱۳۸۱: ۲۲۶) اینک به فرازهایی از سخنان و نامه‌های سید با سرآغاز آیات قرآن که پایه‌های نهضت اجتماعی او را استحکام بخشیده می‌پردازیم:

۱-۷. تمسک به قرآن

وی در خطابه‌ای چنین می‌گوید: «بار الها، گفته توست که «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُحْسِنِينَ» و گفت تو محض حق است. و از آنجاکه دعوت من و اجابت این نفوس زکیه خالصه مخلصه لوجهک الکریم بود مرا به موجب گفته حق خودت به سبیل هدایت راهنمایی فرمودی. آقایان، مدینه فاضله انسانی و صراط مستقیم سعادت بشری قرآن مجید است. گرامی دستور مقدسی که نتیجه شرافت کل ادیان حقه عالم و برهان قاطع خاتمیت مطلقه دین اسلام الی یوم القیامه و ضامن سعادت دارین و فوز نشأتین است. آه، آه، چه سان از فرط غفلت مهجور شده گرامی دستور مقدسی که مختصر شراره از قبسات انوار مزیئه اش عالم قدیم و دنیای جدید را به آن حضارت و به این تمدن رسانیده؛ آه، آه، چه سان فواید امروزه آن از فرط جهل و غفلت منحصر در امور ذیل است: تلاوت بالای قبور شب‌های جمعه، مشغولیت صائمین، زباله مساجد، کفاره گناه، بازیچه مکتب، چشم‌زخم، نظر قربانی، قسم دروغ، مایه گدایی، زینت قنطاق، ...» (واتقی، ۱۳۳۵: ۷۹-۸۰)

در این سخنان سید آشکارا به دستاویز قرار دادن قرآن و غفلت از آموزه‌های آن اعتراض کرده است و نه تنها مردم را به عنایت به آیات آن و عمل به محتوای آن‌ها فراخوانده و آن را مایه سعادت دنیا و آخرت می‌داند، بلکه این کتاب آسمانی را منشأ تمدن و پیشرفت دنیای قدیم و جدید معرفی می‌کند. و این ادعای وی همان بازگرداندن قرآن به زندگی مردم است پس از این که در جامعه اسلامی مورد غفلت واقع شده و اغلب مسلمانان آن را کتابی قدیمی می‌دانند که با پیشرفت جامعه انسانی همگام نیست.

۷-۲. تأکید بر قابل فهم بودن قرآن برای همه

«به نظر سید جمال آیات الهی هم ظاهر دارد و هم باطن، ازاین رو فهم آیات الهی هم آسان است و هم مشکل؛ الفاظ قرآن به زبان عربی ساده و روان است اما درعین حال دارای باطنی پر رمز و راز است.» (گودرزی، ۱۳۸۳: ۱۶۵) و از این نکته غافل نیست که هرکس به اندازه توانایی خود از قرآن فهم دارد و به عبارتی گرچه بزرگان گذشته اجتهاد کرده‌اند و از قرآن کریم اسرار نیکو یافته‌اند اما این بدان معنی نیست که آن‌ها به همه اسرار قرآن احاطه یافته‌اند، اجتهاد آن‌ها در کنار قرآن به منزله قطره‌ای از دریاست. (حلبی) وی بر عالم نماهای زمان خویش که خواسته یا ناخواسته کلام خدا را در انظار مردم غیرقابل فهم جلوه می‌دهند به سختی می‌تازد و آیه «هذا بیانٌ للناسِ و هُدًی و موعظةٌ للمتقین» (آل عمران، ۱۳۸) را به آنان گوشزد کرده می‌گوید: «آیا آیات محکمت به زبان دیگران است که نباید بفهمیم؟ آیا خداوند به رمز صحبت کرده و خلق را از هدایت به قرآن منع فرموده؟ آیا زبانی عجیب و غریب است که جز پیغمبر کسی نمی‌فهمد؟»

استغفرالله، قرآن کتاب خداست که برای هدایت و راهنمایی فرستاده و به زبان عربی ساده فرموده، آنچه خلق را به کار آید و در معاد و معاش لازم باشد در او ذکر نموده شفا‌ی درد گمراهی و درمان مرض نادانی که «هُدًی و شفاءٌ لما فی الصدور لایأتیه الباطلُ من بین یدیه و لا من خلفه». (واثق، ۱۳۳۵: ۱۶۵) بنابراین سید جمال همه مردم را به تدبیر در آیات قرآن فرامی‌خواند و این که عده‌ای فهم قرآن را مختص به پیامبر و ائمه و اولی الامر می‌دانند را با قوت رد می‌کند و بر این باور است که از آنجا که مخاطب خداوند، همه مردم هستند و در آیات الهی آموزه‌هایی وجود دارد که سعادت دنیا و آخرت انسان در گروی عمل به آن‌هاست، هرکس به اندازه توان خود باید قرآن را خوانده درک کند و به دستورات آن عمل نماید.

۳-۷. توجه به آموزش و پرورش

سید جمال‌الدین عنایت ویژه قرآن به امر آموزش و پرورش را یکی از امتیازات مهم دین اسلام می‌داند و می‌گوید: «باید در هر امتی از امم جماعتی علی‌الدوام به تعلیم سایرین مشغول بوده باشند و در تحلیه عقول آن‌ها به معارف حقه کوتاهی نورزند و در تعلیم طرق سعادت تقصیر نمایند، و گروهی دیگر همیشه در تقویم و تعدیل نفوس بکوشند و اوصاف فاضله را بیان و فواید آن‌ها را شرح و اخلاق رذیله را توضیح و مساوی و مضرات آن‌ها را تبیین کنند و از امر به معروف و نهی از منکر غافل نشوند.» (اسدآبادی، ۱۳۵۴: ۲۱۹)

این کلام سید جمال برگرفته از آیات نورانی قرآن است که فرماید: «فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفة ليتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم یحذرون» (توبه، ۱۲۲) در این آیه کریمه خدا به مسلمانان حکم می‌کند که هر جماعت از آنان عده‌ای را از میان خود در راستای فراگیری علم و معرفت مأمور سازند تا پس از کسب تخصص به میان قوم خویش بازگشته و به آموزش آن‌ها مشغول گردند.

اما بخش مهمی از آموزش و پرورش در دین اسلام به امر به معروف و نهی از منکر اختصاص دارد که نتیجه آن ایجاد جامعه‌ای قوی و امن است، و سید به روشنی در کلامش بدان اشاره کرده است؛ «در قرآن آمده است: «ولتكن منكم امة يدعون الى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنکر» (آل عمران، ۱۰۴) به باور سید جمال اگر عالمان دینی که وارثان صاحب شریعت‌اند در انجام وظایف محول شده به آنان کوشا باشند و به دو امر الهی تصریح شده در این آیه گوش فرا دهند و مردم جامعه را به آنچه قرآن می‌گوید فراخوانند و آنان را به انجام سیره و روش پیامبر (ص) وادارند امت اسلامی از بند خواهد رست و مجد و عظمت و فرّ و شکوه از دست‌رفته خود را بازخواهند یافت» (الأفغانی، ۱۹۸۰: ۱۰۶)

۷-۴. دعوت به اندیشه و نهی از تقلید کورکورانه و خرافه‌پرستی

یکی از مواردی که مفسران در تفسیر اجتماعی بدان عنایت ویژه دارند ترویج اندیشه‌های عقلانی و متکی بر خرد در میان آحاد مردم، و مردود دانستن تقلید و مبارزه با نادانی و عقب‌ماندگی در جامعه اسلامی و نیز دور کردن افکار خرافی و اوهام از حوزه تفسیر است. (ضیغم طاهر) چنان‌که قرآن کریم انسان را به تفکر و خردورزی دعوت می‌نماید و سید جمال نیز با استناد به این آیات الهی می‌گوید: «باید آحاد هر امتی از امم عقاید خود را که اول نقشه الواح عقول است بر براهین متقنه و ادله محکمه مؤسس سازد و از اتباع ظنون در عقاید دوری گزینند و به مجرد تقلید آباء و اجداد خویشتن قانع نشوند.» (اسدآبادی، ۱۳۵۶: ۲۱۷) شکی نیست که سید جمال در این باور و رأی خویش از آموزه‌های قرآن تأثیر پذیرفته که پیروی از شک و گمان را نکوهش می‌کند و می‌فرماید: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَّ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (انعام، ۱۱۶) تقلید و پیروی کورکورانه از آباء و اجداد شیوه مشرکان است که چون به پذیرش دعوت حق فراخوانده شدند از قبول آن سر باز زده و می‌گفتند: «بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا.» (بقره، ۱۷۰)

این سید بزرگوار در مقابله با خرافه‌پرستی چنین می‌نویسد: «باید لوح عقول امم و قبایل از کدورات خرافات و زنگ‌های عقاید باطله همیشه پاک بوده باشد، زیرا عقیده خرافیه حجابی است کثیف که علی‌الدوام حائل می‌شود میان صاحب آن عقیده و حقیقت، و او را بازمی‌دارد از کشف نفس الامر.» (حسینی اسدآبادی، ۱۴۲۳: ۵، ۱۰۱)

۷-۵. عدالت و حکمت

سید جمال‌الدین با استناد به آموزه‌های قرآنی، در خصوص عدالت و حکمت می‌گوید: «پرداخت حق به مستحق و قرار دادن اشیا در محل آن‌ها و سپردن کارهای مملکت به کسی که قدرت اجرای آن را دارد موجب مصونیت ملک و تحکیم سلطه

است و بنای آن را مستحکم می‌کند و پایه‌های قدرت را استوار می‌سازد و نظم داخلی را از فروپاشیدگی حفظ می‌نماید و نفوس ملت را از بیماری نجات می‌دهد، و بالاخره این همان است که بداهت عقل به آن حکم می‌کند و همان سرنامه حکمتی است که آسمان‌ها و زمین به واسطه آن بنا یافته و نظام هر موجودی به وسیله آن تثبیت شده است و همان عدلی است که در زبان شرع به آن امر شده که «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، ۹۰) و آن را با خیر کثیر همراه کرده و گفته که «مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره، ۲۶۹)». (الأفغانی، ۱۹۸۰: ۱۶۰ و گودرزی، ۱۳۸۳: ۱۷۶-۱۷۷) سید جمال‌الدین با تمسک به آیات قرآن، اساس استحکام مملکت و تثبیت اقتدار را اجرای عدالت می‌داند و این عدالت قطعاً به نیکوکاری نیز منجر می‌شود، زیرا با اجرای عدالت همه به حقوق شرعی و عرفی خود خواهند رسید و نه تنها بخل و اختلاس و غارت و چپاول از جامعه رخت بر خواهد بست بلکه مهرورزی و نوع‌دوستی در میان مردم رواج یافته و دل‌های آنان به هم نزدیک‌تر می‌شود و احسان در جامعه قوت می‌یابد.

۶-۷. دمیدن روح امید و شجاعت در کالبد جامعه

«سید جمال برای دمیدن روح امید شجاعت به مسلمانان از آیات قرآن استفاده می‌کند. به نظر او کسانی که به کتاب خدا متوسل می‌شوند هیچ دلیلی برای یأس و نومی‌ندارند، کسی که به خدا و قدرت و عزت و جبروت او ایمان دارد هیچ‌گاه از رحمت خدا ناامید نخواهد شد زیرا خدا خود واقع امر را به او تذکر داده و فرموده است: «أَنَّهُ لَا يَأْسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» (یوسف، ۸۷)، و در جایی دیگر از قول ابراهیم -علیه السلام- می‌فرماید: «وَمَنْ يَقْنَطْ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ» (حجر، ۵۶)، چگونه یأس و ناامیدی به قلب مؤمن راه می‌یابد در حالی که خداوند آن را نشانه کفر دانسته است؟» (الأفغانی، ۱۹۸۰: ۱۵) از آنجا که این رهبر بزرگ همه

توفیق‌ها و دستاوردهایش در مبارزات علیه بیدادگران و استعمارگران را مرهون عنایتش به قرآن و ایمان قوی خود به رحمت خداوند می‌داند، لذا اعتقاد دارد که ایمان به خدا و امید و توکل به رحمت پروردگار، بهترین سرمایه انسان است که شجاعت در برخورد با مشکلات و سختی‌ها را به دنبال دارد.

۷-۷. نوید به مؤمنان و صالحان

سید جمال قضا و قدری که موجب تسلیم انسان در برابر ظلم می‌شود را مخالف وعده‌های قرآن دانسته و به مسلمانان نوید می‌دهد که سیطره بیگانگان ابدی نیست، زیرا خداوند می‌فرماید: «و تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمُ الْأُمَمَةَ وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص، ۵؛ نور، ۵۵)، آری، خداوند وعده فرموده که مؤمنان و صالحان را خلفای روی زمین قرار دهد و خوف آنان را به امنیت و آرامش مبدل سازد. (نگا: الأفغانی، ۱۹۸۰: ۱۶۱-۱۶۲) گرچه در قطعی بودن وعده‌های خدا شکی نیست، اما این بدین معنی نیست که مستضعفان دست‌وپا بسته در گوشه‌ای نشسته و منتظر تحقق وعده خدا باشند، بلکه با امید به این وعده‌ها و توکل به خدا، خود نیز در راه دفع ظلم و مبارزه با بیدادگران گام بردارند تا هرچه زودتر به وعده‌های شیرین و لذت‌بخش الهی دست یابند.

۷-۸. نفی سلطه بیگانه

«سید جمال‌الدین اسدآبادی مهم‌ترین و مزمن‌ترین درد جامعه اسلامی را استبداد داخلی و استعمار خارجی تشخیص داد و با این دو به‌شدت مبارزه کرد.» (islamtimes.org، ۱۳۹۵) «رمز پیروزی سید جمال‌الدین شناخت دقیق وی از زمان بود و عوامل عقب‌ماندگی مسلمانان را در پشت کردن به قرآن و زیر بار ظلم رفتن و تن دادن به استعمار خارجی می‌دانست.» (حلبی، ۱۳۷۱: ۱۸۷) او در مقالات خود مرتباً وصایای قرآنی را در این خصوص یادآوری می‌کند می‌گوید: «باینکه دینشان بر

آن‌ها مقرر داشته است که در پیش سلطه مخالف و غلبه اجانب پست و زبردست نشوند بلکه رکن اعظم دینشان این است که ولایت اجنبی را از خودشان طرد و منع و از دیار خویش قلع و قمع نمایند، بلکه با شوکت هر ذی شوکتی منازعت کنند، آیا فراموش کردند وعده‌های خدا را از برای خودشان بد «أَنْ يَرْتَوْا الْأَرْضَ وَ هُمْ الْعِبَادُ الصَّالِحُونَ». (واثقی، ۱۳۳۵: ۴۰۲) «سید به تأسی از قرآن مسلمانان را اندرز می‌دهد که دشمنان خدا را دوست خود قرار ندهند «لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ» (ممتحنه، ۱)؛ دشمنان خدا پیوسته در کمین‌اند تا نقشه‌های شوم خود را علیه مسلمانان عملی نمایند «لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا» (آل عمران، ۱۱۸)، پس شایسته است که امت اسلامی به این امر واقف بوده و فریب نخورد». (الأفغانی، ۱۹۸۰: ۱۵۷)

۹-۷. دعوت به وحدت و دوری از تفرقه

«سید جمال‌الدین ریشه دردها و مصائب مسلمانان را در اختلاف و نزاع می‌داند و برای درمان درد تفرقه نسخه‌ای قرآنی را ارائه داده و به مسلمانان سفارش می‌کند که از حوادث ناگوار عبرت بگیرند و اتحاد و اتفاق را شعار خود سازند.» (واثقی، ۱۳۳۵: ۴۰۱) «سید هم به وحدت سیاسی اعتقاد داشت و هم به وحدت عقیدتی؛ البته وحدت در عقیده را مبنای وحدت در امور سیاسی تلقی می‌کرد. از نظر او وحدت اعتقادی باید حول محور قرآن شکل گیرد و مسلمانان باید از هر قوم و ملیتی که هستند بر اساس مشترکات خود که مهم‌ترین آن قرآن است اتحاد پیدا کنند.» (جمالی، ۱۳۴۹: ۳۸) وی مردم را به اتحاد و دوری از تفرقه فراخوانده می‌گوید: «خداوند بندگان خود را فرمان داده تا به ریسمان او چنگ بزنند و از تفرقه بپرهیزند.

خداوند سبحان بر بندگان خود منت می‌نهد که آنان را پس از دشمنی و نزاع، برادر همدیگر ساخته و در مورد مؤمنان می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات،

۱۰)؛ او از مخاطبان آیات الهی می خواهد که به هنگام اختلاف و نزاع به اصلاح میان خود پردازند و باغیان و تجاوزگران را از میان بردارند «و إن طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحدیهما علی الأخری فقاتلوا الّتی تبغی حتّی تفتیئ إلی أمر الله» (حجرات، ۹). خداوند به وحدت کلمه میان مسلمانان امر کرده می فرماید: «ولا تكونوا کالذین تفرّقوا واختلّفوا من بعدما جاءتهم البینات» (انفال، ۴۷)، و همه با روح وحدت و ایمان پیرو فرمان خدا و رسول باشید و هرگز راه اختلاف و تنازع که موجب تفرّق اسلام است نیویید که در اثر تفرقه ترسناک و ضعیف شوید و قدرت و عظمت شما نابود خواهد شد.» (الأفغانی، ۱۹۸۰: ۱۱۶-۱۱۷)

وی «مقاله ای با عنوان "الوحده الإسلامیة" در مجله "العروة الوثقی" به چاپ رساند که با این آیه شریفه آغاز می شود: «وأطیعوا الله ورسوله و لا تنازعوا فتشّلوا و تذهب ریحکم» (انفال، ۴۶) سیدجمال یکی از عوامل ضعف ملت های اسلامی را قبیله گرایی و نزاع ها و جنگ های بیهوده داخلی معرفی می کند و یکی از اسباب انحطاط و عقب ماندگی و چیرگی دشمنان بر آنان برمی شمارد.» (اصدق پور، ۱۳۹۵: ۲۲) سیدجمال در ضمن این مقاله به مقایسه بین عصر طلایی قرآن در صدر اسلام و زمان معاصر خودش پرداخته چنین می نویسد: «اگر مسلمانان در آن عصر به شکوفایی و شوکت رسیدند به دلیل عقایدی بود که از سرچشمه ی اصیل قرآنی بر دل و جان مسلمانان اشراب شده بود و مسلمین به آن وعده هایی که در کتاب صدق الهی بشارت داده شده بود ایمان داشتند و همین ایمان و اعتقاد راسخ، دل های آنان را به یکدیگر نزدیک و همت های آنان را عالی نموده بود... شما نیز همان اسلام، همان قرآن و همان عقاید را در اختیار دارید و تنها چاره بازگشت و عمل و ایمان به آیات الهی و قرآن کریم است.» (حسینی اسدآبادی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۱۳۴-۱۳۶).

۱۰-۷. آمادگی برای دفاع از دین و میهن

قرآن به صراحت بر آمادگی مسلمانان جهت رویارویی با هرگونه دشمن متجاوز تأکید کرده و می‌فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تَرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ» (انفال، ۶۰) سید جمال‌الدین با تمسک به این آیه کریمه در خصوص آمادگی همه‌جانبه برای مبارزه و ترساندن دشمنان چنین تفسیری دارد: «اما این‌که در قرآن کریم به آمادگی دفاعی دستور اکید داده شده است «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ»، به‌طور قطع هدف جنگ و خونریزی نیست بلکه همان‌گونه که در بخش بعدی آیه آمده است: «تَرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ»، دستور خدا برای اعلا و آماده کردن قوای نظامی برای جنگ و کارزار و خونریزی نیست، بلکه فقط برای ارباب و به وحشت انداختن و ترس ایجاد کردن در دشمن است تا آنان که به دنبال جنگ و خونریزی هستند بترسند و از قتل و کشتار مردم خودداری کنند.» (حسینی اسدآبادی، ۱۴۲۳: ۶: ۱۳۶) بدین گونه سید با زبانی ساده آنچه در ذهن برخی معاندان اسلام و قرآن وجود دارد مبنی بر این‌که این آیه مسلمانان را به جنگ و خونریزی تشویق می‌کند و این ذهنیت انحرافی را در میان مردم عامی انتشار می‌دهند که اسلام دین جنگ و کشتار است را با تفسیر زیبای خود رد می‌کند.

۸ نتیجه

هدف اساسی رویکرد اجتماعی تفسیر، برون‌رفت از مشکلات و آسیب‌های جامعه انسانی با تکیه بر آیات قرآن و وحی الهی است، سید جمال‌الدین اسدآبادی به‌عنوان پیشگام در تفسیر اجتماعی قرآن، با استناد به آیات قرآن و تحلیل آن‌ها به زبان ساده و قابل فهم برای عامه مردم، قرآن را از حاشیه به متن زندگی مردم بازگردانید و آموزه‌های آن را با مسائل جوامع اسلامی درآمیخت؛ وی با تأکید بر بزرگ‌ترین و

تلخ‌ترین دردهای جوامع اسلامی یعنی جهل و خرافه‌پرستی، تفرقه و نزاع، استبداد داخلی و استعمار خارجی، تمام هم‌وغم خود را صرف دفع این بلاهای دامن‌گیر مسلمانان کرد و بهترین و مؤثرترین درمان این بیماری‌های اجتماعی را بازگرداندن آموزه‌های قرآنی در میان مسلمانان و استمساک به وحی الهی دانست، لذا با افتتاح سخنان و پیام‌های انقلابی خود با آیات قرآن متناسب با درون‌مایه کلامش، به‌خوبی موفق شد هم توجه مردم را به قرآن و تعالیم آن معطوف کند و هم پیام خود را تقویت بخشیده مسلمانان را در راستای اهداف انقلابی و اصلاح‌طلبانه با خود همراه و همگام کند.

از آنجاکه قرآن برای زمان و مکان خاصی نازل نشده بلکه آموزه‌های آن در هر زمان و مکان می‌تواند بهترین مشکل‌گشای مسائل و مشکلات جوامع انسانی باشد لذا به تفسیر عصری نیاز مبرم دارد، از جمله تفسیر اجتماعی که همراه با تحولات جامعه انسانی قادر به پاسخگویی به خواسته‌ها و نیز دفع آفات اجتماعی باشد و مردم با اعتماد به آن، هرچه بیشتر به آن نزدیک شده و در زندگی خود به آن مرکزیت ببخشند. لذا بر قرآن‌پژوهان و مفسرین است که با دیدی نوین و راهگشا به تحلیل و تفسیر آیات قرآن پردازند تا همه آحاد مردم قادر به فهم آن‌ها بوده و در زندگی خود بکار بندند.

منابع

قرآن کریم

۱. ابو حمدان، سمیر (۱۹۹۲م)، *جمال‌الدین الأفغانی و فلسفه الجامعة الإسلامية*، بیروت: دار الكتاب العلمي.
۲. اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۳۵۶)، *رساله نیچریه باشرح و نقد*، علی‌اصغر حلبی، تهران: انتشارات زواره.

۳. اسدآبادی، میرزا لطف‌الله خان (۱۳۵۶)، شرح حال و آثار سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی، تهران: انتشارات سحر.
۴. اصدق پور، محمد (۱۳۹۵)، آراء تفسیری سید جمال‌الدین اسدآبادی و ابعاد اجتماعی آن، نشریه پرتو وحی، جلد ۳، ش ۲، صص ۱۹-۳۶.
۵. الأفغانی، سید جمال‌الدین و عبده، الشیخ محمد، (۱۹۸۰م)، العروة الوثقی، ط ۲، بیروت: دارالکتاب العربی.
۶. الهامی، محمد، "رأی الغزالی فی جمال الدین الأفغانی"، بی تا، بی جا.
۷. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۹)، گرایش اجتماعی در تفسیر پرتوی از قرآن، مجموعه مقالات بررسی اندیشه‌های قرآنی و اقتصادی آیت‌الله طالقانی، چ اول، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۸. جمالی اسدآبادی، صفات الله (۱۳۴۹)، اسناد و مدارک درباره سید جمال‌الدین اسدآبادی، قم: دارالتبلیغ اسلام.
۹. حسینی اسدآبادی، سید جمال‌الدین (۱۴۲۳ق)، الآثار الكاملة، العروة الوثقی، اعداد و تقدیم: سید هادی خسروشاهی، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.
۱۰. حلبی، علی اصغر (۱۳۵۶)، زندگی و سفرهای سید جمال‌الدین اسدآبادی، تهران: انتشارات زواره.
۱۱. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۱)، تاریخ نهضت‌های دینی-سیاسی معاصر، تهران: انتشارات بهبهانی.
۱۲. الذهبی، محمدحسین (بالاتا)، التفسیر والمفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. ستوده، هدایت الله (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های اسلامی در اسلام، تهران: انتشارات آوای نور.
۱۴. شرقاوی، عفت (۱۹۷۹)، الفكر الديني في مواجهة العصر، بیروت: دار العودة.

۱۵. صاحبی، محمد جواد (۱۳۸۱)، *سرچشمه‌های نواندیشی دینی* (درآمدی بر تاریخ کلام جدید)، قم: نشر احیاگران.
۱۶. الصباغ، محمد بن لطفی (۱۴۷۰ق)، *لمحات فی علوم القرآن و اتجاهاته*، بیروت: المکتب الإسلامی.
۱۷. طاهر، علی ضیغم (۲۰۱۹م)، *التفسیر الاجتماعی و أثره فی تطبیق مفاهیم القرآن فی الواقع المعاصر*، مجلهٔ *أبحاث البصرة للعلوم الإنسانیة*، جامعهٔ البصرة، کلیهٔ التریبۃ للعلوم الإنسانیة، العدد ۴ ب، المجلد ۴۴، صص ۱۵۳-۱۶۸.
۱۸. گودرزی، فاطمه (۱۳۸۳)، *مبانی قرآنی اندیشه‌های اصلاح‌گرایانه امام خمینی در مقایسه با سید جمال‌الدین اسدآبادی*، تهران: نشر عروج.
۱۹. محمد الدغامین، خلیل زیاد (۱۳۸۶)، *تأثیر سید جمال بر رویکرد تفسیر در دوره معاصر*، ترجمه: علی خیاط، مجله *تخصصی الهیات و حقوق*، شماره ۲۵، صص ۱۶۵-۱۷۵.
۲۰. مدرسی چهاردهی، مرتضی (۱۳۵۳)، *سید جمال و اندیشه‌های او*، تهران: پرستو.
۲۱. میلاد، زکی و امینی، محمد جمعه (۱۳۸۱)، *تحولات و خط سیر اندیشه اسلامی معاصر*، نشریه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم. قم، شماره ۱۸،
۲۲. واتقی، صدر (۱۳۳۵)، *سید جمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی*، تهران: انتشارات پیام.
۲۳. علت انحطاط مسلمانان از نظر سید جمال‌الدین اسدآبادی (شنبه ۲۸ اسفند ۱۳۹۵)

بررسی نگاه مترقیانه اسلام درباره موضوع حکمیت میان

زوجین با تکیه بر آیه ۳۵ سوره نساء

حسین مهتدی^۱ - حسین فقیه^۲ - عذرا السادات لطیفی حسینی^۳

چکیده

اسلام به خانواده به‌عنوان اولین و مهم‌ترین نهاد اجتماعی توجه ویژه‌ای داشته و در راستای حفظ این نهاد مقدس قوانین و تدابیری اندیشیده است که از جمله آن‌ها داوری یا حکمیت بین زوجین در هنگام بروز اختلاف و درگیری جهت حل مناقشات، برقراری آشتی و استوار ساختن روابط بین آن‌ها می‌باشد؛ در زمان بروز اختلاف بین خانواده، جامعه مسئولیت دارد و در این میان مسئولیت بستگان در رفع اختلاف خانوادگی بیشتر می‌باشد. از همین رو خداوند متعال در آیه ۳۵ سوره نساء ضمن مطرح کردن این مسئله، دستور می‌دهد که حکم را از میان خویشاوندان زن و شوهر انتخاب کرد؛ چرا که به‌واسطه رابطه خویشاوندی و عاطفی که با زوجین دارند، می‌توانند درصدد تحریک عواطف آن‌ها در مسیر درست برآیند. نگارندگان در این مقاله با شیوه توصیفی تحلیلی و با استفاده از تفاسیر اجتماعی ضمن تعریف

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه خلیج فارس، بوشهر (نویسنده مسئول) mohtadi@pgu.ac.ir

H.faghih@pgu.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف دانشگاه خلیج فارس، بوشهر

h.sadat57@gmail.com

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی دانشگاه خلیج فارس بوشهر

حکمت، به بررسی اوصاف و ویژگی‌های حکم و امتیازات این نوع داوری و نقش آن در جلوگیری از فروپاشی خانواده و کاهش آمار طلاق پرداخته‌اند؛ همچنین ضرورت وجود حکم را با توجه به آمار طلاق در جامعه کنونی تبیین می‌کنند. از دیگر یافته‌های این پژوهش این است که با توجه به احساسات و عواطفی که در محیط خانواده حکم فرماست در هنگام بروز اختلافات نمی‌توان فقط با مقیاس خشک و بی‌روح قانون در پی رفع اختلاف برآمد؛ بلکه می‌بایست در حد امکان از طریق عاطفی درصدد حل مشکلات بود.

واژگان کلیدی: تفاسیر اجتماعی، حکم، طلاق، شقاق، خانواده.

۱. مقدمه

خانواده در تمام جوامع بشری به‌عنوان اساسی‌ترین نهاد اجتماعی، منشأ فرهنگ و تمدن بشر به‌شمار می‌رود. از همین رو همه جوامع توجه ویژه‌ی خود را به خانواده معطوف داشته و اصلاح جامعه را در گرو توجه، حمایت و هدایت خانواده به جایگاه واقعی می‌دانند و غفلت از خانواده را موجب سقوط و هلاکت جامعه می‌دانند، در این میان دین مبین اسلام به‌عنوان یک مکتب انسان‌ساز بیشترین عنایت را به این نهاد مقدس داشته و در راستای حفظ تداوم و استحکام آن توصیه‌های اخلاقی و قوانین و تدابیر متعددی را مطرح کرده است.

هرچند وجود اختلاف بین زن و شوهر به خاطر وجود تفاوت‌های فردی، امری طبیعی است و حتی گاهی یکی از زوجین یا هر دوی آن‌ها به دلیل بی‌توجهی به تکالیفی که در مقابل همسر خود دارند سبب بروز اختلاف می‌شوند؛ ولی آنچه مهم می‌باشد این است که نباید این اختلافات چنان پیشرفت نمایند که بنیان خانواده را متزلزل سازند. اسلام برای حل این اختلافات و پیشگیری از فروپاشی خانواده در پی

ارائه راه حل کلی بوده؛ گاه با تشویق زوجین به مصالحه و گذشتن از برخی حقوق واجب خود مانع استمرار اختلافات و وقوع طلاق می‌شود و گاه با وضع تدابیری موجبات تحکیم روابط خانواده را فراهم می‌آورد.

یکی از تدابیر مهم و اساسی قرآن در مدیریت اختلافات بین زوجین و تحکیم روابط آنها تعیین حکم یا داور می‌باشد که در آیه ۳۵ سوره نساء آن را مطرح می‌کند و وظیفه‌ای را متوجه جامعه و به‌طور خاص بستگان زوجین می‌نماید که با بروز نشانه‌هایی مبنی بر وجود اختلاف بین زن و شوهر با داوری و حکمیت میان آنها در پی حل اختلافات و برقراری آشتی بین آنها برآمده و مانع وقوع طلاق و جدایی شوند. مفسرین و فقها بحث‌های فراوانی پیرامون این آیه مطرح کرده و احکام متفاوتی را استخراج کرده‌اند؛ در این میان برخی از مفسرین با گرایش تفسیر اجتماعی، ماهیت حکمیت و شرایط حکم را تبیین کرده و کوشیده‌اند راه‌حلی مناسب برای حل نزاع و درگیری‌های زوجین ارائه دهند. این نوع گرایش به‌عنوان یکی از تحولات بسیار مهم در زمینه پژوهش‌های قرآنی در دوران معاصر شمرده می‌شود که در آن مفسران با تفکر در پیام‌های اجتماعی قرآن کریم در پی قرار دادن آموزه‌های قرآن در متن زندگی مردم و اثبات توانمندی اسلام در حل مشکلات اجتماعی، پاسخگویی به نیازهای اجتماعی و اداره شایسته جامعه در کنار تأمین سعادت اخروی می‌باشد (نفیسی، ۱۳۹۳: ۴۹).

در این مقاله صرف نظر از مباحث فقهی و حقوقی این آیه، این مسئله را با تکیه بر آیه ۳۵ سوره نساء و با استفاده از تفاسیر اجتماعی از قبیل تفسیر الفرقان، تفسیر نمونه، تفسیر نور و مواهب الرحمن و... تبیین نموده، ضمن ذکر و بررسی آراء متفاوت مفسرین به پرسش‌هایی از این قبیل که چنین محکمه‌ای چه امتیازی دارد و چه تأثیری در کاهش آمار طلاق دارد، پاسخ داده می‌شود.

۲. ضرورت و اهمیت پژوهش:

اهمیت این مسئله به این دلیل است که عدم رفع کدورت و اختلاف ممکن است به نفاق و شقاق و حتی جرم و بزهکاری نیز برسد و منجر به کشمکش‌های اقتصادی، اجتماعی، خانوادگی، رفتاری و... شود هرگاه این‌ها محدود شوند، این مسائل هم منتفی می‌شوند و آرامش و صلح و رضایت به خانواده مسلمان‌ها و سپس به جامعه اسلامی برمی‌گردد. به همین دلیل است که محکمه خانوادگی نقش والایی در ایجاد جامعه سالم دارد؛ چراکه برخلاف محاکم قضایی فقط به دنبال احقاق حق نیست بلکه هدفی والاتر از آن یعنی ایجاد سکون و آرامش در خانواده را مد نظر دارد و به تمام شئون آن خصوصاً وضعیت فرزندان توجه کرده و با در نظر گرفتن همه این مسائل با دلسوزی، تمام همت خود را جهت ارائه راهکاری مناسب به کار می‌برد، از این رو تدبیر قرآن برای تشریح حکمیت در واقع اصلاح ساختار جامعه اسلامی است.

۳. سؤالات تحقیق:

در این پژوهش به سؤالات زیر پاسخ داده می‌شود:

- ۱- منظور از حکم در دعاوی خانوادگی چیست؟
- ۲- تفاسیر اجتماعی چه ویژگی‌هایی را برای محکمه خانوادگی ذکر کرده‌اند؟
- ۳- حکم چه نقشی در کاهش آمار طلاق دارد؟
- ۴- تعیین حکم وظیفه چه کسی است؟

۴. پیشینه تحقیق:

با پژوهش در منابع متعدد کتاب مستقلی درباره موضوع حکمیت میان زوجین یافت نشد؛ بلکه فقها و مفسرین در کتب خود به صورت جزئی و موردی به آن پرداخته‌اند؛ مقالاتی در این باره نوشته شده که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. مقاله ماهیت داوری در دعوی طلاق؛ نویسندگان: جواد سرخوش و سهیلا دیبافر، تابستان ۱۳۹۷. این مقاله با بررسی قانون حمایت خانواده، رویه قضایی حاکم بر جامعه را مورد مطالعه قرار داده و نقش داوران را در حد میانجی‌گری تقلیل داده است.

۲. مقاله واکاوی داوری در حل و فصل اختلافات خانوادگی با رویکردی به قانون حمایت خانواده (مصوب ۱۳۹۱)؛ دکتر منیره حداد پور و دکتر محمود جلالی، تابستان ۱۳۹۳: این نوشتار ضمن بیان اهمیت ارجاع خانواده‌ها به حکم خانوادگی رویکردهای قانون‌گذار نسبت به حل اختلافات زوجین از راه حکمیت، امکان یا عدم امکان همسویی این قوانین با تدبیر حکیمانه قرآن را مورد بررسی قرار داده است.

۳. مقاله حکمیت و داوری در حل تعارض بین زوجین: مقایسه تطبیقی در فقه امامیه و حقوق موضوعه؛ زهرا گلزاری، رحمت‌الله شریعتی، الهام شریعتی و سیده فائزه صفدر زاده، زمستان ۱۳۹۹. به دنبال ارائه تصویری شفاف از اصل حکمیت به عنوان شاخص و معیار یک جامعه دینی است و با تطبیق قوانین حاکم بر جامعه و فقه امامیه در رفع اختلافات زوجین، مطابقت یا عدم مطابقت این قوانین با فقه امامیه را مورد بررسی قرار داده است.

۴. مقاله دیدگاه فقهی-حقوقی حکمیت و جایگاه آن در اختلافات خانوادگی به قلم علیرضا ارژندی، بهار ۱۳۹۷. ضمن بررسی راهکارهای حکمیت در نهاد خانواده،

ضرورت استفاده مناسب و نهادینه کردن این اصل در جامعه را جهت ایفای نقش مهم آن در جلوگیری از طلاق بیان کرده است.

۵. مقاله آسیب‌شناسی داوری در طلاق در نظام حقوقی ایران و فقه امامیه با تأکید بر قانون حمایت خانواده نوشته‌ی امین امیر حسینی، تابستان ۱۳۹۲. نهاد دادرسی خانواده در جامعه را مورد بررسی قرار داده و به دنبال این است که آیا این نهاد کارکردهای لازم خود را دارد و یا از ضمانت اجرایی کافی برخوردار می‌باشد؟

مقاله حاضر با هدفی والاتر از مقالات نوشته شده، صرف‌نظر از مباحث فقهی-حقوقی، در پی تبیین ماهیت حکم تکیه‌بر آیه ۳۵ سوره نساء و با استفاده از تفاسیر اجتماعی برای اثبات جامعیت دین اسلام و کارآمد بودن آن در حل معضلات اجتماعی می‌باشد؛ درحالی‌که مقالات ذکر شده یا به دنبال بررسی فقهی و تطبیق این اصل با حقوق موضوعه قانون اساسی و مشخص کردن میزان انحراف یا تطبیق قوانین حاکم بر کشور با فقه امامیه بوده و یا این‌که فقط رویه قضایی آن را مدنظر قرار داده و نقش حکم را در حد میانجیگری تقلیل داده‌اند.

۵. معنی لغوی و اصطلاحی حَکَم

حَکَم مترادف حکیم بی‌معنای حاکم و قاضی می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۲: ۱۴۰) این واژه در اصل از ماده حُکَم با ضم حاء به معنای منع کردن و بازداشتن به‌منظور اصلاح است و خداوند از این جهت در آیه مذکور واژه حکم را بکار برده و نگفته حاکم تا مشخص شود یکی از شرایط حکمین این است که بدون مراجعه به طرفین دعوا بر اساس آنچه تصویب می‌کنند به سود یا زیان طرفین دعوا حکم می‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱: ۲۴۹). حَکَم به کسی می‌گویند که زوجین به او برای سازش یا جدایی اختیار می‌دهند (طریحی، ۱۳۷۵، ۶: ۴۵). این واژه در اصطلاح

هم به همان معنای لغوی خود یعنی حاکم، قاضی و کسی که منازعات بین طرفین را فیصله می‌دهد، به کاررفته است (محمود عبدالرحمن، بی تا: ۱: ۵۸۱).

۶. معنی لغوی و اصطلاحی شقاق

در لغت بی معنای دشمنی میان دو گروه و اختلاف بین دو نفر است (ازهری، ۱۴۲۱: ۸: ۲۰۵). همچنین به معنای اختلاف و ناهمگونی یعنی این که در مسیری غیر از مسیر همراهت قرار گرفته‌ای و ممکن است از شق العصا به معنای کسی که بین تو و خودش جدایی می‌اندازد یا از شق به معنای سختی و مشقتی که به جان آدمی می‌رسد، به کاررفته باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۱: ۴۶۰). شقاق به معنای جدایی و دو تکه شدن یک چیز می‌باشد و به کار بردن این واژه در نزاع زوجین به این معناست که زوجیت مثل یک امر واحد است که در صورت ناسازگاری و اختلاف، زوجین از یکدیگر جدا شده و دشمن یکدیگر می‌گردند (طیب، ۱۳۶۹، ۴: ۷۴) و در اصطلاح بی معنای نشوز طرفین (عاملی، ۱۴۱۳: ۱۱۷) یعنی هرگاه سبب اختلاف و شکاف از ناحیه هر دو طرف باشد، شقاق گویند (مشکینی، بی تا: ۵۳۷).

۷. تحلیل موضوع

قرآن به عنوان کتاب راهنمای بشر، مختص مردمان عصر نزول وحی نبوده؛ بلکه برای تمامی انسان‌ها در تمامی عصرها برنامه هدایتی دارد و تفاسیر اجتماعی با تأکید بر همین نکته سعی دارند باعرضه‌ی آیات قرآن بر رویدادها و حوادث جامعه به دنبال پاسخگویی به چالش‌ها و شبهات هم‌چنین ارائه راهکاری متناسب برای رفع مشکلات جامعه باشند و اثبات کنند که قرآن به عنوان کتاب هدایتگر توانایی ارائه برنامه و راهکار متناسب با مشکلات هر جامعه و هر عصری را دارد.

وجود اختلاف بین زن و شوهر امری طبیعی است که اگر در پی حل تعارض و چاره نباشند منجر به طلاق و جدایی زوجین می شود که به عنوان معضل و مسئله‌ی جدی جامعه امروز، توجه به آن و ارائه راهکار جهت کاهش اختلافات ضروری به نظر می رسد، در همین راستا قرآن کریم در آیه ۳۵ سوره نساء در پی چاره‌جویی می فرماید: و اگر از جدایی و شکاف میان آن‌ها بیم داشته باشید، داوری از خانواده شوهر و داوری از خانواده زن انتخاب کنید اگر این دو داور تصمیم به اصلاح داشته باشند خداوند کمک به توافق آن‌ها می کند، زیرا خداوند دانا و آگاه است.^۱

در آیه فوق خداوند جهت رفع تعارض میان زوجین، نهاد داوری خانواده را تشریح کرده است، در آیه قبل سخن از اختلاف زوجین به سبب نشوز و نافرمانی زن در مقابل وظایفش بوده که خداوند سه راهکار تربیتی موعظه، جداسازی بستر و ضرب (فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ) را برای معالجه نشوز زن ارائه می دهد؛ اما اگر با این راهکارهای تربیتی زن دست از نشوز و لجبازی برداشت یا به واسطه ظلم و لجبازی مرد و قصور در وظایفش نسبت به زن یا قصور و نافرمانی هر دو طرف از وظایف، ترس اختلاف و جدایی بین آن‌ها بود، قرآن حکم به محکمه خانوادگی و تعیین حَکَم جهت رفع نزاع و برقراری صلح و آرامش می نماید؛ در این مقاله سعی بر این است که در چند محور، این مسئله مورد بررسی قرار داده شود.

۱. وَ إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَ حَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا.

۷-۱. موضوع حکم لزوم تعیین داور

آیه مورد بحث در صدد تشریح حکم لزوم انتخاب داور در نزاع‌های بین زن و شوهر است، شروع آیه با عبارت "إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ" دال بر این است که موضوع این حکم، خوف از شقاق در میان زوجین است؛ فقها و مفسرین در رابطه با اصطلاح خوف شقاق، احتمالاتی را ذکر کرده‌اند که برای روشن شدن مطلب بیان می‌شود:

۱. خوف به معنای علم و یقین به شقاق: این احتمال با موضوع حکم سازگار نیست؛ چراکه در صورت علم به وجود شقاق دیگر نیازی به داور نیست (طوسی، بی تا، ۳: ۱۹۲).

۲. خوف به معنای شک و یا غلبه ظن: اگر خوف را به معنای ظن بگیریم صحیح تر و با موضوع بحث سازگارتر است (طوسی، بی تا، ۳: ۱۹۲).

۳. خوف به معنای استمرار شقاق: ترس از استمرار شقاقی که در حال حاضر محقق شده است (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۳۱۸). در مورد شقاق گذشته که ترسی وجود ندارد در مورد شقاق آینده هم که علمی وجود ندارد و اگر شقاق و دلخوری در گذشته وجود داشت ولی استمرار نداشت دیگر امر به انتخاب داور برای زوال شقاق معنا ندارد (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ۲: ۲۱۳). طبق این احتمال گرچه "خوف" و "شقاق" در معنای خود به کار رفته‌اند اما نیاز به در تقدیر گرفتن "استمرار" می‌باشد در حالی که عدم تقدیر بهتر از تقدیر گرفتن است.

۴. ترس از به وجود آمدن شقاق: بنابراین احتمال "شقاق" در همان معنای لغوی خود به کار رفته است و متبادر از آیه همین معنا می‌باشد (قطب، ۱۴۲۵، ۲: ۶۵۶). این احتمال نیازی به تأویل و یا تقدیر ندارد و متناسب با معنای ظاهری کلام است و بهتر است کلام را جز در صورت وجود قرینه یا ضرورت کلام، طبق همان معنای ظاهری تفسیر کرد.

۵. خوف از شقاق موجود و فعلی به اعتبار ترس از عوارض آن‌که به دنبال مطلق کراهت به وجود می‌آید (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹، ۲۵: ۷۷۲۲). طبق این احتمال نیز شقاق در معنای اصلی خود به‌کار رفته و نیازی به تقدیر نیست. همیشه لازم نیست از موضوعی در آینده ترسید، گاه ممکن است از چیزی که موجود است هم ترسید مثل ترس از آتش، که این ترس ناشی از عوارضی است که از آتشی که فعلاً موجود است، محقق می‌شود. سبزواری نیز خوف شقاق را به معنای ترس از عاقبت و نتیجه شقاق گرفته است (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ۸: ۱۵۷). گرچه آیه در نگاه نخست اطلاق دارد و شاید همه موارد پیش‌گفته را شامل شود ولی با توجه به تناسب حکم با موضوع، انصراف آیه در این است که هرگونه کراهتی میان زوجین که ترس از جدایی را به همراه داشته باشد، موضوع حکم لزوم تعیین داور است که قدر متیقن آن، علم به استمرار شقاق موجود است. از سوی دیگر شک یا حتی ظن به شقاق در آینده از انصراف آیه خارج است؛ چراکه در این فرض از یک‌سو، اساساً موضوع شقاق محل تردید است و لذا به‌گونه‌ای از نوع سالبه‌ی به انتفای موضوع است و از سوی دیگر، ورود و دخالت این‌چنینی دو داور خود موجب از هم‌گسستگی بیشتر میان زوجین می‌شود.

۲-۷. مخاطب آیه

فعل امر "إبعثوا" دلالت بر لزوم تعیین حکم می‌کند و تکلیفی را متوجه مخاطبین این امر می‌کند، فارغ از الزامی یا استحباب بودن این امر، دانستن مخاطب آیه ضروری به نظر می‌رسد و لازم است بدانیم خداوند با ضمیر فاعلی جمع مذکر مخاطب "و" در "إبعثوا" چه کسانی را مکلف به تعیین حکم برای رفع اختلافات بین زوجین کرده است. احتمالات متعددی در این زمینه مطرح است:

برخی از مفسرین خطاب آیه را متوجه حاکم و سلطان یعنی کسی که دادخواهی را نزد او می‌برند، می‌دانند. صاحب تیبان این قول را منتسب به اکثر فقها دانسته و می‌گوید ظاهر اخباری که به ما رسیده هم بر همین معنا دلالت دارد (طوسی، بی‌تا، ۳: ۱۹۲). تفسیر کاشف حاکمان شرع را شایسته‌تر و سزاوارتر دانسته و خطاب را فقط متوجه آن‌ها می‌داند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۳۱۸). این قول مشهور بین فقها بوده و کمتر کسی با آن مخالفت کرده است؛ چراکه رفع منازعات از وظایف حاکم شرع است و او کسی است که برای نصب حکم ولایت دارد (شیرازی، ۱۴۱۹، ۲۵: ۷۷۲۶). در این آیه خطاب حکم به صورت مطلق است و با عباراتی نظیر "یا ایها الناس" و "یا ایها المؤمنین" مقید به گروه خاصی نشده، در خطابات احکام شرعی هر جا که خطاب به صورت مطلق به کار رفته متوجه ائمه و قضات است (طوسی، ۱۴۰۷، ۴: ۴۱۶).

عده‌ای مخاطب آیه را زوجین دانسته و معتقدند منظور آیه این است که هریک از زوجین، دآوری از خانواده خود برای رفع نزاع انتخاب کند (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ۲: ۴۲۴) این گروه علاوه بر تکیه بر برخی روایاتی که بر این مضمون دلالت دارند وجه دیگری را نیز ذکر کرده‌اند مبنی بر این که برقراری صلح منوط به این است که زوجین در برخی موارد کوتاه آمده و یا از حق خود بگذرند و از آنجایی که هریک از زوجین خود رشید و بالغ‌اند، تحت ولایت کسی نبوده و بر سرنوشت خود مختار می‌باشند، برای استیفای حق خود ولایت دارند از این رو تعیین حکم در شأن و صلاحیت خود زوجین می‌باشد (فیروزآبادی و بطحایی، ۱۳۹۶: ۱۸۰) البته این وجه منافاتی با حق ولایت حاکمان در تعیین حکم ندارد؛ چراکه متولی رفع نزاع‌ها هستند و از چنین حقی برخوردارند. علاوه بر آن ممکن است توجه به سیاق آیه و فعل "تخافون" در آیه قبل که خطاب به مردانی است که بیم از نشوز همسران خود دارند، وجه دیگری در انتخاب این احتمال باشد.

بر این نظریه اشکال کرده‌اند که توجه خطاب به زوجین با ظاهر آیه سازگار نیست؛ چراکه در آیه فعل امر "ابعثوا" به صورت جمع به کار رفته و اگر خطاب به زوجین بود باید فعل تشبیه آورده می‌شد (محدادپور و جلالی، ۱۳۹۳: ۲۱۹). در پاسخ آن‌ها باید گفت که استفاده از ضمیر جمع برای مثنی در این گونه موارد خلاف ظاهر و نامتعارف نیست؛ چراکه این نوع خطاب‌ها انحلالی هستند و منظور تمام مصادیق و افراد یعنی تمام زوجین می‌باشد همان‌طور که فعل "ابعثوا" به صورت جمع آمده تا تمام حاکمان را شامل شود (شیری زنجانی، ۱۴۱۹، ۲۵: ۷۷۲۷)؛ همچنین اشکال شده اگر زوجین مخاطب بودند استفاده از ضمیرهای غایب "بینهنما-اهله و اهلها" در ادامه آیه مناسب نبود و باید از ضمیر مخاطب استفاده می‌شد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ۷: ۵۳). این اشکال نیز موجه به نظر نمی‌رسد؛ چرا که توجه از ضمیر مخاطب به غایب امر نامتعارفی نیست به‌عنوان مثال در عرف نیز زمانی که کسی به دوستش می‌گوید نمی‌خواهم که بین دو دوست مشکلی پیش بیاید منظورش از دو دوست خودشان می‌باشد که به صورت اسم ظاهر غایب ذکر کرده است.

خانواده و بستگان زوجین احتمال دیگری است که برای مخاطبین این آیه ذکر کرده‌اند و می‌گویند این احتمال با ضمیر جمع در "ابعثوا" و "خفتم" و ظاهر آیه سازگارتر است؛ چرا که معمولاً کسانی که با زوجین در ارتباط‌اند و از روابط آن‌ها باخبرند زودتر متوجه اختلاف و درگیری بین آن‌ها می‌شوند حتی حاکم نیز بعد از مراجعه یکی از زوجین برای حل اختلاف، متوجه اختلاف بین آن‌ها می‌شود (حداد پور و جلالی، ۱۳۹۳: ۲۱۹).

عده‌ای مخاطب را حاکمان و زوجین می‌دانند و می‌گویند هرکدام از آن‌ها به تعیین حکم اقدام کنند کفایت می‌کند، این قول را به طبری نسبت داده‌اند (طوسی، بی تا، ۳: ۱۹۲)؛ یعنی اگر زوجین اقدام نکردند وظیفه حاکم است که برای حل نزاع در پی انتخاب داور باشد. این قول به نظر نمی‌رسد چندان صحیح باشد؛ چراکه زن و

شوهری که اختلافاتشان بالا گرفته معمولاً تمایل چندانی به انتخاب حکم و برقراری صلح ندارند و دوست دارند هرچه سریع‌تر تکلیفشان مشخص شود، حاکم نیز آشنایی چندانی با خانواده زوجین ندارد که از میان آن‌ها حکمی انتخاب کند و با توجه به شرایط جامعه امروز و انبوه پرونده‌ها رسیدگی به پرونده‌ها زمان زیادی را می‌طلبد که ممکن است در این مدت عوارض ناشی از این اختلافات، خسارات جبران‌ناپذیری را متوجه خانواده و فرزندان آن‌ها کند.

بعضی از مفسرین خطاب را عام دانسته و تکلیف را متوجه عموم مسلمین می‌دانند و می‌گویند اگر زوجین و خانواده یا بستگان آن‌ها پس از بروز اختلاف نسبت به تعیین حکم برای برقراری صلح اقدام کردند که همان مورد توجه قرار می‌گیرد و در غیر این صورت بر هر شخصی از مسلمانان که خبر اختلاف زوجین به او برسد واجب است در برقراری صلح میان آن‌ها بکوشد (مراغی، بی‌تا، ۵: ۳۱). صاحب المنار مسئولیت را متوجه مؤمنینی می‌داند که به مصالح یکدیگر توجه دارند و از آنجایی که نمی‌توان هریک از مؤمنین به تنهایی و یا همه آن‌ها را مسئول دانست، گفته‌اند نظر درست این است که این امر اول متوجه حاکمان است که متصدی امور مسلمین هستند و در مرحله بعد همه مسلمین مکلف‌اند که به یکدیگر توجه داشته و در بهتر شدن شرایط یکدیگر بکوشند و بر هر کدام از آن‌ها که بتواند در پی رفع اختلاف برآید، واجب است این مهم را انجام دهد (رضا، ۱۴۱۴، ۵: ۷۷).

سبزواری این تکلیف را متوجه کسانی که به واسطه ارتباط خانوادگی و یا از جهت امر به معروف و نهی از منکر و مصالحه بین مردم، توجه ویژه‌ای به امور زوجیت و پیوند زناشویی دارند، می‌داند و می‌گوید به محض این‌که نشانه‌هایی دال بر شقاق و جدایی بین زوجین ظاهر شد و به محض خوف از عواقب شقاق و جدایی، این افراد مکلف به اجرای احکام الهی و برقراری صلح و ایجاد آرامش در این زمینه هستند (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ۸: ۱۵۷). صاحب تفسیر الحدیث می‌گوید ممکن

است مخاطب آیه، پیامبر اسلام، خانواده زوجین و یا "ذوی الشؤن و العلقه" یعنی افراد بانفوذ و صاحب امر از مسلمین باشند و از آنجایی که صیغه آیه به صورت مطلق حکم شریعت را بیان کرده، می‌تواند محل تطبیق در هر ظرفی باشد؛ بنابراین ولی امر مسلمین یا نایب او جانشین پیامبر در این امر می‌باشند و بیان می‌دارد که آنچه از ظاهر آیه متبادر می‌شود این است که خطاب متوجه پیامبر است که مرجع حل اختلاف بین مردم بوده، حکمش نافذ است و بر دیگران اطاعت امر او واجب می‌باشد و بعد از پیامبر متوجه ولی امر مؤمنین یا حاکم می‌باشد هرچند این دلیل از احتمال این که ممکن است این امر متوجه افراد با نفوذ در خانواده و اجتماع، باشد چیزی کم نمی‌کند (دروژه، ۱۴۱۲، ۸: ۱۱۲). به نظر می‌رسد حکم موجود در آیه اگر واجب باشد، از گونه واجب کفایی است و همه افراد واجد شرایط که علم به شقاق و توانایی ورود در این قضیه را دارند شامل می‌شود، گرچه خانواده و بستگان زوجین بیش و پیش از بقیه متوجه شقاق می‌شوند و لذا در صورت توانایی به لحاظ عاطفی و دغدغه و شرعی مقدم بر دیگران‌اند. طبیعی است که حاکم شرع نیز پس از اطلاع از شقاق، مشمول این حکم می‌شود.

۳-۷. شرایط داوران:

آیه مورد بحث در مورد شرایط حکم مطلق بوده و در آن فقط به اهل خانواده بودن حکم تصریح شده است، البته در متون اسلامی اعم از کتب فقهی و تفسیری، به صورت کلی و مجمل شرایطی ذکر شده است بدون این که به صورت تفصیلی آن‌ها را مورد بحث قرار داده باشند؛ البته برخی از آن‌ها محل بحث و اختلاف است و هر کدام از فقها با توجه به مبنای خود در مورد وکیل یا قاضی تحکیم بودن حکم، این شرایط را مورد بررسی قرار داده‌اند که با توجه به هدف این مقاله و پرهیز از طولانی

شدن بحث از ذکر مبنای مذکور صرف نظر کرده و به ذکر شرایط حکم به صورت خیلی مختصر بسنده می‌شود.

۱. **بلوغ و عقل:** دو وصفی است که در شرط بودن آن‌ها شکی نیست، هرچند در برخی از متون دینی این دو شرط ذکر نشده؛ ولی عدم ذکر آن دلیل بر عدم شرطیت نمی‌باشد؛ بلکه به دلیل وضوح و بدهت این مسئله بوده است؛ چراکه اگر داوران بالغ و عاقل نباشند توانایی حل اختلاف و رفع شقاق نخواهند داشت.

۲. **اسلام:** بسیاری از فقها و مفسرین این شرط را در کلام خود ذکر نکرده‌اند و بعید نیست عدم ذکر این شرط به خاطر این باشد که آن‌ها با ذکر وصف عدالت، اسلام را نیز در ضمن آن اراده کرده باشند؛ صاحب جواهر در این باره می‌گوید شرط اسلام به نظر خوب و پسندیده است البته در صورتی که زن و شوهر غیرمسلمان باشند این حکم خالی از اشکال نیست (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱۵: ۳۱). به نظر می‌رسد دیدگاه ایشان صحیح‌تر باشد؛ چراکه لزومی ندارد برای زن و شوهر غیرمسلمان، شرط اسلام را برای داور ضروری دانست؛ هرچند که اصل لزوم تعیین داور برای زوجین غیرمسلمان، خود محل بحث است.

۳. **عدالت:** در مورد شرط یا عدم شرط بودن عدالت برای حکم، به معنای برخورداری از ملکه اجتناب از گناهان کبیره و عدم اصرار بر گناهان صغیره، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است، عده‌ای عدالت را به طور مطلق شرط دانسته‌اند، عده‌ای قائل به تفصیل شده‌اند که اگر حکم را قاضی تحکیم بدانند، این شرط ضروری دانسته‌اند و اگر او را به عنوان وکیل در نظر بگیرند نیازی به وصف عدالت نیست. به عقیده صاحب جواهر حتی در فرض قاضی تحکیم بودن داور نیز، شرط عدالت واجب نیست. (نجفی، همان: ۲۱۵) به نظر

می‌رسد شرط نبودن عدالت صحیح‌تر باشد؛ چراکه هدف از تعیین حکم، ایجاد صلح و آرامش در محیط خانه می‌باشد که این هدف بدون وجود این شرط در داوران نیز محقق می‌شود، علاوه بر آن اگر منظور از ضمیر تشبیه در "إن یریدا" حکمین باشند یعنی فرض عدم وجود عدالت در داوران شده است؛ بنابراین صحیح‌تر همان است که عدالت در حکم شرط نباشد.

۴. اجتهاد و فقاہت نیز از جمله شرایطی است که برخی فقها ذکر کرده‌اند؛ البته به نظر می‌رسد با توجه به هدف آیه، شرط اجتهاد و فقاہت لازم نیست؛ چرا که پیدا کردن داور با این وصف که آشنایی با زوجین داشته باشد و بتواند کدورت و اختلاف بین آنها را رفع نماید بسیار سخت می‌شود و فقها آن را از باب قاضی بودن داوران ذکر کرده‌اند که حتی در این صورت نیز چون داوران منصوب قضات هستند نیازی به این دو وصف نیست چرا که داور می‌تواند زوجین را از طریق امر جزئی است و نیازی به آگاهی در تمام ابواب فقهی ندارد بلکه همین که داور از مسائل و احکام شرعی و حقوق زوجین آگاهی داشته باشد کفایت می‌کند. صاحب جواهر به عدم شرط بودن اجتهاد تصریح کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۱: ۲۱۵).

۵. مرد بودن: بیشتر فقها به مرد بودن حکم تصریح کرده‌اند که به نظر می‌رسد آن را هم مانند شروط ذکر شده از باب قاضی بودن ذکر کرده باشند، همان‌طور که بیان شد آیه به‌طور مطلق حکم کرده و اگر گفته شود که از لفظ حکم که به‌صورت مذکر ذکر شده، مرد بودن حکم به دست می‌آید باید بگوییم که اسلوب قرآن در بیان احکام شرعی به‌صورت صیغه مذکر می‌باشد و این وجهی بر لزوم مرد بودن داور نیست مگر آن‌که از باب قاضی بودن وصف ذکوریت را برای آن شرط بدانند یا به جهت دلیل دیگری وصف

ذکوریت ثابت شود؛ اگر او را وکیل بدانیم هم که نیازی به چنین وصفی نیست چرا که در وکالت جنسیت شرط نیست.

۶. **اهل بودن حکم:** آیه به صراحت بیان فرموده که داور از خانواده و بستگان زوجین باشد؛ با این وجود بسیاری از مفسرین و فقها این شرط را لازم ندانسته و غیر اهل بودن داور را جایز دانسته‌اند و گفته‌اند ذکر اهل بودن داور در آیه از باب افضلیت است و الزامی نیست (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۳۱۹) صاحب جواهر هم اهل بودن را شرط نمی‌داند و ذکر آن را از باب استحباب و ارشاد می‌داند و می‌گوید غرض آیه ایجاد صلح و وفاق بین زوجین است که با اجنبی هم حاصل می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۱: ۲۱۳) با توجه به ذکر قید "اهل" در آیه بهتر است بگوییم که در تعیین حکم اولویت این است که از میان اقارب باشد، چراکه آشنایان به خاطر ارتباط بیشتری که با زوجین دارند زودتر متوجه اختلاف آن‌ها شده و به واسطه آشنایی با روحیات آن‌ها توانایی بیشتری در برقراری صلح دارند و یا ممکن است ذکر این قید از این بابت باشد که معمولاً آشنایان هستند که علاقه شدیدی به برقراری رابطه صلح بین زوجین دارند و در صورتی که بین آشنایان داوری که صلاحیت داشته باشد یافت نشد، از میان غیر اقارب انتخاب کرد همان‌طور که بعضی از فقها، جواز انتخاب حکم غیر اهل را مشروط به نبود حکم اهل دانسته‌اند (خمینی، بی‌تا، ۲: ۳۰۸).

۷. **داشتن خلوص نیت در اصلاح میان زوجین:** خداوند در ادامه آیه بعد از تشریح حکمیت می‌فرماید: "ان یریدا اصلاحا یوفق الله بینهما" اگر خواهان اصلاح باشند خداوند بین آن‌ها سازش برقرار می‌کند. در این‌که چه کسانی باید قصد اصلاح و خلوص نیت داشته باشند اختلاف است و منشأ این اختلاف در مرجع ضمیرهای "یریدا" و "بینهما" می‌باشد. در این رابطه

چهار احتمال مطرح شده است اول اینکه هر دو ضمیر به حکمین برمی‌گردند، احتمال دیگر این که هر دو ضمیر به زوجین ارجاع داده شوند، احتمال سوم این است که ضمیر "یریدا" به زوجین و ضمیر "بینهما" به داوران برمی‌گردد و احتمال چهارم این که مرجع ضمیر در "یریدا" حکمین و مرجع ضمیر در "بینهما" زوجین می‌باشد یعنی اگر آن دو داور قصد اصلاح داشته باشند خداوند بین زوجین سازش برقرار می‌کند. این احتمال نمی‌تواند درست باشد؛ چرا که فرض بر این است که داوران خواهان اصلاح هستند و گرنه داور نمی‌شدند و چه بسا داوران خواهان اصلاح باشند؛ ولی بین زن و شوهر سازشی برقرار نشود. بنابراین صرف اراده اصلاح از جانب داوران موجب برقراری سازش بین زوجین نمی‌شود، برخی مفسرین عقیده دارند بازگشت هر دو ضمیر به زوجین می‌باشد به این معنی که اگر زوجین خواهان اصلاح باشند و قصد ادامه زندگی داشته باشند داوران در کار خود موفق می‌شوند و خداوند میان آن‌ها سازش برقرار می‌کند؛ چرا که هر وقت نیت اصلاح شود کارها نیز سروسامان می‌گیرد و بالعکس هرگاه نیت زن و شوهر نسبت به یکدیگر بد باشد داوران با شکست مواجه می‌شوند حتی اگر نهایت تلاش خود را به کار ببرند (مغنیه، ۱۴۲۴، ۲: ۳۱۹). صاحب‌تبیان می‌گوید مرجع هر دو ضمیر حکمین می‌باشند یعنی اگر داوران قصد اصلاح داشته باشند تمام همت خود را به کار می‌برند و خداوند نیز نظر لطفش شامل حال آن‌ها شده و بین داوران توافق حاصل می‌شود و به تبع آن بین زوجین نیز سازگاری به وجود می‌آید (طوسی، بی‌تا، ۳: ۱۹۳). زوجین و داوران هر دو می‌توانند مرجع هر دو ضمیر باشند یعنی اگر زن و شوهر و داوران همگی قصد اصلاح داشته باشند خداوند بین داوران توافق برقرار می‌کند و به تبع آن بین زن و شوهر نیز توافق حاصل می‌شود و اگر هرکدام از آن‌ها قصد اصلاح

نداشته باشند سازشی حاصل نمی‌شود؛ چراکه خداوند کارها را از طریق مهیاسازی اسباب و مقدمات انجام می‌دهد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ۷: ۵۷). این احتمال صحیح‌تر به نظر می‌رسد، ازاین‌رو برای رسیدن به مقصود داشتن خلوص نیت هم در زوجین و هم در داوران شرط می‌باشد.

۸. خبره بودن در حل و فصل مسائل خانوادگی: یکی دیگر از شرایطی

که برای داوران ذکر شده، خبره و آگاه بودن داور است که مفسرین و فقها در کتب خود گاهی با عنوان "الاهتداء" آن را ذکر کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۱: ۲۱۴). دو داوری که مسئولیت رفع نزاع بر عهده‌ی آن‌ها گذاشته شده باید آگاه و خبره در مسائل و مشکلات زناشویی باشند و بتوانند با در نظر گرفتن تمام جوانب مشکلات خانوادگی، تدابیر مناسبی را اتخاذ کنند و با اشراف کامل بر مسائل نشوز و حقوق هریک از زوجین، وضعیت اختلاف بین زوجین و در نظر گرفتن واقعیات زندگی، بهترین شیوه را در برقراری انس و الفت میان آن‌ها به کار ببرند و با داشتن تجربه طولانی در حل مشکلات تا رسیدن به نتیجه مطلوب بتوانند با حکمت و اعتدال داوری کنند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۷: ۲۴۹). عقل نیز خبره بودن به معنای داشتن توانایی در ایجاد وفاق و همدلی و رفع شقاق برای داور را واجب می‌داند.

۹. دو نفر بودن داوران: در متون اسلامی هر جا بحث از داوری میان

زوجین شده از لفظ حَكَمَین به صورت صیغه مثنی استفاده شده است و در آیه مورد بحث به صراحت ذکر شده "حَكَمًا مِنْ اَهْلِهِ" و "حَكَمًا مِنْ اَهْلِهَآ" و اگر ضمیر فاعلی تشبیه در "یریدا" را نیز برای داوران بدانیم، دال بر دو نفر بودن داور می‌کند، فقها هم در کتب خود تعیین دو داور را مطرح کرده‌اند (خمینی، بی تا، ۲: ۳۰۸)؛ البته به نظر می‌رسد لفظ تشبیه برای تعدد ذکر شده باشد نه این که لزوماً دو نفر باشند و نتوان حکم به وجود چند داور داد؛ چرا

که غرض با بیش از دو داور هم حاصل می‌شود و چه بسا گاهی به خاطر مصلحت، حضور بیش از دو داور لازم آید.

۴-۷. محدوده اختیارات داوران:

محدوده‌ی اختیارات داوران، محدود به رضایت و اجازه زوجین نیست؛ چراکه آن‌ها به قصد اصلاح روابط و ایجاد وفاق و همدلی بین زوجین، مصالح خانواده را در نظر می‌گیرند هرچند با مصالح فردی یکی از زوجین در تعارض باشد، طبق همین آیه که به‌عنوان حکم و قاضی معرفی شده‌اند، اگر حکمشان نافذ نباشد و ضمانت اجرایی نداشته باشد، غرض حاصل نمی‌شود؛ بنابراین هر حکمی که در مسیر برقراری صلح و برگشت زوجین به زندگی باشد، لازم الاجراست و می‌توانند زوجین را ملزم به راه‌حل‌های ارائه شده نمایند یا این‌که پیشنهادهای خود را به کسانی که آن‌ها را انتخاب کرده‌اند اعم از فامیل یا حاکم ارائه دهند تا آنان زوجین را ملزم به اجرای آن راهکارها نمایند؛ مگر در طلاق و بذل مهر که اختلاف است. گروهی معتقدند در طلاق نیز می‌توانند زوجین را ملزم به انجام آن نمایند حتی بدون موافقت و گروهی بدون رضایت زوجین آن را لازم الاجرا نمی‌دانند، چرا که طلاق در دست مرد و مهر هم حق زن است و گذشتن از آن‌ها نیاز به اذن دارد. صاحب تفسیر الحدیث می‌گوید تمام این نظرات وارد شده، مناسب است؛ در هر صورت آنچه به صورت ابتدائی از آیه متبادر می‌شود این است که هدف آیه ازاله‌ی شقاق و ایجاد وفاق و همدلی بین زوجین در صورت وجود و یا احتمال نزاع، هماهنگ و هم‌سو با اهداف قرآن در بزرگداشت رابطه زناشویی می‌باشد، در مرحله اول داوران باید تمام همت خود را در برقراری صلح به کار ببرند.

اگر بدون دخالت دیگران قابل اجراست که اجرایی می‌شود و اگر نیاز به حاکم و یا دخالت خانواده زوجین بود با استفاده از آنان این مهم انجام شود. به ظاهر هدف

آیه، فقط وفاق و صلح است ولی جدایی نیز یکی از راهکارهایی است که از مبادی قرآنی نشأت گرفته است (دروزه، ۱۴۲۱، ۸: ۱۱۳). شاید نظر درست همان باشد که اگر داوران بعد از تلاش و بررسی تشخیص دادند که جدایی به نفع مصالح خانواده و حتی فرزندان است، سعی کنند زوجین را راضی به امر طلاق نمایند و یا این که در این راستا از خانواده‌ها و یا در صورت نیاز از حاکم کمک بخواهند؛ چراکه گاهی ادامه دادن زندگی به صلاح نیست و ممکن است تبعات بدتری را به همراه داشته باشد حتی گاهی ممکن است منجر به وقوع جرم یا جنایت شود.

لذا لازم می‌آید که از فساد بزرگ‌تری جلوگیری شود حال اگر حکمین با هم به توافق نرسیدند ترجیح نظر یکی از آن‌ها ترجیح بلامرجح است؛ آنچه متبادر می‌شود این است که در صورت اختلاف دو داور یا دو داور دیگر را جایگزین کنند یا به دنبال راهی دیگر و ارجاع به حاکم باشند؛ شاید یکی از دلایلی که خطاب امر متوجه حاکم شده به همین علت است که حکمش نافذ و تصمیمش فصل الخطاب است.

۵-۷. امتیازات محکمه خانوادگی

محکمه صلح خانوادگی یکی از شاهکارهای اسلام است که امتیازات ویژه‌ای نسبت به محاکم قضایی دارد:

۱. داوری در این محکمه بر اساس عاطفه و احساس است و از قوانین سخت و خشن قضایی خبری نیست. لذا در یک محیط عاطفی و به دور از استرس زوجین مسائل خود را بیان می‌کنند و اسرار آن‌ها به بیگانگان نمی‌رسد (قرائتی، ۱۳۸۸، ۲: ۶).

۲. داوران محکمه خانوادگی به دلیل خویشاوند بودن و دلسوزی نسبت به زوجین و فرزندان، علاقه شدیدی به حل مسائل دارند برخلاف محاکم قضایی که

هرچند سعی در حل اختلاف دارند، ولی جدایی یا بازگشت آن‌ها به زندگی، برایشان تفاوت چندانی ندارد.

۳. این محکمه برخلاف محاکم قضایی هزینه چندانی ندارد و نیاز به سرگردانی در محافل قضایی و صرف زمان طولانی ندارد، بلکه به دلیل فامیل بودن داوران بدون هیچ‌گونه تشریفات سریع‌تر به نتیجه می‌رسد.

۴. در محاکم قضایی زوجین برای دفاع از خود اسراری را می‌گویند که ممکن است باعث کدورت بیشتر شود و حتی اگر با اجبار دادگاه به خانه بازگردند دیگر آن زن و شوهر سابق نمی‌شوند؛ در حالی که در محکمه خانوادگی به دلیل شرم حضور آشنایان ممکن است یا خیلی از مسائل را بازگو نکنند و یا اگر هم گفته شود اثرات سوء کمتری دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۳: ۳۷۷).

۸. نتیجه‌گیری

محکمه صلح خانوادگی یکی از شاهکارهای قرآن در حل تعارضات بین زوجین و برقراری آشتی بین آن‌ها می‌باشد که خداوند در آیه ۳۵ سوره نساء تحت عنوان حکمیت آن را تشریح کرده که نشان از اهمیت و توجه اسلام به خانواده و امور زناشویی دارد. این محکمه یک راهکار پیشگیری است یعنی خانواده و آشنایان باید مراقب باشند و به محض مشاهده علائم اختلاف درصدد حل برآیند و اجازه ندهند اختلافات عمیق شود، حرف عطف "فاء" بر سر فعل "فابعثوا" دال بر تسریع است.

- فعل امر "ابعثوا" به صورت صیغه جمع خطاب به حاکمان شرع و بستگان و افراد بانفوذ جامعه می‌باشد یعنی هم جامعه و هم آشنایان و بستگان در قبال زندگی زوجین مسئولیت دارند و مسئولیت فامیل بیشتر است؛ این مسئله مربوط به شئون

تمام افراد جامعه اعم از پدر، مادر، فرزندان و... می‌باشد، چرا که هر فردی به‌شکلی متصل به این مسئله است.

-خبره بودن، اهل بودن داور و داشتن حسن نیت برای زوجین و داوران در رفع شقاق ضروری است و بیان "یوفق الله بینهما" نشان از لطف و رحمت خداوند در ایجاد صلح و همچنین امیدواری به زوجین و داوران در حل مشکلات در صورت داشتن حسن نیت، دارد. در پایان آیه عبارت "ان الله کان علیماً خبیراً" در واقع تهدیدی است برای زوجین و داوران که اگر حسن نیت نداشته باشند خداوند از انگیزه آنها آگاه است.

-انتخاب یک داور از خانواده زن و یک داور از خانواده مرد به دلیل این است که در حق هیچ‌یک از آنها ظلم و تعدی صورت نگیرد.

-حکمیت یک نهاد اجتماعی است و باید دستورات آن لازم‌الاجرا باشد تا هدف آیه تأمین شود؛ لذا داوران هر راهکاری در رفع شقاق ارائه دادند زوجین موظف‌اند انجام دهند هرچند با مصالح فردی آنها در تعارض باشد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: ناشر دار صادر.
۲. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق) *تهذیب اللغه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳. حدادپور، منیره و محمود جلالی (۱۳۹۳ق)، «*واکاوی داوری در حل و فصل اختلافات خانوادگی با رویکردی به قانون حمایت خانواده (مصوب ۱۳۹۱)*»، مجله مطالعات راهبردی زنان، سال شانزدهم، شماره ۶.

۴. خمینی، سید روح الله موسوی (بی تا)، *تحریر الوسیله*، قم: موسسه مطبوعات دارالعلم.
۵. دروزه، محمد عزه (۱۴۲۱ق)، *التفسیر الحدیث ترتیب السور حسب النزول*، بیروت.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت: دارالقلم.
۷. رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق)، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت، دارالمعرفه.
۸. شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ق)، *تفسیر اثنی عشری*، تهران: نشر میقات.
۹. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ق)، *کتاب النکاح*، قم: موسسه پژوهشی رأی پرداز.
۱۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنه*، قم: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، مصحح احمد حسینی اشکوری، تهران: نشر مرتضوی.
۱۲. طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، *الخلاف*، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۴. طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹)، *اطیب البیان فی افسیر القرآن*، تهران، نشر اسلام.
۱۵. عاملی، یاسین عیسی (۱۴۱۳ق)، *الاصطلاحات الفقهیه فی الرسائل العملیه*، بیروت، انتشارات دارالبلاغه للطباعه و التوزیع.

۱۶. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۳)، *کنزالعرفان فی فقه القرآن*، تهران: نشر مرتضوی.
۱۷. فضل الله، محمد بن حسن، (۱۴۱۹ق)، *من وحی القرآن*، لبنان: دارالملاک.
۱۸. قرائتی، محسن، (۱۳۸۸) *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۹. قطب، سید (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: نشر دارالشرق.
۲۰. محمود، عبدالرحمن (بی تا)، *معجم المصطلحات والالفاظ الفقهیه*، بی تا.
۲۱. مشکینی، میرزا علی (بی تا)، *اصطلاحات فقهی*، بی تا.
۲۲. مراغی، احمد مصطفی (بی تا)، *تفسیر المراغی*، لبنان: نشر دارالفکر.
۲۳. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق)، *التفسیر الکاشف*، قم: نشر دارالکتب الاسلامی.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۲۵. موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۰۹ق)، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن (سبزواری)*، دفتر سماحه آیت الله العظمی السبزواری، بی تا.
۲۶. نجفی (صاحب جواهر)، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، مصحح: عباس قوچانی و علی آخوندی، لبنان: داراحیاء التراث العربی.
۲۷. نفیسی، شادی (۱۳۹۳)، «*تفسیر اجتماعی قرآن چالش تعریف و ویژگی ها*»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره ۲، ص ۴۹.
۲۸. هوشمند فیروزآبادی، حسین و فرهاد بطحایی (۱۳۹۶)، «*بررسی فقهی دآوری*»، نشریه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۴۸ ص ۱۷۱-۱۹۲.

روش‌شناسی تفسیر المیزان در آیات اجتماعی قرآن کیانوش نریمان^۱

چکیده

رویکرد اجتماعی به تفسیر قرآن کریم را می‌توان یکی از پیامدهای تحولات قرن اخیر شمرد. مواجهه جهان اسلام با دنیای مدرن، زمینه اجتماعی شکل‌گیری گرایش اجتماعی را ایجاد نمود و همین امر سبب شد که آن موضوعات به حوزه تفسیر نیز وارد شود. واقع‌نگری، ویژگی بارز این رویکرد تفسیری است و آن را از سنت تفسیری پیشین متمایز می‌سازد. المیزان را می‌توان سرآمد تفاسیر اجتماعی و نقطه عطفی در این سنت تفسیری نامید. گستردگی و عمق مباحث اجتماعی المیزان به روشنی بر این واقعیت دلالت دارد. مسئله اصلی این مقاله، روش‌شناسی بنیادین اجتماعی اندیشه‌های اجتماعی این تفسیر گران‌سنگ است. در این مقاله رابطه بین عوامل وجودی و اندیشه‌های اجتماعی المیزان بازخوانی می‌گردد و دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبایی با رویکرد گرایش اجتماعی مورد بحث و بررسی قرار گرفته و از موضوعات محورهای اجتماعی در تفسیر المیزان، مبانی تفسیر اجتماعی و نیز ویژگی‌های گرایش اجتماعی در این تفسیر بحث شده است. رویکردهای تبیینی و تفهیمی و انتقادی، فردگرایی و جمع‌گرایی

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور مرکز یاسوج. kianoosh.nariman@gmail.com

روش‌شناختی، روش تلفیقی در حل مسائل اجتماعی، رویکردهای میزان در شناخت کنش‌های اجتماعی را شکل می‌دهد. این تحقیق به روش توصیفی - تحلیلی و با گرایش انتقادی به انجام رسیده شده است.

کلیدواژگان: قرآن، روش‌شناسی، آیات اجتماعی، تفسیر میزان، گرایش اجتماعی.

مقدمه

علامه طباطبایی شاگردان بسیاری تربیت کرده و استادان بزرگی چون مرحوم آیت‌الله مطهری را به جامعه علمی حوزه و دانشگاه تحویل دادند. ایشان با حلقه درس و تألیفات گران‌قدر خود از جمله تفسیر میزان نقش بسزایی در رشد علمی کشور ایفا نموده و جامعه علمی ما دین بزرگی به آن مرحوم دارد. نشریه گلستان قرآن با چاپ مطلب حاضر که مبین گوشه‌ای از اندیشه آن بزرگوار می‌باشد در پی آن است که در حد خود اندکی از دین خود را به آن فقید سعید ادا نماید.

درباره تفسیر میزان و روش تفسیری علامه طباطبایی (ره) تاکنون مقالات گوناگون و دو کتاب مستقل نگاشته شده است. که از جنبه‌های مختلف این تفسیر را مورد بحث و بررسی و تحلیل قرار داده‌اند. اما در میان همه این بررسی‌ها، موضوع اندیشه اجتماعی این تفسیر کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در صورتی که اندیشه اجتماعی علامه طباطبایی و اجتماع‌گرایی تفسیری، در این کتاب، کاملاً هویدا است. این گرایش، در تفاسیر پیشینیان مورد توجه نبوده و جدیت مفسران پیشین حتی برخی مفسران معاصر به تبیین کلام وحی از بعد فردی و لوازم آن بوده است، و طرح مباحثی چون حکومت آزادی، علامت اجتماعی، نظم اجتماعی، مشکلات امت اسلامی، علل عقب‌ماندگی مسلمانان، تنظیم حیات اجتماعی، توجه به ابعاد مادی و معنوی در اسلام پاسخ به شبهات مستشرقان در باب حدود و دیات، حقوق زن،

اقلیت‌های مذهبی و دیگر مسائل و بحث‌های کلامی و فقهی، که به‌گونه‌ای با مسائل اجتماعی مربوط می‌شود در این تفاسیر مطرح نبوده و با کمتر عنوان می‌شده است.

در حالی که مرحوم علامه، به‌طور مبسوط به این مسائل پرداخته و در جای جای تفسیر خود این موضوعات را مورد بحث و بررسی قرار داده است و دیدگاه خود را به‌طور مشروح همراه با استدلال بیان کرده است. این مقاله که به بررسی روش‌شناسی و اندیشه‌های اجتماعی در تفسیر میزان خواهد پرداخته ابتدا تعاریفی از تفسیر اجتماعی ارائه می‌کند، آنگاه به ویژگی‌های اندیشه اجتماعی علامه پرداخته، شاخصه‌های این گرایش را نشان می‌دهد و در پایان به نمونه‌ها و مواردی از بحث‌های تفسیر میزان در زمینه مسائل اجتماعی اشاره می‌کند.

۱. پیشینه تحقیق

در قرون اخیر، این گرایش تفسیری با جنبش اجتماعی سید جمال‌الدین اسدآبادی در مصر و با نگاهی نو به تعالیم قرآن و اسلام شکل گرفت (معرفت، ۱۴۱۸ق، ۲: ۴۶۵-۴۵۶؛ ذهبی، ۱۴۲۴ق، ۲: ۴۰۱ به بعد و شریعتی، بیتا: ۲-۱). مصلحان معاصر با این تفکر کوشیدند پاسخی مناسب برای عقب‌ماندگی جوامع اسلامی بیابند و با استناد به آیات قرآن کریم برای مشکلات جوامع اسلامی پاسخی مناسب ارائه دهند. آنان با تکیه بر شعار تجددخواهی دینی برای اتحاد دنیای اسلام و برای مقابله با نفوذ استعمار، شعار برگشت به اصول دین اسلام را سر دادند (ذهبی، ۱۴۲۴ق، ۲: ۵۴۸). این جریان سپس به‌وسیله شیخ محمد عبده و رشید رضا در تفسیر المنار، شیخ احمد مصطفی مراغی در تفسیر مراغی و سید قطب در فی ظلال القرآن و علامه طباطبایی در میزان فی تفسیر القرآن ادامه یافت و سیر تکاملی آن را در قالب تفسیر ترتیبی و موضوعی تا به امروز ادامه داده است.

مهم‌ترین ویژگی این رویکرد تفسیر واقع‌گرایی و ملاحظه واقعیت اجتماعی در بررسی پیام الهی و نیز رویکرد انتقادی نسبت وضعیت موجود جهان اسلام و به‌ویژه جامعه مدرن است. بنابراین، توجه و اهتمام ویژه مفسران قرآن کریم در دو قرن چهاردهم و پانزدهم به این جریان کاملاً مشهود است. علامه طباطبایی، مانند هر مفسر اجتماعی دیگر، هدفش بازگشت آموزه‌های قرآن به متن زندگی مردم است و بر این باور است که قرآن کتاب هدایت و زندگی می‌باشد.

۲. معنای تفسیر اجتماعی

تفسیر اجتماعی را به دو گونه تعریف کرده‌اند. هر یک از این دو تعریف به ابعادی از مسئله اشاره دارد. برای روشن شدن موضوع، ضمن اشاره به هر دو تعریف، تفاوت آن‌ها را بیان می‌داریم.

۱. بر اساس تعریف اول، در تفسیر اجتماعی، مفسر با نگرش به زندگی انسان و فراز و نشیب‌ها و دگرگونی‌های روحی و معنوی و مادی وی و همچنین با بررسی قدرتمندی و ضعف، عزت و ذلت، علم و جهل، ایمان و کفر، و نیازهای انسان تلاش می‌کند راه وصول به سعادت را از قرآن اخذ نماید. بنابراین تفسیر اجتماعی، تفسیر آیات قرآن، متناسب با اهداف تربیتی و اصلاح حال انسان و تشریح قوانین، با چنین درکی از جامعه و انسان‌هاست.

۲. تفسیر اجتماعی به معنای خضوع در برابر مفاهیم اجتماعی و نیازهای واقعی عصر حاضر است. بر مبنای این توضیح از تفسیر اجتماعی مفسر در تلاش برای ایجاد رابطه و همگونی بین هدف دینی و هدف اجتماعی است. به عبارت دیگر مفسر اجتماعی در این روش، تلاش می‌کند تا بین نظریه قرآن در زمینه مسائل اجتماعی با هدف اجتماعی هماهنگی برقرار نماید؛ زیرا مفسر، حیات سالم جامعه بشری را بر

اساس نظریات قرآنی امکان‌پذیر می‌داند. بدین جهت نظریاتی را در زمینه مسائل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حقوقی ارائه می‌دهد. (ایازی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۵۳).

خصیصه مهم این روش در توفیق جمع بین مسائل اسلام و قضایای انسان معاصر خلاصه می‌گردد. ارائه ارزش‌های قرآنی در شکل اجتماعی و توفیق جمع بین مسائل اسلام و قضایای انسان معاصر، ابعاد گوناگونی دارد. زیرا از سویی باید اندیشه‌های قرآنی با اوضاع و احوال و نیازهای عصر جدید و تحولات اجتماعی تطبیق داده شود و از دیگر سو، راه‌حلی مشخص برای تحصیل سعادت و خوشبختی جامعه اسلامی، با توجه به شرایط و خصوصیتی که مفسر در عصر خود شاهد آن است به دست آید. همچنین مفسر بایستی توافق و تداوم آموخته‌های قرآنی با نیازهای اجتماعی و همگونی دین و عقل و دین و علم را به اثبات رساند. بدین جهت مفسر با همت بسیار، به مناسبت‌های مختلف، در جای‌جای تفسیر خود به این موضوع می‌پردازد.

۱-۲. تفاوت دو برداشت از تفسیر اجتماعی

در اینجا این سؤال مطرح است که چه فرقی بین تعریف نخست با تعریف دوم است، به عبارت دیگر ثمره نزاع چه خواهد بود؟

پاسخ آن است که گرچه در هر دو تعریف، اندیشه اجتماعی مفسر، رنگی به مباحث تفسیری او می‌دهد و تبیین مفاهیم قرآن، فردگرایانه نبوده، بلکه با صبغه اجتماعی» همراه است اما بر اساس تعریف اول، تلاش و جدیت مفسر تنها در بررسی خصوصیات بشر و سپس ارائه راه‌حل‌های تربیتی و اجتماعی و تقنینی است و مفسر همانند یک جامعه‌شناس و فیلسوف تاریخ، عمل می‌کند که با تحلیل و ارزیابی مسائل اجتماعی در پی راه‌حل مشکلات است. از این رو، نقش مفسر، نقش جامعه‌شناس و مفسر تاریخ است و بس.

اما بر اساس تعریف دوم، مفسر در جنبه‌های مختلف اجتماعی، از مسائل اعتقادی گرفته تا مسائل اقتصادی سیاسی، اخلاقی و حقوقی، به ارائه نظریه و تئوری می‌پردازد و مشکلات را پیش‌بینی می‌کند و به شبهات مختلف پاسخ می‌دهد. طبعاً مفسر در این روش، از موضعی متعهدانه و مسئولانه به قضایا و مسائل جامعه اسلامی می‌نگرد و نگران حوادث و تحولات است و از همین روست که همه راه‌حل‌ها را بررسی می‌کند و آنچه را که مطابق فرهنگ و تعالیم قرآنی می‌یابد ارائه می‌دهد.

۳. محورهای اجتماعی در تفسیر المیزان

با مطالعه و بررسی اندیشه‌های اجتماعی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان درمی‌یابیم که ایشان به مسائل متعددی پرداخته‌اند که جنبه اجتماعی دارند. مسئله حکومت اسلامی و مسائل سیاسی جامعه اسلامی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۹: ۱۵۲)، هویت بخشی به جامعه اسلامی، تبیین وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی (الحدید، ۲۵، المائده، ۴۸ و النساء، ۷)، مرابطه در جامعه اسلامی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۱۴۴)، امر به معروف و نهی از منکر (همان، ۳: ۵۷۷)، همکاری و تعاون اجتماعی در امور خیریه و رسیدگی به فقرا (رک؛ همان، ۵: ۲۶۶)، توجه به تعلیم، تربیت و اهمیت علم در اسلام و نیز توجه به علوم طبیعی و انسانی در تفسیر قرآن، تعامل میان دین و فناوری و علم و عقل (کلاتری، ۱۳۷۷: ۱۱)، کارآیی بخشیدن به تعالیم اسلام به‌عنوان یک مکتب فکری و اجتماعی، عدالت اجتماعی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۲۷۹)، مسئله آزادی انسان (همان، بیتا: ۳۹) و لزوم مبارزه با ظلم و استبداد (همان، ۱۴۱۷ق، ۱۲: ۲۴۳-۲۴۲)، تفسیر سنت‌های الهی در زندگی و مرگ جوامع و تمدن‌ها (همان، ۱۳۷۴، ۴: ۱۸۷ و همان، ۱۹: ۶۵۸)، جهاد اسلامی (همان، ۹: ۱۵۱) و لزوم مبارزه با دشمنان اسلام همچون استعمار و صهیونیسم (همان، ۴: ۱۶۸) و ... از جمله محورها و

موضوع‌های مهم در گرایش اجتماعی در تفسیر المیزان است که علامه طباطبایی نسبت به تبیین این مسائل اهتمام ورزیده‌اند.

۴. ویژگی‌های عام در مفسر اجتماعی

۱. مفسر اجتماعی کسی است که در تفسیر، با قوه اجتهاد به تبیین مفاهیم قرآنی می‌پردازد. از این رو تا حدی عقل‌گراست. زیرا قدرت تحلیل و ارزیابی مسائل دینی در سایه کند و کارهای عقلی و برهانی حاصل می‌گردد و مفسر اجتماعی دارای چنین صفتی است. طبعاً چنین کسی نمی‌تواند اندیشه ظاهری و سلفی و یا به عبارتی اخباری‌گری داشته باشد و اخبار و ظواهر کتاب را معنا کرده به لوازم آن توجه نداشته باشد. مفسر اجتماعی اخبار و روایات را ابزار کار خود قرار می‌دهد اما به آن‌ها اکتفا نمی‌کند. او ذهنی نقاد دارد، در پذیرش عقاید و احکام و آداب با محک عقل و برهان به پیش می‌رود و از مسائل جدید و مستحدثه استقبال می‌کند.

۲. مفسر اجتماعی آگاه از مسائل اجتماعی و تحولات آن است. خود اندیشه اصلاحی و اجتماع‌گرایانه دارد. مسائلی اسلام و فقه را فقط از زاویه احکام فردی نمی‌بیند. نیازهای جامعه را درک می‌کند و می‌داند که هم‌اکنون چه مشکلاتی گریبان گیر جامعه است. در جست‌وجوی چیست و مسائل حاد جامعه اسلامی در عصر او، کدام‌اند.

۳. مفسر اجتماعی از شبهات و اشکالات مخالفان، تعارض خوانی‌های علم‌مداران و روشنفکران «لایک» و «سکولار» و شبهات مستشرقان و کلامیون جدید آگاه است، و با احاطه بر این‌گونه مسائل به تفسیر می‌پردازد و به اصطلاح مرتکب رجم بالغیب نمی‌شود.

۴. مفسر اجتماعی کسی است که در تلاش برای تطبیق نص، با اوضاع و احوال و نیازهای عصر جدید است. هم و غم چنین مفسری، ایجاد ارتباط میان آیات الهی و موقعیت اجتماعی و تمدن و تحولات روز است. یعنی همان روزگاری که مفسر در آن زندگی می‌کند و عصر مفسر محسوب می‌گردد.

البته شخصیت علامه طباطبایی فیلسوف معاصر جهان اسلام روشن‌تر از آن است که نیاز به تعریف داشته باشد، همچنین فرزاندگی و کمالات علمی و اخلاقی این شخصیت عالی‌قدر محتاج به تبیین نیست و این نوشتار نیز در مقام بیان این جهت نمی‌باشد، اما از جهتی برای بررسی اندیشه اجتماعی هر مفسری بایستی از ویژگی‌های فکری و ذهنی او که در اجتماع‌گرایی وی تأثیر دارد، آگاه بود. از این رو، در گفتار این شاخصه‌ها اجمالاً مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۵. شاخص‌های گرایش اجتماعی در تفسیر المیزان

۵-۱. عقل‌گرایی

از ویژگی‌های بسیار بارز علامه طباطبایی، عقل‌گرایی اوستا، تأملات عقلی این انسان فرزانه در تحلیل و تفسیر قضایای اسلامی اعم از مسائل فلسفی، اجتماعی و اخلاقی نیاز به بیان ندارد. کمتر مسئله‌ای است که از چشم تیزبین، جا ذهن نقاد و عقل وقاد وی دورمانده و مورد ارزیابی دقیق قرار نگرفته باشد (فهد الرومی، ۲۰۱۰م، ۱: ۲۴۹). علامه با عقل و برهان به سراغ مسائل و شبهات می‌رود و موشکافانه جنبه‌های مختلف را بررسی می‌کند، این موضوع حتی در تحلیل‌های تاریخی وی مشهود است. علامه خود، در تحلیل عقل و اهمیت آن در جایگاه شریعت چنین می‌گوید:

«اگر کتاب الهی را تفحص کامل کرده و در آیاتش دقت کنید خواهید دید شاید بیش از سیصد آیه هست که مردم را به تفکر، تذکر و تعقل دعوت کرده است، و یا به پیامبر استدلالی را برای اثبات حقی و یا از بین بردن باطلی آموخته است. خداوند در قرآن حتی در یک آیه بندگان خود را امر نفرموده که نفهمیده به خدا به خدا و یا هر چیزی که از جانب اوست ایمان آورند، و یا راهی را کورکورانه بپیمایند... حتی برای قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده و عقل بشری به تفصیل، ملاک‌های آن را درک نمی‌کند، علت آورده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵: ۲۵۵).

علامه طباطبایی معتقد است آیات قرآن با تأکید تمام، به تدبیر، تعمق و کوشش در معرفت خدا و آیات الهی به وسیله تفکر، تذکر، نظر و استدلال‌های عقلی دعوت می‌کند و روایات متواتر معنوی نیز در همین معنی آمده است. معنی ندارد به مقدمه‌ای که نتیجه‌ای را در پی دارد، امر شود، اما خود نتیجه ممنوع باشد. لذا دعوت به تذکر و تفکر، برای معرفت و شناخت و دستیابی به حقیقت است، نه برای چیز دیگر (همان، ۱۴۱۷ق، ۸: ۱۵۳). لیکن رویه عقل‌گرایانه او در پرداختن به مسائل و شبهات از توجه او به سنت و اخبار وارد نمی‌کاهد و این برای کسی که حتی تفسیر یک سوره از قرآن را در میزان مطالعه کرده باشد، مشهود است.

۲-۵. علم‌گرایی در تفسیر میزان

از ویژگی‌های تفاسیر معاصر با گرایش اجتماعی، علم‌گرایی است. بنابراین، از آنجاکه علامه طباطبایی آشنایی کاملی نسبت به مبادی برهان و شرایط مقدمات آن داشتند، در تفسیر آیات قرآن کریم هیچ‌گاه برای فرضیه علمی، ارج برهانی قائل نبودند و از استناد به هرگونه فرضیه غیر مبرهن در تفسیر آیه پرهیز می‌نمودند و

پیشرفت علوم و صنایع را سند صحت آن فرضیه نمی‌دانستند و همواره خطر احتمال تبدل آن فرضیه را به فرضیه دیگر در نظر داشتند و می‌فرمودند ثابت را که قرآن کریم است، نمی‌توان به متغیر که فرضیه‌های زودگذر علمی است، تفسیر نمود و یا بر آن تطبیق داد (همان، ۱۳۷۴: ۲۲). در تفسیر المیزان علاوه بر تفسیر اجمالی و فشرده آیات، گاهی مباحث علمی، اجتماعی، تاریخی، فلسفی و ... بحث‌های بسیار عمیق و مهمی را که به مناسبتی با بعضی از آیات تناسب دارد، آورده است (کلانتری، ۱۳۷۷: ۱۰)، به‌عنوان نمونه در سوره مائده از آیه ۲۷ به بعد داستان دو فرزند حضرت آدم (ع) نقل شده است و جریان به کشته شدن یکی از آن دو به دست دیگری منتهی می‌شود. خداوند متعال در آیه ۳۱ بیان می‌کند که فرزند آدم چگونه از دیدن یک کلاغ که زمین را می‌کاوید، به این نکته پی برد که باید جسد را دفن کند. علامه طباطبایی در ذیل این آیه یک بحث علمی پیرامون «معنای احساس و اندیشیدن» را آورده و می‌گوید: «علم، هدایت است و هر هدایتی از ناحیه خداست. پس تمام علوم به تعالیم الهی است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۳۰۶)

همچنین وی در ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره مباحث علمی مفصلی از جمله درباره آغاز پیدایش انسان، ترکیب یافتن انسان از تن و روان، ادراک واقعی انسان و ارتباط او با جهان، علوم عملی انسان، اینکه انسان موجودات دیگر را به سود خود استخدام می‌کند، انسان طبعاً مدنی است، پدید آمدن اختلاف در میان انسان‌ها، رفع اختلاف به‌وسیله دین، زندگی انسان بعد از دنیا، و ... را بیان کرده است (کلانتری، ۱۳۷۷: ۱۱).

۳-۵. آگاهی مؤلف از مسائل اجتماعی و تحولات آن

هدف اصلی مفسرانی که قرآن را از بعد اجتماعی هم تفسیر کرده‌اند، بازگشت به آموزه‌های قرآن و آوردن این کتاب به متن زندگی مردم است. بینش مفسران اجتماعی

ارائه یک نظام دینی است که حرکت، سازندگی و مسئولیت در جامعه را القا کند (ایازی، ۱۳۸۴، ۳۴: ۷۶-۷۴). علامه طباطبایی نیز ضمن آگاهی نسبت به مسائل و نیازهای جامعه درصدد ارائه راه‌حل آن‌ها از قرآن کریم است. وی با چنین درکی از جامعه در ترسیم وضعیت حوزه‌های علمیه چنین می‌گوید: «وقتی به قم آمدم، مطالعه‌ای در وضع تحصیلی حوزه کردم و یک فکری درباره نیاز جامعه اسلامی، بین آن نیاز و آنچه موجود بود، چندان تناسبی ندیدم. جامعه ما احتیاج داشت که به‌عنوان جامعه اسلامی، قرآن را درست بشناسد و از گنجینه‌های علوم این کتاب عظیم الهی بهره‌برداری کند، ولی در حوزه‌های علمیه حتی یک درس رسمی تفسیر قرآن وجود نداشت. جامعه ما برای اینکه بتواند عقاید خودش را در مقابل عقاید دیگران عرضه کند و از آن‌ها دفاع نماید، به قدرت استدلال عقلی و احتیاج داشت. می‌بایست درس‌هایی در حوزه وجود داشته باشد تا قدرت تعقل و استدلال دانشجویان را بالا ببرد. چنین درس‌هایی در حوزه تدریس نمی‌شد. روحانیت به‌عنوان قشری از جامعه که عهده‌دار رهبری معنوی مردم است، باید آراسته به فضایل اخلاقی و آشنا به رموز معنوی باشد. چنین تعلیم و تربیت معنوی و اخلاقی هم وجود نداشت» (یادنامه علامه طباطبایی (ره)، ۱، ۱۳۶۳: ۱۹۶).

از دیگر ویژگی‌های علامه طباطبایی به موارد زیر می‌توان اشاره نمود که عبارت‌اند از:

علامه طباطبایی مسائل احکام اسلام و فقه را تنها از زاویه احکام فردی نمی‌بیند. وی ضمن درک نیازها و مشکلاتی که گریبان گیر جامعه است، به دنبال ارائه راه‌حل‌های برگرفته از آیات قرآن کریم است. ایشان تلاش نموده تا آیات قرآن را بر زندگی و نیز اوضاع و احوال و نیازهای عصر جدید مردم تطبیق نماید. هم‌وغم وی ایجاد ارتباط میان آیات الهی و موقعیت اجتماعی و تمدن و تحولات روز است (ایازی، ۱۳۸۱، ۳۴: ۷۶-۷۴). توجه به دیدگاه‌های قرآن درباره روابط اجتماعی

مسلمانان با هم با گفتاری پیرامون مرابطه در جامعه اسلامی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۱۳۳-۹۱)، توجه به مسئله وحدت و همبستگی امت اسلامی (همان، ۳: ۳۷۲-۳۶۹) و اهتمام نسبت به مسئله ارتباط مسلمانان با ملل دیگر و اصل نفی سبیل در سیاست خارجی اسلام. (همان، ۵: ۱۱۶).

۴-۵. آگاهی به مسائل اجتماعی و نیازهای جامعه

شخصیت اجتماعی علامه طباطبایی از دانستنی‌های گسترده او در مجموعه‌ای از معارف و فرهنگ اسلامی از تفسیر و تاریخ و کلام گرفته تا ادبیات، نجوم، هیئت، ریاضیات، همچنین اندوخته‌های فلسفی شرق و غرب، روشن می‌گردد. وی معتقد به باز پس گرفتن ارزش‌های اصیل فرهنگی و معنوی مسلمانان از تطاول روزگاران گذشته و بازگرداندن آن‌ها به فضای جامعه و حریم دل‌های مردم بود. بدین جهت با تلاش و جهادی مثمر و مستمر به این هدف، همت گمارد و با طرح مباحث اعتقادی و اجتماعی و پاسخ به شبهات فلسفی و کلامی مخالفان، به دفاع از حریم معنویت اسلامی و حکمت و معرفت الهی پرداخت و مفاهیم زیبای اجتماعی اسلام را از آیات کلام الهی استخراج و استنباط کرد.

علامه طباطبایی خود با چنین دریکی از جامعه در ترسیم وضعیت حوزه‌های علمیه پس از بازگشت از تبریز چنین می‌گوید. وقتی به قم آمدم، مطالعه‌ای در وضع تحصیلی حوزه کردم و یک فکری درباره نیاز جامعه اسلامی، بین آن نیاز و آنچه موجود بود چندان تناسبی ندیدم. جامعه ما احتیاج داشت که به‌عنوان جامعه اسلامی قرآن را درست بشناسد، و از گنجینه‌های علوم این کتاب عظیم الهی بهره‌برداری کند، ولی در حوزه‌های علمیه حتی یک درس رسمی تفسیر قرآن وجود نداشت. جامعه ما برای این که بتواند عقاید خودش را در مقابل عقاید دیگران عرضه کند و از آن‌ها دفاع نماید به قدرت استدلال عقلی احتیاج داشت، می‌بایست درس‌هایی در حوزه وجود

داشته باشد تا قدرت تعقل و استدلال دانشجویان را بالا ببرد، چنین درس‌هایی در حوزه تدریس نمی‌شد.

روحانیت به‌عنوان قشر از جامعه که عهده‌دار رهبری معنوی مردم است، می‌بایست آراسته به فضایل اخلاقی و آشنا به امور معنوی باشد، چنین تعلیم و تربیت معنوی و اخلاقی هم وجود نداشت». (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵: ۴۱۵). ایشان با چنین نگرشی و با افق فکری باز و گسترده، بساط افاده و افاضه را در حوزه علمیه قم گسترانید و در بحث‌های فلسفی و تفسیری خود مسائل موردنیاز جامعه امروز را با اسلوب علمی و تحقیقی موردبررسی قرار داد. گسترده‌گی مباحث و موضوعات اجتماعی در تفسیر المیزان بیانگر این مسئله است. از طرف دیگر، تربیت شاگردانی با چنین ویژگی و گرایش شاهد دیگری است از تأثیر اندیشه اجتماعی علامه و تحولی که در حوزه علمیه قم ایجاد کرد.

۵-۵. آگاهی از اشکالات و شبهات مخالفان

از مسائل بارز در «تفسیر المیزان توجه به شبهات و اشکالات مخالفان و بررسی و نقد آن‌هاست. گرچه شبهات کلامی اشاعره، معتزله، مرجئه و دیگر فرقه‌های مذهبی جهان اسلام مورد توجه علامه بوده است، اما عنایت اساسی ایشان در تفسیر، به شبهات و اشکالات مطرح شده در دوران اخیر بسیار چشمگیرتر است. بدون شک دفع این اشکالات نیازمند آگاهی پیشین است، حتی با قطع نظر از تفسیر المیزان، مقالات فلسفی اصول فلسفه و روش رئالیسم»،

گفت و گو با پروفیسور کربن و دیگر آثار فلسفی و اجتماعی ایشان و همچنین طرح شبهات حسیون و عقلیون در مکاتب فلسفی غرب، مارکسیسم، شبهات روشنفکران معاصر، سخنان مستشرقان درباره قرآن، صلاحیت این شخصیت فرزانه را در پاسخگویی به اشکالات و شبهات مخالفان به اثبات می‌رساند.

به عنوان نمونه، یکی از بحث‌های جدی در میان روشنفکران خودی و بیگانه، مسئله تعارض علم و دین و تعارض دین و عقل است که مرحوم علامه در چندین جا در المیزان به آن می‌پردازد و مطرح می‌کند. در بیان علامه، معارف و حیانی با مفاد برهان عقل هماهنگی دارد و این حوزه نه معارض هم که مؤید یکدیگرند. زیرا معارف و حیانی چراغ عقل و راهنمای اوست. عقل با استدلال و تأمل، معارف وحی را می‌پذیرد و در تحکیم آن نقش اساسی دارد. همچنین در مواردی که ظاهری از ظواهر ادله شرعی با برهان عقلی تنافی داشته باشد از آن ظاهر دست برمی‌داریم، زیرا دلیل عقلی، شاهدهی است بر این که قرینه است که ظاهر نص، مراد نبوده است گاهی تنافی ظاهری عقل و شرع، معلول تنافی واقعی این دو نیست، بلکه به علت فساد و تباهی عقل بشر حاصل شده است، زیرا درک عقلی نیز وقتی حاصل می‌شود که عقل، از سلامت کامل برخوردار باشد. در واقع انسانی می‌تواند به عقل خود متکی باشد که تقوای دینی و دین فطری خود را از دست نداده باشد.

به همین منوال در باب تعارض علم و دین، این راه‌حل را ارائه می‌کند که «ظواهر قرآن» و حتی «اخبار آحاد» در احکام ارزشی، بر فرضیات علوم که منشأ ظن است، مقدم می‌شود. اما در خارج از حوزه ارزش‌ها، برای بیان حقایق نظری مربوط به انسان و نیازهای واقعی او، اخبار آحاد حجت نیست. (همان، ۵: ۵۰۸).

با توجه به چنین دیدگاهی، پاسخ به شبهه تعارض علم و دین را ارائه می‌دهد. زیرا حجت نبودن خبر واحد در بیان حقایق نظری لوازمی دارد. از جمله این که کسی نمی‌تواند با استفاده از اخبار آحاد در قبال تحقیقات نظری علوم انسانی، هر چند ظنی باشد، مطلبی را به نام دین عنوان کند و با تکیه بر خبر واحد و ظواهر ظنی قرآن جامعه‌شناسی اسلامی، روان‌شناسی اسلامی ارائه دهد. این مسائل علمی با دلیل اطمینانی و قطعی قابل انتساب است. از سویی دیگر، انگیزه علامه طباطبایی در نقل مباحث فلسفی در تفسیر روشن می‌گردد. زیرا کسی که در مقام اثبات هماهنگی عقل

و دین است ناچار است که به تناسب از قواعد فلسفی کمک بگیرد و به این دسته از مباحث بپردازد.

۶-۵. تلاش برای انطباق دین با تحولات زمان

از دیگر ویژگی‌های مرحوم علامه (ره) که شاخصه گرایش ایشان به تفسیر اجتماعی است، تلاش برای انطباق اوضاع و احوال و تحولات جدید با اندیشه دینی است. مرحوم علامه کتاب مستقلى در باب اسلام و احتياجات واقعى عصر نگاشته است و در این کتاب در مقام بیان این معناست که اسلام برای دوران خاصی و یا یک منطقه مخصوص تشریح نشده است. وی در این کتاب از ثابت‌ها و متغیرها در احکام اسلامی بحث می‌کند. اما این گرایش در سراسر میزان کاملاً محسوس است (حجم این مباحث در فهرست عناوین میزان به خوبی این معنا را آشکار می‌کند).

این مباحث شامل دو بخش می‌شود:

۱. مباحثی که به عنوان اثبات جامعیت دین مطرح است:

در این دسته از مباحثه ایشان به‌طور آشکارا تأکید می‌ورزد که دین متعرض جمیع شئون زندگانی بشر است و احکام و مقررات آن مقید و محدود به زمان و مکان خاصی نیست و در هر شأنی از شئون انسان، اعم از اعتقاد و اخلاق و کردار، ملاحظه می‌کند و کمال از و سعادت انسان را همراه با اخلاق و تربیت معنوی تأمین می‌نماید (همان، ۵: ۴۳۳). به تعبیری دیگر، قرآن را مشتمل بر جمیع علوم و معارف و پاسخگوی نیازهای معرفتی انسان می‌داند. مثلاً در بحث اثبات اعجاز قرآن بر این معنا اذعان می‌کند که قرآن مشتمل است بر معارفی حقیقی اخلاق فاضله قوانین صالحه و اخبار غیبی و معارف دیگر که هنوز بشر نقاب از چهره آن در این مجموعه از برنداشته است و گنجینه‌ای است علمی برای علماء و اجتماعيون و سیاستمداران (همان، ۱: ۹۵).

۲. از طرف دیگر مواردی که شبهه تعارض علم و دین است و یا شبهاتی که جامعیت دین را زیر سؤال می‌برد و با یافته‌های رایج خلل وارد می‌سازد، به این صورت پاسخ می‌دهد که دین و علم حقیقی، با یکدیگر هماهنگ‌اند و مواردی که اسلام بیان کرده است با واقعیات علمی سازگاری دارد. بنابراین دین می‌تواند جوابگوی نیازهای عصر همراه با تحولات علمی باشد.

مثلاً به مناسبت بحث نظام سیاسی، اجتماع اسلام و اینکه اسلام چه نظامی را ارائه می‌دهد و این نظام چه ویژگی‌هایی دارد؟ پس‌ازاین که به تفصیل در مقام بیان برتری نظام اسلامی برمی‌آید، این شبهه را مطرح می‌کند که آیا با این اوصاف و شرایط، اسلام قابل‌ارائه و اجرا است؟ سپس چنین توضیح می‌دهد: «برخی می‌پندارند که سنت اجتماعی اسلام در دنیا و در مقابل سنن تمکن فعلی و در شرایط موجود در دنیا قابل‌اجرا نیست به این معنا که اوضاع حاضر دنیا با احکام اسلامی نمی‌سازد. ما نیز قبول داریم. لیکن این سخن چیزی را اثبات نمی‌کند چون ما هم نمی‌گوییم، با حفظ شرایط موجود در جهان احکام اسلام بدون هیچ دردسری جاری می‌شود. البته هر سنتی در هر جامعه‌ای ابتدایی داشته، یعنی قبلاً نبوده و سپس موجود شده است و وقتی می‌خواسته موجود شود، البته شرایط حاضر با آن ناسازگار بوده و آن را طرد کرده است و سنت نو هم با سمت قبلی‌اش مبارزه کرده است... مثلاً نظام و سنت‌های لیبرالی دموکراتیک). که در دنیای امروز سنت پسندیده‌ای است. بعد از جنگ جهانی اول در روسیه شکل واقعی خود را از دست داد و به‌صورت نظام اشتراکی و کمونیستی درآمد و بعد از جنگ جهانی دوم کشورهای اروپای شرقی نیز به روسیه ملحق شدند و ... و نیز سر فرضیه دموکراتیک در بین جمعیتی قریب به نصف سکنه روی زمین بی‌کلام ماند». پس صرف این‌که سنتی از سنت‌ها با وضع حاضر انسان‌ها انطباقی ندارد، دلیل بر بطلان آن سنت و فساد آن نظام نیست بلکه آن سنت نیز مانند

همه دست‌های طبیعی که در عالم جریان دارد پای‌گیر شدنش به فعل و انفعال‌ها و کشمکش‌ها با عوامل مختلفی که سد راهش می‌شوند بستگی دارد» (همان، ۴: ۱۵۶).

۶. نمونه‌های دیگر از بحث‌های اجتماعی

برای این بحث، نمونه‌های بسیاری را می‌توان برشمرد که اندیشه اجتماعی علامه طباطبایی را به وضوح نشان می‌دهد. علامه به هر موضوعی که جنبه علمی و اجتماعی پیدا کند، بیشتر می‌پردازد. به‌طور مثال ایشان به مناسبت «حرمت اکل میته و مردار» باب بحث علمی گسترده‌ای را در باب خوردن گوشت می‌گشاید. ایشان پس از بیان عقاید ملل مختلفی در مورد خوردن و نخوردن گوشت، نظریه اسلام را توضیح داده و دیدگاه اسلام را معتدل‌ترین برنامه برای بهره‌گیری از نعمت‌های دنیا می‌شمرد.

اسلام در بین آن سنت تفریطی که خوردن گوشت را به‌هیچ‌وجه جایز نمی‌داند (مثل مذهب بودایی). و این روش افراطی (که خوردن گوشت همه حیوانات را جایز می‌داند) راهی میانه را رفته و از بین گوشت‌ها هر گوشتی که طبیعت انسان‌های معتدل و یا به عبارتی طبیعت معتدل انسان‌ها، آن را پاکیزه و مطبوع می‌داند در تحت عنوان کلی «طبیات» حلال کرده است. بااینکه رحم و عاطفه، آن را جایز نمی‌داند» (همان، ۵: ۲۹۵).

نمونه‌های دیگری از مباحث اجتماعی در تفسیر میزان وجود دارد که به جهت پرهیز از اطاله کلام از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود ولی مناسب است به دو نمونه مهم دیگر از این مباحث اشاره گردد. نخست عنایت اسلام به مسئله اجتماع است. ایشان در تفسیر آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران، ۲۰۰)، بحث‌های مبسوطی را در زمینه‌های مختلف اجتماعی مانند: بحث انسان و اجتماع، انسان و رشد او در اجتماع، عنایت اسلام به اجتماع، رابطه‌ای که بین فرد و اجتماع در اسلام وجود دارد و همچنین این پرسش که آیا

سنت اجتماعی اسلام ضمانت بقا و اجرا دارد یا نه و چند موضوع دیگر از همین قبیل را مطرح می‌کند. در این مجموعه از بحث‌ها، دیدگاه علامه در موضوعات اجتماعی روشن می‌گردد و گرایش گسترده ایشان به تفسیر اجتماعی به اثبات می‌رسد.

به نمونه‌ای از این دست مباحث توجه بفرمایید:

«هیچ شکی نیست در این که اسلام تنها دینی است که بنیاد خود را بر اجتماع نهاده و این معنا را به صراحت معنا کرده است و در هیچ شأنی از شئون بشری، اجتماع را مهم‌ل نگذاشته، آنگاه که در این بیندیشی که چگونه همه این احکام را در قالب‌های اجتماعی ریخته، آن وقت خواهی دید که اسلام روح اجتماعی را به نهایت درجه امکان در کالبد احکامش دمیده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴: ۱۴۸).

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

«پس درست است که بگوییم اولین ندایی که از بشر برخاست و برای اولین موضوعات را به موقعیت‌های دیگر می‌سپاریم. بار بشر را دعوت نمود که به امر اجتماع اعتنا و اهتمام ورزد، ندایی بود که شارع اسلام و خاتم انبیاء (ص) سر داد و مردم را به این که آیاتی را که از ناحیه پروردگارش به‌منظور سعادت اجتماعی و وحدت آن‌ها نازل شده پیروی کنند». (همان).

از نمونه بحث‌های علامه طباطبایی طرح موضوع «آزادی» است. بحثی که به این شکل و در قالب این اصطلاح در قرون اخیر متداول شده و به جنبه‌های اعتقادی و سیاسی بیشتر گرایش دارد. در این بحث علامه نگاهی به معنای «آزادی» و سابقه این اصطلاح در غرب و اندیشه حریت‌خواهی در آن جوامع و برداشت‌هایی که از این واژه شده دارد.

آنگاه این واژه را معنا می‌کند و در آنچه متداول شده مناقشه می‌کند. ایشان در این بحث نیز آزادی به معنای غربی آن که نوعی لابلالیگری و هججه در برابر دین و مقدسات الهی است را به باد انتقاد گرفته و چنین آزادی را نفی می‌کند. اما آزادی به معنای قدرت بر اراده و حالتی درونی که اگر باطل شود حس شعور آدمی باطل می‌شود و باطل شدن حس و شعور به بطلان انسانیت می‌انجامد را یکی از نهادهای اصلی انسان می‌داند. مظاهر چنین آزادی را حق اظهارنظر در برداشت از مسائل اسلام، انتقاد به حکومت و حکام (آزادی سیاسی) نظارت بر عموم و آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» دارد. به عقیده علامه این آیه در مقام انشاء نبوده، بلکه اخبار است. به این معنا که قرآن نمی‌خواهد بگوید در دین اکراه نکنید و کسی را وادار به التزام به عقیده‌ای و اجرای شریعتی بسازید، خیر. این آیه در مقام بیان این نکته است که اکراه کردن در دین هرگز ممکن نیست و نتیجه‌ای ندارد. اعتقاد و عقیده و دین‌داری امر قلبی است و امر قلبی با اجبار کردن حاصل نمی‌شود. این بحث در رابطه با معنای آزادی اعتقادی، بحث مغتنمی است (همان، ۴: ۱۸۲). که تفصیل آن در این مقاله نمی‌گنجد.

۷. نتیجه‌گیری

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، بدین نتیجه می‌رسیم که

بهره‌مندی از آموزه‌های قرآن در سراسر زندگی مردم در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی، از اهداف اصلی مفسرانی است که قرآن را از بعد اجتماعی تفسیر کرده‌اند.

علامه طباطبایی ضمن تفسیر آیات قرآن کریم، حرکت، سازندگی و مسئولیت‌پذیری را در جامعه مورد تأکید قرار داده است و به این نکته اشاره می‌نمایند که قرآن هدف رسالت خود را برقراری قسط و عدالت و ایجاد نظام اسلامی، اصلاح‌طلبی، تلاش، مبارزه و دفاع از مسلمانان معرفی می‌کند. با بررسی‌های به‌عمل آمده به این نتیجه می‌رسیم که علامه طباطبایی مانند دیگر مفسرانی که با گرایش اجتماعی به تفسیر آیات قرآن کریم پرداخته‌اند، نسبت به تفسیر آیاتی از قرآن که مسائل اجتماعی را بیان می‌کنند، توجه و اهتمام داشته است و ضمن آگاهی از مشکلات مسلمانان و تطبیق آیات قرآن بر زندگی مردم، به دنبال ارائه راهکارهایی برای درمان مشکلات اجتماعی است. وی به آموزه‌های تربیتی و ارشادی قرآن نیز توجه داشته است و متذکر می‌شود که وجود سنت‌های تاریخی و اجتماعی در قرآن و توجه به آن‌ها موجب هدایت و تربیت انسان می‌شود. ایشان علاوه بر پاسخ‌گویی به شبهات و اشکالی که مخالفان نسبت به اسلام و قرآن مطرح کرده‌اند، بیان می‌نمایند که اسلام دین عقل، قانون و مصدر خیر، برکت و اصلاح جامعه است.

از جمله اهداف علامه طباطبایی مانند هر مفسر اجتماعی دیگری، بازگشت آموزه‌های قرآن به متن زندگی مردم است. وی بر این باور است که قرآن کتاب هدایت و زندگی است و در این هدایت شایسته است که تفسیر به سمت و سوی نزدیک کردن قرآن با واقعیت‌ها و عینیت بخشیدن به مفاهیم هدایتی و اصلاحی آن در ابعاد مختلف پیش برود. از همین روی، تکیه بر پیوند قرآن با واقعیت‌های محسوس زندگی بشر مورد اهتمام و توجه علامه طباطبایی (ره) می‌باشد.

منابع

- قرآن کریم.

۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳)، ترجمه قرآن کریم، قم: دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی).
۲. ایازی، سید محمد علی (۱۴۱۴ق). المفسرون، حیاتهم و منهجهم، تهران: مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳. اوسى، على (۱۴۰۵ق)، الطباطبایى و منهجه فى تفسیر المیزان، طهران: منظمة الأعلام الإسلامی، معاونیه الرئاسة للعلاقات الدولیه.
۴. خضیر، جعفر (۱۴۱۱ق)، تفسیر القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبایى، قم: دارالقرآن الکریم.
۵. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسه الرساله.
۶. ذهبی، محمد حسین (۱۳۹۶ق)، التفسیر و المفسرون، بیروت، دارالکتب الحدیثه.
۷. رومی، فهد بن سلیمان (۱۴۱۸ق)، اتجاهات التفسیر فى القرن الرابع عشر، الطبعة الثالثه، بیروت: مؤسسه الرساله.
۸. شریعتی، محمد تقی (۱۳۸۵)، تفسیر نوین، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۹. طباطبایى، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، المیزان فى تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸ق)، التفسیر و المفسرون فى ثوبه القشیب، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الإسلامیه.

۱۱. یادنامه علامه طباطبایی (ره) (۱۳۶۳)، تهران: انجمن اسلامی حکمت و

فلسفه ایران.

مبانی و روش تفسیر اجتماعی بانو مجتهده امین در تفسیر

مخزن العرفان

مریم نساج^۱

چکیده

تفسیر اجتماعی رویکرد جدید تفسیری که در دوره معاصر پدیدار گشته است از جمله تفاسیر اجتماعی تفسیر مخزن العرفان بانو مجتهده امین است. ایشان خود در فعالیت‌های اجتماعی فرهنگی حضور داشتند و هم در تفسیر خود به مسائل اجتماعی عنایت داشته‌اند. هدف این پژوهش بازشناسی مبانی تفسیر اجتماعی مخزن العرفان برای رسیدن به فهم آیات و ذکر این نکته که این آیات متعلق به زمان نزول نیست و می‌تواند پاسخ گوی شبهات بسیاری باشد. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و نیز تحلیل مضمون نوشته شده است. نتایج این پژوهش حاکی از آن است مبانی عام ایشان در تفسیر اجتماعی عبارت است از جامع‌نگری آیات قرآن، کتاب سعادت و راهنمایی، اعتقاد به منع تفسیر به رأی، اعتقاد به تدبر در آیات، اعتقاد به نظم و چیتش آیات و مبانی خاص عبارت‌اند از علم‌گرایی در مخزن العرفان، عقل‌گرایی در مخزن العرفان، توجه همه‌جانبه یا توسعه نظر در تفسیر آیات، پرداختن

۱. استادیار گروه معارف، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. m.nassaj@cfu.ac.ir

به تفسیر عصری و پاسخ‌گویی به شبهات نیازهای زمانه و ایشان در پاسخ‌گویی به شبهات به ابعاد مختلف اخلاقی، علمی، اقتصادی، اجتماعی، اعتقادی پرداخته‌اند که این خود نگاه اجتماعی گونه در تفسیر است.

کلیدواژه: تفسیر اجتماعی، بانو مجتهده امین، مخزن العرفان

۱. مقدمه

تفسیر اجتماعی از رویکردهای جدید قرن معاصر است و به دنبال کشف و ارائه پیام و هدایت قرآن در تمامی مسائل مرتبط با حیات به‌ویژه مسائلی که در ساختن جامعه و اصلاح سیاست، اقتصاد آن دخیل است و مسائل خانواده، اجتماع، فرهنگی، اخلاقی، علاوه بر درمان مشکلات و معایب آن، کفایت و صلاحیت قرآن را برای هدایت انسان در دوره جدیدی نیز اثبات کند (میرصفی، ۱۳۹۵: ۶۳). تفسیر اجتماعی شاخه‌ای از تفسیر اجتهادی است که در آن نگاه قرآن به موجودی زنده و پویا به نام جامعه با ویژگی خاص بیان و مسائل آن پررنگ می‌شود و با رعایت اصول دقیق تفسیر، تلاش می‌شود تمام قوانین، احکام و دستورات خدا در مورد جامعه به معنایی که گفته شد، از آیات کتاب خدا استخراج و بیان شود. (میر عرب)

بی‌تردید، گرایش تفسیر اجتماعی قوی‌ترین جریان معاصر تفسیری است و امروز کمتر مفسری دیده می‌شود که از این جریان تأثیر نپذیرفته باشد. اندک مقایسه‌ای میان تفاسیر عصری و تفاسیر ادوار گذشته، این واقعیت به‌خوبی روشن می‌نماید که مهم‌ترین ویژگی تفاسیر متأخر، اندیشه اجتماعی آن‌هاست (مؤدب، ۱۳۹۲: ۱۲) نقطه جدی آغاز تفسیر اجتماعی مقالات روشنگر سید جمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده در مجله العروه الوثقی بود. پس از آن تفسیرهایی چون تفسیر المنار، تفسیر فی

ظلال القرآن، التفسیر المنیر، تفسیر من وحی القرآن، مخزن العرفان فی تفسیر القرآن، نمونه و نور نام برد (قاضی زاده، ۱۳۸۸: ۶)

ضرورت و اهمیت این پژوهش بازشناسی مبانی تفسیر اجتماعی مخزن العرفان بانو مجتهده امین است که باعث فهم درست و به روز آیات قرآن می‌گردد زیرا که این آیات فقط متعلق به زمان نزول نیست و جاودان است و این از ویژگی‌های اعجاز گونه قرآن است. پرداختن به مباحث تفسیر اجتماعی می‌تواند ما را به این مهم یاری دهد. استفاده از نظرات بانو که در اجتماع حضور داشته است و پرداختن به شبهاتی که ایشان از اجتماع و یا مقاله‌های گوناگون بیان کرده و به پاسخ آن‌ها پرداخته است؛ از اهداف و ویژگی‌های مهم تفسیر اجتماعی است که پاسخی در برابر هجمه‌ها و نقدهای بسیاری است و نیاز اساسی جوانان می‌باشد.

۲. پیشینه تحقیق

در زمینه تفسیر اجتماعی مقالاتی مانند مبانی تفسیر اجتماعی از سید رضا مؤدب و مجتبی روحانی زاده در مجله قرآن و علم، بهار و تابستان ۱۳۹۲ نوشته شده است که در این مقاله چستی تفسیر اجتماعی، شرایط و ویژگی‌های مفسر گرایش تفسیر اجتماعی و مبانی این تفسیر در دو بخش تاریخی و اجتماعی بیان شده است. مقاله دیگر با عنوان مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی از کاظم قاضی زاده و روح‌الله ناظمی، در مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ششم، شماره اول، ۱۳۸۸ که شاخصه‌های اصلی رویکرد این تفسیر را نگاه جامع گرایانه به قرآن، عقل‌گرایی در تفسیر، تأکید بر هدایتگری قرآن و ساده‌نویسی در تفسیر می‌داند.

در مورد شخصیت بانو مجتهده امین مقالاتی چون «نگرش قرآنی بانو امین به روش خوشبختی در نهاد خانه و خانواده مجله قرآن و حدیث، نشریه کوثر، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، شماره ۳۳ و مقالات دیگر مانند زن در تفسیر مخزن العرفان بانو امین،

شخصیت بانو امین و... که بیشتر در نشریه‌های فرهنگی به چاپ رسیده است اما درباره تفسیر اجتماعی در مخزن‌العرفان ایشان قلمی به نگارش در نیامده است و به این موضوع نپرداخته است. لذا این پژوهش درصدد است تا به این سؤالات پاسخ دهد که ۱. مبانی عام بانو مجتهده امین در تفسیر مخزن‌العرفان چیست؟ ۲. مبانی خاص بانو مجتهده امین در این تفسیر چیست؟ آیا ایشان رویکرد علمی و عقلانی و اجتماعی به این آیات دارند؟ روش ایشان در تفسیر چیست؟ قرآن به قرآن؟ روایی؟ ادبی؟ عرفانی؟ فقط رویکرد ایشان اجتماعی است یا به بقیه مباحث هم‌نظر دارند؟

۳. روش‌شناسی پژوهش

برای تحقق هدف و پاسخ به سؤالات، این پژوهش به شیوه کیفی و به‌منظور شناسایی مبانی اجتماعی تفسیر مخزن‌العرفان بر اساس روش کتابخانه‌ای و مطالعه تفسیر ایشان و فیش‌برداری از آن، اطلاعات گردآوری و برای تحلیل داده‌ها از روش توصیفی - تحلیلی و نیز تحلیل مضمون استفاده شده است. روش تحلیل مضمون از پرکاربردترین و رایج‌ترین روش‌هاست. روشی است برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی که فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌های غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند. (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۵۳) و از طریق مضامین پایه و سازمان دهنده و فراگیر روابط به دست آمده بیان می‌گردد.

۴. مبانی

برای رسیدن به فهم درست و عمیق آیات قرآن، داشتن مبنای فکری و اعتقادی ضروری است. اگر مفسری از مبنای فکری و اعتقادی صحیحی برخوردار نباشد به همان نسبت، برداشت او دچار کاستی و خطا می‌گردد. لذا ابتدا باید دیدگاه یک مفسر

نسبت به مبانی آیات قرآن مشخص شود. ابتدا دیدگاه خود را درباره مبانی حدیثی مشخص سازد و سپس در چارچوب آن‌ها به تلاش حدیثی بپردازد. لغت‌شناسان «مبانی» را جمع «مبنی» به معنی بنیاد، شالوده، بنیان، اساس، پایه و ریشه دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۶۲، دهخدا، ۱۳۷۷، انوری، ۱۳۸۱) مبانی به معنی مجموعه باورهای بنیادینی‌اند که در قالب مجموعه‌ای از قضایا، بخشی از مبادی تصدیقی آن علم را تشکیل داده، اصول موضوعه آن علم شناخته می‌شوند و مسائل آن علم بر آن‌ها استوارند. مبانی تفسیری مجموعه باورهای اعتقادی، کلامی، زبان‌شناختی، روش‌شناختی و چگونگی رویکرد یک مفسر نسبت به آیات قرآن است. مبانی تفسیری بانو مجتهده امین را به دودسته مبانی عام و خاص تقسیم نموده و مؤلفه‌هایی را آن‌ها بیان می‌گردد.

۴-۱. مبانی عام

مقصود از مبانی عام تفسیر قرآن، آن دسته از مبانی است که اعتقادات بر اساس آن استوار است و مورد اتفاق همه یا اکثر مفسران است و علی‌رغم اختلاف‌ها در روش‌ها و گرایش‌های تفسیری صبغه عام یافته است. (آزاد، ۱۳۸۹، ص ۳۳) که این مبانی تفسیری در تفسیر مخزن العرفان بانو مجتهده امین شامل موارد زیر است:

۴-۱-۱. جامع‌نگری آیات قرآن

بانو مجتهده امین در بحث جامع بودن آیات قرآن در مقدمه بیان می‌کنند: «قرآن جامع تمام قوانین اجتماعی و افرادی بشر است، وظائف عبادات طریق تهذیب اخلاق، قانون معاملات و معاشرت، قانون حقوق، قانون اقتصادی، قانون جنایی و جزائی، قانون قضایی، هر یک را به جای خود و روی قانون عدل به نیکوترین وجهی تأسیس فرموده خلاصه قرآن حاکم عادل است که وظائف زندگانی بشر را از آغاز تا انجام (از وقتی که نطفه در رحم مادر قرار گرفته تا وقتی که وی را در قبر نهند) به

نیکوتر و جهمی و شیرین ترین بیانی و صحیح ترین طریقی دستور فرموده، تمام قوانین و دستوراتی که از این کتاب مقدس آسمانی فهمیده می شود روی میزان عقل و منطق است بلکه اگر تمام عقلاء عالم و قانون گذاران روزگار اجتماع نمایند هرگز نتوانند مثل کوچک تر قانونی از قوانین قرآن تأسیس نمایند (امین، ۱: ۷) و در ادامه بیان می کنند: «قرآن در یک کلمه مختصر مطالب بسیاری مندرج نموده که هم معجزه باشد و هم کتاب قانونی «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام، ۵۹) کتاب مبین تفسیر به قرآن شده هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در قرآن ضبط و ثبت گردیده است» و برای تکمیل بحث خود به سه روایت هم استناد می کنند (امین، ۱۳۶۱، ۱: ۵) ابتدا به روایتی از کتاب کافی که «خداوند قرآن را تبیان هر چیزی قرار داده و قسم به خدا که فرو نگذارده چیزی که مردم محتاج به آن باشند مگر آنکه در قرآن نازل شده است» (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۸۳) سپس به حدیثی از پیامبر (ص) فرمودند: «چیزی نیست که دو نفر در آن اختلاف نمایند مگر آنکه دستورالعمل و حکمش در قرآن داده شده است.»

۲-۱-۴. کتاب سعادت و راهنمایی

بانو مجتهده امین، قرآن مجید را برنامه کاملی می داند که ما را به سمت سعادت می کشاند و با توجه به آیه ۸۲ سوره اسرا «وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» قرآن را دواى هر دردی و درمان هر مرضی می داند و همچنین دستورالعمل زندگانی از آغاز تا انجام حیات به نیکوترین طریق بیان می کند و در اثر عمل نمودن به تعلیمات قرآن رشته محکمی بین انسان و آفریننده او پدید می گردد، قرآن عروة الوثقی الهی است که هر کس چنگ بر آن زند از هر خطری محفوظ ماند (امین، ۱: ۵) در ادامه بیان می کنند قرآن صراط مستقیم است، قرآن جداکننده بین حق و باطل است و هر کس وظیفه اجتماعات و تکالیف زندگانی خود را می شناسد. هر کس این کتاب آسمانی را پیش روی خود دارد و

برنامه زندگانی خویش را روی میزان و قوانین و دستورات آن اجرا نماید هیچ وقت قدم وی از صراط انسانیت نلغزد و حقیقت عبودیت و روح صمیمیت و علاقه ملیت در وی ایجاد گردد و فضیلت و سعادت نشأتین نصیب او می‌گردد. قرآن رهبر هدایت و خورشید حقیقت است که از مطلع نور ازلی پرتو انداخته و روز امیدواری و رجاء به انسان می‌نماید (همان، ۱: ۷).

۳-۱-۴. اعتقاد به منع تفسیر به رأی

بانو مجتهده امین در ذیل آیه ۷ سوره آل عمران بیان می‌کند: «(احکام) به معنی «اتقان» یعنی احکام آن متقن است و معانی آن خالی از خلل و اعتراض است پس تمام قرآن از این جهت محکم است که خالی از خلل است و مقصود آن معلوم است و قول متشابه یعنی چیزی است که از ظاهر آن مقصود معلوم نشود مگر اینکه با دلیلی مقترن باشد که دلالت بر مراد از آن کند زیرا ظاهر آن مشتبه است. (امین، ۳: ۲۴) و در ادامه به روایتی از کتاب تفسیر عیاشی استناد می‌کنند: «کسی که قرآن را به رأی خود تفسیر نماید اگر مطابق واقع باشد مزدی ندارد و اگر خطا باشد از رحمت الهی دور گردد که از آسمان به ما دورتر خواهد بود.» (عیاشی، ۱، ۱۳۸۰: ۱۶۳) و در روایت دیگر آمده است: حضرت رضا علیه السلام فرمود: «اظهار رأی در کتاب خداوند کفر است» از تفسیر صافی نقل شده که از پیغمبر صلی الله علیه و آله روایت می‌کنند که فرمود کسی که قرآن را به رأی خود تفسیر کند جایگاهش آتش دوزخ است (فیض کاشانی، ۱، ۱۴۱۵: ۱۱) البته بانو مجتهده امین سخنی را به نقل از تفسیر المیزان در توجیه حدیث گفته اینکه رسول اکرم (ص) فرمود کسی که قرآن را به رأی خود تفسیر کند؛ مقصود از رأی اعتقادی است که از روی اجتهاد برای انسانی حاصل شود گاهی هم به سخنی که از روی هوی و هوس و یا به اصطلاح به میزان استحسان گفته شود رأی می‌گویند، به هر حال چون در فرمایش آن حضرت کلمه «رأی» را به

خود تفسیر کنند اضافه کرده و تعلق داده است معلوم می‌شود که نهی از مطلق اجتهاد در تفسیر قرآن نفرومده است. (امین، ۱: ۸)

۴-۱-۴. اعتقاد به تدبر در آیات

مفسر مخزن العرفان بیان می‌کنند: «قرآن مجید تعریف و تمجید می‌نماید کسانی را که استنباط از قرآن می‌نمایند. «لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» (نساء، ۸۳) و از رسول اکرم (ص) است که آیات قرآن تاب معانی بسیار دارد حمل نمایید بر بهترین معانی آن و در جای دیگر قرآن را «تبیان هر چیزی قرار داده» و امثال این آیات و اخبار بسیار است که امر به تدبّر و تفکّر در آیات قرآن فرموده تا آنکه فهم معانی در آن میسر گردد و اگر تفسیر نمودن قرآن جایز نبود تدبّر در آن لغو و بی‌ثمر می‌نمود و نیز هرگز روا نبود که مذمت و سرزنش نمایند کسانی را که تدبّر و تفکّر در قرآن نمی‌نمایند. «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد، ۲۶) بدیهی است که تفکر و تدبر در قرآن همان فهم معانی مندرجه در آن است که به تفکر در قرآن بعضی از اسرار و رموز آن کشف می‌گردد.» در ادامه بانو مجتهده امین سخن اخباریون را که بیان می‌کنند: «در مورد تفسیر آیات باید تنها و تنها به روایاتی که از اهل بیت علیهم السلام در آن زمینه رسیده قناعت کرد و کوشش عقل و غیر آن را کنار گذارد.» نقد می‌کنند و بیان می‌کنند: «ما چگونه کلام اخباری‌ها را در این جهت قبول کنیم با اینکه در بسیاری از آیات قرآن به این‌که عربی مبین و روشن است معرفی کرده و به تدبر و تفکر در آن امر فرموده و همچنین اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام هم امر به تدبر دارند. چنانچه از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده « بعضی از آیات مقصود بعض دیگر را شرح داده و به مراد آن گواهی می‌دهد» (امین، ۳: ۲۶)

۵-۱-۴. جمع بین منع از تفسیر به رأی و أمر به تدبر در قرآن

بانو مجتهده امین بیان می‌کنند: «ممکن است امر به تفکر و تدبر مربوطه به محکّمات قرآن و نهی از تفسیر به رأی مربوط به متشابهات باشد و شاهد آیه (آل عمران، ۵) است.»

۶-۱-۴. اعتقاد به نظم و چینش آیات

بانو مجتهده امین در موقع بحث از اعجاز قرآن از نظم و چینش آیات سخن گفته و بیان می‌کنند: «هیئت ترکیبیه کلام طوری منظم و مرتّب و روی اسلوب صحیح است که نشان دهنده اعجاز قرآن است. و مقصود از صناعت کلامیه، نظم و ترتیب و ترکیب حروف است به‌طور بدیع که معانی مقصود به‌خوبی از آن فهمیده شود و اگر کلمات خوب با هم ترکیب شود و گوینده نیز عالم به تمام شئون و عارف باشد به آنچه بشر را از نقص به کمال می‌رساند و نیز بتواند معانی را به‌طوری در الفاظ بگنجانند که برای همه کس فهم آن آسان باشد و نیز اختلافی بین مندرجات آن به نظر نیاید البته چنین کتابی و کلامی با این همه مزایا و خصوصیات از حیطه قدرت بشری خارج است.» (امین، ۱: ۱۷۶)

برای نمونه بانو مجتهده امین در آخر سوره بقره به نظم این سوره اشاره داشته و بیان می‌کنند: «بعضی از مفسرین در کیفیت نظم و ترتیب آیه گویند پس از آنکه خداوند در این سوره مبارکه جمع نموده بین مبانی شرع از علم دیانات از توحید نبوت معاد و از علم فروع صلاه، زکاة، قضا، حج، صوم، جهاد، احکام حیض، طلاق، عده، مهر خلع، ایلاء، رضا، بیع، ربا، دین، پس از این احکام در مقام تهدید برآمده که گوشزد بشر نماید که آسمان و زمین و آنچه در آنهاست ملک خدا و تحت تصرف و استیلائی او است و نیز علم او احاطه دارد و ظاهر و باطن نزد او مکشوف و پدیدار است و هر که را خواهد به عمل نکوهیده وی عذاب می‌کند و هر

که را خواهد می‌بخشد و کسی را بر وی بحثی نیست پس بایستی خودداری کنید و مخالفت نوامیس شرع را ننمایید. (امین، ۲: ۴۵۷)

۲-۴. مبانی خاص

مقصود از مبانی خاص روش‌های تفسیر قرآن، آن دسته از مبانی است که هریک از روش‌های تفسیری بر آن اساس، آن‌ها را اتخاذ کرده و تفسیرشان را بر اساس آن استوار ساخته‌اند به طوری که همه و یا اکثر پویندگان آن روش بر آن مبانی اتفاق دارند. (آزاد، رضایی کرمانی، ۱۳۸۹: ۳۴)

۱-۲-۴. علم‌گرایی در مخزن‌العرفان

بانو مجتهده امین در تفسیر خود بسیار به مباحث علمی توجه داشته‌اند ایشان علم را بر دو قسم می‌دانند: اول- علم ضروری بدیهی که یا از طریق حواس پنج‌گانه دیدن، شنیدن، بوئیدن، احساس نمودن، چشیدن معلوم می‌گردد و این‌ها را محسوسات نامند یا بدیهیات اولیه‌اش نامند مثل دو دو تا چهارتا است و امثال آن از علمومی که در اثبات آن محتاج به دلیل و برهان نمی‌باشد. دوم- علم نظری و آن دانستن معلومی است که در اثبات آن محتاج به دلیل و برهان می‌باشیم و آدم عاقل هیچ‌وقت در علوم نظری بدون موافقت با دلیل ترتیب اثر نمی‌دهد و آیه اعتراض به مشرکین نموده که این بی‌خردان بت‌هایی را عبادت می‌نمایند که نه با خود این‌ها علو و مرتبه‌ای هست که مشاهده کنند و سر تسلیم در مقابل آنان فرود آورند و نه خداوند تعالی برای پرستش آن‌ها حجه و دلیلی نازل فرموده و نه آن‌ها علمی به این پرستش دارند بلکه صرف تقلید پدران است.

ایشان به آیاتی که جنبه علمی دارد هم اشاره کرده‌اند برای مثال آیه ۳۰ سوره انبیا «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا» در این آیه هم از تفسیر طنطاوی نقل می‌کند: «أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا» یعنی آسمان‌ها و زمین

ملتحم و متصل به هم بودند (ففتقناهما) و ما آن‌ها را از هم جدا نمودیم و اتحاد آن‌ها را زائل گردانیدیم» و این مطلب مطابق است با کشفیات اهل اروپای این زمان که آنان گفته‌اند ابتدا خورشید کراهی بود شبیه به آتش و با زمین و سیارات و توابع آن‌ها میلیون‌ها سال به دور خود می‌چرخید پس از آن زمین از خورشید جدا گردید و همچنین سیارات از خط استواء شمسی از خورشید جدا گردیدند و جدا شدن آن‌ها از جهت سرعت سیر شمس و جریان او دور خود بود و زمین ما و زمین‌های دیگر که سیارات‌اند همه آن‌ها از خورشید دور شدند زیرا که شمس ما و سیارات دیگر تمام آن‌ها سیارات‌اند و تمام آن‌ها دارای زمین‌اند و هر شمسی که ما می‌بینیم گویا یک ستاره‌ای می‌نماید، تا آنجا که گفته: پس ثابت شد که زمین ما مشتق از خورشید و خورشید از خورشید بزرگ‌تر از خود و آن نیز از خورشید بزرگ‌تر و همین‌طور هر شمسی از شمس بزرگ‌تر از خود و به همین ترتیب بالا می‌رود و حدی یقف ندارد و فکر بشر متحیر می‌گردد و انتهای آن را نمی‌فهمد، این است حکایت عالمی که ما در آن سکونت داریم و این است قول بین اروپایی‌ها که کافر به سیدنا محمد صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشند و هیچ خبر از قرآن ندارند و این رأی در این زمان مشهور است (امین، ۸: ۲۵۳).

در ادامه همین آیه آمده است «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا» یعنی و ما از آب هر حیوانی را آفریدیم چنانچه در جای دیگر آمده است: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ» (نور، ۴۵) و چنین است هر بنائیی که حیات آن از آب است، و علمای عصر حاضر گویند هر حیوانی ابتدا در دریا آفریده شده و اصل تمام پرندگان و حیوانات بری از دریا تکون گردیده و بعد به کثرت زمان با حیوانات بری منطبق گردیدند و این‌ها از اعجاز قرآن است. (امین، ۸: ۲۵۵)

بانو مجتهده امین در ذیل آیه ۱۱ سوره فصلت «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وِلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» بیان می‌کنند: مفسرین «است

وی» را به معنی قصد گرفته‌اند و در معنی آیه چنین گفته‌اند که پس از اتمام خلقت زمین به سوی خلقت آسمان قصد نمود درحالی‌که آسمان دود بود یعنی بخار زمین بود که به بالا متصاعد گردیده و مثال دود می‌نمود. و این آیه را دلیل گرفته‌اند که خلقت زمین پیش از خلقت آسمان شده لکن بنا بر این معنی این آیه با آن آیه که در سوره (النازعات) آیه ۳۰ فرموده: «وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا» منافات پیدا می‌نماید و مفسرین در پاسخ این اعتراض گفته‌اند اول زمین به‌طور پیچیدگی آفریده شده و پس از آن آسمان خلقت گردیده و پس از خلقت آسمان‌ها زمین کشیده و پهن گردیده و بنا بر این توجیه بین دو آیه منافاتی نخواهد بود. لکن این توجیه به نظر درست نمی‌آید زیرا که در آیه بالا تصریح دارد که در دو روز زمین آفریده شده و در آن کوه‌هایی افزاشته گردیده که خلقت زمین و کوه‌ها با هم چهار روز می‌شود و معلوم است خلقت کوه‌ها بعد از کشیده شدن زمین واقع گردیده و پس از آن به (ثم) که مشعر بر تراخی است فرموده (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ) این‌طور بیان دلیل بر این خواهد بود که پس از اتمام زمین و کوه‌ها قصد نمود استوا آن را با آسمان. بانو مجتهده امین به همین ترتیب نظر برخی و اشکالات را در این بحث بیان نموده است و به روایات هم استناد کرده است و از دیگر آیات قرآن هم بهره می‌برد.

ایشان در ذیل آیه ۱۹ و ۲۰ سوره بقره گفتار علما را در علت حدوث برق در آسمان بیان می‌کند و به علل چهارگانه (۱. عَلَّتْ فَاعَلِي ۲. عَلَّتْ غَايِي ۳. عَلَّتْ صُورِي ۴. عَلَّتْ مَادِي) اشاره می‌کند. نظر کن بتخت ساخته شده یا لباس دوخته شده و باقی موجودات مادی و بیین چگونه هر یک از آن‌ها بدون یکی از آن چهار علت تحقق پذیر نمی‌باشد علت فاعلی تخت، نجار است که به عمل خود صورت تخت را پدید می‌آورد، علت غایی تحت که محرک عمل نجار گردیده نشستن روی آن تخت است، علت مادی تخت چوب یا آهن یا هر چه از آن تخت می‌سازند، علت صوری تخت همان صورت تختی است که پس از تحقق آن سه علت تحقق می‌پذیرد و آن

صورت تختی است که به آن لحاظ آن چوب یا آهن را تخت گویند، همین طور است تمام موجودات مادی طبیعی که پس از تحقق این چهار علت پدید می‌گردد و بدون یکی از آنها وجود آن محال است. از اینجا توان فهمید کسانی که در رعد و برق قائل به امور غیر طبیعی شده‌اند که آن را مستند به علل عالیه می‌دانند و می‌گویند صدای ملک یا تسبیح ملک یا غیر این‌ها است غرض آن‌ها علت فاعلی اولیه است یا علت غایی است و چشم از علل مادی و صوری پوشیده‌اند و کسانی که حوادث را مستند به امور طبیعی می‌دانند هدف آن‌ها همان محسوسات است و آنچه به حواس می‌آید و چشم باطن آن‌ها کور است و علل فاعلی و غایی موجودات را نمی‌شناسند. (همو، ۱، ۱۵۱)

ایشان در حین تفسیر خود به برخی از ویژگی‌های حیواناتی که خداوند در قرآن نام برده است اشاره می‌کنند از جمله زنبور عسل، عنکبوت، مورچه. ایشان در ذیل آیات سوره نمل که داستان سلیمان و مورچه آمده است، سالی بیان می‌کند: مورچه که صوت و صدا ندارد که از صدای او سلیمان (ع) چنین معنایی را بفهمد و خبر دهد، از کجا دانست، و نیز مورچه به چه لغتی به دیگر مورچه‌ها خبر داد. و بانو این‌گونه پاسخ می‌دهد که علوم انبیاء (ع) موهبتی است و.... (امین، ۹: ۳۱۹) و در ادامه به نقل از شیخ طنطاوی صاحب تفسیر جواهر از عجایب خلقت مورچه می‌گوید: «مورچه جدا کار و فعل و عمل وی به سلاطین می‌ماند، تدبیر می‌کند و سیاست می‌نماید همان طوری که ملوک در مملکت خود تدبیر و سیاست می‌نمایند، بین چگونه مورچه در زیر زمین ده‌ها ترتیب می‌دهد و در آن‌ها خانه می‌سازد و در آن‌ها غرفه‌ها و دهلیزها و پله‌ها قرار می‌دهد و طبقات بر روی هم ترتیب می‌دهد تا اینکه آنجاها را از حبوبات پر نماید و برای زمستان خود ذخیره کند و چگونه بعضی خانه‌ها را زیرتر می‌سازد تا آنکه از جریان آب محفوظ ماند، و بعضی را بالا می‌سازد، و بعضی را اطراف آن می‌سازد که آب باران در آن جاری گردد، و عجیب است که حبوبات را در

مرتبۀ پائین قرار می‌دهد (امین، ۹: ۳۲۱) از جمله عجایب عمل مورچه این است که هرگاه یکی از مورچگان چیز بزرگی را بخواهد ببرد و به‌تنهایی نتواند کمی از آن را می‌گیرد و برمی‌گردد نزد برادران خود از مورچگان و از آنچه گرفته قدری آن‌ها می‌دهد و با آن‌ها برمی‌گردند و هر مورچه‌ای را که در راه دیدند با خود همراه می‌نمایند، پس بین چگونه جماعتی از مورچگان با هم معاونت و کمک می‌کنند و به اتحاد آن شیئی سنگین را با جدیت تمام می‌کشاند به منزل خود و این معاونت و اتحاد مهم‌تر است در رسانیدن آن‌ها را به مطلوبشان و از اینکه از دشمن فرار کنند زیرا که تخلیه یعنی خالی شدن از ضد مهم‌تر است از تخلیه در طلب مقصود.» در ادامه به زندگی اجتماعی مورچه اشاره کرده و آن را با زندگی نظام اجتماعی مقایسه می‌کند: «نظام امت را مقایسه کن با نظام مورچه برای کسانی که تعقل می‌کنند تا اینکه حال کائنات را بفهمند و بدانند چگونه مورچگان در طلب نافع اجتماع می‌کنند و امت وقتی در طلب نافع به‌قدر حیوان بی‌زبان از روی حکمت عمل نکنند گمراه و نادان هستند و در گمراهی و ضلالت خواهند ماند و از انسانیت سقوط نموده است. (امین، ج ۹، ص: ۳۲۲) در ادامه به مواردی چون دقت مورچه در عمل، نوع جمع‌آوری غذا و چگونگی نگهداری، ساختمان هندسی خانه‌هایشان، نوع بنیایی آن‌ها و.... پرداخته است

۵. عقل‌گرایی در مخزن‌العرفان

قوه عقل و فکر بالاترین فیض سبحانی است و منبع قدرت‌های بیکران خدایی است شخص متفکر تجلیات و ظهورات قانون ازلی و فیض سبحانی را در هر یک از ذرات کائنات جلوه‌گر می‌بیند و شناختن نفس خود عبارت از همین است. (امین، ج ۱۳، ص: ۹۱) شرافت انسان بسته به منطویات عقل وی است هر قدر مدرکات عقلی شریف‌تر باشد به همان نسبت روح و حقیقت انسان شریف‌تر و عالی‌تر

می‌گردد. (امین، ۱۳: ۹۳) بانو در ذیل آیه «وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ» بیان می‌کند: آدم سفیه و نادان از ملت و کیش ابراهیم اعراض می‌نماید لکن انسان عاقل دانشمند چون می‌فهمد بین حق و باطل را تمییز می‌دهد. و در ادامه حدیثی از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند: «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» به عقل خدای رحمن عبادت می‌شود و به عقل است که انسان تحصیل سعادت و فضیلت می‌نماید و در اثر آن به بهشت عدن فایز می‌گردد. (امین، ۲: ۹۰).

و در ذیل آیه ۲۹ سوره اعراف بیان می‌کند: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» اشاره است به این‌که اضافه بر اینکه خدا امر به فحشاء نمی‌کند و به آنچه به حکم عقل و در نظر عقلا قبیح می‌نماید امر نمی‌کند، امر فرموده به قسط و عدالت، و آن صفت ارجمندی است که جامع تمام محسنات عقلی است از عفت و شجاعت و حکمت و آنچه از محسنات عقلانی بشمار می‌رود مثل سخاوت، بردباری، عاطفه و گذشت و غیر این‌ها چون خدای تعالی خیر محض و کامل است و از روی تفضل و صفت رحمانی عالم را آفریده و بندگان را امر به قسط و عدالت و میانه‌روی فرموده که در تمام اعمال و افعال حدّ وسط را مراعات نمایند. (امین، ۵: ۱۹۶)

و بانو در ذیل آیه ۱۲۵ سوره نحل «ادْعُ إِلَيَّ سَبِيلَ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» سه طریق برای ارشاد خلق و راهنمایی به سوی حق تعالی به رسولش دستور می‌فرماید: اول- طریق حکمت و شاید مقصود از حکمت، حکمت نظری باشد که رسول صلی الله علیه و آله و سلم را موظف می‌گرداند که مردم را از راه برهان و دلیل عقلشان به راه معرفت و شناسایی مبدأ متعال ارشاد گرداند تا اینکه خودشان به عقل خدا داده‌شان به حقائق پی ببرند و دیگر شک و ریبی پیرامون آن‌ها نگردد. (امین، ۷: ۲۶۱).

۵-۱. توجه همه‌جانبه یا توسعه نظر در تفسیر آیات

ایشان در تفسیر خود یک گرایش را انتخاب نکرده و به همه جنبه‌ها نظر داشته است این خود اهمیت اجتماعی تفسیر ایشان است اگر فقط صرفاً به یک گرایش نظر داشتند نگاه توسعه نظری در آیات نداشتند. ایشان در تفسیر خود هم از آیات قرآن استفاده می‌کند، یعنی به‌گونه‌ای تفسیر قرآن به قرآن، تقریباً در هر مبحثی ایشان سعی نموده است از دیگر آیات استفاده کند و در مقدمه خود هم به این نکته اشاره داشته‌اند. هم از روایات استفاده نموده اما نه به شکل مجزا بلکه در حین بحث و پاسخ به سؤالات هر جا نیاز به مکمل بود از روایات بهره برده‌اند اما نه به معنای شیوه و روش مستقل تفسیر روایی، هم از مباحث عقلی، گاهی هم از واژه‌های فلسفی و عرفانی کمک می‌گیرد اما هیچ‌کدام روش غالب ایشان نیست که خاصاً به یک روش بپردازد بلکه از همه روش‌ها بهره برده است و نگاه همه‌جانبه و توسعه نظر داشته است.

۵-۲. پرداختن به تفسیر عصری و پاسخ‌گویی به شبهات نیازهای زمانه

شاید یکی از نتایج نگاه همه‌جانبه به تفسیر و نیز از اثرات تفسیر اجتماعی پاسخ‌گویی به شبهات است. بانو مجتهد در ذیل بسیاری از آیات سؤالاتی که یا در مقالات به‌صورت شبهه بیان شده است و یا در جامعه وجود داشته است را بیان نموده است و سعی نموده است به این سؤالات پاسخ دهد. بانو مجتهده امین در روش تفسیری خود مواردی را از جمله ساده‌نویسی، پرهیز از طرح گسترده مباحث ادبی، فقهی، کلامی و توجه بیشتر به مسائل اجتماعی، توجه به شبهات عصر جدید را مورد توجه قرار داده و به‌کاربرده است و به مباحث تربیتی، اخلاقی، اجتماعی عنایت زیاد دارد مخصوصاً نسبت به شبهات روز که مطرح و پاسخ می‌دهند و این مهم‌ترین ویژگی تفسیر اجتماعی ایشان است در ذیل به شیوه روش مضمون موضوعات برخی

از این شبهات و پرسش‌ها مطرح‌شده است و کدگذاری و تحلیل مضمون صورت گرفته است تا دید همه‌جانبه این مفسر نشان داده شود.

۶. یافته‌های پژوهش

الف: تحلیل مضمون‌های پایه

در تحلیل مضمون پایه سعی شده است پنج جزء اول قرآن که بانو مجتهده امین به شبهات یا سؤالات پاسخ داده است از طریق روش تحلیل مضمون مورد بررسی قرار گرفته و این ویژگی‌ها مقوله‌بندی شده که در جدول شماره ۱ و ۲ ارائه می‌شود.

جدول شماره ۱: بررسی ابعاد مختلف در تفسیر مخزن العرفان

ردیف	جملات تفسیری	شماره آیه	مضمون
	تشبیه مریضی قلوب به مریضی بدن که هنگامی که مزاج بدن از حد اعتدال خارج می‌گردد و بر یکی از اخلاط چهارگانه خون، صفراء، سوداء، بلغم، غلبه نمود بر باقی اخلاط انسان مریض می‌گردد آن وقت اگر قابل اصلاح باشد به مداوا از حد انحراف برمی‌گردد به حد اعتدال و مرض به صحت تبدیل می‌گردد، لکن ممکن است به‌طوری از اعتدال خارج گردد که علاج‌پذیر نباشد.	آیه ۱۰ سوره بقره ۱۲۹	تطبیق با مسائل قابل فهم - علمی مسائل اخلاقی
	انفاق چیست و معنی رزق کدام است؟ علم است یا مال یا نفقه	آیه ۳ سوره بقره ۱۰۵	انفاق مال، انفاق علم، نفقه، معنی عام انفاق
	(گفتار علماء در علت حدوث برق) (بیان علل چهارگانه) ۱- علت فاعلی ۲- علت غایی ۳- علت صوری ۴- علت مادی،	آیه ۱۹ و ۲۰ سوره بقره ۱۵۱	اشاره به بحث علمی
	جامع و کامل بودن دین اسلام	آیه ۸۳ سوره بقره ۳۸۷	جامع و کامل بودن دین اسلام

توجه به شبهات روز پاسخ شبهه معجزات حسی پیامبران قبلی		۱: ۳۲۴	پاسخ به شبهه معجزات حسی بودن پیامبران
توجه به شبهات روز با پاسخ عقلی به شبهه ۱۲ چشمه از سنگ آمدن	آیه ۶۰ سوره بقره	۱: ۳۴۲	پاسخ عقلی به شبهه چگونه ممکن است از یک سنگ کوچک دوازده چشمه آب جاری گردد.
پاسخ به شبهه در حیاطه عدل خداوند	آیه ۶۰ سوره بقره	۱: ۳۵۰	پاسخ به شبهه « اگر گفته شود جنایت و خیانتی که از آبا و اجداد بروز و ظهور می نماید چه ربطی به ذریه و اولاد آنها دارد
توجه به شبهه و پاسخ علمی	آیه ۶۳ سوره بقره	۱: ۳۵۷	پاسخ به شبهه « چگونه ممکن است کوه با ثقلت و سنگینی که دارد در وسط هوا بدون ستون یا چیزی که متکی بر آن باشد افراشته شود و مدتی دوام نماید و این امری است غیر ممکن زیرا مکان طبیعی جسم ثقیل زمین است و اگر بقسر قاسری از مکان طبیعی خارج گردد فوراً برمی گردد به مکان خود؟»
پاسخ شبهه تناسخ	آیه ۶۵ سوره بقره	۱: ۳۶۱	شبهه تناسخ
پاسخ به شبهه اجتماعی خلقت حوا از دنده چپ ادم با پاسخ نقلی و عقلی	آیه ۳۵ بقره	۱: ۲۶۸	در کتاب فقیه از زراره چنین روایت می کنند که از حضرت صادق از خلقت حوا سؤال شد و اینکه گویند وقتی خداوند آدم را خلق نمود از دنده چپ وی حوا را بیرون آورد حضرت در پاسخ فرمود: سبحان الله و تعالی آن ذلک علواً کبیراً، آیا خداوند قدرت نداشت که برای آدم زوجه ای خلق کند از غیر دنده او، و این کلام شنعی است که گفته شود بعضی از آدم زوجه وی واقع گردد تا آنجا که گوید حوا از فاضل طینت آدم خلق گردیده و در ادامه گفتار صدرالمتألهین را هم بیان می کند

توجه به مسائل اجتماعی چون سحر و پاسخیگویی همه شبهات پیرامونش	آیه ۱۰۳ سوره بقره	۵:۲	بیان معنی سحر، اقسام سحر، بیان شبهات گوناگون درباره سحر، فرق آن با معجزه
پاسخ شبهه پیرامون مسائل خلقت اسما و زمین و خورشید	آیه ۱۱۵ سوره بقره	۲:۴۸	اعتراض این مطلب مخالف وجدان است زیرا بنا بر اینکه تمام الوان از نور شمس پدید گردند بایستی در شب که خورشید از زمین غائب است رنگی ظاهر نباشد باینکه در روشنی برق و چراغ و ماه بلکه در روشنی ستارگان نیز الوان دیده می شود. پاسخ آری در شب و در روشنی برق و ماه و غیره الوان پدید می گردند لکن باید دانست کسانی که از روی تجربیات بسیار و مطالعات بی شمار چنین اظهار می نمایند که تمام الوان از نور شمس پدید می گردد معتقدند که نور کواکب و ستارگان و کرات مثل ماه تماما از اشراق نور خورشید است که بر آنها تابیده و آنها را روشن نموده....
علت مستجاب نشدن دعاها	آیه ۱۸۶ سوره بقره	۲:۲۲۰	بیان ادله مختلف در استجاب دعا چرا دعا مستجاب نمی شود؟
توجه به قاعده تنازع بقاء و انتخاب طبیعی	آیه ۲۵۱ سوره بقره	۲:۳۷۷	پاسخ به شبهه تنازع بقاء
اقتدار و قیومیت خداوند	آیه ۲۵۵ سوره بقره	۲:۳۹۴	بحث وسع کرسیه السموات و الارض
بیان ۲۵ حکم زمان معامله	آیه ۲۸۳ سوره بقره	۲:۴۵۱	در ذیل آیه ۲۸۳ سوره بقره که آیه دین است ۲۵ حکم زمان معامله را بیان می کند

بیــــــــــــان تفاوت‌های زن و مرد	آیه ۲۲۸ بقره	:۲ ۳۲۶	لکن باینکه زن و مرد در بسیاری از شئون و امور اجتماعی مثل استقلال فکر، حریت، تصرف ارادی در امور اجتماعی و فردی و تصرف و اختیار او در امور شخصی خود چنانچه فرمود <i>فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ فِيمَا فَعَلْتُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ</i> و غیر این‌ها مساوی می‌باشد باین‌حال از بعضی جهات دیگر زن با مرد فرق دارد چنانچه اگر مقایسه شود متوسطین از مردها در خصوصیات کمالیه مثل دماغ و قلب و شراین و اعصاب و قوای بدنی و جثه قوی‌ترند از زن لکن زن نیز به جهاتی مثل عاطفه، رقت قلب، میل به جمال و زینت بر مرد امتیاز دارد و دیگر از امتیازات مرد بر زن این است که حیات مرد حیات تعقلی است و حیات زن حیات احساساتی است.
شرایط آمر به معروف و نهی از منکر	آیه ۱۰۴ آل عمران	:۳ ۲۱۵	شرایط آمر به معروف که مطاع باشد، قوی باشد یعنی قوت ارشاد به معروف داشته باشد، عالم به معروف و منکر باشد
حرام بودن ربا از نظر عقل	آیه ۱۳۲ آل عمران	:۳ ۲۶۰	مالی که می‌شود از طریق معامله بیع و شراء زیاد کرد و مردم را در رفاهیت انداخت چگونه آدم عاقل بر با می‌دهد و راکد می‌گذارد که اضافه بر اینکه نموی نکند خود مال نیز ممکن است تلف گردد این است که فرموده «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» چنانچه هر عاقلی که قدری در احکام شرع تدبیر کند به‌طور وضوح می‌داند و می‌فهمد که تمام قوانین شرع مطهر اسلام مطابق با عقل و منطق است اگر در جامعه‌ی معامله ربوا شیوع پیدا کند و معامله بیع و شراء کم گردد به اندک زمانی آن جامعه به اضمحلال و نیستی سقوط می‌نماید و اهلیش فقیر و محتاج می‌گردد و تمدن جامعه تبدیل به توحش می‌گردد.
آزمایش انسان برای تمییز صابران اجتماعی بودن زندگی انسان	آیه ۱۴۲ آل عمران	:۳ ۲۸۲	پاسخ این سؤال چرا انسان آزمایش می‌شود؟ علم خدا حضوری و محیط به تمام کائنات است و شاید مقصود از امتحان دانستن مؤمنین یا خود انسان باشد که خداوند ایام را بین مردم متداول نموده یعنی گردانیده تا اینکه ظاهر گردد و تمییز داده شوند صابری از غیر آن‌ها چون در ناموس خلقت مقرر گردیده که مردم مدتی باطیع باشند و به اجتماع و باهم زندگانی نمایند احدی نمی‌تواند به تنهایی امور معاش خود را تأمین نماید و لازمه اجتماع این است که افراد یک

			جامعه از حیث اخلاق و عادات و عمل و ثروت نزدیک به هم باشند
عمل کردن به وظایف خود	آیه ۱۵۹ آل عمران	۳: ۳۱۵	آری باید در جامعه هرکسی به وظیفه خود عمل کند لکن درعین حال بایستی در عمل اموری را مراعات نماید یکی در معاملات از حق خود تجاوز نکند و اخذ عدوانی ننماید و دیگر زیادتز از قدر حاجت در دنیا فرو نرود و به جمع مال و عناوین دیگر حریص نگردد و از همه بالاتر که اس اساس توکل روی پای آن قرار گرفته تمام امید و اتکا او بمبدء موجودات و خالق عالم باشد نه به عمل خود بلکه خود را از عمل مثل بندهای داند که به امر مولی کار می کند و ببیند موظف بر چه عملی است انجام بدهد.
قوانین اجتماعی قانون زناشویی قانون ارث درباره ایتم	آیه ۳ سوره نساء	۴: ۱۱	در این آیات راجع به سه مطلب که از بزرگترین و عمومترین قوانین جامعه بشری بشمار می رود و تمدن مدنی و اصلاح بین جمعیات منوط به عدالت و میانه روی به آن است طرح ریزی نموده و به نیکوتر وجهی و به واضح تر بیانی درباره این مطالب احکام و قوانینی ترتیب می دهد و مسلمانان را موظف بر اجرا آن می دارد و دانشمندان می دانند که به قدری این سه قانون که یکی قانون زناشویی و دیگر قانون ارث و سوم راجع به ایتم روی میزان حکم عقل و منطق استوار گردیده که اگر نبود مگر همین سه قانون بر حقانیت و کامل بودن دین اسلام کافی بود چه جای قوانین دیگر که هر یک در جای خود استوار است.

ب. جمع بندی مضمونها

از تحلیل مضمون های پایه به مضمون های سازمان دهنده و از تحلیل مضمون های سازمان دهنده به مضمون های فراگیر رسیده می شود که در جدول شماره ۳ به آنها اشاره می شود.

جدول شماره ۲: جمع‌بندی مضمون‌ها و تدوین مضمون فراگیر

مضمون پایه	مضمون سازمان دهنده	مضمون فراگیر
تطبیق با مسائل قابل فهم - علمی	پاسخ به شبهات مختلف علمی	بعد علمی
توجه به شبهه و پاسخ علمی		
پاسخ شبهه پیرامون مسائل خلقت اسمان و زمین و خورشید		
اشاره به بحث علمی		
توجه به شبهات روز با پاسخ عقلی به شبهه ۱۲ چشمه از سنگ آمدن		
توجه به قاعده تنازع بقاء و انتخاب طبیعی	توجه به قاعده تنازع بقاء	بعد نظام طبیعی
اقتدار و قیومیت خداوند	اقتدار خداوند	بعد اعتقادی
پاسخ به شبهه در حیطة عدل خداوند	عدل خداوند	
پاسخ شبهه تناسخ	تناسخ	
بیان ۲۵ حکم زمان معامله	قانون معامله	بعد اقتصادی
حرام بودن ربا از نظر عقل	ربا	
شرایط آمر به معروف و نهی از منکر	وظایف فردی و اجتماعی	بعد اخلاقی
علت مستجاب نشدن دعاها		
انفاق مال، انفاق علم، نفقه، معنی عام انفاق		
آزمایش انسان برای تمییز صابران		
عمل کردن به وظایف خود		
قوانین اجتماعی	قوانین اجتماعی	بعد اجتماعی
قانون زناشویی		
قانون ارث		

		درباره ایتمام
		پاسخ به شبهه اجتماعی خلقت حوا از دنده چپ آدم با پاسخ نقلی و عقلی
		بیان تفاوت‌های زن و مرد
		جامع و کامل بودن دین اسلام
		توجه به مسائل اجتماعی چون سحر و پاسخگویی همه شبهات پیرامونش
		بیان ۲۵ حکم زمان معامله
		آزمایش انسان از جهت اجتماعی بودن زندگی انسان

تحلیل و بررسی

با توجه به آنچه در تفسیر مخزن العرفان دیده شد از ۵ جز اول ایشان در پاسخ‌گویی به شبهات و سؤال‌ها و بحث‌ها به ابعاد علمی، اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی، اعتقادی و نظام طبیعی پرداخته است و دید همه‌جانبه داشته است. پرداختن به ابعاد مختلف خود در تفسیر یک نگاه اجتماعی است که مفسر به آن عنایت داشته است.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش به بررسی مبانی تفسیر اجتماعی مخزن العرفان بانو مجتهده ایمن که از معاصرین است پرداخته و مبانی عام و خاص ایشان در تفسیر بیان گردید که مبانی عام ایشان در تفسیر اجتماعی عبارت است از جامع‌نگری آیات قرآن، کتاب سعادت و راهنمایی، اعتقاد به منع تفسیر به رأی، اعتقاد به تدبر در آیات، اعتقاد به نظم و چینش آیات و مبانی خاص عبارت‌اند از علم‌گرایی در مخزن العرفان،

عقل‌گرایی در مخزن‌العرفان، توجه همه‌جانبه یا توسعه‌نظر در تفسیر آیات، پرداختن به تفسیر عصری و پاسخ‌گویی به شبهات نیازهای زمانه.

- برای تبیین نمودن توجه همه‌جانبه یا توسعه‌نظر ایشان در تفسیر آیات از روش تحلیل مضمون استفاده نموده و پاسخ‌های ایشان به شبهات و بیانات دیگر ایشان کدگذاری گردید و مشخص شد که ایشان به ابعاد مختلف اخلاقی، اعتقادی، علمی، اجتماعی، اقتصادی عنایت دارند و این خود از ویژگی‌های بارز تفاسیر اجتماعی می‌تواند باشد.

- دیگر ویژگی تفسیر ایشان ساده‌نویسی و پرهیز از طرح گسترده مباحث ادبی، فقهی، کلامی و توجه بیشتر به مسائل اجتماعی، توجه به شبهات است.

- در بحث تفسیر علمی ایشان بسیاری از آیات علمی را بیان نموده است و در برخی موارد هم به‌طور مفصل شرح داده‌اند و از تفسیر طنطاوی بسیار استفاده نموده‌اند.

- در آخر کار تحقیقاتی عمیق بر این تفسیر پربار بسیار توصیه می‌شود که خیلی در مورد این تفسیر کار نشده است.

منابع

۱. آزاد، علی‌رضا، رضایی کرمانی، محمدعلی (۱۳۸۹)، «بررسی تطبیقی مبانی خاص روش‌های تفسیر قرآن و انگاره‌های هرمنوتیستهای کلاسیک، *مجله مطالعات اسلامی*، سال ۴۲، شماره ۳، پاییز و زمستان
۲. انوری، حسن (۱۳۸۱)، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: انتشارات سخن.
۳. امین، نصرت (۱۳۶۱)، *مخزن‌العرفان در تفسیر قرآن*، تهران: نهضت زنان مسلمان

۴. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
۵. طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲)، *مجمع البحرین*، تهران.
۶. عابدی جعفری، حن، تسلیمی، محمد سعید، فقیهی، ابوالحسن و شیخ زاده، محمد (۱۳۹۰)، تحلیل مضمون و شبکه مضمون‌ها، روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی، *فصلنامه اندیشه مدیریت راهبری*، ش ۱۰، ۱۵۱-۱۹۸.
۷. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه.
۸. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران، انتشارات الصدر.
۹. قاضی زاده، کاظم، ناظمی، روح‌الله (۱۳۸۸)، *مبانی و شاخصه‌های تفسیر اجتماعی قرآن کریم، تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ششم، شماره اول.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۱۱. میر عرب (<https://rasanews.ir/fa/news>)
۱۲. مؤدب، رضا، روحانی زاده، مجتبی (۱۳۹۲)، *مجله قرآن و علم و بهار و تابستان*، سال هفتم، شماره ۱۲.
۱۳. میر صفی، فاطمه حسینی (۱۳۹۵)، *گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر*، بینات، سال ۲۳، شماره ۸۹-۹۰.

منهج فهم وتوجيه النص القرآني في التفسير الاجتماعي عند

المفسرين المعاصرين - تفسير «من وحى القرآن» للسيد

محمد حسين فضل الله أنموذجاً

على زهير هاشم الصراف^١

الملخص

كان تفسير القرآن بالرأى والعقيدة الشخصية إشكالية كبرى دعت المفسرون يقتصرون على تفسير القرآن بالأثر أو الحديث والابتعاد حتى عن تفسير القرآن بالقرآن فضلاً عن إيراد الرأى والعقل فى تفسير آيات الكتاب العزيز. و عليه يعد التفسير الاجتماعى من أهم وأحداث المناهج التفسيرية فى الفكر والتراث الإسلامى. وقد نشأ هذا النهج أو النوع نظراً لمقتضيات العصر الحديث وتطور مختلف العلوم سيما العلوم الإنسانية وتخلصاً من الجمود الفكرى على أسلوب رتيب وحيد. كما جاء التفسير الاجتماعى إجابة لإشكالية أخرى أكبر هى تأخر المسلمين عن الركب الحضارى العالمى وغيرها من الأسباب الأخرى. و نسعى فى بحثنا وفق منهج التحليل التاريخى وتحليل النص واستقراء المحتوى إلى الكشف عن مفهوم التفسير الاجتماعى وسماته المختلفة فى التراث الإسلامى وأهم مرتكزاته وبيان خصائصه ونشأته وأهم أسباب ظهوره. ولتقريب

١. جامعة الكوفة - كلية الآثار، قسم المخطوطات والوثائق التاريخية

المعني ركز البحث علي نموذج مهم من نماذج التفسير الاجتماعي وهو تفسير "من وحى القرآن" للعلامة السيد محمد حسين فضل الله ونهجه "الحركي" في التفسير من خلال استيحاء الخطاب القرآني وفهمه والتمثيل الواقعي له. فهذا النهج يعني بمعالجة قضايا الفرد والمجتمع وإحداث تغيير في المجتمع وقضايا العصر. و تبرز دراسة نهج السيد محمد حسين فضل الله الحركي في تفسيره بتعديده الاستيحائي للخطاب القرآني وفهمه، والتمثيل الواقعي للخطاب القرآني بأن القرآن الكريم سيصبح متحركاً علي الساحة الإنسانية، فتكون القيم الأخلاقية العليا هي العنوان الأمثل للإنسانية. كما استوحى فضل الله من القرآن الكريم ليعالج الواقع ويستشرف المستقبل؛ فكان هدفه بناء مجتمع مؤمن يعيش الإيمان قولاً وفعلاً.

الكلمات المفتاحية: القرآن، تفسير القرآن، مناهج المفسرين، التفسير الاجتماعي، محمد حسين فضل الله، تفسير "من وحى القرآن".

١. المقدمة

يعد القرآن الكريم المصدر الأول والأساس للعلوم الإسلامية والكثير من الدراسات الإسلامية في شتي مجالات الحديث والفقہ والأصول والعقائد والتاريخ والأخلاق وغيرها من العلوم والتخصصات الإسلامية الأخرى. ومن هذا المنطلق يعد تفسيره أيضاً اللبنة الأساس في فهم القرآن الكريم والرافد الأصلي لهذه العلوم لفهم مفاهيم آياته الكريمة للاستفادة منها في هذه العلوم والتخصصات. وعليه كان هذا العلم الإسلامي والتخصص المهم وفق ما ورد من وصف لأهميته حاضراً في مختلف العصور الإسلامية ومنطقاً هاماً لإبداع وتنظير العلماء والمفسرين.

و كان تفسير القرآن بالرأى والعقيدة الشخصية إشكالية كبرى دعت المفسرين يقتصرون علي تفسير القرآن بالأثر أو الحديث والابتعاد حتي عن تفسير القرآن بالقرآن فضلاً عن إعلان إيراد الرأى والعقل في تفسير آيات الكتاب العزيز. و عليه يعد التفسير الاجتماعي من أهم وأحداث المناهج التفسيرية في الفكر والتراث التفسيري الإسلامي زمنياً. وقد نشأ هذا الأسلوب التفسيري الحديث نظراً لمقتضيات العصر الحديث المتطور في مختلف العلوم سيما العلوم الإنسانية وتخصصاً مما نال من الجمود الفكري علي أسلوب رتيب وحيد اقتصر عليه التفسير بالأثر كما أن التفسير الاجتماعي جاء إجابة لإشكالية أخرى أكبر وهي سبب تأخر المسلمين عن الركب الحضاري العالمي وغيرها من الأسباب الأخرى.

فانبرينا في بحثنا المختصر هذا البحث في ماهية التفسير الاجتماعي للقرآن الكريم وإعطاء نبذة تاريخية عن نشأته وناقشنا جذوره في الفكر التفسيري الاجتماعي وأهم أسباب تداول هذا الأسلوب والمنهج التفسيري في العصر الحديث. ثم ركز البحث علي وصف أحد أهم نماذج هذا النوع التفسيري وهو مؤلف العلامة السيد محمد حسين فضل الله وتفسيره الاجتماعي المهم "من وحى القرآن" بصفته تفسيراً اجتماعياً بامتياز وحاولنا التعرف علي معالمه ومباني منهجه في تفسيره وفق منهج التحليل التاريخي وتحليل النص واستقراء المحتوي.

أولاً: التفسير الاجتماعي تعريفه و نبذة تاريخية عن نشأته وجذوره في الفكر

التفسيري الإسلامي

وفي تحديد تعريف التفسير الاجتماعي فإننا نجد أنه قد عرف من قبل العلماء المسلمين المختصين بعلوم القرآن الكريم والتفسير. لكن نجد أن تعاريفهم المختلفة فيها نوع من التوسع في الإطلاق وآخر فيه بعض من الضيق. فنري الذهبي قد عرف التفسير عامة في عصرنا علي أنه يمتاز "بأنه يتلون باللون الأدبي الاجتماعي، ونعني

بذلك أن التفسير لم يعد يظهر عليه فى هذا العصر ذلك الطابع الجاف الذى 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 شىء علي إظهار مواضع الدقة فى التعبير القرآنى، ثم بعد ذلك تصاغ المعانى التى يهدف القرآن إليها فى أسلوب شيق أخاذ، ثم يطبق النص القرآنى علي ما فى الكون من سنن الاجتماع، ونظم العمران" (الذهبي، بي تا، ٥: ٢٥).

فاقتران التعريف هنا بالأدبى يفهم منه التعميم، فالتفاسير المعاصرة التى فيها صبغة اجتماعية لا تري فى جميع أرجائها تركيزاً علي المباحث الاجتماعى واهتمام بإصلاح المجتمع خاصة فى آيات ليس فيها مبني أو مغزي أو فحوي اجتماعى أو إصلاحى، فهى مركبة وتركز علي الجانب الأدبى أيضاً بما يتعلق بالبلاغة والإعجاز القرآنى ومن ثم نظراً لما يحتوى عليه من صبغة اجتماعية تجده قد ينضوى علي بيان ما يتعلق بنظم الاجتماع وسنن الكون الأعظم ومشاكل الأمة الإسلامية خاصة ومشاكل الأمم عامه بنا أرشد إليه القرآن.

كما أن من أهم أسباب اقتران التفسير الأدبى مع التفسير الاجتماعى هو أن التفسير الاجتماعى فى الواقع كان أبرز رواده هو الإمام الأزهرى الشيخ محمد عبده (١٣٢٣ ق) و تلميذه السيد محمد رشيد رضا (١٣٥٤ ق) والأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى (١٣٦٤ ق) والشيخ محمد جواد البلاغى (١٣٥٢ ق)؛ فهم من قرّن التفسير الأدبى بالاجتماعى. قال محمد رشيد رضا فى تفسيره المنار (رضا، ١٩٩٠، ١: ١٨) "الذى نعنى به من التفسير هو ما سبق ذكره، أى من فهم الكتاب من حيث هو دين وهداية من الله للعالمين، جامعة بين بيان ما يصلح به أمر الناس فى هذه الحياة الدنيا، وما يكونون به سعداء فى الآخرة ويتبعه بلا ريب: بيان وجوه البلاغة بقدر ما يحتمله المعنى وتحقيق الإعراب علي الوجه الذى يليق بفصاحة القرآن وبلاغته أى عند الحاجة إلي ذلك".

كما أن التركيز علي السنن الاجتماعية وما يعبر عنها المؤرخ بفلسفه التاريخ أو السنن التاريخية هو الأساس الآخر الذي يرتكز عليه تعريف التفسير الاجتماعي فقد عرف هذا النوع من التفسير علي أنه "التفسير الذي يعتم فيه المفسر علي الفعل المجرد فيعطيه الحرية المطلقة في فهم النصوص الشريفة، ويركز علي ما في الكون من سنن اجتماعية فيحاول أن يجد الشفاء للأمراض الاجتماعية المتفشية في المجتمعات". (سلمان، ١٩٩٣: ٣٩) وبالطبع فإن هذه الحرية في فهم النصوص القرآنية لا تخرج المفسر من الإطار التقليدي في فهمه ومعرفته لوازمه من قبيل أسباب النزول واللغة والاتساق الموضوعي لآياته وغيرها من العلوم التابعة له.

وجاء تعريف معاصر أشمل للتفسير الاجتماعي من جهة ماهية وأبعاد وحدود التفسير الاجتماعي. ويرى صاحبه أن "التفسير الاجتماعي بمعنى الإخضاع للمفهوم الاجتماعي ولحاجات العصر. ويؤكد المفسر في هذا المنهج مازجة الهدف الديني في القرآن للهدف الاجتماعي.

و بعبارة أخرى يعتمد هذا المنهج علي تطبيق النظرية القرآنية في المجال الاجتماعي، وإقامة حياة الجماعة البشرية علي أساسها، بما يتطلبه ذلك من علاقات اجتماعية واقتصادية وسياسية، مع ملاحظة تطبيق النظرية هذه في المجال الفردي، وبالتصور الذي يتصل بسلوك الفرد وتصرفاته، ولكن المهم عند المفسر التوفيق بين الدين الإسلامي وقضايا الانسان المعاصرة، من ناحية عرض القيم القرآنية عرضاً اجتماعياً لإثبات صلاح العقيدة والقرآن لحياة الجماعة البشرية، لينتهي إلي القول بأن الجماعات التي تدين بالقيم القرآنية لابد أن تستمد منها حاجتها" (أيازي، محمد علي، ١٤١٤، ٥٣).

و قد توسع باحث آخر في بيان خصائص منهج التفسير الاجتماعي فعبّر عنه بأنه ذا خصوصية تسعى لـ "تطبيق فكرة النص علي ملابس العصر الحديث، وربطها بظروف

المجتمع، وملاحظة الواقع الحضارى الذى يعيش فيه المفسّر، واثبات التوافق والتلاؤم والانسجام بين متطلبات الزمن والفهم القرآنى. وتعبير آخر يهتم ويعيش المفسّر فى ضوء إطلالة علي علوم الاجتماع والنفس وفلسفة التاريخ بفهم القرآن وتطبيق آياته بما تناسب حياة الإنسان الاجتماعية وضرورياتها، فيصد المفسّر حركة الواقع وما تزخر به من تناقضات، وأمراض اجتماعية ويجرى عملية استقراء يحصى فيه ما يكتنف الحياة من مظاهر الوهن والتداعى، مثل: الفقر والجهل والمرض والظلم والاستبداد وغير ذلك ثم يقوم بتصنيفها فى نظام محدد للأولويات يبدأ بالأعم فالأخص والأهم فالمهم والأخطر فالأقل خطراً، ثم يعود إلي تفسير الآيات فيتدبر أدلة الآيات ويربط بعضها ببعض الآخر ويستنتق آياته الكريمة فتتبلور عندئذ رؤية قرآنية متميزة فى قضية من القضايا الإسلامية" (ينظر: الرفاعى، ١٩٩٥: ٩؛ الميالى، ٢٠١٨: ٣٩-٤٠).

و بعد أن عرفنا التفسير الاجتماعى وماهيته وأبعاده وحدوده باختصار لنعد ولنتمس شىء من تاريخه ونبحث عن جذوره فى الفكر التفسيري الإسلامى عند علماء المسلمين. فنقول إن نشأة التفسير الاجتماعى تعود للقرن الثالث عشر الهجرى / التاسع عشر الميلادى وبيد مؤسسه وراده الشيخ الأزهرى الإمام محمد عبده المتأثر بأستاذه جمال الدين الحسينى المعروف بالأفغانى (١٣١٤ق). فالسيد جمال الدين كان أول من أشاع روح التجديد فى منهج التفسير واتجاهاته، من خلال مقالاته التى كان يكتبها فى مجلة "العروة الوثقى" بأسلوب جديد يختلف عن سبقة أو من عاصره من المفسرين، وقد سعي فيها إلي توجيه تفسير النص القرآنى نحو الواقع الإسلامى والملائمة بين مبادئه وظروف الحياة التى يعيشها المسلمون، ونحو معالجة قضاياها الراهنة كحالة التخلف والانحطاط الحضارى والخضوع لهيمنة الاستعمار والاحساس بالهزيمة والشعور بالنقص والحقارة أمام المدينة الغربية المتطورة. (الصباغ، ١٩٩٠: ٣١٠-٣١١). وكان السيد جمال الدين يصدر مقالاته بآيات اختارها من القرآن، وهى آيات ذات مضامين تلامس واقع الأمة الإسلامية، وتمس مشاكله وهمومه، وكان يستلهم منها

معالجاته لمشكلات الأمة وأمراضها، فقد كتب سبع عشرة مقالاً (من خمس وعشرين) في تفسير سبع عشرة آية من القرآن. (طاهر، ٢٠١٩: ١٥٥).

واقفني الإمام محمد عبده خطي أستاذه الأفغاني، وتبني مشروعه الإصلاحى منطلقاً من القرآن الكريم كمرجعية لإصلاح الأوضاع الاجتماعية الراهنة، فكان القرآن علي ما رآه الشيخ عبده الدواء الشافي للمسلمين مما هو فيه، واليد التي تناولهم الدواء هي تفسير القرآن الكريم، (ابن عاشور، ١٩٧٠: ١٦٤) وبدأ بإصلاح تفسير القرآن وربطه بهدف القرآن الأكبر وهو هداية الناس وإرشادهم إلي ما فيه سعادتهم، وأوضح الإمام محمد عبده عن رؤيته في تفسيره قائلاً: "هو فهم الكتاب من حيث هو هداية الناس وإرشادهم إلي ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة"؛ (رضا: ١٩٩٠، ١: ١٧). لذلك أظهر اهتمامه بالمعالجات الاجتماعية، فكان "لا يكاد يمر بآية من القرآن، يمكنه أن يأخذ منها علاجاً للأمراض الاجتماعية، إلا أفاض في ذلك بما يصور للقارئ خطر العلة الاجتماعية التي يتكلم عنها، ويرشده إلي وسيلة علاجها والتخلص منها...". (الذهبي: ١٤٢٥، ٢: ٥٦٣).

وتعد هذه الحقبة بداية تأسيسية لهذا النهج الحديث. ففي الماضي نجد أن التفاسير كانت ذا طابع عام وهو تفسير آيات القرآن الكريم وتبيين مفرداتها وتوضيح جملها والكشف عن مفاهيمها بمعزل عن المجتمع و مسائله ومشاكله، من دون أن يستنطق المفسر القرآن من أجل وضع الحلول المناسبة لمعاناة المسلمين، مع أن الواجب علي المسلمين الرجوع إلي القرآن لمعالجة الداء (السبحاني، ١٤٢٦، ٥: ٢٢).

فقد مثل القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي أرضية لنمو الأفكار والاتجاهات الجديدة في مناهج علماء المجتمعات الإسلامية ورؤي مصلحيها فالإحساس الشديد الذي اكتنف الأفاضل من علماء الإسلام إزاء ضرورة التغيير الثقافي والاجتماعي ونفض غبار الركود والتخلف عن وجه الأمة الإسلامية في الجانبين العلمى

العملى، كانا باعئين لتتجلى لوازم ذلك الإحساس فى القرن الهجرى الرابع عشر أكثر من أى وقت آخر (سجادى، ٢٠٠٧: ١٦٧).

فمع الحركة الاجتماعية التى قام بها السيد جمال الدين الأفغانى وتلميذه الإمام محمد عبده تكونت نظرة جديدة تجاه التعاليم القرآنية والإسلام وقد تبلورت هذه الحركة فيما بعد فى الاتجاه الاجتماعى للتفسير وتجسدت فى تفاسير عديدة (الرضائى، ٢٠١١: ٣٨٢). فهذه الحركات الاجتماعية وبخاصة حركة الإصلاح الدينى كبعث فكرى شمل العالم الإسلامى وحوله علي نسيج واحد لا نستطيع بحث تاريخ التفسير الاجتماعى دون ربطه بالحركات الإصلاحية (خرمهاهى، ١٩٩١: ١٨).

و فى البحث عن أبرز أسباب ظهور التفسير الاجتماعى علي الساحة الفكرية والتفسيرية الإسلامية فهى قطعاً الأسباب نفسها فى نشأة الحركات الإصلاحية الإسلامية فى العالم الإسلامى وظهور مصلحين سميناهم سابقاً. فظهور المشاكل الاجتماعية فى المجتمعات الإسلامية التى أدت إلي انحدار وتشنت الأمة الإسلامية أدي إلي الإقبال علي القرآن الكريم وداسته وتفسيره والاستلهاهم منه فى الجهود الدعوية والحركة التربوية الإصلاحية (الخالدى، ٢٠٠٨: ٥٦٢-٥٦٣). فكان التفسير الاجتماعى للقرآن الكريم الذى نما بشكل ملحوظ وتأسس فى تلك الفترة الحساسة من تاريخ المسلمين من جملة الأنواع الجديدة فى الفكر الإسلامى الذى ساهم فى تنشئه تلك الحركات الإصلاحية الدعوية التى كانت تهدف لحل هذه المشاكل المجتمعية والتغيرات الجادة.

و فى هذا الإطار كان لبزوغ أفكار الغرب الرأسمالية ومقاييسه المادية فى الحياة التى كانت ترد علي المبتعثين إلي أوروبا للدراسة فى تلك الفترة وازدياد حملات المستشرقين والمبشرين علي الإسلام ونبى الإسلام (المحتسب، ١٩٨٢: ١٠٤). من جهة والحركة التبشيرية التى وصفت القرآن الكريم بأنه كتاب منعزل عاجز عن إيجاد حلول للمعضلات الاجتماعية ومكافحة الاستعمار ومقاومة الهجوم علي الدين عامه والإسلام

خاصة وإلقاء تبعه التخلف الحضارى عليه؛ كل ذلك أدى إلي إثارة الشبهات حول القرآن الكريم الأمر الذى جعل العلماء يواجهون تلك الشبهات بالردود المناسبة (الرومى، ١٩٨١: ١٠٤؛ سجادى: ٢٠٠٧: ١٧٥) وكان أبرز مصاديق هذه المواجهه فى تخصص التفسير هو التفسير الاجتماعى.

وكانت هناك هجمه علي الدين من الداخل الإسلامى تكونت من خلال كسر حاجز انعزال بين العالم الإسلامى وأوروبا فى العصر الحديث من خلال الابتعاث الدراسى والانفتاح علي الفكر الأوروبى الاستشراقى وهذا الانفتاح تنامي بشكل ملحوظ لأسباب عديدة منها تفوق العالم الغربى من جميع الأوجه الحضارية وحاجة مجتمعاتنا للاقتباس من هذا التقدم الحضارى. وعند رواج النظريات الرأسمالية و الاشتراكية انبري البعض لتفسير صلاحيتها لإدارة المجتمع بأن زجوا القرآن الكريم فيها كل من جهة ميوله لإثبات أحقيته، فانبري العلماء المسلمون للرد علي تلك الشبهات (الرومى: ١٩٨١: ١٠٤؛ سجادى: ٢٠٠٧: ١٧٥). الداخليه وتبرئه ساحة الإسلام منها، فكان التفسير الاجتماعى أفضل وأبرز وجوه تلك الردود وفى مقدمتها.

ومن منطلق أن القرآن الكريم هو كتاب هداية وتزكية للأفراد والمجتمعات اتجه بعض المفسرين لالتماس الهداية منه للفرد وإصلاح للمجتمع وبذلك فإن المفسر ذو المنهج الاجتماعى فى التفسير أصبح ينظر أيضاً إلي المجتمع بدقه متناهية كنظرة الطبيب الفاحص إلي المريض لتشخيص المرض ومن ثم ينطلق مع القرآن الكريم باحثاً عن الدواء لذلك الداء (السلمى، ٢٠١٤: ٢٨٣).

كما أن نمو العلوم الإنسانية فى القرون الحديثه كانت من أبرز العوامل وراء عدم توجه المفسرين السابقين للتفسير الاجتماعى للقرآن الكريم كما ينبغى، فغياب النظر ووعى المسائل الضرورية والتحليل الدقيق وفق الأطر العلميه الحديثه سيما علي الصعيدين العلمى والاجتماعى من خلال إظهار النظريات الاجتماعيه الحديثه فى

التفسير الموضوعی والاجتماعی لآيات القرآن الكريم الذى ادى إلي ظهور حقائق جديدة من القرآن الكريم كان السبب وراء عدم توفر السبل والأدوات الجديدة فى فهم وتفسير النصوص القرآنية لدى المفسرين السابقين (سجادی: ٢٠٠٧: ١٧٤؛ الدغامين، ٢٠٠٧: ١٩؛ الميالى: ٢٠١٨: ٤٣-٤٥).

٣. مباني ومنهجية الاتجاه الاجتماعى فى تفسير "من وحى القرآن" للسيد محمد

حسين فضل الله

فى هذا الجزء من البحث نركز علي نموذج مختار من التفاسير الاجتماعيه ألا وهو تفسير: "من وحى القرآن" لآية الله السيد محمد حسن فضل الله - رحمه الله - ونبحث عن معالمه وآرائه المبتوئه فى طياته وندرسه من ناحية كونه تفسيراً اجتماعياً مهماً فى ساحه التفاسير الإسلاميه. فالسيد محمد حسين بن عبد الرؤوف فضل الله ولد فى النجف الأشرف سنة ١٣٥٤ ق، و درس فيها تحت إشراف والده الذى كان من كبار العلماء، وتلمذ علي يد أساتذته كبار منهم الإمام السيد أبو القاسم الموسوى الخوئى الشيخ حسين الحلى والسيد محمد الروحانى فى مرحلة البحث الخارج.

رحل السيد محمد حسين فضل الله من النجف الأشرف إلي لبنان وبدأ التدريس والوعظ والتحقيق والخدمات العامه وشارك فى المؤتمرات العلميه فى لبنان وخارجها(أيازى: ١٣٧٣: ٧٥٣-٧٥٤). أما عن تفسيره المسمى: "من وحى القرآن" فهو تفسير تربوى اجتماعى شامل، و يعدّ من أروع التفاسير الجامعه، النابعه من روح حركيه نابضه بالحويه الإسلاميه العريقه. وقد بدأ المؤلف بمقدمه فى بيان هدفه من التفسير والخطوات الأساسيه التى اتبعها. ومن ثم فإن هذا التفسير يغلب عليه الطابع التربوى بما للكلمه من معني اصطلاحى، يتجسد فى الارتقاء بالإنسان فى كل المجالات ويسعى إلي إحداث خلافه الله فى الأرض. وهكذا يمتاز هذا التفسير بأسلوبه الأدبى الرائع، مع

المزج بينه وبين الأسلوب العلمى المتأدب النزيه، مما يجعل الكتاب رائعاً يجذب القارئ إليه انجذاباً ويجعله يتفاعل معه مغرماً به (معرفة، ١٤٢٥، ٢: ١٠٢٩-١٠٣٠).

و قد طرح السيد محمد حسين فضل الله فى تفسيره الفذ من وحى القرآن نظرية اجتماعية أمكننا من خلالها عد تفسيره من ضمن التفاسير الاجتماعية المهمة ألا وهى: نظرية "الحركية" فى التفسير. ويطلق السيد محمد حسين فضل الله هذه النظرية من منطلق أن القرآن الكريم هو المصدر الأول والأساس لشريعة الإسلام وقيم المسلمين وسلوكياتهم ووعيمهم وأن مفهوم المسلمين عن الكون والإنسان والحياة؛ فالقرآن يجمع المسلمين المصدر المعصوم الذى (فصلت، ٤٢) فهو المصدر الأول لثقافتنا الإسلامية هذه الثقافة المستندة إلى ثوابت العقيدة فى أصولها وفروعها (فضل الله، ١٩٩٨: ٢٣-٢٤).

ومتحركات المفاهيم فى مبانيها ومعانيها ودلالاتها وفضاءاتها الممتدة فى الزمن ولا يغير من هذه المضامين اختلاف المسلمين فى تفسيره واستنتاجه، فالمهم أن يكون التعامل مع النص القرآنى تعاملأ حيويأ يلحظ وبشكل دائم تطور الحياة البشرية وتجدد أسئلتها المقلقة، فيتم استلهاهم الإجابات الشافية حول هذه المستجدات المستدامة من روح النصوص القرآنية، فيعكس روح المعاصرة والمعاشية للنص القرآنى الذى لا تؤطره مناسبات نزول النص، أو تعلبه فى لحظة زمنية محددة أو تأسره فى حدود زمانية تؤيد معانيه ودلالاته وتعيق إمكانية سبر مقاربتة الحركية.

فقراءة الواقع المتحرك، والنص المتفاعل يفرض دائماً اجتهادات فى فهم آيات القرآن الكريم ونصوصه، فلا مسوخ للتجمد أمام ما أنتجه السابقون من تفاسير، ولا استسلام لما طبع حياة الأوائل من وقائع، بل استمرار فى استدرار المعانى فى سياق حركتى الواقع والزمن، إذ لا قداسة لما أنتج فى مرحله ما إلا بالقدر الذى تملك هذه الاجتهادات قوة الاستمرار فى الحركة باتجاه المستقبل (نور الدين، ٢٠١٥: ٧٦-٧٥).

كما يستخدم فضل الله الآيات القرآنية والأحداث والشواهد التي تتضمنها تلك الآيات وتفسيرها لبيان وتفصيل نظريته في حركية القرآن الكريم. ففي آيات غزوة أحد مثلاً يري أن القرآن يتحرك وسط المعركة. فأياته تقيّم المعركة بعد انتهائها، إذ أن الآيات التي نزلت بعد هذه المعركة لو درسناها دراسة جيدة لرأيناها تتحدث عن السلبات التي كانت تعيش في داخل المعركة لتنبّه عليها المسلمون في المستقبل، وتتحدث عن الإيجابيات التي كانت داخل المعركة، ليعمل المسلمون علي الاستزادة منها في المستقبل، وهكذا الآيات التي تتحدث عن معركة بدر إنها كانت تقيم المعركة وتقيم المسلمين وذلك بإثارتها نقاط ضعفهم، ونقاط قوتهم، وفي الحديث عن جانب الغيب كيف كان يتحرك من أجل أن يعطى قوة للمقاتلين (فضل الله: ١٣٦٣، ٦: ٢٤٥-٢٤٧). وهكذا يواجه القرآن الانحراف بحكمة ليؤكد قيمه الأخلاقية في ضوء حركة الواقع كوسيلة من وسائل جعل القيمة الأخلاقية أو الروحية تتحرك من موقع الواقع (فضل الله: ٢٠٠١: ٢٩٠).

وهكذا نجد أن القرآن الكريم يواجه الواقع المنحرف، ويعالجه بحكمته وديمومته وعالميته ليؤكد القيمة الأخلاقية في ضوء حركة الواقع، لأن جوهر القرآن الكريم هو أنه كتاب الإسلام الحركي وكتاب الثقافة المتحرك القائم علي أسس ومقومات عقلية وموضوعية وتخطيطية بعيدة عن العفوية والارتجال وعدم الدقة في التقدير وتسلط الأضواء علي جوانب الوجود الإنساني جميعها العقلي منها والوجداني المادي والروحي، فهي تكلم العقل أولاً وتتناول الروح ثانياً والفطرة ثالثة وتمزج بينهما أخري من أجل الحصول علي الإيقاع المناسب في داخل النفس الإنسانية للاستجابة إلي نداء الحق ومنطق الفطرة (فضل الله: ١٩٩٩، ١: ١).

وكان منهج السيد محمد حسين فضل الله في اعتبار القرآن الكريم ذا خاصية حركية من خلال ما عبّر عنه في منهجه التفسيري قد اعتمد في بيان نظريته هذه علي أسلوبين: الأول هو استيحاء المفاهيم من النص القرآني والثاني هو تمثيل هذا الاستيحاء علي

الواقع الاجتماعي. وكلا الأمرين تأتي من خلال تفسيره لبطون الآيات القرآنية بلا شك. فهذا المنهج هو محاولة لتفعيل النص القرآني علي ميادين الحياة جميعها، لتبني من خلاله الشخصية المسلمة الواعية، ويبني المجتمع، فيرتكز الوعي والنضج وتوسع المسؤولية التي يحملها الانسان ويتحرك في ضوئها ويتعامل في أجوائها مع نهجه الفكري حتي تكون عنده فكراً حياً متحركاً فاعلاً هادفاً (حسنوي، ٢٠١٧: ٢١).

ولا يتأتي معني ما قلناه إلا من خلال الاطلاع علي نماذج من نص تفسير السيد محمد حسين فضل الله. فمثلاً في تفسير قوله تعالى: «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» (الأعراف، ١٩٩)، يري فضل الله أن الآية الكريمة تؤكد أهمية دراسة الواقع الفكري والنفسي لمجال الدعوة، وتمثيل العفو بوصفه خطأً عملياً للتعامل مع الناس في أجواء الدعوة فيما يواجهه من حالات التشنج والتمرد، "لأن المسألة لدي الرسول أو الداعية ليست مزاج يبحث فيه عن منفذ للتنفيس، ولكنها مسألة دعوة تفتش عن مدخل إلي فكر الآخرين للحصول علي قناعاتهم، مما يخلق بعض التعقيد في مواقفهم، وبعض السلبات الذاتية في ردود فعلهم، فلا بدّ من اتباع الأسلوب الذي يتحرك بالتوازن في عرض الفكرة، وبالتسامح في مواجهة ردود الفعل، وبالتسهيل والتيسير في إعطاء المسؤوليات، ولا يكلفهم من أمرهم عسراً، ثم يؤكد لزوم أن يكون الداعية عارفاً بالواقع الفكري والنفسي لهؤلاء في عملية التخطيط لمواجهة بالحكمة التي تفرض الإعراض عنهم في أكثر الحالات، لأن الخضوع لأساليب ردود الفعل يؤدي إلي أن يتحوّل الموقف إلي ساحة للسباب والكلمات القاسية.

زد علي ذلك يثير العصبية ويحجب الرؤية في الأفكار والمشاعر، ويبعد المواقع عن الحصول علي مكاسب إيجابية في مصلحة الرسالة، بينما يؤدي التعالي عن هذه الأساليب إلي إبعاد الساحة عن أجواء الحقد والبغضاء، ويفسح المجال لمرحلة اطمئنان وسلام من الهدوء النفسي الذي يبعث علي التفكير، ومن ثم إلي الحوار، عندما تهدأ

الضجّة، ويستعيد هؤلاء بعض عقولهم فى مواقع الصراع" (فضل الله: ١٣٦٣، ١٠: ٣١١-٣١٢).

وعند تفسير قوله تعالى: «وَ اغْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ١٠٣) ذكر السيد محمد حسين فضل الله أن حبل الله هنا هو: "الكتاب المنزل من عند الله، وهو الذى يصل ما بين العبد والرب، ويربط السماء بالأرض"، ويرى أن القرآن الكريم يؤكد علي الأساس الثابت وهو الاعتصام بحبل الله الذى بواسطته تنطلق منه الوحدة الإسلامية، بل الوحدة الايمانية فى أسلوب إيحائى يربط الهدف بالقاعدة فى مسار لا يترك مجالاً للانحراف أو الضلال فى توجيه المجتمع، وتأسيساً علي ذلك يرى أن من اللازم أن يلتزم المسلمون الركائز التى ترتكز عليها الوحدة فى ضوء ما يلتقون عليه من مبادئ الإسلام ومفاهيمه العامه، ليشعروا بالوحدة الفكرية والعلمية التى تجمعهم، ويتركوا ما اختلفوا فيه من ذلك، فيرجعوا فيه إلي الله والرسول (صلي الله عليه وآله) فى ما أفاض فيه القرآن من أساليب وقواعد للحوار من أجل الوصول إلي الحقيقة، ويتعدوا عن الاستغراق فى خلافاتهم من مواقع العقده الطائفية المشبّعة بالحقده، والضغينه ومختلف عوامل الإثارة، فإن السير علي هذا الخط ينطلق من الاعتصام بحب الله الذى يجمع ولا يفرق.

ويستجلي عند القارئ منهج السيد فضل الله بوضوح عندما يقرأ تلك الحقيقة التى أخبر عنها بقوله: "أما منهجنا فى التفسير فهو استيحاء القرآن بأن نستوحى ما يحدثنا القرآن فيه عن الماضى للحاضر وللمستقبل، ونستوحى النماذج الصغيرة للعانى الكبيرة؛ لأن القرآن يجرى مجرى الليل والنهار ومجرى الشمس والقمر فإذا نزل بقزم لا يختص بهم، ولذلك نحتاج إلي أن نمد القرآن فى حركة الإنسان فى الحياة حاضراً ومستقبلاً، لأن القرآن عندما يتحدثنا عن أناس فى الماضى، فإنه يحدثنا عن نماذج معينة، وهذه النماذج كما هى موجودة فى الماضى، فإنها موجودة فى الحاضر أيضاً، كما نحاول أن نستوحى القرآن لنطلق من المادى إلي الحسى إلي المعنوى، ونطلق من النماذج المحدودة إلي النماذج الواسعة والمطلقة" (فضل الله: ٢٠٠٠، ٦: ٤٠٧).

وفيما يبدو أن هذه النظرية التي انبثقت منها السيد محمد حسين فضل الله في تفسيره لها شواهد في السنة الشريفة المنقولة علي لسان أهل البيت (عليهم السلام)، فكان تفسيره رحمه الله وكلامه الفاتت منطلق من نصوص وردت في التفاسير ونصوص الحديث. فقد روي العياشي السمرقندي (٣٢٠ ق) عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) (١٤٨ ق): "أن القرآن حتى لا يمت، وأنه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما يجري الشمس والقمر"، وفي رواية أخرى أن الإمام الباقر (عليه السلام) (١١٤ ق) قال: "لو أن الآية نزلت في قوم، ثم مات أولئك القوم، ماتت الآية، لما بقي من القرآن شيء، ولكن القرآن يجري أوله علي آخره ما دامت السماوات والأرض" (العياشي، ١٤٢١، ١: ٨٦-٨٥ ح ٣١ و٣٦).

وفي مكان آخر من تفسيره يؤكد أيضاً علي حركية خطاب القرآن ووسع فكره حتي أصبح طريقتاً ينيّر منهجه التفسيري، فقال: "نري ضرورة دراسة هذا الأسلوب الاستيحائي القرآني في التفسير، لأنه الأسلوب الذي يجعل الإنسان ينطلق من الآية إلي عوالم أخرى، من خلال طبيعة الغايات التي تتحرك إليها، مما تلتقي به في أكثر من أفق، في نطاق القواعد الإسلامية والعربية العامة، وهذا هو الذي يجعلنا نتقل من الصورة المادية إلي الصورة المعنوية، ومن التجربة التاريخية للمجتمع الذي نزل القرآن فيه، وعالج مشاكله وتحدياته وقضاياها إلي التجربة الجديدة التي نواجه فيها تحديات الواقع ومشاكله، الأمر الذي يجعل للقرآن صفته الحركية إلي جانب الصفة التشريعية والتوجيهية والوعظية ونحو ذلك" (فضل الله: ١٣٦٣، ١: ١٦-١٥) فمنهجه التفسيري هو دعوة لاستيحاء مفاهيم القرآن الكريم وأحكامه وقيمه ومبادئه ومواعظه وارشاداته ليكون أساساً يتحرك المجتمع وفقه. وهناك مستويين يمكن لحاظه في حركية الخطاب القرآني عند السيد محمد حسين فضل الله يمكن تصنيفه في حركية المفردة القرآنية والحركية علي مجال السنن التاريخية.

فالكلمة والمفردة القرآنية تتحرك تارة لتعطي مدلولات متعددة المفاهيم ومتنوعة الأنساق حتي تصبح المفردة القرآنية الواحدة جملة متعددة التراكيب ومتسعة المعاني

صاغها القرن الكريم بأسلوب امتاز بجمال التنظيم وروعة الصياغة ودقة اختيار العبارات وبيجاز سهل خلو من التعقيد. وقد وصف فضل الله هذه الميزة المهمة التي يتميز بها الخطاب القرآنى وأعطاه بعداً اجتماعياً منطلقاً من نوع تفسيره قائلاً: أن القرآن الكريم هو التفسير الذي يمكن أن نطلق فيه من خلال إحياءات القرآن نفسه، فالكلمة القرآنية ليست مجرد كلمة لها معني في القاموس، بل تحمل الكثير من الإحياءات، فالكلمة القرآنية ليست جامدة بل متحركة تعطى إحياء بعيداً، فالقرآن ليس كلمات لغوية تتجمد في معناها اللغوي، بل هي كلمات تتحرك في أجواء روحية وعملية.

فبالعودة لاستقاء أمثلة من هذا النوع التفسيري المتمثل بالتفسير الاجتماعي وتحديدًا تفسير السيد محمد حسين فضل الله وتحديدًا مفردة "الإنفاق" في أول مكان وردت فيه في القرآن الكريم وهو الآية ٣ من سورة البقرة نجده قد أعطاها إحياءً لغويًا متحركاً كما وصف نهج تفسيره في مقدمته. فقد وسّع فضل الله إحياءات الإنفاق في مجالات أخرى كإنفاق الجاه والجهد والخبرة وغيرها من الطاقات، لنتطلب من الآخرين الذين يملكون أمثال ذلك أن لا يحتكروه لأنفسهم، بل ليبدلوه للآخرين، فالمؤمن يشعر بأنه مسؤول عن الإنفاق من كل ما رزقه الله من مال، أو علم أو جهد أو جاه وغيره من موقع الواجب لا من موقع التفضل.

و في تفسير قوله تعالى: « ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ » (النحل، ١٢٥) فسّر مفردة "الحكمة" بتفسيره الإحيائي المعهود قائلاً: "إن المراد بالحكمة — كما نفهمه منها — هو السير علي الطريقة الواقعية للعمل، ونعني بها تلك التي تلاحظ الواقع الخارجى للمجتمع الذى نعيش فيه، وتدرس ظروفه العقلية والفكرية والنفسية والاجتماعية، وتضع كل ذلك فى حسابها قبل بداية العمل".

و البعد و المستوي الآخر الذى يمكن لحاظه فى حركية الخطاب القرآنى عند السيد محمد حسين فضل الله هو الحركية فى مجال السنن التاريخية. ففى القرآن الكثير

من العبر وعرض للقصص وأبعاد زمنية وحضارية بينها بأشكال مختلفة في كثير من الآيات التي تتحكم في مسيرة الإنسان فالتعرف على حركة التاريخ البشرى وإدراك سننها وقوانينها والعناصر المؤثرة فيها وفهم الروابط التي تشدها إلي الواقع الحاضر وإلي المراحل المستقبلية لا يستحصل إلا بالرجوع إلي كتاب الله عزوجل في ظل ضعف القدرات الإنسانية وعجز الوسائل المتاحة لإدراكه (الصدر، ٢٠١١: ٥٢؛ الكفيشي، ٢٠٠٣: ٢٥؛ حسوني: ٢٠١٧: ٣٩).

فكان فضل الله ومن خلال أهمية الأحداث التاريخية في القرآن الكريم قد استنطق واستوحى من آياته الكريمة رأي أن معالجات النص القرآني في الماضي انطلقت في ضوء سنن الله في الكون والإنسان، لا من خلال خصوصية في الزمان والمكان والأشخاص، فلذلك يمكن الأخذ بها في الحالات المماثلة مما يجعلنا نتحرك بها في الحاضر والمستقبل، لأن سنة الله لا تتبدل ولا تتحول (فاطر: ٤٣) (فضل الله: ١٣٦٣، ١: ٢٠-١٩).

وإذا ما أردنا التفحص عن نماذج قرآنية في تفسير السيد محمد حسين فضل الله لاستجلاء موقفه وتفسيره لهذه السنن لا بد لنا من العودة لمضمون تفسيره. ففي تفسير قول الله تعالى: «(إِذْ أَوْيَ الْفُتَيَّةُ إِلَى الْكَهْفِ...» (الكهف، ١٠) يستوحى فضل الله من هذه الأحداث أمراً هاماً ليكون فعالاً ويمثله في الواقع ليكون ذا بعد تربوي، فذكر لزوم الرجوع إلي الله في الأوقات كلها، وهذا "ما يحتاج العاملون في سبيل الله إلي استلهامه في أوقات الشدة ومواضع الحيرة، عندما تضغط عليهم القوي الكافرة والطاغية بضغوطها الوحشية والهمجية، ويتحiron في مفترق الطرق، فلا يعرفون إلي أين يسرون؟ فالرجوع إلي الله في طلب الرحمة، وتهيئة سبيل الرشاد، يمنح المؤمنين العاملين قدراً كبيراً من الاستقرار الروحي، والطمأنينة النفسية، والهدوء الفكري، والثقة بالمستقبل من خلال الثقة بالله، والاطمئنان إليه والركون إلي ساحته الحصينة ... وبذلك

يمكنهم مواصلة الطريق نحو الهدف الكبير، بالرغم من كل الصعوبات والتحديات التي تحيط بهم من كل جانب".

٤. الخاتمة:

وبعد هذا السير والغوص في التفسير الاجتماعي ومعرفة معناه ونشأته وجذوره في الفكر التفسيري الإسلامي والتعرف علي أبرز نماذجه وهو تفسير العلامة المرحوم السيد محمد حسين فضل الله المعنون: "من وحى القرآن" يمكننا أن نلخص البحث ونورد أهم ما توصل إليه من النتائج.

فبعد أن جري التعريف بالتفسير الاجتماعي وبيان تسمياته المختلفة في التراث التفسيري الإسلامي وأهم مرتكزات التفسير الاجتماعي التي هي الأدب والسنن التاريخية والاجتماعية بينا خصائص منهج التفسير الاجتماعي التي عبّر عنه بأنه ذا خصوصية تسعى لـ "تطبيق فكرة النص علي ملابسات العصر الحديث، وربطها بظروف المجتمع، وملاحظة الواقع الحضاري الذي يعيش فيه المفسر، واثبات التوافق والتلاؤم والانسجام بين متطلبات الزمن والفهم القرآني".

وقد نشأ التفسير ذو البعد والنهج الاجتماعي بالتزامن مع دعوات الإصلاح والتجديد والانفتاح التي ظهرت في القرن العشرين، والتي قادها جمال الدين الأفغاني، حتي ظهور هذا المنهج في تفاسير أخرى مثل آلاء الرحمن وتفسير الميزان والتفسير الكاشف وتفسير من وحى القرآن وغيرها من التفاسير الأخرى. وذكرنا أن أسباب ظهور النهج الاجتماعي والمعلم الحركي في تفسير القرآن الكريم علي الساحة الفكرية والتفسيرية الإسلامية هي الأسباب نفسها في نشأة الحركات الإصلاحية الإسلامية في العالم الإسلامي.

وكان لبزوغ أفكار الغرب الرأسمالية ومقاييسه المادية فى الحياة التى كانت ترد علي المبتعثين إلي أوروبا للدراسة فى تلك الفترة وازدياد حملات المستشرقين والمبشرين علي الإسلام ونبي الإسلام (صلي الله عليه وآله) من جهة والحركة التبشيرية التى وصفت القرآن الكريم بأنه كتاب منعزل عاجز عن إيجاد حلول للمعضلات الاجتماعية ومكافحة الاستعمار ومقاومة الهجوم علي الدين عامة والإسلام خاصة وإلقاء تبعه التخلف الحضارى عليه الأثر المهم فى مواجهتها وردود المسلمين عليها؛ وكان أبرز مصاديق هذه المواجهة فى تخصص التفسير هو التفسير الاجتماعى.

وعند رواج النظريات الرأسمالية والاشتراكية انبري البعض لتفسير صلاحيتها لإدارة المجتمع بأن زجوا القرآن الكريم فيها كل من جهة ميوله لإثبات أحقيته، فانبري العلماء المسلمون للرد علي تلك الشبهات الداخلية وتبرئة ساحة الإسلام منها، فكان التفسير الاجتماعى أفضل وأبرز وجوه تلك الردود وفى مقدمتها.

ومن أبرز المفسرين الاجتماعيين المعاصرين هو المرحوم العلامة السيد محمد حسين فضل الله؛ وإن أبرز معلّمٍ للمنهج الاجتماعى الذى سلكه العلامة السيد محمد حسين فضل الله هو نظريته الفذة التى ذكرها فى مقدمته تفسيره وهى "الحركية" فى التفسير التى هى طريق يواكب الواقع ويرصد الأحداث، إذ تعمل علي إثارة الواقع الحركى الإسلامى وكشفه فضلاً عن مواجهة الواقع المنحرف فى كل مرحلة من مراحل الصراع الفكرى والعقدى والسياسى والاقتصادى والاجتماعى والجهادى ضد التيارات الجاهلة الهدامة لأسس المجتمع السليم.

فالحركية تُعنى بمعالجة قضايا الفرد والمجتمع وإحداث تغيير فى المجتمع وقضايا العصر. وفى الحركية تبرز مرجعية القرآن الكريم فى أن يصبح القرآن الكريم متحركاً فى الساحة الإنسانية، فتكون القيم الاخلاقية العليا هى العنوان الأمثل للإنسانية. وتتأتى هذه الحركية عند السيد محمد حسين فضل الله من خلال تمثيل الخطاب القرآنى علي

الواقع فى ظل حياة الإنسان ومجالاتها. كما وجدنا أن فضل الله استوحي من القرآن الكريم لكى يعالج الواقع ويستشرف المستقبل، فهدفه فى ظل ذلك كان بناء مجتمع مؤمن يعيش الإيمان قولاً وفعلاً.

و لهذا الخطاب عند فضل الله بعدين: استيحاء الخطاب القرآنى وفهمه والتمثيل الواقعى للخطاب القرآنى. و للمفردة القرآنية أثر مهم فى البنية الفكرية للخطاب القرآنى وفى الحركية فى تطور التفسير، إذ تعطى سعة موضوعية وإيحاء بعيدين فى ميادين الحياة كلها. وأوردنا أمثلة فى هذا السياق مثل لفظه "الإنفاق" التى فسرهما السيد محمد حسين فضل الله وفق تفسيره الحركى على أنها تشمل العلم والمعرفة وكل شىء يدل على الخير. وفى مجال السنن التاريخية فتبرز الأحداث التى جاءت فى القرآن الكريم كأنما نعيشها اليوم، كما فى أحداث سورة الكهف التى مثلت نموذج الفتية والشاب المؤمن ورجوعه إلى الله فى كل وقت.

المصادر:

١. ابن عاشور، محمد الفاضل (١٩٧٠م)، *التفسير ورجاله*، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف.
٢. أيازى، محمد على (١٣٧٣ش)، *المفسرون حياتهم ومنهجهم*، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامى.
٣. حسونى، أنور أكرم فاضل (٢٠١٧م)، *المعالم الحركية عند السيد محمد حسين فضل الله (رحمه الله) فى ضوء تفسيره من وحي القرآن*، جامعة بابل، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الدراسات القرآنية.
٤. الخالدى، صلاح عبد الفتاح (٢٠٠٨م)، *تعريف الدارسين بمناهج المفسرين*، دار القلم.

٥. خرمشاهی، بهاء الدین (١٩٩١م)، *التفسير والتفاسير الحديثة*، راجعه: عصام حسن، بيروت: دار الروضة.
٦. الدغامين، زياد خليل (٢٠٠٧م)، *التفسير الموضوعي ومنهجية البحث فيه*، عمّان: دار عمّار.
٧. الذهبي، محمد حسين (بلاتا)، *التفسير والمفسرون*، القاهرة: مكتبة وهبة.
٨. رضا، محمد رشيد (١٩٩٠م)، *تفسير المنار*، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٩. الرضائي، محمد علي الاصفهاني (٢٠١١م)، *مناهج التفسير واتجاهاته* (ضمن سلسلة الدراسات القرآنية)، تعريب: قاسم البيضاني، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
١٠. الرفاعي، عبد الجبار (١٩٩٥م)، *نحو تفسير اجتماعي للقرآن الكريم*، مجلة قضايا إسلامية، العدد: قم: مؤسسة الرسول الأعظم صلي الله عليه وآله.
١١. الرومي، فهد عبد الرحمن (١٩٨١م)، *منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير*، بيروت: مؤسسة الرسالة.
١٢. السبجاني، جعفر (١٤٢٦ق)، *المناهج التفسيرية في علوم القرآن*، قم: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام).
١٣. سجادي، إبراهيم (٢٠٠٧م)، *آفاق التفسير الموضوعي في القرن الهجري الأخير* (بحث ضمن كتاب: دراسات في تفير النص القرآني لمجموعة من الباحثين)، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.
١٤. سلمان، شلال حميد (١٩٩٣م)، *الفكر الاجتماعي في الإسلام*، أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة بغداد: كلية الآداب.

١٥. السلمی، دلال بنت کویران بن هویمیل البقیلی (٢٠١٤م)، *التجديد فی التفسير فی العصر الحديث مفهومه وضوابطه واتجاهاته*، جامعه أم القری، أطروحة دکتوراه غیر منشورة، کلیة الدعوة وأصول الدین.
١٦. الصباغ، محمد بن لطفی (١٩٩٠م)، *لمحات فی علوم القرآن واتجاهات التفسير*، بیروت: المکتب الإسلامی.
١٧. الصدر، محمد باقر (٢٠١١)، *السنن التاريخية فی القرآن*، أعاد صياغة عباراته وترتيب أفكاره: محمد مهدي شمس الدين، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
١٨. طاهر، علی ضیغم (٢٠١٩م)، *التفسير الاجتماعي وأثره فی تطبيق مفاهيم القرآن فی الواقع المعاصر، مجلة أبحاث البصرة للعلوم الإنسانية*، المجلد ٤٤، العدد ٤ ب، کلیة التربية - جامعه البصرة.
١٩. العياشي، محمد بن محمد (١٤٢١ق)، *تفسير العياشي*، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامیة، قم: مؤسسة البعثة.
٢٠. فضل الله، محمد حسین (١٩٩٩م)، *بينات حوارات فكرية فی شؤون الدين والانسان والحياة*، إعداد وتنسيق: شفيق محمد الموسوي، بیروت: دار الملاك.
٢١. فضل الله، محمد حسین (١٩٩٩م)، *تفسير من وحى القرآن*، بیروت: دار الملاك.
٢٢. فضل الله، محمد حسین (١٩٩٩م)، *للإنسان والحياة*، إعداد وتنسيق: شفيق محمد الموسوي، بیروت: دار الملاك.
٢٣. فضل الله، محمد حسین (٢٠٠٠م)، *الندوة سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية بدمشق*، إعداد: عادل القاضي، بیروت: دار الملاك.
٢٤. الكفيسي، عامر (٢٠٠٣م)، *حركة التاريخ فی القرآن الكريم*، بیروت: دار الهادي.

٢٥. المحتسب، عبد المجيد عبد السلام (١٩٨٢م)، *اتجاهات التفسير في العصر الراهن*، عمان، مكتبة النهضة الإسلامية.
٢٦. معرفة، محمد هادي (١٤٢٥ق)، *التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب*، مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية.
٢٧. الميالي، مهند ماجد حميد (٢٠١٨م)، *منهج التفسير الاجتماعي عند المفسرين المعاصرين دراسة مقارنة*، جامعة الكوفة: رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الفقه.
٢٨. نور الدين، نجيب (٢٠١٥م)، *القرآن في تجربته ثقافة الإسلام الحركي* (بحث ضمن كتاب: دور القرآن الكريم في بناء نهضة الأمة ووحدها لجمع من الباحثين)، بيروت: دار المعارف الحكيمية.