



گرایش عقلی و اجتهادی در تفسیر «من وحی القرآن»*

سید محمد علی ایازی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات قرآن

چکیده:

یکی از مباحث مهم در تفسیر پژوهی، شناخت جایگاه عقل در فهم و استنباط نصوص دینی به‌ویژه قرآن کریم است. اهمیت و انتخاب «تفسیر من وحی القرآن» از میان تفاسیر معاصر شیعه به این دلیل است که در خردگرایی و عصری‌نگری و تحلیل و نقد اندیشه‌های پیشین، نقطه عطفی فرهنگی و قرآن‌پژوهی در میان تفاسیر معاصر است و در این عرصه، کاری جدید ارائه داده است. در این مقاله سعی شده پس از توضیح کوتاهی از شخصیت علامه فضل‌الله و تفسیر وی، به تبیین تفسیر عقلی و جایگاه آن در تفسیر من وحی القرآن پرداخته شود و در ادامه نمونه‌هایی از کاوش‌های عقلی آورده شده و چگونگی بهره‌گیری از عقل در فهم کلام الهی بیان گردیده است.

کلید واژه‌ها:

فضل‌الله / من وحی القرآن / گرایش عقلی / تفسیر پژوهی / تفسیر اجتهادی

تفسیر «من وحی القرآن»، از تفاسیر اجتماعی است که توصیف وضعیت اجتماعی و حرکت‌های شیعه معاصر است که با حجم انبوهی از تأکید و پافشاری به مسئله عقل و با کاوش‌های خردگرایانه در میان تفاسیر معاصر چهره متمایزی گرفته است. مفسر این گرایش خود را با هدف بهره‌گیری‌های ارشادی و تربیتی در

*تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱/۲۷، تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۲/۲.

میان گروهی از جوانان و علاقمندان بازگشت به قرآن در آستانه تحولات و مقاومت لبنان در برابر اسرائیل انجام داده و در آغاز آن را به صورت شفاهی القا کرده و صحنه‌ای دیگر از بازشناسی قرآن با محوریت مسائل جدید و پاسخ به شبهات به وجود آورده و هرچه طرح این تفسیر بیشتر شده، بیشتر به نقد و بررسی اشکالات و چند و چون سخنان و تحلیل مسائل اسلامی و کاوش‌های عقلانی پرداخته است. از سوی دیگر، از ویژگی‌های بسیار بارز فضل الله در مجموعه آثار و به‌ویژه تفسیر «من وحی القرآن»، اهتمام به بازگشت به عقل‌گرایی و ارزشمندی آن در فرهنگ دینی و حیات اجتماعی و موضع‌گیری‌های سیاسی است. وی در تحلیل جایگاه عقل و اهمیت آن در شریعت چنین می‌گوید:

«عقل تنها روش اصیل برای اکتشاف حقیقت الهیه و تنها روش اصیلی است که ممکن است انسان به‌وسیله آن به حقیقت وجود الله و لقای پروردگار برسد. و یا در آگاهی به عظمتی که بر فکر و قلب و شعور مستولی شود. چنان‌که در آیه «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَبْصَارِ» این مسئله بیان شده است و قرآن تنها منهج فکری را عقلی می‌داند که ظواهر هستی را با کنکاش تأمل و تدبیر و تفکیر در می‌یابد.» (فضل الله، ۶/۴۵۵)

نکته دیگر، کاوش‌های عقلی او در تحلیل احکام و فهم جایگاه و آثار کارکردی آن است. فضل الله با دلیل و برهان به سراغ مسائل و شبهات و یا فلسفه احکام می‌رود و موشکافانه جنبه‌های مختلف را بررسی می‌کند. این موضوع حتی در تحلیل‌های تاریخی و حدیثی او مشهود است. تأملات این شخصیت 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، ذهن نقاد و عقل وقاد وی دور مانده و مورد ارزیابی دقیق قرار نگرفته باشد.

فضل الله مسیر کشف عقلی را بیان الهی می‌داند و از این رو، منهج بیانی او محور عملیات تفسیری می‌باشد. وی در آغاز تفسیر در مقدمه چاپ دوم کتاب، درباره روش بیانی قرآن، به بررسی برخی از دیدگاه‌ها در قلمرو بیان می‌پردازد. ایشان بحث را با سؤال‌های زیر آغاز می‌کند:



۱. آیا قرآن کتابی است که زبان و مفاهیم آن پیچیده است و به کارشناسانی نیاز دارد که این پیچیدگی‌های معنایی را بگشاید؟ یا برعکس، کتابی است که برای همه مردم آمده و به‌گونه‌ای است که هر کس، خواه عالم یا عامی، می‌تواند به اندازه توانایی‌های خود بدان نزدیک شود و از آن بهره جوید؟ مسئله محکم و متشابه، ظاهر و باطن و دیگر واژگان نزدیک به این دو که با قرائت و تفسیر قرآن ارتباط دارد، چه معنا می‌دهد؟ آیا اگر در قرآن سخن از اشخاص به‌میان می‌آید، این بدان معناست که سخن قرآن تنها درباره آنان صادق است، یا به‌معنای آن است که اینان نمونه‌ای از مفهوم فراگیر قرآنی را می‌نمایانند؛ یعنی مفهومی که قرآن همواره از میان مثال‌ها به دنبال برجسته کردن آن است؟ (همان، ۶/۱)

گروهی درباره سؤال‌های مذکور، گفتگوی بسیار به راه انداخته‌اند، تا آنجا که دسته‌ای پنداشته‌اند که فهم قرآن تنها در گرو رجوع به اهل بیت علیهم‌السلام است. گروهی دیگر نیز از آن سو، برای هر کلمه‌ای از قرآن چندین معنا ذکر کرده، و گروه سوم بر پایه روایات به این دیدگاه قانع شده‌اند که بیشتر آیات قرآن درباره اهل بیت علیهم‌السلام و دشمنان ایشان است و بخش محدودی از آیات نیز به قصه‌ها و احکام مربوط است. در نهایت ایشان تأکید می‌کند که قرآن را نباید از نقش هدایتی و عمومی آن خارج کرد و این گروه‌ها همگی قرآن را از وادی کتابی مبین، که خدا آن را نازل کرده تا حجت بر بندگان باشد، خارج می‌کنند. (همان، ۷/)

در معرفی این تفسیر باید گفت تفسیری است کامل و شامل همه آیات و به ترتیب مصحف، زبان علمی و استدلالی دارد که به نکات دقیق و مورد بحث در تفاسیر اشاره می‌کند و با ریزینی به بررسی مسائل گوناگون می‌پردازد. به نیازهای انسان معاصر پاسخ می‌دهد و تلاش می‌کند تفسیری عصری، مطابق با پرسش‌های جدید ارائه کند. به‌همین دلیل با کلیاتی از پیام سوره و آیه مباحث خود را شروع می‌کند و به تحلیل در اطراف موضوع می‌پردازد. در زمینه مسائل اجتماعی متناسب با آیه، پرسش‌هایی را در می‌افکند و با همان نگرش راه‌جویی برای اجراپذیر کردن دستورات الهی، پاسخ آنها را می‌دهد، از این رو صبغه هدایتی و تربیتی آن بسیار قوی است.

از آنجا که تفسیر فضل الله در دهه‌های اخیر و پس از نگارش تفسیرهایی چون «المیزان» نگاشته شده، در تفسیر بسیاری از آیات نقد و بررسی نظریات علامه طباطبایی و برخی صاحبان تفسیر به‌روشنی به چشم می‌خورد. ایشان نه تنها در مقابل نظریات المیزان مقلدی مداح نیست - آن‌سان که بسیاری از پژوهشگران زمان ما چنین‌اند - بلکه در موارد بسیار زیادی به نظریات المیزان اشاره و بدان اشکالات جدی وارد می‌کند^۱. مراجعه به تفسیر المیزان با نگرستن هم‌زمان به نقدهای فضل الله موجب تکامل جدی هر تحقیق خواهد بود. نیز ایشان به نظریات استاد خویش در بیان نیز مکرر توجه دارد و از آن بهره‌جسته و یا آن را به نقد کشیده است.

از سوی دیگر، توجه فراوان ایشان به فضای نزول آیات و سوره‌ها و نیز سیاقی که آیات در بستر آن نازل و یا بیان شده، از امتیازات مهم این تفسیر در کنار تفاسیری مانند المیزان و در نوع خود کم‌نظیر است. معمولاً ایشان در اول تفسیر هر سوره، فصلی را با نام‌هایی همچون «الاجواء العامة للسوره» یا «فی اجواء السوره» و یا «وقفه مع بعض خصوصیات السوره» گشوده و در آن به فضای زمان نزول سوره و مقتضیات آن و نوع تعامل سوره به‌صورت کلی و بدون در نظر گرفتن جزئیات آیات - و یا با تکرار جمله «من وحی القرآن» - به نکات و اشارات و لطایف آیه توجه کرده است. این تفسیر در چاپ نخست آن که در یازده جلد جیبی نشر یافته بود، مختصر و ادبیات و زبان آن پرداختن به مسائل در قالب زبان ترویجی و برتری آن بر مباحث علمی بود، اما در ویرایش جدید تا سوره توبه دگرگون شده و به نقد و بررسی بیشتر نکات مطرح در آیه و تحلیل مباحث و نقد دیدگاه مفسرین معاصر و وارد کردن بخشی از مباحث تفسیری جدید و یا مباحث مطرح در دیگر آثار مانند «من حوار القرآن» پرداخته است.

احترام اسلام به عقل

پیش از هر چیز مناسب است که نظر ایشان درباره جایگاه عقل توضیح داده شود. با عنایت به دسته‌ای از آیات که تشویق به اندیشیدن می‌کند و یا از کسانی که تعقل نمی‌کنند، مذمت می‌کند، ایشان در جای جای تفسیر در پی نشان دادن احترام قرآن به عقل به‌ویژه در شناخت معارف و عقاید و مرزبندی میان پایگاه اسلام



عقلانی و دین خرافی است. زیرا بررسی‌های تاریخی در علل عقب‌ماندگی جوامع مسلمان نشان می‌دهد که یکی از علل مهم عقب‌ماندگی مسلمانان در اثر بی‌توجهی به این منبع مهم در فهم دین و معارف و سطحی‌نگری در نصوص دینی بوده است. و نکته مهم‌تر، حرکت نگران‌کننده امروز جامعه پس از تحولات علمی و بنیاد اخباری‌گری جدید و غیر مدلل شدن معارف در فضای عمومی و رسانه‌ای و ابتلای دینداری امروز جامعه به ظواهر دینی و امور شعاری و نامتوازن شدن تبلیغات دینی و تأکید بیش از اندازه به برخی مستحبات و غفلت از واجبات و امور اخلاقی است که هرکدام از آنها نمودی از گریز از عقل‌گرایی است. و اسف‌انگیزتر، رواج عقاید انحرافی و بدعت‌ها، سوء استفاده از برخی مظاهر دینی و تنگ و بسته شدن جامعه و نقد و انتقاد و بهره‌گیری از روش تکفیر و گرایش به ظواهر اخبار و بی‌توجهی به نقد و ارزیابی است، تا جایی که دینداری در بخشی بزرگ از عقاید و رفتارها همراه با خرافات و عقاید وهم‌آلود و انتخاب مسائل فرعی به جای مسائل مهم و اساسی دین می‌شود.

در این زمینه خود فضل‌الله بارها سخن از عقل‌گرایی و نقد خرافات می‌گوید و اهمیت آن را در حیات انسانی و جهان‌آفرینش نشان می‌دهد. به‌عنوان نمونه در جایی می‌نویسد:

«و فی ضوء ذلك، نستوحی الفكرة التي تنطلق لتؤكد احترام الإسلام للعقل فی ما یرید له أن یقوم به من أدوار تتصل بالعقيدة الأساس فیه. فلولا ثقته بالعقل فی ما یحلل و ما یرستنتج لما اعتبره السمة للناس الذین یتحرکون فی اتجاه اکتشاف الحقیقة، لیوحی إلیهم بأن عظمة الإنسان فی عقله، كما أن عظمة العقل فی حرکتہ فی معرفة الحق من دراسته الفطرية للکون الواسع من حوله، فی ما یحیط به، و فیمن یحیطون به ...»

آن‌گاه این پرسش را مطرح می‌کند که اگر عقل قاعده اساسی در بنیان عقیده است، دیگر چگونه ممکن است آن را به دین نسبت داد و آن را از خرافه و اسطوره و خیالات مثالی که به قاعده و معنای محصلی باز نمی‌گردد جدا کرد؟ وی در پاسخ می‌نویسد:

«صاحبان خرد هیچ‌گاه عقاید خود را به جز از لابلای اندیشه و عقول نمی‌گیرند. همان‌طور که در مظاهر هستی و در کندوکاوهای محاسباتی مردم در مسائل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و بررسی علل و اسباب آن انجام می‌گیرد و افراد برای هر کدام جنبه و خصوصیتی تعیین می‌کنند؛ باید در عقاید چنین محاسبه و بررسی شود، و مرتب مسائل اعتقادی بررسی شود، همان‌طور که واقعیات حیات در مقدمات و نتایج، حسابگری و بررسی می‌شود.» (همان، ۱/۱۱۱)

در جای دیگر به مناسبت این آیه شریفه: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (ملک/۱۰) می‌نویسد:

«دوزخیان از عقول خود برای مسائلی که مرتبط به خدا و هستی و زندگی بود، بهره نبردند که به چنین سرنوشتی گرفتار شدند، تا به وسیله عقل به هدایت برسند؛ عقلی که در درک امور مستقل است، یا از طریق سمع به هدایت وحی برسند، تا جایی که به چنین وضعی سخت و سیاه مبتلا شدند و گفتند: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» گویند: «اگر شنیده و پذیرفته بودیم، یا تعقل کرده بودیم، در [میان] دوزخیان نبودیم.» (همان، ۲۳/۱۸)

وی در جایی می‌نویسد:

«بی‌گمان حقیقت انسان علم و عقل و اراده اوست. تفاوت و وجه امتیاز ذاتی او از دیگر موجودات، و چیزی که اهلیت و صلاحیت وی را ثابت می‌کند و نشان می‌دهد که می‌توان زمام کارها را به دست او سپرد و او در تسخیر قوای طبیعت کارساز است، عقل‌گرایی انسان است.» (همان، ۱/۲۳۰)

باز در جایی دیگر می‌نویسد:

«به‌درستی ارزش انسان در عقل و ادراک اوست. آنچه که وسیله جداسازی او در کارها می‌شود و خوبی و بدی را تشخیص می‌دهد، عقل است که باید به سمت و سوی آن در فهم و رفتار از آن استفاده برد.» (همان، ۲/۱۹)

و در جایی دیگر از مقام عقل در حیات دینی تعبیر به «رسول باطنی» می‌کند. (همان، ۳/۴۱)

فضل الله روایتی را از کلینی در اهمیت و کارکرد عقل نقل می‌کند که



پیامبر ﷺ فرموده است: «مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ، فَنَوْمُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سَهْرِ الْجَاهِلِ، وَإِقَامَةُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ شُحُوصِ الْجَاهِلِ، وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ وَ مَا يُضْمِرُ النَّبِيُّ فِي نَفْسِهِ أَفْضَلَ مِنْ اجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِينَ، وَ مَا أَدَّى الْعَبْدُ فَرَائِضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ عَنْهُ وَ لَا بَلَغَ جَمِيعُ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ مَا بَلَغَ الْعَاقِلُ وَ الْعُقَلَاءُ هُمْ أَوْلُو الْأَلْبَابِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا أَوْلُو الْأَلْبَابِ» (کلینی، ۱۲/۱)، آن‌گاه چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

«در این حدیث نوعی از اشاره و توجه به ابعاد عقل عملی و حکمت در شناخت حقایق، و در حرکت معرفت و یا شیوه زندگی از لابلای مسائل عینی، فقهی و تجارب عملی به دست می‌آید. همچنین از این روایات می‌توان استفاده کرد که عقل چه جایگاه و ارزشی در تصورات انسان دارد و ممارست در فکر کردن، چه توانمندی در عقلانیت و حرکت معرفت بخشی و بازگشایی بر موازنات واقعی به وجود می‌آورد.» (۱۱۰/۵)

اهتمام به خردورزی در تفسیر

یکی از مباحث مهم در تفسیر پژوهی، شناخت جایگاه عقل در فهم و استنباط نصوص دینی و به‌ویژه قرآن کریم در نگاه یک مفسر و شخصیت تفسیری است. اهمیت این بحث از چند جهت قابل بحث و بررسی است: یکی نقش عقل در بیان حق دین و جایگاه آن، دیگری جلوگیری از بدفهمی در دین و نشان دادن معارف در سطح همه جوامع و سخن گفتن با کسانی که حتی این دین را نپذیرفته‌اند. به‌ویژه آنکه جایگاه و اهمیت توجه به عقل در تفسیر، نوعی پاسخ به رویکرد مسلمانان در برابر جریانات معارض باشد. از این گذشته، نکته دیگری که ضرورت این بحث را آشکار می‌سازد، شناخت علل درج‌زدن تفسیر در دوره‌ای طولانی از قرن پنجم تا چهاردهم به‌ویژه پس از سرکوب عقل‌گرایی معتزله و آثار و پیامدهای علمی و فرهنگی و اجتماعی آن در جامعه مسلمانان و حتی شیعیان و انحطاط علمی و اخلاقی جامعه، و آثار و پیامدهای آن و رواج حاشیه و شرح‌نویسی و ثبت تکرار مکررات است.

این توجه مفسر هم در بیان جایگاه عقل در فهم کلی دین و هم در مقام عمل و کاوش‌های تفسیری است. در مقدمه تفسیر به عملیات کاوش‌گری که از آن به استنطاق یاد می‌کند، اشاره می‌کند و می‌گوید: «وقتی قرآن به عربیت خود اشاره می‌کند، گویی به این اصل بدیهی که باید از قرآن استنطاق کرد، اشاره می‌کند.» و در ادامه باز می‌گوید: «اهداف بزرگ برای قرآن آن است که بر اساس آیات فراوانی که نازل کرده، وسیله‌ای قرار دهد برای گشایش در حرکت عقل و تفکر و هدایت یافتن به وسیله آن.» (۶/۱)

در مرحله دیگر اهمیت عقل را در فهم عقاید، حتی عقاید غیبی چون معاد بیان می‌کند و از قرآن چنین استنباط می‌کند که عقل مقام والایی دارد؛

«و هذا تأكيد لدور العقل في مسألة العقيدة التي تستطيع أن تأخذ من حركة في القضايا الفكرية الأساس القوى الذي يركز الفكرة على قاعدة ثابتة لا تهتز تحت تأثير الأهواء والعواصف.» (۸۹/۲)

و یا در جایی دیگر با تأکید می‌گوید:

«نظام اعتقادی و ایمان اسلامی بر پایه عقل‌گرایی و اندیشه است و نه احساس و یا چیز دیگر. باید تأکید کرد که قضیه ایمان، قضیه عقل و فکر است و نه قضیه مزاج و عاطفه.» (۱۴۵/۳)

مراد از تفسیر عقلی

اکنون این پرسش مطرح است که مراد از عقل در تفسیر چیست و این خردگرایی چه نقشی ایفا می‌کند؟ در این باره که عقل چیست و چه نقشی ایفا می‌کند، فضل الله به مناسبت فهم دین و نوعی از دینداری که با استفاده از عقل تحقق می‌پذیرد، در تفسیر آیه ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (بقره/۲۶۹) توجه می‌دهد و به ابعاد عقل عملی در حوزه زندگی و حیات معنوی اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«حکمت راهگشای انسان در ابواب خیر در دنیا و آخرت است. این عقل است که انسان را از راه خطا باز می‌دارد و او را به طریق صواب هدایت می‌کند؛ وَ مَا يَذَكِّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ». یعنی عقول است که به او یادآوری می‌کند، زیرا هر



چند سخن از دل می‌شود، اما چون خدا برای قلب که مرکز و محور هر چیزی است، از عقل تعبیر به «لُبّ» کرده.»

آن‌گاه به این نکته اشاره می‌کند که هر خردمندی باید ممارست به این نیرو داشته باشد تا راه را از چاه تشخیص دهد و رضایت و محبت خدا با استفاده از این نیرو حاصل می‌شود و در نهایت می‌گوید:

«این اهتمام به عقل و فهم، راه زندگی و تشخیص دین و روشی است که قرآن کریم در مسئله ایمان مطرح کرده و مسیر توجه و تذکر در بندگی و طاعت خدا را از لابلای ذکر آفاق هستی و نعمات و اسرار مقام ربوبی وی و روابط میان انسان‌ها بیان نموده است.» (۱۰۹/۵)

به همین دلیل تفسیر عقلی، امعان نظر کردن، یعنی فهم متن و منظور از خرد، به معنای تحلیلی و منطقی فکر کردن و از اصول علمی برای درک کلام الهی تبعیت کردن است. به عبارت دیگر، تفسیر عقلی «قواعد فهم را در دانش تفسیر به کار گرفتن» معنا می‌دهد. البته گاهی این گرایش به معنای فهم منطقی، قابل استدلال بودن، روشی که از خطا پیشگیری کند و تمییز حق از باطل باشد، معنا می‌دهد. باید کلام الهی را در شأن خودش و مناسب با مقام وحی در خطاب به انسان تفسیر کرد. از این رو منظور از عقل به عنوان دلیل مستقلی در کنار کتاب و سنت، به این جهت است که از آن به عنوان نوری برای روشنایی فهم کتاب و سنت استفاده می‌گردد. در آن صورت چنین دریافتی هر چند به کمک عقل است، اما در حقیقت کشف مراد خداوند و مستند به صاحب سخن است. در این صورت، استفاده از عقل ابزاری برای پرده‌برداری و کشف معنای نص است، نه اینکه جدا از کلام بوده باشد.

از سوی دیگر این روش تحلیل عقلی، گاه اقتضا می‌کند که همه جوانب سخن ملاحظه شود، چنان‌که وی در جایی به مناسبت نقد کلام علامه طباطبایی می‌نویسد که قضیه تفسیر این نیست که تنها کلمات و الفاظ را بررسی کند، بلکه لازم است که مفسر معانی را از مجموع کلمات و از خلال فضا و محیط آن سخن استخراج کند؛ فضایی که ارتباط میان آیات را نشان می‌دهد؛

«و نحن نرى أن هذه الآيات تتحرك في نطاق الإحياء للمسلمين بأصالة موقعهم

فی الحیاة من خلال الدور الذى أعدّه الله لهم فى قيادة البشرية إلى الأهداف الكبيرة التى تتمثل بالإسلام، الأمر الذى يجعلهم يتحركون فى الحیاة من هذا الموقع، لیکونوا شهداء على الناس فى أفكارهم و أعمالهم باعتبار أنهم یدخلون فى ضمن مسئولیتهم، كما كان الرسول شهيدا.» (۷۵/۳)

یا در جایی دیگر که به مناسبت تفسیر دسته‌ای از آیات صفات خبری، مبتلا به تجسیم شده، با تأکید بر این اصل که لفظ عربی قواعد معین و مضبوطی دارد که نمی‌توان در فهم قرآن از آن غافل شد، می‌نویسد:

«لفظ عربی دارای قواعد مضبوط و معینی است که در طریقه تعبیر از معنا به‌کار گرفته شده است، از این رو در فهم کلام الهی جایز نیست که از آن بی‌توجه باشیم، وگرنه در مسیر خطایی قرار می‌گیریم که در اثر بی‌توجهی به تدبر است و در سایه این اصل برای انسانی که می‌خواهد فهمی درست و آگاهانه از قرآن داشته باشد، لازم است که در همه ابعاد سخن و آنچه که باعث انحراف می‌شود و یا در ظاهر تنافی بین آیات قرآن را می‌بیند، با این روش مشکل را حل کند و از لابلای تدقیق واژگانی و حرکت عقل سلیم در خواهد یافت که چنین مشکلات و اسباب انحراف وجود نخواهد داشت.» (۳۷۱/۷)

نسبت تفسیر عقلی با تفسیر اجتهادی

بسیاری را گمان بر این است که تفسیر اجتهادی غیر از تفسیر عقلی است. تفسیر اجتهادی مانند استنباط‌های فقهی، عملیاتی متن‌گرایانه با بهره‌گیری از کتاب و سنت و رعایت قواعد علم اصول و به‌ویژه مباحث الفاظ آن است و هر چند از آبشخور علم اصول بهره می‌برد، اما رویکرد آن با تفسیری که معیارش استنباط کاوش‌های خردگرایانه باشد، متفاوت است. در صورتی که در مقابل این نظریه، کسانی ایستاده‌اند که این دو اصطلاح را یکی می‌دانند و تفسیر اجتهادی را همان تفسیر عقلی می‌دانند. زیرا عملیات اجتهادی در فقه نیز دارای گرایش‌ها و سبک‌های مختلف است، همان‌طور که استفاده و تفسیر از کتاب، از عقلی عقلی گرفته، - مانند قاضی عبدالجبار اسدآبادی (م ۱۵۰)، شریف سید مرتضی (م ۴۳۶) - تا عقلی نقلی که وفاداری به عقل را همراه با نص می‌جویند همچون سید عبدالله



شبر که به شدت نص‌گرا هستند. یا از سنخ فیض کاشانی (م ۱۰۹۲) تا صاحب حدائق محقق بحرانی از نوع نص‌گرایی متعادل، تا سنخ صاحب جواهر (م ۱۲۶۶)۔ در بر می‌گیرد.

از سوی دیگر، این گمان وجود دارد که دانستنی‌های عصر و تجربه‌های متراکم بشری برای کشف متن، تأثیری در این عملیات بشری ندارد، درحالی‌که اجتهاد، یعنی کاوشگری طراحی شده و بهره‌گیری از متن و کشف نظر متن با نور علم و عقل و همه قرائنی که به کمک مفسر می‌آید و او را در خواسته‌اش یاری می‌رساند، از جمله حدیث. بنابراین نه اجتهاد محدود به قواعد اصول است و نه تفسیر عقلی خود را بی‌نیاز از حدیث به‌عنوان قرائن بیرونی نص می‌داند. از نظر این گروه، تفسیر عقلی همانند تفسیر اجتهادی است که کم‌وبیش در استنباط احکام انجام می‌گیرد و عرض و طولی دارد و روش‌های آن به شرح زیر است:

(۱) تفسیر عقلی، امعان نظر کردن، یعنی فهم متن بر اساس درک عقل است. البته این درک به‌معنای روش تحلیلی و منطقی عمل کردن مفسر و از اصول علمی قواعد زبان و مشی عقلا در کشف متن، تبعیت کردن است.

(۲) گاهی به‌معنای علم به قواعد فهم و رعایت کردن آن در متن کلام و قرار دادن سخن در جایگاه مخاطب انسانی است؛ یعنی بیش از آنکه در معنا متکلم در نظر گرفته شود، مخاطب معیار فهم مراد باشد.

(۳) گاهی هم به معنای فهم صحیح، منطقی، قابل استدلال، روشی که از خطا پیشگیری کند و تمیز حق از باطل باشد، است.

(۴) گاهی مراد از تفسیر عقلی، تفسیر کلام الهی در شأن و مناسب با مقام وحی در خطاب به انسان است. محوریت در این قسم نظر به متکلم است. در آن صورت عقل در تفسیر، معیاری برای تشخیص فهم و کشف روشی است که با آن نه تنها کلام معین می‌شود، بلکه خیر و شر و مصلحت و مفسده را مناسب با حضرت الاهیة درک و تعیین می‌کند و در مورد قرآن و انطباق آن به موضوعات مصلحت و مفسده، انسان را راهنمایی می‌کند، تا آنجایی که می‌تواند، حتی فارغ از ظاهر الفاظ شرع، فهم گوهری از دستور الهی و ملاکات آن داشته باشد و شخص را به

مصلحت همراه با شیء، یا مفسده نهفته در آن راهنمایی کند، بلکه بر این اساس، با کاوش‌های عقل به نشانه‌های زبانی و غیرزبانی به فهم متن کتاب مدد برساند و نصوص دینی را در جهت شناخت اهداف و ملاکات و روح کلام و گوهر آن یاری کند.

۵) نکته دیگر، تفسیر عقلی، تفسیری است که با کاوش‌های عقلی و با مدد معلومات علمی، ذکر براهین و تعامل با واقعیات متن و نسبت آن با جهان خارج و تجربه زبانی، عمل می‌کند و افزون بر ظاهر لفظ، در پی رسیدن به مراد واقعی کلام گوینده آن است.

نسبت میان عقل و فلسفه

فضل الله ظاهراً با همه توجه به عقل، میانه‌چندانی با فلسفه ندارد و یا دست‌کم روش فلسفی را برای درک حقایق دینی پیشنهاد نمی‌دهد. او می‌نویسد: آیاتی از قرآن درباره تدبیر و تعقل رسیده که ما را به عقل طبیعی و انسانی و نه در قالب کاوش‌های برهانی و علمی رهنمود می‌دهد، به همین دلیل می‌گوید:

«فليس للإنسان أن يحدِّق في كتب الفلسفة، بل عليه أن يحدِّق في كتاب الكون، ليفكر في خلق السماوات والأرض وما يتمثل فيهما من قوانين طبيعية تنظم لهما المسار، و تربطهما بالحكمة في كلِّ الحركات والسكنات والدقائق التي تتعلق بهما، و ليرصد حركة الليل والنهار، و كيف تختلف في الزيادة و النقصان حسب اختلاف الفصول والأزمنة.» (۴۵۵/۶)

در ادامه می‌نویسد:

«با بهره‌گیری از عقل است که می‌توان به نمان ژرف جهان رسید که خرد و اراده و قدرتی گسترده در نظام این جهان به‌کار گرفته شده و این راه و روشی است که می‌توان درباره آثار وجودی او به تأمل یافت.»

عقل تنها روش اصیل کشف حقایق الهی

از سوی دیگر این مفسر برای مقایسه میان روش عقلی و فلسفی، در آغاز این پرسش را مطرح می‌کند که منهج اصیلی که انسان بتواند کشف حقیقت وجود و



لقاء الهی را بکند، چیست؟ آیا فلسفه در اسلوب تحلیلی خود انسان را در آفاق تجریدی و یا تخیلی می‌برد، آیا این دانش می‌تواند چنین نقشی ایفا کند؟ آن‌گاه در پاسخ می‌نویسد: «در قرآن آیاتی از قبیل «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ» رسیده که روش اندیشیدن را نشان می‌دهد و آن توجه به نظام هستی و دعوت به تأمل و تدبّر و تفکر کردن در آیات تکوین و تدوین است، بدون آنکه نیازی باشد خود را در معرکه آرای فلاسفه قرار دهد»؛

«فليس للإنسان أن يحدّق في كتب الفلسفة، بل عليه أن يحدّق في كتاب الكون، ليفكر في خلق السماوات والأرض و ما يتمثل فيهما من قوانين طبيعية تنظم لهما المسار، و تربطهما بالحكمة في كلّ الحركات و السكنات و الدقائق التي تتعلق بهما، و ليرصد حركة الليل و النهار.»

سپس با ذکر نمونه‌های دیگری از مضامین آیات که راه اندیشیدن را نشان می‌دهد، می‌گوید: «این دسته از آیات و توجه به جنبه‌های مختلف راه‌های تفکر، برای انسان زمینه شناختی حاصل می‌گردد و متوجه می‌شود که آیات آفاق هستی، زمینه عقلانی گسترده‌ای فراهم می‌سازد که خط نظام هستی را ترسیم می‌کند.» و در پایان نتیجه می‌گیرد که این روش قرآن است که ما را دعوت به تفکر می‌کند و راه فعالیت و تلاش و انتخاب گزینه‌ها را ترسیم می‌کند، و یا با این روش تلاقی دین و عقل را فراهم می‌سازد و نشان می‌دهد که چگونه و با چه درجه‌ای از اهمیت و احترام به عقل به‌ویژه در حوزه عقیده، در قرآن یاد کرده است. (۶/۵۵۵)

از سوی دیگر او اعتماد به عقل و تحلیل‌های عقلی را به‌غیر از مباحث فلسفی و تأویلات فلاسفه که آنها هم اسلوب عقلی هستند و برای دفاع از دین انجام گرفته و بسا جنبه کلامی هم دارد، می‌داند. به‌عنوان نمونه در آغاز تفسیر سوره انعام و بیان خصائص سوره‌های مکی و مدنی، به تفاوت اسلوب فلسفی و قرآنی اشاره می‌کند:

«ولكن الأسلوب هنا، لا يغرق في التحليلات و التأويلات العقلية الفلسفية، بل هو الأسلوب القرآني الذي يسعى إلى تحقيق ميزة الإيمان، لتتحرك العقيدة في عقل الإنسان و ضميره، فيفتح لها قلبه، و تنبض بها مشاعره، و يتعمق فيها عقله، و ذلك من خلال النظر إلى حركة الكون و الإنسان، باعتبارها محطة للفكر، و

منطلقاً للروح، فهي التي توحى للإنسان بعظمة الله، و هي التي تعرّفه مظاهر نعمه

فی وجوده، و تعمّق له تجربته من خلال ما تثيره أمامه من أسرار.» (۹/۹)

یا در بخش پاسخ به شبهه قتل ۷۰۰ یهودی بنی قریظه، بر این نکته تأکید می‌کند که کار پیامبر بیشتر اجرای دستورات بر اساس قوانین و احکام خود آنان بوده، و حتی اعتراف گرفتن به پذیرش قوانین آنان بوده است؛

«و فی هذا ناحیتین، ناحیه قبولهم بحکمه، و ناحیه التزامهم الشرعی بمضمونه فی

علاقتهم بالآخرین، فلم یکن من النبی محمد ﷺ إلا تنفیذ ما التزموا به.» (۱۸/

۲۸۹-۲۷۱)

فضل‌الله در زمینه طرح مسائل ادبی و نکات بلاغی، خویشتن‌دار است. به این معنا که سعی دارد این مباحث را در شکل متداول آن طرح نکند و آنجا که ضرورت داشته باشد، با بیان لطیف و گذرا و در راستای اهداف بیانی و اجتماعی از آن استفاده ببرد.

طرح آراء کلامی

ایشان در لابه‌لای تفسیر نیز گاه به نظریات برخی متکلمان اشاره می‌کند و آن را بررسی و نقد می‌کند. برخی از این آراء کلامی درباره صفات الهی و به‌ویژه صفات خبری است؛ مانند آنچه در تفسیر معنای «ید» در آیه ﴿يَدُّلَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح/۱۰)، بیان کرده است. در این بخش‌ها نیز موضع و جهت‌گیری مفسر روشن می‌شود. به عنوان نمونه می‌نویسد:

«از ظاهر لفظ به نظر می‌رسد که گویی به جسمانیت اشاره دارد، و اما چون

دلیل عقلی بر امتناع جسمیت خداوند متعال وجود دارد، این دسته از آیات را

باید بر استعاره حمل کرد.» (۱/۲۲۵)

و گاهی به مسائل مذهبی و دفاع از عقاید عدلیه، مانند حسن و قبح ذاتی و یا

اختیار فعل انسان می‌پردازد.^۲

نمونه دیگر در دفاع از رفتار موسی نسبت به برادر خود هارون، با توجه به

شبهه اخلال در عصمت پیامبران است. قرآن در این داستان می‌فرماید: ﴿فَرَجَعَ مُوسَى

إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا﴾. هارون وقتی دید موسی او را با دست می‌کشد، گفت: ﴿يَا بْنَ



أَمْ لَا تَأْخُذُ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي ﴿طه/۹۴﴾، در این صورت ایشان به لحاظ رفتارشناسی و شبهه نفی عصمت تحلیل می‌کند که چگونه این کار مخالف عصمت نیست، هرچند که در آن غضب باشد؛

«إِنَّا لَا نَجِدُ فِي مَوْقِفِهِ هَذَا ابْتِعَادًا عَنْ خَطِّ الطَّاعَةِ لِلَّهِ لِيَكُونَ مَنَافِيَا لِلِاسْتِقَامَةِ الشَّرْعِيَّةِ فِي دَائِرَةِ الْعَصْمَةِ، وَلَكِنَّا نَجِدُ فِيهِ انْسِيَاقًا مَعَ نَقَاطِ الضَّعْفِ الْإِنْفَعَالِيَّةِ الَّتِي تُوْحَى بِأَنَّ بَشَرِيَّةَ النَّبِيِّ قَدْ تَدْفَعُهُ إِلَى نَقَاطِ الضَّعْفِ الطَّبِيعِيَّةِ الَّتِي قَدْ يَغْفَلُ فِيهَا عَنِ بَعْضِ الْمُنَاسِبَاتِ الشَّكْلِيَّةِ أَوْ الْمَعْنَوِيَّةِ.» (۱۵۰/۱۵)

البته در تفسیر این آیات در سوره اعراف به شکل شفاف‌تری در قالب پرسش‌هایی موضوع را بررسی می‌کند که چگونه هارون در این کار خطا کرد تا مورد مؤاخذه برادر قرار گرفت و چگونه موسی خطا کرد که با اعتراض هارون مواجه شد؛ با اینکه هارون پیامبر بزرگی بود؟ روش او در تحلیل عقلی این داستان آن است که مسئله مباینیت با عصمت را از زاویه دید خود آنان بررسی کند:

«و لکننا قد لا نجد مثل هذه الأمور ضارّة بمستوى العصمة، لأننا لا نفهم المبدأ بالطريقة الغيبية التي تمنع عن الإنسان مثل هذه الأخطاء في تقدير الأمور، بل كل ما هناك أنه لا يعصى الله في ما يعتقد أنه معصية، أما أنه لا يتصرف تصرفاً خاطئاً يعتقد أنه صحيح مشروع، فهذا ما لا نجد دليلاً عليه.»

در نهایت می‌نویسد:

«باید دقت کرد اسلوب قرآن در بیان داستان زندگی پیامبران و بیان ضعفشان بر این نکته و تأکید است که رسالت آنان منافاتی با برخی نقاط ضعف بشری آنان از جهت خطا در تقدیر امور ندارد. و الله العالم بأسرار خلقه.» (۲۵۱/۱۰)

اما صرف نظر از بحث کلی که چه چیزی مضر به عصمت است و چه چیزی نیست، اما واقعاً در این داستان، آیا هارون کوتاهی کرد، یا نگرش و برداشت متفاوت این دو پیامبر در برخورد با این قضیه و مسئولیت دینی آنان بود؟ در تحلیل هردوی این پیامبر، این قضیه رخدادی امتحانی بود.^۳ هارون به تکلیف پیامبرانه خود عمل کرد و در این موضوع هیچ کوتاهی هم نکرد. البته مانند موسی از انحراف بنی اسرائیل نگران بود؛ ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ

فَاتَّبِعُونِي وَ أَطِيعُوا أَمْرِي ﴿طه/۹۰﴾. از سوی دیگر به نظر او نمی‌بایست برخورد تند و خشن بکنند؛ زیرا نگران اختلاف و شقاق میان بنی‌اسرائیل بود و نباید بگذارد در میان آنان دو دستگی شود؛ ﴿إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (طه/۹۴). نکته دیگر این بود که بنی‌اسرائیل هم کاملاً مطیع او نبودند و منتظر کلام آخر از سوی موسی بودند. همچنین برداشت هارون این بود که اگر موسی هم بود، باز نمی‌خواست ایجاد اختلاف شود، از این رو در مقام پاسخگویی به موسی می‌گوید: تو خودت نمی‌گفتی چرا دستور مرا گوش ندادی؛ ﴿أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ (طه/۹۴). از این رو هارون به وظیفه خود عمل کرده بود و از نظر خودش راهی که تشخیص داده بود، صحیح بود که نباید در چنین موقعیتی تندروی کند، هر چه بادا بادا! او نگه داشتن همین وضعیت و یافتن فرصت و انتظار شرایط جدید را بر هر کار دیگری ترجیح می‌داد.

نقد اخبار تفسیری و اعتقادی

یکی دیگر از روش‌های عقلی مفسر، نقد و بررسی روایات تفسیری است. البته دیدگاه ایشان درباره حجیت خبر واحد و شروط عمل به آن، با دیدگاه جریان مکتب نجف مانند مرحوم آیت‌الله خوئی رحمته‌الله تفاوت دارد. چنان‌که می‌دانیم، آیت‌الله خوئی رحمته‌الله خبر واحد را تنها در صورتی معتبر و حجت می‌دانست که تمام راویان آن ثقه باشند، و خبری را که حتی یک راوی آن غیر ثقه بود، نمی‌پذیرفت. ایشان در دوران متأخر سردمدار جریان اعتماد به خبر ثقه بودند. در مقابل این جریان، مکتب خبر «موثوق» به وجود دارد که بیشتر قمیان مانند آیت‌الله بروجردی رحمته‌الله، حضرت امام رحمته‌الله و شاگردان آیت‌الله بروجردی رحمته‌الله هم اکنون معتقد به این دیدگاه‌اند. بر اساس دیدگاه این بزرگان، نه تنها خبری که همه راویان آن ثقه باشند حجت است، بلکه هر خبری که اطمینان عقلایی - البته از راه‌های معتبر - به صدور آن از معصوم علیه‌السلام پیدا کردیم نیز حجت خواهد بود، گرچه یک یا چند راوی آن نیز ضعیف باشد. البته این دسته دوم برای پذیرش خبر، قرائنی را نیز در نظر می‌گیرند. مفسر من وحی القرآن، از دسته دوم است و در این نظر با استاد خود اختلاف مبنا دارد. فضل‌الله در چند جا از تفسیر خود تصریح می‌کند:



«ما در حجیت خبر (تنها) به خبر ثقة اطمینان نمی‌کنیم، بلکه (علاوه بر آن) خبری را که موثق به باشد نیز قابل اعتماد می‌دانیم، زیرا ملاک اصلی حجیت خبر واحد بنای عقلاست و آنان در جایی که احتمال کذب ضعیف باشد نیز معمولاً به حدیث اعتماد می‌کنند.»

به عنوان نمونه به مناسبت نقل روایتی در ذیل این آیه شریفه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (بقره/۲۱۹) که مفسران روایتی را نقل کرده که مرسله و طبعاً غیر قابل استناد است، می‌نویسد:

«این حدیث هر چند مرسله است، اما مضمون آن متناسب با مضمون آیات سه‌گانه در باب خمر است، به‌گونه‌ای که انسان وثوق به صدور آن پیدا می‌کند. در آن صورت بر اساس مبنایی که انتخاب کرده حجت می‌شود؛ زیرا سیره عقلایی - که اساس حجیت اخبار است - در جایی است که خبر موثق به باشد، نه اینکه تنها خبر ثقة باشد.» (۲۱۶/۴)

از سوی دیگر ایشان در این باره با انکار تبعیدی بودن حجیت روایات تفسیری و اینکه پذیرش خبر واحد در احکام از باب منجزیت و معذرت و طبعاً تعبد است، می‌نویسد:

«لازم است به یک نکته مهم و اساسی درباره قضایای اندیشه اسلامی اشاره شود که هر گونه سخن گفتن درباره تکون هر بحث اسلامی به استناد حدیث، با توجه به صحت مرویات از پیامبر ﷺ و از اهل بیت علیهم‌السلام، هم از نظر سند و متن می‌باشد و از روش‌های شناخته شده در حجیت اخبار، و در عملیات استنباط اجتهادی احکام شرعی بهره برده می‌شود، زیرا این شروط گاه در دایره تنجیز و تعذیر از آن استفاده می‌شود و با توجه به آثار شرعی و عملی آن به لحاظ مضمون خبری قابل حجیت است؛ اصلی که در بحث حجیت خبر منقح شده که در چنین مواقعی از باب تعبد است و نه اینکه این مضمون ذاتاً معتبر باشد. به همین دلیل، اثر عملی ملحوظ در معنای تعبد مطرح است.» (۱۱/۱)

معنای این سخن آن است که در جایی که سخن در مقام کشف و فهم است، این روایات با این خصوصیات قابل استناد نیست و تعبد کارساز نیست و خبر

واحد باید محفوظ به قرائنی باشد که خودش اطمینان‌آور باشد.

اما با همه اینها، در نقد روایات و یا اسباب نزول، گاه به تحلیل معنایی روایت می‌پردازد و روش او در نقد حدیث جنبه مضمونی دارد. به عنوان نمونه در ذیل آیه ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (انعام/۱۳) سبب نزولی نقل شده که مشرکین به پیامبر گفتند اگر تو از عقیده خودت دست برداری، ما اموال بسیاری در اختیار تو می‌گذاریم. فضل‌الله در نقد این روایت می‌نویسد:

«اولاً فضای سیاق - پیش و پس از این آیه - چنین معنایی را اشاره ندارد، زیرا ظاهر آیه در مقام احتجاج بر توحید در مقابل شرک، و تأکید بر عظمت خداوند در آفرینش و همچنین مسئولیت انسان در مقام عبادت و اطاعت است و این سخنان با آنچه در اسباب نزول و انگیزه‌های شخصی و شخصیت پیامبر است، ناسازگار است. وانگهی به نظر می‌رسد این نقل، برداشت ابن عباس از آیه باشد، نه سخن پیامبر. ثانیاً همان گونه که در روایات نقل شد، همگی آیات این سوره یکباره نازل شده و هر آیه سبب نزول جداگانه‌ای نداشته است.» (۴۰/۹)

نمونه‌هایی از روش تحلیل عقلی

برای اینکه این بحث همراه با ذکر نمونه‌هایی از کاوش‌های عقلی مفسر در کشف مراد و نشان دادن جایگاه سخن باشد، به مواردی چند اشاره می‌گردد.

۱. دستیابی به معرفت عقلی و حسی

شاید مهم‌ترین جلوه کاوش‌های عقلی در حوزه عقیده و شناخت معارف، جمع میان حس و عقل باشد. این گرایش از دو جهت با تأکید بر روش عقلی کارساز است: یکی در فهم نص و اینکه مراد خداوند از این کلمات چه بوده، و اگر این کتاب از مرتبه‌ای عالی فرود آمده و در قالب محدود الفاظ قرار گرفته، چه چیزی را اراده کرده. و دیگری حقیقت این معارف غیبی و درک درست در نسبت میان آنچه در محاورات عرفی به کار می‌رود، با آنچه مربوط به عالم غیب است.

دشوارترین بخش تحلیل این دسته از معارف و مرزبندی میان این دو بخش از معارف همین دسته از آیات است. به عنوان نمونه ایشان در نخستین آیات سوره بقره



در ذیل این جمله: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» پس از آنکه به این نکته اشاره می‌کند که این آیات در مقام شمارش صفات متقین است، می‌خواهد محدوده اصول اعتقادی را معین کند، از این رو سخن از ایمان به غیب و معنای آن می‌کند و می‌گوید:

«مراد از ایمان به غیب، ایمان به چیزهایی است که نیروی حس به صورت مستقیم به آن دسترسی ندارد؛ مانند ایمان به خدا. انسان، الله را از آثار و از طریق آفریده‌هایش می‌شناسد و پی به عظمت آن می‌برد، با اینکه آن ذات را نمی‌بیند.» (۱/۱۱۰)

نمونه دیگر درباره افکار عقلی و شناخت و لمس وجدانی حق و باطل است که ایشان باز می‌گوید - بر این اساس - دیگر جای کاوش‌های حس‌گرایانه نیست، زیرا چنین میزانی برای سنجش تعیین نشده است. دلیل آن روشن است، حق و باطل از امور دیدنی و لمس کردنی نیست که با حس بتوان تفاوت آن را تشخیص داد. به همین دلیل از بزرگ‌ترین شبهاتی که حسّیون در برابر عقلّیین در انداخته‌اند این است که می‌گویند اینجا جای معرفت غیر حسی و غیر قابل درک است. اما با ملاحظه این شبهه - در پاسخ به آن - ایشان توضیح می‌دهد و تحلیل علمی می‌کند:

«أولاً: این دلیلی که بر اثبات خطا بودن رجوع به عقل کرده‌اند، در مرحله اول خودش دلیل عقلی و نیازمند ملاحظه و تأمل است، چون می‌گویند اگر ما اعتماد بر حس و تجربه که اساس معرفت است نکنیم، دیگر در پیش ما مقیاس دقیق دیگری برای تشخیص حق و باطل نخواهد بود. بگذریم از اینکه خود این سخن موجب طرح سؤال دیگری می‌شود: آیا معانی این اندیشه از معانی محسوسه قابل تجربه است؟! اگر چنین نیست، نتیجه این استدلال برگشت به ابطال دلیل عقلی به دلیل عقلی خواهد شد. باز خود این سخن موجب تأکید و تأیید این فکر خواهد شد که ایمان به وجود دلیلی غیر از تجربه به‌عنوان اساس ایمان و نگهداری اندیشه و وجدان است.

ثانیاً: حس و تجربه هیچ‌کدام صلاحیت آن را ندارند که به شکل عام اساس معرفت قرار گیرند، بدون آنکه به آن مقدمات عقلی ضمیمه شود. زیرا تجربه محدود به زمان و مکان معین، نتیجه‌ای جز نتایج محدود در حجم تجربه نخواهند

داشت. اما در نگاه کلی این تجربه در امتدادی خارج از نطاق تجارب دیگر خواهد بود و گویای تجارب دیگر و کشف آنها نخواهد بود. بنابراین اگر تجربه‌ای کسب شد، تنها معرف همان تجربه خواهد شد و این دلیل عقلی است که این تجربه را با موارد مشابه آن ضمیمه و از آن حکم کلی استنتاج می‌کند. منطق حسّی اگر دلیل عقلی را نپذیرد، جایی برای استفاده از احکام مشابه نخواهد داشت. همان‌طور که اگر موضوعی را در حالت اختلاف تجربه دوم از تجربه اول به‌دست آورد، دیگر راهی برای کشف خطا از خلال آن نخواهد بود؛ زیرا برای هر یک از آنها جایگاه معین و مخصوصی خواهد بود. اما این منطق عقلی است که در امتداد تجربه حرکت می‌کند و زمان و مکان و خصوصیات را در می‌نوردد و از آن حکم کلی استنتاج می‌کند.» (۱۱۱/۱)

چنان‌که فضل الله در تأکید بر روش استقرایی عقلی در فهم مسائل اشاره می‌کند. او در ذیل آیه ﴿قُلْ أَعْيَرَ اللَّهُ اتَّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ (انعام/۱۴) می‌نویسد:

«از این آیه روش استقرایی قرآنی به‌دست می‌آید که انسان را برای استنتاج صحیح در مسائل تاریخی متوجه متابعت واقع در مظاهر سلبی آن می‌کند. این روش از طریق حساب مقدمات و نتایج است که از آن می‌توان فهمید که اسلام بر محوریت استقرای واقعی به‌عنوان وسیله‌ای از وسایل شناخت تأکید می‌کند؛ چیزی که ما در پژوهش‌های علوم اجتماعی و روان‌شناسی و تاریخی از آن استفاده می‌بریم و از آن قواعد کلی علوم انسانی را استخراج می‌کنیم، در آن دیگر معرفت اسیر تأمل عقلی مجرد نخواهد بود، بلکه در تعامل میان عقل و تجربه جولان پیدا خواهد کرد.» (۴۱/۹)

۲. عقل اساس معرفت و مسئولیت شناسی

هر چند نمونه‌های تأکید بر روش عقلی در حوزه شناخت آن‌چنان فراوان است که سخت است به‌گزینش دست بزنیم، اما یادآوری برخی از نکات در شناخت روش مفسر در توجه به خردگرایی قابل توجه خواهد بود. ایشان در اهمیت عقل در درک حقایق به‌عنوان اساس معرفت، به مسئله تقلید از پدران اشاره می‌کند که



قرآن می‌گوید: ﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْزِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (بقره/۱۷۰)؛

«ممکن است که سخن از این آیه ما را به موضوعی دیگر توجه بدهد که درباره آیه پیشین گفته شد: قرآن از کفار درباره پیروی از پدران آنان می‌پرسد، هر چند که پدرانشان چیزی را درک نمی‌کرده‌اند. و در این آیه تأکید می‌کند که آنها تعقل نمی‌کنند. مشکل چیست؟ مشکل آن است که به اندیشیدن و عقل را در زندگی به‌کار بردن عادت نکرده‌اند تا بتوانند خط مستقیم را از خط انحرافی تشخیص دهند. آنان حتی میان چیزهایی که پشتوانه عقلی و استدلالی و جهت هدایتی ندارند، با آنهایی که با چنین پشتوانه‌هایی هستند فرق نمی‌گذارند، به همین دلیل دسته اول را برمی‌گزینند و دسته دوم را رها می‌کنند. ریشه اصلی فقدان عقلانیت و جرأت بر مخالفت عقاید تقلیدی و خرافی است. و جهت دیگر، این آیه اثبات می‌کند که عقل اساس حرکت معرفت صحیح و آگاهی از مسئولیت است، لذا کسی که به عقل به‌عنوان وسیله‌ای برای شناخت حقایق و مسئولیت اعتماد نمی‌کند، دیگر به حقایق در عمق ایمانی آن نمی‌رسد.» (۱۸۵/۳)

۳. نسبت دینداری و عقل‌گرایی

از نظر مفسر، ایمان دینی، ایمان خردگرایانه است، نه ایمان شعاری و تحریک عاطفه، یا ایمانی بر اساس خرافات که عده‌ای بتوانند سوء استفاده کنند و در جهت مقاصد و اهداف خود مردم را به‌دنبال خود بکشانند. مشکل بسیاری از جوامع دینی آن است که عده‌ای با سوء استفاده از ظواهر دین، اولاً به جنبه‌هایی از دین که بُعد عاطفی دارد، بیشتر می‌پردازند و از آن به‌عنوان وسیله‌ای برای مشروعیت خود بهره می‌برند. به‌همین خاطر مفسر ما در این باره می‌نویسد:

«آن‌گاه که غفلت از خدا ایجاد می‌شود، هنگامی است که دستگاه عقل تعطیل می‌شود. آیه ۱۶۴ سوره بقره تأکیدی است بر این نکته که قضیه ایمان، قضیه عقل و فکر است و نه قضیه مزاج و عاطفه، و اشاره لطیفی به این اصل دارد که غفلت مردم از خدا و دوری آن از راه او، موجب تعطیلی عقل از گام نهادن در راه شناخت در فضای وسایل طبیعی معرفت و ایمان خواهد شد.» (۱۴۵/۳)

همچنین ایشان در توجیه و تفسیر دسته‌ای از آیات که عده‌ای از مفسران آن را به زخم چشم تفسیر کرده‌اند، به مبارزه با خرافات تأکید می‌کند و درباره رفتارهای انسان‌هایی که به سحر و جادو روی می‌آورند و یا به قوانین اسباب و مسببات توجه نمی‌کنند و به تصادف و شانسی اعتقاد پیدا می‌کنند، این نکته را یادآور می‌شود که اگر در قرآن به مسئله سحر و تأثیرهای روانی آن توجه نشان داده، نه از این باب بوده که اینها در مقام واقع تأثیر دارند، بلکه برای پیشگیری آثار روحی و روانی بر شخص بوده که اثری انکار ناپذیر دارند. با همه اینها تأکید می‌کند در صورتی می‌توان به چشم‌زخم و امثال این امور تکیه کرد که با اخبار صحیح و معتبر نقل شده باشد و نمی‌توان بر عقاید عامیانه و بسیاری از اموری که در فرهنگ آن مردم رایج بوده و پشتوانه‌ای علمی و دینی نداشته، استناد کرد. (۱۴۸/۲)

۴. تحلیل اجتماعی از مفاهیم قرآنی

تفسیر اجتماعی یکی از گرایش‌های مهم و تأثیرگذار در دانش تفسیر قرآن کریم در دوره معاصر است که می‌تواند در بستر گرایش‌های عقلی پیش برود. بدون تردید تفسیر «من وحی القرآن»، یکی از شاخص‌ترین تفاسیر نامبردار این گرایش است که با تحلیل‌های عقلی به ابعاد گوناگون مسائل اجتماعی پرداخته است. این گرایش پیش از سده چهاردهم در میان پیشینیان مورد توجه نبوده و جدیت مفسران پیشین - حتی برخی مفسران معاصر - به تبیین کلام وحی از بُعد فردی و لوازم آن بوده و طرح مباحثی چون اصالت جامعه و هویت مستقل داشتن و فطری بودن گرایش به جمع و حکومت، آزادی، عدالت 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 به گونه‌ای با مسائل اجتماعی مربوط می‌شود، در این تفاسیر مطرح نبوده و یا کمتر عنوان شده و در این تفسیر و تفاسیری مانند آن در زبان فارسی و عربی نمود پیدا کرده است.



ایشان بر دو نکته پای می‌فشارد: (۱) آیات کتاب خدا در محدوده زمان و مکان نزول و نیز اشخاصی که آیات درباره آنها نازل شده است، ایستا نیستند و سبب نزول، تنها به عنوان خاستگاه و منشأ اولیه برای آیات به شمار می‌رود. (۲۷/۱)

(۲) بر اساس عقیده ایشان، آیه‌های قرآن گرچه در یک سیر معنایی خاص حرکت می‌کنند، ولی اشاره‌هایی به معانی دیگر نیز برای ما به ارمغان می‌آورند؛ از این دید که هر دو معنا از نظر نتایج عملی یکسان‌اند و یا هر دو معنا یک جهت‌گیری دارند. این راهیابی از یک معنا به معنایی دیگر، معنای تأویل است. تأویل در حقیقت کمک گرفتن و یاری جستن از یک معنای حقیقی، برای بیرون کشیدن یک معنای دیگر غیر ظاهر است. این همان عملیاتی است که درباره آیات بسیاری از قرآن صورت گرفته است. از جمله در حدیثی از امام باقر علیه السلام ایشان در پاسخ کسی که معنای آیه ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (مانده/۳۲) را پرسیده بود، فرمودند: منظور آن است که هر کس (نفسی را) از آتش‌سوزی یا غرق شدن نجات دهد (آن گونه است). و آن گاه در پاسخ آن فرد که می‌پرسد: پس آن کس که نفسی را از گمراهی به هدایت درآورد (چگونه است)؟ پاسخ می‌دهند: این تأویل برتر این آیه است.

ایشان کار عمده تفسیر خود را اسلوب جدید پردازش و ارائه برداشت‌های نو و مفهومی جدید از آیات می‌داند و اظهار امیدواری می‌کند که این تفسیر سبب شود امت اسلامی، قرآن را در همه شئون زندگی و اجتماع زنده بدارد و زنده بداند و به کار گیرد تا به سعادت این جهان و آن جهانی برسد. (۱۰/۴)

به‌عنوان نمونه، بحث ایشان در اهمیت صله رحم و پاسخ به شبهات آن قابل توجه است. در آغاز می‌پرسد: سِرِّ تأکید بر صلهٔ ارحام و این پرسش که دلیل این تأکید چیست و چرا چنین اهمیتی قرآن انجام داده و از قطع آن مذمت کرده؟ به‌ویژه این شبهه که برخی گفته‌اند تأکید بر صله رحم منشأ قومی و عربی داشته و از فرهنگ زمانه گرفته شده و نوعی دامن زدن به عصیتهای خانوادگی و موضع‌گیری‌های خونی و نژادی می‌شود که ایشان در پاسخ می‌نویسد:

«این قضیه - بر اساس آنچه ما می‌فهمیم از حکمت تشریح حکم - در این فضا

جریان ندارد، بلکه با آن هم از اساس ماینت دارد، زیرا صله رحم که در متن اندیشه اسلامی برای ترسیم تعمیق روابط انسانی و امتداد پیوندهای آن است، به این جهت است که در نفس انسان گاه در میدان عمل رفتارهای منفی نسبت به دیگران ایجاد می‌شود، یا رفتارهایی که گاه موجب قطع علاقه و یا دشمنی شدید در میان افراد می‌گردد، و این مشکل کینه و دشمنی تا مدت‌های طولانی در بسیاری از خانواده‌ها مشاهده می‌شود، بر این اساس اسلام در پی ایجاد پیوندی روحی و معنوی و عاطفی و تربیتی بود تا با این مشکل برخورد کند و در جوامع تأثیرگذار شود، لذا دستور به صله رحم داد که مانندش چیزی جایگزین نمی‌شود.» (۳۴/۷)

۵. شیوه تحلیل مسائل از طریق طرح پرسش‌ها

از روش‌های فضل الله در این گرایش، استخراج مسائل از طریق تفکیک و جداسازی و به تعبیری سبر و تقسیم و یا نقد و بررسی یکایک صورت‌ها در استنباط از کلام در تفسیر است. به‌عنوان نمونه در داستان سخن گفتن خدا با ملائکه درباره خلیفه شدن انسان، این شیوه بررسی احتمالات آشکار می‌شود:

الف) چگونه این گفتگو را بفهمیم؟ آیا خدا در مقام استشاره با ملائکه در آفرینش این خلیفه بود یا در مقام اخبار به آنان؟ آن‌گاه ایشان صورت اول را رد می‌کند و می‌گوید: مقام مشورت برای رسیدن به رأی بهتر است، زیرا لازمه آن ناآگاهی مشورت‌کننده از حقیقت موضوع است که در حق خداوند محال است. و اما اگر قضیه جنبه خبری از اراده و فعل خودش داشته باشد، در آن صورت باید علل اعتراض ملائکه را تحلیل و تفسیر کرد که آیا اعتراض ملائکه ممکن است، در حالی که قرآن در حق آنان می‌گوید: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۖ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يُعْمَلُونَ﴾ (انبیاء ۲۶-۲۷).

ب) ممکن است صورت سؤال را به‌گونه دیگری تفسیر کرد و گفته شود: موضوع پرسش در جایگاه خبر است، به این معنا که می‌خواهد از حقیقت ماجرا و دلیل چنین تصمیمی خبردار شود، زیرا طبیعت موضوع چنین پرسشی را می‌طلبد. چگونه ممکن است که خداوند موجودی را خلیفه خود در روی زمین قرار دهد که



او تمرد بر خدا می‌کند و فساد و سفک دماء می‌کند؟ به همین دلیل مسئله پیچیده به نظر می‌رسد.

ج) ممکن است که خود این داستان برای بیان حقیقت و جواب از سؤالی باشد که گویی خود ملائکه آن را به‌وجود آورده تا موضوع دیگری را پاسخ بدهد، به این معنا که دیالوگ فرضی است. در نهایت ایشان نظریه دوم را ترجیح می‌دهد؛

«و قد نستطيع أن نتبنى الفكرة الثانية، لأن الآيات، بمجموعها، توحى بأن فى القضية نوعا من التحدى الذى يوجه نحو الملائكة، بإثارة محدودية علمهم من جهة.» (۲۲۶/۱)

۶. تفسیر مسائل غیبی و تحلیل تشبیهات فرهنگی

نمونه دیگر روش او در تحلیل مسائل ماورایی و غیبی و یا معجزات و کرامات است. به‌عنوان نمونه وی به مناسبت بحثی کلامی و نقد دیدگاه علامه طباطبایی در نقش شیطان در اعمال انسان که بسا گفته شده این تحلیل برخلاف عدالت خداوند است، در آغاز سخن علامه را نقل می‌کند که گفته است تأثیر شیطان در رفتارهای آدمی (مانند دیوانگی و جن‌زدگی) به‌ویژه در جایی که اخلال به اراده بشود، منافاتی با عدل ندارد، زیرا از اساس موجب رفع تکلیف می‌شود، دیگر مشکلی در پیش روی انسان نخواهد بود. بعد صاحب‌المیزان اضافه می‌کند: استناد جنون به شیطان به‌صورت مستقیم و بدون واسطه نیست تا اشکال به عدل الهی شود، بلکه به دلیل اسباب طبیعی و مقدماتی مانند اختلال اعصاب و آفات دماغی است که از علل قریبه محسوب می‌شود، همان‌طور که انواع کرامات به نیروهای غیبی مستند می‌شود، با اینکه در ظاهر اسباب طبیعی وجود دارند. مانند این دخالت در داستان حضرت ایوب علیه السلام به نقل از قرآن آمده است: ﴿وَ أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (انبیاء/۸۳). منظور از «ضرر» مرض است، و بیماری دارای اسباب طبیعی ظاهری در بدن است، در حالی که در این داستان به شیطان نسبت داده می‌شود؛ ﴿وَ أَذْكَرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ﴾ (ص/۴۱). در پایان چنین نتیجه می‌گیرد که اسلوب قرآن در استناد اعمال یا ظواهر به الله یا به روح یا به ملائکه یا شیطان چنین است و معنای آن این نیست که به صورت

مستقیم بوده و اسباب طبیعی در آن نفی شده، بلکه در هر کدام به تناسب فاعل در طول سبب قرار می‌گیرد و نه در عرض آن که البته این تحلیل را فضل الله نمی‌پذیرد و به آن اشکال می‌کند (۴۱۶/۲-۴۱۷) و با تفصیل و توضیحی که بعداً هم به آن اشاره می‌شود، بیان می‌کند که «منظور از شیطان در این آیه ابلیس نیست، و مراد از آن، شر و سختی همچون مرض است، اما نه از این باب که شیطان نقش‌گذار در سلسله اسباب طبیعی است، بلکه از این باب است که استعمال لفظ در مرض چنین دلالتی دارد. اما دلیل بر این استعمال این است که قطعاً وجود شیطان به معنای مصطلح در این معنا نقشی ندارد، و الله العالم.» (۱۴۲/۵)

نمونه دیگر از این بخش شیوه طرح بیان قرآن در بیان مسائل فرهنگی عصر نزول، اعتقاداتی است که در آن زمان وجود داشته و مفسر به آنها پرداخته است. وی در تفسیر آیه ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾. (بقره/۲۷۵) با نقد نظریه علامه طباطبایی و برخی از مفسران که در معنای «الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» دو نظریه را طرح کرده: یکی معنای ظاهری دخالت شیطان در عقل انسان و نظر دیگر تشبیهی در سیاق فرهنگ زمانه و نه مدلول حرفی این کلمات، با تفصیل به معنای سومی از تفسیر آیه روی می‌آورد و در این زمینه نوشته است:

«برخی از مفسرین معنی دوم را به عدل خداوند نزدیک‌تر دانسته؛ زیرا خداوند سبحانه عادل‌تر از آن است که به تسلط شیطان بر عقل بندگان یا مؤمنان رضایت دهد. اما صاحب تفسیر المیزان این نظریه را رد می‌کند به اینکه شأن و مقام الهی اجل از این است که به کلام خود استناد باطل و لغو قول بدهد، هرگونه استنادی که می‌خواهد باشد، مگر اینکه بخواهد قول و قائل را رد کند. از سوی دیگر تسلط شیطان بر عقل انسان در صورتی منافی با عدل می‌باشد که تسلط اسباب طبیعی موجب از بین رفتن عقل گردد، و انگهی برخلاف عدل الهی است، در صورتی که موجب فشل شدن اراده و اختیار گردد، و این کار در نهایت به خدا نسبت داده شود.» (۴۱۶/۲-۴۱۷)

او در این باره تأکید می‌کند که موافق با صاحب المیزان است که می‌گوید این



قضیه ربطی به موضوع عدل الهی ندارد، به جز اینکه این آیه در مقام پذیرش فرهنگ زمانه نیست و نمی‌خواهد همان اعتقاد را تثبیت کند، بلکه قضیه به فهم صحیح از معنای آیه برمی‌گردد. در این آیه آنچه از کلمه «شیطان» توجه می‌دهد، چند احتمال داده می‌شود: یا مراد معنای حقیقی است که قرآن درباره آن بیشتر از یک بار از آن تعبیر می‌کند، یا منظور پیشگیری از چیزهایی است که شیطان در ذهن انسان از زشتی‌ها و بدی‌ها می‌اندازد، یا منظور معنای مجازی است که مراد از آن عوامل خفیه‌ای است که سبب جنون و امراض می‌شود، که در ارتباط میان فکر و بدن اثر بگذارد و عنصر بیرونی و تأثیر روانی آن مخفی باشد. در این صورت اگر معنای مجازی شد، قرینه یا دلیل بر انصراف لفظ از معنای حقیقی چیست؟

آن‌گاه ایشان برای تقریب به ذهن در ورود لفظ بر اساس مجاز نه حقیقت، و بررسی شخصیت شیطان در قرآن و ارتباط و نقش او در زندگی با انسان توضیح می‌دهد:

«زیرا از بیان قرآن چنین استفاده می‌شود که نقش اول و آخر شیطان وسوسه و تشویق به پلیدی و تزیین دشمنی در پیش چشم مردم است، بدون آنکه بخواهد در اراده آنان تصرف کند. اما اینکه شیطان بخواهد سیطره‌ای داشته باشد و با قوه قاهره عمل کند، قرآن کریم به شدت آن را نفی می‌کند و می‌فرماید: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ﴾ (حجر/۴۲). بنابراین اگر شیطان چنین سلطه‌ای تکوینی از حالتی به حالتی، چون خیر به شر، از کفر به ایمان نداشته باشد، پس چگونه ممکن است که عقل انسان را هر چند با وسایل و وسایط زایل کند؟ موضوع عدالت و عدم عدالت نیست که علامه طباطبایی به آن اشکال می‌کند، بلکه موضوع اختلال در حیات انسان و فلسفه وجودی این موجود است که به ما می‌فهماند هیچ چیزی در برابر انسان قرار ندارد.

نکته دیگر که لازم است در بحث تأثیر شیطان بر تخطب و صرع انسان توضیح داده شود، اینکه از فضای آیه استفاده می‌شود که اگر گفته شود شیطان چنین نقشی در اختلال شخصیت انسان دارد؛ برخلاف کرامت انسان است، انسانی که خداوند فرمان سجده بر او حتی به شیطان داد و او را خلیفه الله در زمین قرار داد، او را با رحمت الهی و اعطای عقل متمایز از دیگر مخلوقات کرد.» (۵/۱۳۹)

۷. مسائل حقوق و جایگاه زن

از نکات دیگر خردگرایی او مواردی است که وی در بحث مقام زن، تفسیر را نیازمند نگاهی دوباره می‌داند و در این راستا به تحلیل و تقریب عقلی و توجیه مخاطب به آموزه‌های وحی می‌پردازد. او در این زمینه تلاش می‌کند بحث را مستدل کرده و با تفسیری خردورزانه، مطالب را بیان و در مقام اقناع مخاطب از مسائل تربیتی و هدایتی از موضع قرآن شرح و تفصیل دهد. به همین دلیل تفسیر «من وحی القرآن»، کاملاً تفسیری عصری و مناسب با جریان جدید است و نکات بدیع و قابل توجه بسیار در زمینه حقوق زن دارد. به عنوان نمونه وی در بحث قوامیت مردان بر زنان برخلاف نظر مشهور که می‌گویند این آیه دلیل بر برتری مردان بر زنان در اجتماع و نوعی منقصت زنان است، این گونه تحلیل می‌کند و می‌نویسد: «این آیه ناظر به قوامیت مرد نسبت به زن در راستای زندگی خانوادگی و اداره آن است و اگر قرآن به دو عامل مجمل و مشخص اشاره می‌کند، آیه ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً﴾ (نساء/۳۴)، نکته مجمل و عبارت «وَبِمَا أَنْفَقُوا» نکته مشخص آن است، هر دو این عوامل دلیل بر قوامیت است. اما اینکه برخی گمان کرده‌اند تنها مرد حق اداره سیاسی و قضایی را دارد، زیرا روحیات مرد متناسب با قبول چنین مسئولیت‌هایی است، مورد قبول نیست، چون حداکثر دلالت آیه در مسائل خانوادگی است.^۴ وانگهی اگر زن طبق تعلیل آیه مسئولیت انفاق خانواده را به عهده گرفت، آیا باز حق سرپرستی به عهده مرد می‌باشد؟ زیرا از آیه استفاده می‌شود که حکم قوامیت ناظر به هر دو جهت است، نه یکی به تنهایی. از سوی دیگر انفاقی که در آیه بحث می‌شود، انفاق مسئولیت‌شناسانه است، نه هر انفاق کردنی؛ مثلاً مرد واقعاً نسبت به مهریه و نفقه زوجه این کار را انجام می‌دهد و لذا استفاده می‌شود که به شرطی مسئولیت و سرپرستی به عهده اوست که او هم متقابلاً انفاق و برتری خود را در انجام وظایف به اثبات رساند. به



همین دلیل عده‌ای از فقها (بر اساس روایاتی) فتوا داده‌اند اگر مرد از انفاق استنکاف کرد، برای حاکم جایز است بعد از اینکه مرد را مخیر به طلاق یا انفاق کرد، او را طلاق بدهد.» (۲۳۰/۷)

۸. روش تحلیل عقلی در قصص قرآنی

یکی از نمونه‌های این گرایش روش تحلیل قصص است. در این قصص مسائل بسیاری طرح شده که جای بحث و بررسی و تحلیل تاریخی و سفیدخوانی و کاوش‌های عقلانی و نگاهی دوباره به این داستان‌ها دارد، که یکی از چالش‌های آن موضوع رفتار خاص پیامبران است. اکنون به‌عنوان نمونه به شیوه ایشان که پیش از این هم اشاره شده بود، می‌پردازیم. البته برای فهم موضوع عصمت باید به این نکته توجه کرد که پیامبران با آرمان و هدفی مشترک برانگیخته شده و همه اصول واحدی دارند که مهم‌ترین آن، دعوت به توحید و توحید کلمه و توجه به جهانی دیگر است. البته پیامبران در یک مرتبه و درجه نیستند، هم تجربه‌های باطنی و نبوی آنان یکی نیست، و هم نتیجه و محصول آن متفاوت و نتیجه و شاهد عمل آنان یکی در نیامده است؛ ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ﴾ (بقره/۲۵۳).

اما قرآن از مسئله دیگری افزون بر آنچه گفته شد، خبر می‌دهد و آن اینکه ممکن است پیامبرانی هم‌زمان در یک منطقه و زمان و مخاطبانی واحد حضور داشته باشند، با این همه برداشت آنان یکی نباشد و روش و راه آنان با استدلالی که خود دارند، متفاوت شود. این حقیقت و واقعیت در داستان هارون و موسی نمایان شده و در یکی از حوادث مربوط به آنان بیان شده که چگونه راه هارون با موسی در برخورد با انحراف بنی‌اسرائیل و گوساله‌پرستی متفاوت می‌شود و وقتی موسی نسبت به راه هارون اعتراض می‌کند، او پاسخ خود را می‌دهد و اعتراض او را نمی‌پذیرد، با آنکه هارون در طی مسیر مکلف به راه موسی بوده است. نکته قابل توجه این است که این دو پیامبر در یک زمان و یک منطقه و بر سر یک موضوع عمل کرده و انتخاب روش و مسیر آنان متفاوت شد، زیرا در جایی که مانند موسی و عیسی شود، بسا ممکن است که گفته شود راه آنان دو تا بوده، چون زمان زندگی آنان دو تا بوده، مخاطبان آنان دو گروه و جمعیت بوده است.

فضل الله برای تحلیل این داستان از شیوه عقلی استفاده می‌برد و می‌نویسد:

«هارون در دعوت و ارشاد کوتاهی نکرد، اما مانند موسی در روش کار سخت‌گیر و تند و تیز هم نبود. فرهنگ مردم آن عصر چنین بود که باید دستورات با خشونت و ترس بر آنها اجرا شود، و گرنه عملی نمی‌شد، مانند مردمی که در طی سال‌ها تحت سلطه حکومت‌های مستبد قرار داشته و عادت به همان شیوه از حکومت کرده بودند و موسی از هارون چنین انتظاری داشت تا اهداف توحیدی انجام گیرد، در حالی که او چنین روحیه‌ای نداشت.» (۱۴۹/۱۵)

از سوی دیگر کسانی دیگر معتقدند این هارون نبود که خطا کرد، این موسی بود که موضع سختی گرفت و در میان جمعیت هارون را توبیخ کرد و موها و ریش او را گرفت و مورد اعتراض هارون قرار گرفت؛ ﴿فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (اعراف/۱۵۰). تا جایی که عذرخواهی کرد و از خدا درخواست غفران برای خود و برادرش کرد؛ ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي﴾.

آن‌گاه ایشان این پرسش را مطرح می‌کند که حال روش بهتر در این باره چیست؟ او برای فهم این موضوع ناچار به بیان این نکته است که تأکید کند که هارون به تکلیف پیامبرانه خود عمل کرد و در این موضوع هیچ کوتاهی هم نکرد. از انحراف نگران بود. از سوی دیگر موضع هارون از روی ضعف و سستی و یا ترس نبود، بلکه بر اساس بینش و موضعی آگاهانه بود. البته فضای این جریان سخت و شکننده بود. این شیوه از بحث را ادامه می‌دهد تا جایی که نتیجه می‌گیرد که استدلال هارون در اثر نگرانی از پراکنده و تکه‌تکه شدن آنان بود. (همان)

۹. مبارزه با خرافات در راستای عقل‌گرایی

یکی از مظاهر تفسیر عقلی، حساسیت به نقد خرافات و عقاید سخیف در میان مردم و یا در برداشت‌های تفسیری است. فضل‌الله درباره جایگاه این اصل می‌نویسد:

«فإذا كان العقل هو القاعدة الأساس في أصل العقيدة، فكيف يمكن أن ينسب إلى الدين انطلاقة من الخرافة والأسطورة والخيالات المتأليّة التي لا ترجع إلى قاعدة ولا تعود إلى محصل؟»



آن‌گاه می‌گوید:

«صاحبان اندیشه هیچ‌گاه عقاید خود را رها نمی‌کنند و از هر جایی نمی‌گیرند، همان‌گونه که در جریان مسائل سیاسی چنین است که هر اتفاق و پدیده‌ای را معلول شرایط و اسباب آن می‌دانند.» (۴۵۵/۶)

خود درباره اهمیت مبارزه قرآن با خرافات می‌نویسد:

«و قد حارب القرآن بقوة هذا الاتجاه في مواجهة القضايا و الأفكار، فدعا إلى الانطلاق في الفكر، و في العمل، من قاعدة فكرية ثابتة تركز على الحرية الفكرية البعيدة عن الضغوط العاطفية على أساس الدعوة إلى دراسة شخصية هؤلاء الآباء في مستواهم العقلي، و في مسيرهم العملي، ليكتشف الإنسان أن كثيرا من هؤلاء لا يعقلون شيئا، و لا يهتدون.»

آن‌گاه به تحلیل دلایل و علل خرافه‌گرایی اشاره می‌کند که خرافه‌گرایی در بستری از فرهنگ، فکر خاص و جهل و عقب‌افتادگی و اسطوره‌گرایی شکل می‌گیرد و همین هم باعث تزیید و رواج بیشتر در اشکال مختلف زندگی می‌شود. (۱۷۲/۳)

۱۰. تدبیر در آیات هستی‌شناسانه بر اساس کاوش‌های عقلانی

یکی از روش‌های قرآن در بیان عقاید، توجه دادن به نظام هستی است. قرآن کریم برای آشنا کردن ما با مسائل اعتقادی، توجه ما را به مسائل هستی‌شناسی جلب می‌کند. در حقیقت به جای اینکه به‌طور مستقیم وارد بیان مسائل اعتقادی شود، از خلق آسمان‌ها و زمین، کیهان‌ها، انسان و مسائل مختلف و نظم آنها سخن می‌گوید که در نهایت خود توجه به مسائل آفریدگار و مهم‌ترین موضوع اعتقادی می‌دهد. به عبارت دیگر، اهمیت بحث توجه به نظام هستی از اینجا شکل می‌گیرد که قرآن می‌خواهد نگاه جهان شمول و جامعی داشته باشیم. با دقت در پدیده‌های جهان و چگونگی آنها و قوانینی که بر آنها حاکم است، به ورای محسوسات بیندیشیم و به هستی بخش جهان توجه پیدا کنیم و هستی را بی‌هویت و بی‌خالق نبینیم و غیر او را پرستش نکنیم.

در این زمینه فضل الله به این نکته توجه می‌دهد که تدبیر در آیات هستی‌شناسانه روشی عقلی است که متوقف بر طرح مسائل فلسفی مجرد نیست که انسان را از

مسائل عینی زندگی دور کند، بلکه نوعی التفات به ظواهر طبیعت و مفردات حیاتی است که در اطراف ما وجود دارد. مثلاً اینکه فرموده است: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ» که در آن ستارگان و کهکشان‌ها و کرات دیگر در بالای سر ما قرار دارد، از نظم و هماهنگی دقیق برخوردار است. در این صورت اهتمام قرآن به مخاطب خود آن است که نشان دهد همه اینها آفریده شده و دارای نظام و قاعده هستند، و بیانگر عظمت آفریننده‌ای است که آن را خلق کرده است. (۱۴۶/۳) بنابراین قرآن کریم با این روش که تشویق به اندیشیدن دارد، به ذکر عقاید می‌پردازد و از تشویق به اندیشیدن و ایجاد تفکر، راهی به شناخت نظام هستی و ویژگی‌هایی که این جهان و پدیدآورنده هستی برخوردار است، می‌گشاید.

۱۱. استنباط حکم و تخریح ملاک

یکی از روش‌های تفسیر عقلی، تعیین مرز میان احکام ثابت و متغیر و استخراج ملاکات احکام و اهتمام به این بخش از آیات در تفسیر «من وحی القرآن» است. البته نمونه‌های این شیوه از تفسیر فراوان است که تنها به دو نمونه اشاره می‌گردد.

الف) استخراج قواعد فقهی

یکی از روش‌های فضل الله در گرایش به مباحث عقلی، شیوه استنباط حکم و تخریح ملاکات است. بحث و بررسی ملاکات احکام و جست‌وجو برای دستیابی به نظریه‌های اساسی و زیربنایی شریعت، یکی از راه‌های نشان دادن جاودانگی احکام اسلام و قدرت پویایی اجتهاد و از مظاهر تفسیر عصری است. کسی که اندکی با شریعت و قوانین فقهی آشنایی داشته باشد، برایش روشن است که هر حکمی از احکام اسلامی، یا برای جلب منفعت دنیایی یا آخرتی انسان است، یا برای دفع فساد و پیشگیری از زیان‌های دنیایی و آخرتی است، یا برای رفع تنگناها و فشار و سختی‌ها و مشکلات انسان است. ایشان به مناسبت تفسیر آیه ﴿وَأْتُمَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (بقره/۲۱۹) می‌نویسد:

«این آیه در حقیقت در مستوای بیان قاعده‌ای فقهی است. زیرا این فراز از آیه با این شیوه از بیان که «گناهشان از سودشان بزرگ‌تر است»، اقتضای حرمت را



بیان می‌کند، حتی اگر در آن باره نصی وارد نشده باشد، به این اعتبار که قضیه است و این عقل است که حکم می‌کند و از وجود ملاک شرعی تحریم در موارد دیگر خبر می‌دهد، زیرا در نظر عقل، ارتکاب چیزی که زیان آن بیشتر از نفع آن باشد، قبیح و ظلم بر نفس و یا جامعه است. این اصل و قاعده را می‌توان از سیره عقلا که در همه جوامع عمل می‌شود، استفاده کرد.»

آن‌گاه به تحلیل و توضیح مسئله می‌پردازد و نسبت آن را با احکام شرعی بیان می‌کند که چگونه احکام بر مبنای رعایت مصالح و اجتناب از مفاسد جعل شده و این آیه در حقیقت بیانی بر مسئله و تأکیدی بر حکم عقل و امضای سیره عقلا و بنای آنهاست. (۲۲۵/۴)

جالب آن است که ایشان به شیوه خود به شبهه احتمالی می‌پردازد که ممکن است برخی بگویند که این فراز در مقام بیان حکمت است و نه علت، و در علت می‌توان به توسعه و تسری حکم فتوا داد و نه حکمت، که ایشان در مقام پاسخ می‌گوید:

«به اینکه حکمت نوعی همانند علت، وسیله تشریح عام است، بر این اساس که تحقق مصالح بزرگ برای انسان و دور شدن از مفاسد نوعی مهم، به گونه‌ای که موجب نابودی مصالح یا مفاسد کوچک‌تر شوند، در نظر شارع اهمیت دارد و مبنای حکم است.»

البته فضل الله ملاک حکمت را بیان مصالح کلی در تشریحات عام می‌داند که احتمال تخلف از مصلحت وجود دارد، برخلاف صورتی که در حکمی خاص به‌طور مشخص از مصلحتی سخن می‌گوید، در آن صورت جای حمل مصلحت به حکمت معنایی ندارد.

ب) تشریح عده در طلاق

یکی از بحث‌های فقهی چالش برانگیز، عده طلاق با توجه به تحولات علمی برای پیشگیری و کنترل فرزند است. تشریح عده در طلاق از این جهت قابل توجه و بررسی است که گفته شده اینکه در برخی روایات، دلیل عده را مخلوط نشدن منی مردی با مرد دیگر ذکر کرده‌اند^۵، آیا به عنوان حکمت تشریح است و یا علت

حکم؟ مرز جدایی این دو چیست و از کجا می‌توان به علت بودن و ملاک بودن حکم رسید؟ گفته شده اگر در جایی قیدی و وصفی آمده که اشعار به علیت داشت، یا رسماً با ادات و کلماتی علت گونه ذکر شد، مثل اینکه گفت: «لأنه»، «و ذلک»، «من اجل ذلک» و موارد دیگر که گویای علت بود، در این موارد حمل بر علت واقعی جعل حکم می‌شود، و اگر از این قبیل نبود، از موارد حکمت است، هر چند در این باره کسانی گفته‌اند که حتی در صورت اول باید حمل بر حکمت شود.^۶ البته اگر در جایی بدانیم - با قرائن و مقتضیات کلام - علت حکم هستند و مستند به نص می‌باشد، بحثی نیست. و در جایی که با مقدمات و شواهد بدانیم که حکمت است، چنان‌که بسیاری از روایات «علل الشرایع» در این مقام و مظان هستند و جنبه تشویق به انجام و برحذر داشتن را دارد و یا ذکر مصلحتی است، باز بحثی نیست و روشن است که در چنین مواردی چون ضابطه‌مند نیست و صورت قانون کلی ندارد، به موارد دیگر نمی‌توان تسری داد، گرچه در نظر عده‌ای از اصولیان اهل سنت در جایی که حکمت روشن و منضبط باشد، تسری جایز است. (شلبی، تعلیل الاحکام، ۱۳۵؛ مباحث العله، ۱۲۳/)

مسئله عدم اختلاط میاه در عده از این موارد است که آیا از قبیل حکمت است یا علت؟ اگر حکمت باشد، در جایی که با روش‌های قطعی پیشگیری و مانع مخلوط شدن منی دو مرد می‌شود، رعایت عده برای زن مطلقه لازم است، اما اگر علت باشد، دائر مدار اختلاط و عدم اختلاط است. اما در جایی که شک وجود دارد که آیا علت است یا حکمت، آیا اصل در احکام تعلیل است یا حکمت؟ عده‌ای گفته‌اند اصل در نصوص در جایی که به ظاهر ناظر به علت است، حمل بر علت می‌شود، مگر اینکه برای جریان اصل دلیلی بر خلاف باشد؛ یعنی تعارض با نصی به وجود آید. یا در خارج این تعلیل مزاحمت با حکم دیگری کند. (شلبی، ۱۱۴-۱۱۳/)

در میان فقهای شیعه کسی در این باره سخن نگفته است، گرچه در لایبالی کلمات آنها مواردی دیده می‌شود که حاکی از مخالفت کلی است و اینکه اصل بر عدم علیت است، مگر اینکه با نص قطعی علت بودن ثابت شده باشد. چنان‌که در



میان علمای اهل سنت، افزون بر کسانی که برای حکمت ضوابط و شروطی تعیین کرده‌اند، گفته‌اند چون شأن در احکام خفا و عدم انضباط و اختلاف صورت‌ها به اشخاص و ازمان و احوال است، از این رو نمی‌توان به آن استناد کرد (آمدی، ۱۸۷/۳). چنان‌که در این باره برخی گفته‌اند تعلیل به حکمت اولی است، چون اصل در این باره حکمت است و از اصل حکمت به علیت صلاحیت پیدا می‌کند. (قرافی، ۴۰۶)

فضل الله در این بحث از کسانی است که با شیوه عقلی به میدان می‌آید و حتی در صورتی که موضوع حکمت باشد، باز قابل تعمیم به موارد دیگر می‌داند، از این رو می‌گوید:

«از مجموع استفاده می‌شود آنچه درباره حکمت تشریح عده گفته شده، که عدم اختلاط میاه در ازواج است، به دلیل تناسل و توالد است، و ازواج بعد از طلاق بسا موجب حیرت در الحاق فرزند به همسر اول یا دوم می‌گردد، لذا باید رعایت شود. این حکمت را می‌توان به موارد دیگر مانند سرایت داد و موضوع را دائر مدار ملاک کرد. هر جا عدم رعایت عده موجب اختلاط و حیرت الحاق فرزند به پدر شد، رعایت عده الزامی خواهد بود، وگرنه جایی برای رعایت عده نخواهد بود. چنان‌که این شیوه را درباره اصل اسکار هم بیان کرده، با این تفاوت که گفته ملاک اسکار است، اما نمی‌توان گفت مشروب کم حرام نیست، چون تشریح بر اساس نوعیت مسئله وضع شده است، از همین جهت اسکار فعلی ملاک است، به همین دلیل فقها در این باره تصریح کرده‌اند که: «ما أسکر کثیره فقلیله حرام». همان‌طور در جایی که شخص بتواند بر کم خوردن خمر خود مسلط شود، باز به دلیل رعایت همان ملاک، خوردن در هر صورتی حرام است.» (۲۲۶/۴-۲۲۷)

۱۲. تجلیات عقیده در حیات انسانی

یکی از بحث‌های جالب در این تفسیر، نشان دادن تأثیر عقل در زندگی در جامعه توحیدی است. حیات مؤمن حیات عقلانی است که او باید در عقیده و عمل از آن استفاده ببرد و این کار با ممارست و تمرین انجام می‌گیرد، تا جایی که

تبدیل به ملکه بشود و او عادت کند که هر کاری را بدون فکر انجام ندهد و هر موضعی را بدون مطالعه و اندیشه برنگزیند. وی در تحلیل عقلی در مباحث تفسیری به نسبتی میان مباحث نظری و عملی اشاره می‌کند که قرآن از انسان چه چیزی را می‌خواهد و آنچه در ایمان لازم است، باور داشتن صرف نیست که در فکر و در معادلات عقلی مجرد خلاصه شود، بلکه ایمانی است که در کارزار حیات عملی قرار گیرد. به همین دلیل در جایی در اهمیت ممارست در خردگرایی و تمرین در ابعاد عملی و حیات انسانی می‌نویسد:

«و لهذا كانت الشخصية الإسلامية الإيمانية مرتكزة على الجانب الفكري في العقيدة و الجانب العملي في الممارسة.» (۱۱۷/۱)

۱۳. نقد و بررسی دیدگاه‌ها

از ویژگی‌های این گرایش، نقد و تحلیل اقوال مفسران به‌ویژه تفسیر المیزان با همان روش تحلیل عقلی است. ایشان بیش از هر کسی از علامه طباطبایی تأثیر پذیرفته و گویی این تفسیر در پیش روی او بوده، با این همه همواره با همان ادبیات و زبان تحلیلی به نقد و بررسی آرای ایشان می‌پردازد. مثلاً به مناسبت معنای خروج از ظلمات به نور در آیه ۲۵۷ سوره بقره، از جمله «يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ» که عده‌ای از مفسرین کلمه تاریکی و روشنایی و معنای اخراج (خارج کردن) را از باب تمثیل و استعاره گرفته، و عده‌ای هم معنای واقعی و حقیقی، به نقل نظر ایشان می‌پردازد. وی در آغاز به تعیین مصادیق کلمه «ظلمات» از نظر علامه می‌پردازد و نمونه‌ای از عینیت‌های آن را که ظلمت کفر، شرک، جهل، تخلف، شر، ظلم و باطل است، نقل می‌کند و معتقد است تمام رفتارها و اخلاقی که مؤثر در تاریکی عقل، قلب، روح، شعور و حیات به شکل عام باشد، در معنای این کلمه نهفته است و در برابر، حرکت به سوی «نور» را چیزهایی می‌داند که نمونه آن در آموزه‌های وحی و تعالیم پیامبران آمده و موجب فرستادن آنان برای نزدیک شدن مردم به مصالح دنیا و آخرت و دوری آنان از چیزهایی می‌گردد که موجب فساد افکار و انحراف مشاعر و بدشدن اوضاع خاص و عام مردم در زندگی می‌شود. آن‌گاه به چالش‌های این کلمات (ظلمات، نور، اخراج) می‌پردازد و می‌گوید:



«ظاهر این است که مراد از این تعبیری که بیش از چندین آیه نزدیک به آن در قرآن بیان شده، آن است که مراد از خارج کردن از نور به ظلمت، از باب استعاره مجازی است. در به‌کارگیری کلمه تاریکی، روشنایی خارجی و عینی و مادی به ظلمت و نور معنوی و هدایت ایمان توحیدی نوعی استعاره است، اما علامه طباطبایی معتقد است که اخراج و موارد مشابه این کلمه در قرآن از قبیل معانی حقیقی و غیرمجازی است. به جز اینکه در نور و ظلمت بودن در ذات اعمال و عقاید ما فرقی ندارد، واقعاً نور و ظلمت است، بلکه از لوازم باطنی آن است.» (طباطبایی، ۲/۳۴۹-۳۵۰)

در اینجاست که فضل الله این تفسیر را نمی‌پذیرد و می‌گوید: نمی‌توان با این نظر موافقت کرد، و در توضیح می‌نویسد:

«ملاحظه می‌شود که این گرایش در فهم کلمات و در توسعه مفاهیم، شامل معانی رایجی است که مردم آن را در محاورات روزمره خود به کار می‌برند و در موضوعات عینی آن را درک می‌کنند و اگر در غیر این معانی باشد، به صورت غیرمتعارف و غیرمألوف می‌شود و مردم آن را نمی‌شناسند. در این صورت کلمه راهگشایی بر معنای ممتد در وسایل مادی و غیرمادی آنان ندارد. با ملاحظه این دسته از کلمات در محاورات روشن می‌شود که این معانی از معنای واژگانی آنها گرفته نشده تا به استعمال حقیقی آن گذاشته شود، بلکه از حالت عقلی تحلیلی آن گرفته شده، چون این کلمات در ارتباط با تصورات ذهنی مألوف در میان واضح - اگر واضع داشته باشند - یا مستعمل یا شنونده دارند که در فضای لغت به‌کارگیری می‌شوند. بنابراین طبیعی است که توسعه‌ای در معانی این کلمات بر مستوای مجاز انجام گیرد، یا گفته شود که حقیقت ادعایی است، اما روشن است که چنین تحلیلی از کلمه هیچ تغییری در معنای لغوی آن نمی‌دهد و استعمال کلمه را معنای حقیقی که وضع لفظ در آن شده باشد، نمی‌کند.» (۵/۵۹)

۱۴. اهمیت عقل‌گرایی در حیات اجتماعی

از نمونه‌های دیگر این گرایش، تفسیرهای اجتماعی با زبان اقتناعی مفسر است. این

بخش ابعاد و نمونه‌های فراوانی دارد که باید به صورت مستقل بررسی شود و طرح آن در این نوشته موجب اطاله کلام می‌شود. اهمیت این مسئله این است که بسیاری از دینداران در کارهای خود توقع امدادی غیرمترقبه دارند، بدون اینکه بخواهند از مقدمات و روش‌های عقلایی استفاده کنند، یا کارها را به اهلش بسپارند و یا با کارشناسان مشورت کنند. گاهی با مراجعه به افرادی که دستی به این کارها دارند، یا مدعی آن هستند، و یا حتی استخاره، مشکل علمی و تجربی را دور بزنند و از روش‌های معقول استفاده نبرند که ایشان این شیوه را رد می‌کند. اما شاید یکی از بخش‌های قابل توجه آن، تحلیل در بیان حکمت الهی در عدم کشف مسائل غیبی و امور درونی و پنهانی است و اینکه چرا حقیقت بسیاری از امور عالم مانند مسائل قضا و قدر و اسرار دیگران پنهان گذاشته شده است.

او در تفسیر این حقیقت می‌گوید: «مردم اگر به راز پنهان بسیاری از مسائل آگاه شوند، زندگی بر آنها سخت می‌شود و ادامه راه و گرفتن تجربه دشوار می‌گردد. و تنها چیزی که می‌توان گفت، آنکه خداوند سنتی برای زندگی مردم قرار داده تا با اسباب و وسایل عادی و طبیعی به سراغ کارها بروند و از علم عادی استفاده کنند و به دنبال جستجوی امور غیبی نروند (مثل دزد برای یافتن اموال خود به طرق غیر عادی نروند). زیرا این شیوه است که موجب رشد عقلی و تکامل جامعه می‌گردد»؛

«لأن لذلک صلة و وثیقة بالنموّ العقلی و العملی لشخصیتهم التي تعطیها التجربة و المعاناة انفتاحاً کبیراً علی الحیة، فتلتقی المعرفة بالتجربة فی وحدة ذاتیة غنیة بالعطاء. و لا سبیل إلى المعرفة الغیبیة التي تنتظر النتائج من دون عناء، لأنهم یخسرون الكثير من حیاتهم فی هذا المجال من خلال ما یفقدونه من الوسائل الواقیة للمعرفة.» (همان، ۴۰۵/۶)

جمع بندی

در مجموع، «تفسیر من وحی القرآن» از تفاسیر بسیار مفید اجتماعی-عقلی عصر حاضر است که در ابعاد گوناگون به کندوکاوهای خردگرایانه برای فهم کلام الهی می‌پردازد و تلاش می‌کند معانی وحی را آن‌گونه که به انسان خردمند القا شده، استخراج و به خواننده عرضه بدارد و یا اگر کلام وحی مبتنی بر مبانی است،



با توجیه عقلی برای خواننده مقبول و قانع کند. سوگمندانه فارسی زبانان ما از استفاده آن محروم هستند و جای ترجمه آن خالی است. مؤلف محترم وعده تجدیدنظر و ارائه جامع‌تر آن را نوید داده بود که تنها یک سوم آن جامه عمل پوشید و در شکل دلنواز و دلپذیر و آراسته، زینت‌بخش کتابخانه‌ها گردید، و ادامه آن با فوت مفسر ارجمند صورت نگرفت.

پی‌نوشت‌ها:

۱- فضل الله در مقدمه چاپ دوم در بازنگری تفسیر می‌نویسد: «فغزنا علی إصداره فی طبعه جدیدة، بعد أن أعدنا النظر فی بعض أبحاثه، مبدین بعض الملاحظات حولها، و مناقشین بعض الأفكار الواردة فی بعض الدراسات التفسیریة و الفکرية و لا سیما ما ورد فی تفسیر المیزان للعلامة الکبیر السید محمد حسین الطباطبائی رحمته الله، الذی هو من أفضل التفسیر الحديثة ثراء و تنوعاً فکریاً و تفسیریاً، و لذا فقد حاولت درس بعض أبحاثه درساً نقدياً بناءً علی مستوى أسلوب التفسیر أو مواد الفکر».

۲- مثلاً برای آرای کلامی شیخ مفید رحمته الله ر.ک: به: من وحی القرآن، ج ۲، ص ۱۴۷، و آرای کلامی ابوعلی جبایی ر. ک به: همان، ج ۲۲، ص ۱۶۱.

۳- خود فضل الله در جایی می‌پذیرد که این قضیه یک نقشه و امتحان بوده و قرار بوده معلوم شود که چه کسانی از پس این امتحان برمی‌آیند و به خود موسی این مسئله گوشزد شده است؛ «فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ و اختبرنا إيمانهم بالتجربة الصعبة التي تهز مشاعرهم، و تزلزل كياناتهم، و تعيدهم إلى أجواء الأصنام التي كانوا يعبدونها أو يعيشون أجواءها لنعرف صدق إيمانهم، فسقطوا فی الامتحان،...» چنان‌که هارون هم می‌دانسته و به بنی اسرائیل توجه داده است؛ «وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ فیهو الصورة المتحركة للامتحان و الاختبار لإيمانکم، لیظهر صدقه فی ما تشتمل علیه عقولکم من رکائز، أو لیتبین زيفه، علی أساس أن الرواسب التاريخية للحالة الصنمية هی التي تشدکم إلى الموقف فی العقيدة و الممارسة.» ر.ک: تفسیر من وحی القرآن، ج ۱۵، ص ۱۴۴.

۴- کسانی مانند علامه طباطبایی در این زمینه گفته‌اند اگر آیه دلالت داشت که

قوامیت و سرپرستی تنها از آن مرد است، به حسب ظهور عرفی دلالت بر شمول در کلیه احکام دارد، زیرا اگر قوامیت انحصاری مرد در امور خانوادگی ثابت شد، به طریق اولی در سایر امور ثابت می‌شود، زیرا اگر زن در اموری مانند زناشویی حق تولی و اداره نداشت، به طریق اولی در امور عامه چون حکومت و قضاوت، صلاحیت و قوامیت را ندارد. نک: المیزان، ۴/۳۴۳.

۵- به عنوان نمونه از مسائل جدید این پرسش مطرح است که آیا عدم اختلاط میاه حکمت است یا علت، به‌ویژه در جایی که قطعاً این اختلاط تحقق نمی‌یابد؛ مثل نداشتن رحم یا بسته شدن آن. در این باره روایاتی که آمده، با تعبیر «العدة من الماء»، «أما العدة من الماء التي لا يجعل مثلها لاعدة عليها» و مانند آن آمده. (ر.ک: کلینی، کافی، ج ۶، ص ۹۳ و ۱۰۹) و صاحب جواهر آن را به حساب حکمت تلقی کرده است (ر.ک: جواهرالکلام، ج ۳۲، ص ۲۱۲ و ۲۱۷). اما در جایی دیگر به ترکیبی بودن علت اشاره می‌کند (ر.ک: همان، ص ۲۱۸). اما برخی از محققان معاصر و حتی برخی مراجع بزرگ با نگاهی دیگر به مسئله پرداخته و ملاکی دیگری دیده‌اند. در این باره ر.ک: محمد مؤمن، مجله فقه اهل بیت، شماره دوم، مقاله حکم زنان بدون عده، ص ۱۱۲.

۶- تفصیل این بحث را در کتاب ملاکات احکام و روش استکشاف آن از مؤلف ببینید.

منابع و مأخذ:

۱. فضل الله، سید محمد حسین؛ من وحی القرآن، چاپ دوم، بیروت، دارالملاک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
۲. قرافی، شهاب‌الدین؛ شرح تنقیح الفصول، تحقیق: طه عبدالرؤوف، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریة، ۱۳۹۲ق.
۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ق.
۴. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الاصول من الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ چهارم، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۱ق.