

A Comparative Study of the Rational Approach in the Tafsirs of al-Manār and al-Mizān

Sayyid Ali MirAftab¹

Sayyid 'Abdulrasoul Husaynizadeh²

Behzad Jalalvand³

Abstract

The validity of intellect and trusting it in understanding the Divine Word and unveiling the Divine Intention has been common among the interpreters in different eras; however, in the 14th century, the application of reason and relying on it has been the distinguished feature of interpretations. Al-Manār and Al-Mizān, as the most important interpretations of the last century, have pursued rationalism in the interpretation of the Qur'an, while inclining toward social issues. Nevertheless, the difference is that al-Manār has chosen intellect as its source in interpretation; whereas al-Mizān has considered the religious exteriors and understanding of religion, based on literal manifestation, to be relied on the dictates of intellect; but in the interpretation, it believes in the Qur'an as a source for its interpretation and considers intellect as a tool for understanding the Qur'an. In this research, we will focus on the comparative study of rationalism in the opinions of these two commentators by examining the two interpretations of al-Mizān and al-Manār, using a descriptive and analytical method, and we will compare the features of intellect from this point of view. As a result, intellect in al-Manār is used as a tool to coordinate religious rulings and knowledge with the requirements of the time and has its roots in empiricism, while Allama Tabataba'i, with the denigration of experimental rationalism, introduced the movement of instrumental intellect on the path of healthy nature as a requirement for differentiating and distinguishing right from wrong.

Keywords: comparative analysis, Tafsir al-Mizān, Tafsir al-Manār, Allameh Tabataba'i, Rashid Reza, intellect.

1. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Sciences and Knowledge of the Holy Qur'an. mirsa111@yahoo.com

2. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Sciences and Knowledge of the Holy Qur'an. be_ja68@iran.ir

3. Ph.D. Student of Comparative Interpretation, University of Sciences and Knowledge of the Holy Qur'an. bjalalvand@gmail.com

بررسی تطبیقی رویکرد عقلی در تفاسیر المنار و المیزان*

سیدعلی میرآفتاب^۱

سیدعبدالرسول حسینی زاده^۲

بهزاد جلالوند^۳

چکیده:

اعتبار عقل و اعتماد بر آن در فهم کلام و کشف مراد الهی در ادوار مختلف سکه رایج مفسران بوده است، اما در قرن چهاردهم بی شک بارزه تفاسیر، کاربرد عقل و تکیه بر آن است. المنار و المیزان به عنوان مهم ترین تفاسیر قرن اخیر در ضمن گرایش به مسائل اجتماع، عقل گرایی را در تفسیر قرآن پیگیری کرده اند؛ با این تفاوت که المنار عقل را به عنوان منبع خود در تفسیر برگزیده، اما المیزان ظواهر دینی و فهم دین را که متوقف بر ظهور لفظ هستند، مستند به حکم عقل دانسته، ولی در تفسیر، به منبعیت قرآن برای تفسیر خود قائل بوده و عقل را به عنوان ابزاری برای فهم قرآن می داند. در این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی، با بررسی دو تفسیر المیزان و المنار، به بررسی تطبیقی عقل گرایی در نظر این دو مفسر تمرکز نموده و مختصات عقل را از این نظرها مقایسه خواهیم کرد. حاصل آنکه عقل در المنار به عنوان ابزاری برای هماهنگ کردن احکام و معارف دینی با مقتضیات زمان به کار بسته شده و ریشه در تجربه گرایی دارد، در حالی که علامه طباطبایی با تخطئه عقل گرایی تجربی، حرکت عقل ابزاری در مسیر فطرت سالم را لازمه تمییز و تشخیص درست حق از باطل معرفی می نماید.

کلیدواژه‌ها:

بررسی تطبیقی، تفسیر المیزان، تفسیر المنار، علامه طباطبایی، رشید رضا، عقل.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۴، تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۲/۱۸.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2023.65635.3661

mirsa111@yahoo.com

۱- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

be_ja68@iran.ir

۲- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

bjalalvand@gmail.com

۳- دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسؤول)

از جمله مفاهیم محوری و کلیدواژگان پرتکرار در آیات قرآن، واژه‌های عقل، فکر، شعور، علم، تذکر، تدبّر، تفقّه و ... هستند که در هیأت‌های گوناگون به کار رفته‌اند و قرآن با بیان‌ها و روشنگری‌های خاص خود، همواره در صدد واداشتن مردم به تعقل و تفکر و تدبّر بوده است. از سوی دیگر، مرز میان تعقل و پندار و فاصله میان شعور و احساس و به اصطلاح، تمایز میان علم و جهل مرکب، همیشه روشن نیست و چه بسیار پندارهایی که دریافت عقلی شناخته می‌شوند و چه بسا احساس‌هایی که شعور و ادراک منطقی تلقی شده‌اند و این زمینه‌ها، هشدار است به رهپویان معرفت دینی و تفسیرگران متون آسمانی که مبدا رأی و نظر شخصی خود را به جای حکم عقل سلیم، بر کتاب آسمانی تحمیل کنند، و مبدا پندار را جامه علم و یقین بپوشانند، و مبدا کلام در حد ادراک‌های نادرست آدمی تنزل یابد.

بسیاری از اندیشمندان در پی فهم معنای دقیق عقل و نیز کشف کاربردها و نحوه صحیح استفاده از آن بوده و در آثار متعدد خود، به مفهوم‌شناسی واژه عقل و نیز بیان رویکرد عقلی و لوازم آن در فهم حقایق عالم پرداخته‌اند. از این رو مسأله پژوهش چنین شکل گرفت که رویارویی دو تفسیر عقل‌گرای سده چهاردهم (المنار و المیزان) با مقوله عقل و کاربرد آن در تفسیر قرآن، مورد تطبیق و بررسی قرار گیرد.

در بررسی پیشینه این موضوع نیز باید گفت در مقاله «بررسی بازتاب رویارویی با تمدن نوین غربی در رویکرد عقلی اجتماعی دو تفسیر المنار و المیزان» از زهره حیدری نصرت‌آبادی، نویسنده تنها عقلانیت را از زاویه بستر شکل‌گیری گرایش‌های عقلانی این دو تفسیر بررسی نموده است؛ به عبارت دیگر، همان‌طور که در عنوان آن مشهود است، بر سببیت شکل‌گیری و رویارویی تفاسیر با تمدن نوین غربی تکیه کرده است و عنوان عقل تجربی (خود بنیاد و تجربه‌گرا) را برای عقلانیت المنار و عقلانیت المیزان را بر مبنای اصول بیان کرده است. مقاله «بررسی جایگاه عقل در اندیشه صاحبان تفسیر المنار» از عبدالله میراحمدی نیز وجه عقلانیت المنار را عقل تجربی معرفی نموده، در حالی که مقاله حاضر دسته‌بندی رویکردهای مختلف یادشده در چارچوب نظری را سرلوحه قرار داده و مصادیق عقل‌ورزی ایشان را ذیل آن رویکردها به بررسی پرداخته است. وجه تازگی مقاله و تمایز آن با تحقیقات انجام‌شده، در بررسی



تطبیقی رویکرد دو تفسیر (میزان و المنار) به نوع تعریف و رویکرد ایشان از عقلانیت است. به علاوه این رویکرد و تقسیم‌بندی، نوع عقل‌گرایی تفسیر و ابتدای آن با رویکردهای عقلی غربی، در هیچ مقاله‌ای کار نشده است.

در این بخش به دنبال تبیین مفهوم عقل و عقلانیت مورد نظر این دو تفسیر هستیم، اما برای فهم بهتر آن، علاوه بر بیان مفهوم عقل، در مقایسه‌ای اجمالی، وجه مختار دیدگاه علامه طباطبایی و رشید رضا بیان خواهد شد. البته به سبب گستردگی بحث، تلاش شده تا به مهم‌ترین رویکردهای عقلی مطرح در فلسفه غرب، که به صورت استقرایی استحصال شده‌اند، پرداخته شود، از این رو رویکردهای مطرح شده تنها به عنوان نمونه‌هایی از رویکردهای عقلی هستند.

۱. مفهوم‌شناسی واژه عقل

در نظر بسیاری از اهل لغت، واژه عقل مأخوذ از «عقال» به معنای پای‌بند است؛ و عقل را از آن رو که مانعی برای امیال و مشتهیات انسانی است، عقل نامیده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۵۸/۱۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۷) برخی نیز با بهره‌گیری از واژگان قرآنی، عقل را به «حجر» و «نهی» تعریف نموده‌اند؛ زیرا عقل را مانع و ناهی شمرده و به همین دلیل، منظور از «اولی النهی» و «ذی‌حجر» در آیات قرآن را صاحبان خرد دانسته‌اند. (طوسی، بی‌تا: ۱۷۹/۷) عده‌ای عقل را ضد حماقت و برخی دیگر آن را مقابل جهل آورده و عقل را حالتی مقدم بر ارتکاب خیر و اجتناب از شر و قوه مدبره خوانده‌اند که با استناد به روایات، جای آن را در قلب یا مغز دانسته‌اند؛ گرچه برخی از لغویان، مجموع قلب و مغز را عقل شمرده‌اند. (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۲۶/۵) برخی عقل را قوه‌ای از نفس معرفی کرده‌اند و بعضی معنای مصدری آن را منظور داشته و عقل را فعل آن قوه نفسانی نامیده‌اند. (همان)

فارابی چهار معنا برای عقل ارائه می‌دهد که برای اینکه از اشتراک لفظی مصون بوده و عقلی که در بهره‌گیری هر کدام از تفاسیر مطرح می‌شود مشخص شود، به بیان آن می‌پردازیم.

نخستین معنا، معنای متعارفی است که عموم انسان‌ها در محاورات به کار می‌برند و بر اساس آن، برخی از انسان‌ها را عاقل می‌دانند. (بهارنژاد، ۱۳۹۰: ۳) خوش‌فکری و

فضیلت انتخاب حسن و قبح افعال و یا به عبارتی همان جودت رویه، این معنا را دربر دارد. (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۹) درخور توجه اینکه در نظر آحاد مردم، تنها استفاده از قوه فکر نشانه عقل نیست؛ به این صورت که اگر شخصی در شرارت از فکر استفاده کند، عاقل نیست، بلکه خوش فکری گونه‌ای از تعقل است.

قسم دیگر، معنای نزد متکلمان است که حرف از موجبات عقل می‌زنند، و یا رد مطلبی را عقلانی می‌دانند. به عبارتی، اجماع فقهی مورد نظر است. (بهارنژاد، ۱۳۹۰: ۱۲) این گروه آنچه را مورد تفاهم و اتفاق اهل دین و متکلمان باشد، در مقصود خود دارند؛ چه این تفاهم بر مبنای دلایل و براهین باشد، چه حاصل از مقدمات معرفتی و مشهورات و مسلمات. (فارابی، ۱۹۳۸: ۷) این تعریف غیر از عقل برهانی فلاسفه است؛ چراکه در بیان او تصریح شده که متکلمان، مقدمات مشهور (نه مقدمات برهانی) را به کار می‌برند. حصول اقناع و تفوق جدلی در خطابه، کاربرد این تعریف از عقل است، در صورتی که فلسفه عهده‌دار بررسی مقدمات قطعی و برهان است.

معنای سوم از عقل، همان معنای منطقی‌ای است که ارسطو در کتاب برهان آورده، که به معنای قوا و استعداد نفس است. (اکبریان، ۱۳۸۸: ۵۷) که به واسطه آن با فطرت و طبع، با مقدمات ضروری و کلی، یقین حاصل می‌شود. توضیح سخن آنکه در این تعریف، عقل بدایتاً و بالطبع شناخت و یقین به مقدمات ضروری و کلی را به دست می‌آورد؛ نه با تأمل و فکر. (فارابی، ۱۹۳۸: ۸) این عقل همان عقل فطری اصطلاحی است.

گونه چهارم عقل، جزئی از نفس است که تکرار در طول زمان و تجربه، مقدمات کارها و قضایا یقینی شده؛ به نحوی که اجتناب و یا انجام فعلی در امور ارادی را موجب می‌شوند؛ همان معنایی از عقل که در اخلاق کاربرد دارد. (بهارنژاد، ۱۳۹۰: ۱۵) این عقل حاصل تجربه است و ازدیاد و ابتهاج آن به نحو مختلف، موجبات تفاضل در انسان‌ها می‌گردد.

۲. رویکردهای عقلی

پس از ذکر معانی و اقسام مختلف عقل، نوبت به بیان نوع و نحوه استفاده از آن می‌رسد. از این رو ضمن کاوش در نگرش‌های گوناگون در باب فعالیت‌های عقل و



تعیین نوع امور عقلانی و غیرعقلانی، به نحوه وصول به حقایق پرداخته خواهد شد و کم و کیف دیدگاه‌ها مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

عقلانیت (Reasonability) در فلسفه یونانی در معنای به‌کارگیری روشمند عقل و خرد برای نیل به شناخت و درک حقایق استعمال شده و در برابر مفاهیمی چون تجربه‌گرایی یا حس‌گرایی قرار گرفته است. (<https://britannica.com/topic/reason>) در نگاهی کلی می‌توان عقلانیت را به توان یا حالتی که بر انطباق با ادله عقلی دلالت دارد، تعریف نمود. این انطباق می‌تواند در مورد باورهای انسان، اعمال انسان و یا ارزش‌های مدنظر او باشد. اما در باب تمییز امور عقلانی از امور غیرعقلانی، رویکرد یگانه‌ای نمی‌توان یافت و مبانی مختلف افراد، در تعیین این مسأله تأثیر بسزایی دارد. از این رو به برخی از رویکردهای رایج عقلانی اشاره خواهد شد.

۱-۲. عقلانیت ابزاری

گرچه در مورد عقلانیت نظرات متفاوتی بیان شده، اما رویکردی که از عصر روشنگری گسترش یافته و قرائت مشهور عقلانیت شده، رویکرد ابزاری عقل است. این رویکرد با دکارت و طرح ابزار بودن عقل و عبور از عقل قدسی و شهودی، آغاز و به تدریج گسترش یافت. دکارت شهود را مواجهه مستقیم و بی‌واسطه با واقعیات دنیای مدرن دانسته و آن را محدود به افق‌های دون عقلی نمود و کانت با استفاده از این مفهوم، باصراحت، منکر شهود عقلی شد؛ انکاری که به گسست ارتباط مفاهیم عقلی با جهان خارج شده و از آنجایی که آن مفاهیم، قابل تقلیل به افق حس نبودند، در عوض چراغ بودن، به حجابی برای خارج تبدیل شده و در نتیجه آن، تأملات فلسفی، محدود به مفاهیم ذهنی شدند. از اینجاست که حس‌گرایی با نظر به ابعاد زندگی مادی انسان‌ها رشد یافت و بدین سبب در قرن نوزدهم، عَلم روشنگری درباره جهان خارج برافراشته شد.

ماکس وبر شخصیتی است که در آثار خود بیشترین تأکید را بر عقلانیت دارد. بر اساس نظر او، غایت و کارکرد عقلانیت، فراهم‌سازی امکان پاسخگویی به نیازهای انسان و مشکلات محیط پیرامونی او و ابزاری برای دستیابی به مقاصد انسانی است. (وبر، ۱۳۸۴: ۳۳۲) برخی از این رویکرد به عقلانیت هدف-وسیله تعبیر می‌کنند و معتقدند می‌توان این نوع عقلانیت را در اعمال فردی نشان داد که برای رسیدن به

اهداف خود، به روشی حساب شده و سنجیده تلاش می‌کند. (Platinga, 1993: 132) در این باور عقلانیت، دانستن چگونگی انتخاب ابزار مؤثر برای رسیدن به اهداف است. (Stenmark, 1995: 26) طرفداران عقلانیت ابزاری بر این باورند که عقل معنایی کاملاً روشن و دقیق دارد که تنها بر گزینش ابزارهای مناسب برای رسیدن به اهداف تعیین شده دلالت دارد و توانی در گزینش آن اهداف ندارد. در این رویکرد، آن گونه که هیوم اشاره می‌کند، عقل برده عواطف و احساسات بوده و همین عواطف، عامل تعیین کننده اهداف هستند. (Ibid, 33)

عقلانیت ابزاری را به اعتبار محاسبه رفتارهای فرد در انتخاب فعلی که در پی انجام آن است، عقلانیت محاسبه‌گر نیز نامیده‌اند؛ زیرا افراد به سبب آن، ضمن بررسی احتمالات مختلف برای انتخاب، رفتارهای دیگران در تصمیم‌های مشابه را نیز در نظر می‌گیرند و بر اساس محاسبه و جمع‌بندی، برای رسیدن به هدفی معین، دست به انتخاب می‌زنند. عقلانیت ابزاری به اعتبار تمرکز در ابزار، برای انتخاب مؤثرترین و کم‌هزینه‌ترین وسیله برای رسیدن به بهترین و پرمفعت‌ترین هدف را عقلانیت هزینه-فایده نیز نامیده‌اند.

۲-۲. عقلانیت اخلاقی

عقلانیت اخلاقی، دومین رویکرد در بهره‌گیری از عقل است که شاید بتوان آن را به اعتباری، تحت لوای عقلانیت ابزاری دانست؛ از آن جهت که در این رویکرد نیز عقل، شناخت راه‌های رسیدن به هدف را دنبال می‌کند، اما در رویکرد اخلاقی، هدف، اخلاقی زیستن است و راه‌های رسیدن به این هدف، افعال و اعمالی است که انسان انجام می‌دهد. عقلانیت اخلاقی با بررسی این افعال و با نگاه به هدف، افعالی را که متناسب با هدف و در راستای حرکت برای رسیدن به آن هستند، گزینش و انتخاب می‌نماید. از این رو عقلانیت اخلاقی معطوف به تشخیص و تعیین تکلیف برای انجام عمل اخلاقی در حیات فردی و اجتماعی است.

در این رویکرد، تکلیفی که عقل برای زیست اخلاقی تعیین می‌کند، لزوماً سود ظاهری و مادی را در پی ندارد، در حالی که عقلانیت ابزاری به فراتر از ماده نمی‌اندیشد. برای نمونه، برخی رفتارها و حوادثی که دین به آنها اشاره دارد، همچون



تصمیم به ذبح اسماعیل توسط ابراهیم نبی عليه السلام، با عقل مادی بشر سازگاری ندارد، اما در بستر عقلانیت اخلاقی، امری قابل توجیه و عقلانی است؛ زیرا سود بزرگتری در پی دارد که همان رضایت الهی است. از طرفی، عقلانیت اخلاقی قادر به شناخت و ارائه اهداف جزئی در ذیل هدف کلی زندگی اخلاقی است، در حالی که معتقدان به عقلانیت ابزاری، ساحت عقل را به دور از شناخت و تعریف هر نوع هدفی می‌دانند. از این رو، رویکرد اخلاقی عقل، متفاوت از نگاه ابزاری به آن است.

۲-۳. عقلانیت انتقادی

یکی دیگر از رویکردهای عقلی‌ای که طرفداران و مدافعانی در دنیای مدرن دارد، عقلانیت انتقادی است. مبدع این رویکرد را پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴)، فیلسوف اتریشی تبار انگلیسی دانسته‌اند. وی در دفاع از عقل و عقلانیت و در نقد رویکرد ابزاری عقل و افرادی که در ستیز و ضدیت با عقل، منکر هرگونه اصول و اعتباری برای عقل شده‌اند، قد علم نموده و نظریه معرفت‌شناسانه خویش را طرح نمود. پوپر معتقد است اموری چون توجیه و اثبات، راه تماس با واقعیت نیستند و بایستی به دنبال راه دیگری بود؛ زیرا هیچ مسأله مهمی قابل اثبات نیست و قابلیت اثبات، تنها بر حقایق بدیهی منطقی و ریاضی بار می‌شود. (Popper, 1994: 191) او راه تماس با واقعیت را در طریق ابطال فرضیه‌ها می‌داند و اذعان دارد تنها کشف و حذف خطاهایمان است که فراهم‌کننده اخذ تجربه مثبت از واقعیت خواهد بود. (Id, 1972: 360) از این رو پوپر نام این رویکرد حدس و ابطال را عقلانیت انتقادی نهاده و مدعی شده برای واژه «عقلانی»، واژه‌ای بهتر از «انتقادی» نمی‌توان یافت. (Id, 1972: 82)

۲-۴. عقلانیت ارتباطی

عقلانیت ارتباطی از مؤلفه‌های نظریه کنش ارتباطی و نوعی رویکرد عقلی است که توسط یورگن هابرماس (۱۹۲۹)، فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی، در نقد مدرنیته و رویکرد ابزاری عقل مطرح شد. این رویکرد، برای رسیدن به اهداف مشترک برآمده از علایق عمومی بشر که معطوف به منافع عمومی آنهاست، پا به عرصه وجود نهاد. هابرماس معتقد است گاهی «گفتمان» لازمه توجیه عقلانی است و شرایط لازم برای

کنش ارتباطی مناسب توسط شرکت‌کنندگان در مباحثه و از طریق بحث در اصل شرایط ارتباط و استقرار در موضع انتقاد، نسبت به هر ادعایی از سوی طرفین، مهیا می‌شود. (Habermas, TCA, 1984: 42) از این رو در نظر معتقدان به این عقلانیت، کنش ارتباطی، محدود به عمل گفتاری تنها نیست، بلکه شیوه‌ای در بازسازی جامعه است. عقلانیت ارتباطی رویکردی است که کاربرد عقل را در نحوه حضور در ارتباطات و بهره‌گیری از گفتمان‌ها و لوازم حاصل از مناسبات اجتماعی و تعاملات بین‌ذهنی در حل مسائل و مشکلات افراد و جامعه می‌داند. تفاهم، واژه‌ای کلیدی در این رویکرد عقلانی است که بر کنترل و استفاده ابزاری از افراد و اشیاء اولویت و ارجحیت دارد.

۳. رویکرد صاحبان المنار

شیخ محمد عبده و رشیدرضا، تدوینگران تفسیر المنار، از عقل در تفسیر خود به‌عنوان ابزاری قابل اعتماد در بیان مفاد استعمالی آیات و کشف مراد خداوند برای فهم معارف قرآنی بهره برده‌اند. این بهره‌گیری تا جایی پیش می‌رود که رنگ افراط به خود گرفته و تفسیر المنار به‌عنوان جولانگاه عقل شناخته می‌شود.

گرایش اصلاح‌گرایانه سیاسی-اجتماعی و مواجهه با تمدن غرب در این استاد و شاگرد، موجب تمایل ایشان به عقل‌گرایی و علم‌گرایی شده است؛ چراکه ایشان لزوم تعقل در فهم معارف دینی را پذیرفته‌اند. هرچند در پژوهش‌های اصلاح‌گرایان پیرو سنت، سمت علم‌گرایی معمولاً پررونق‌تر از تعقل است.

البته علم‌گرایی صاحبان المنار به توجه یافته‌های علمی و تجربی در راستای عقل‌گرایی مد نظر آنان است؛ چنان‌که رشیدرضا ظهور تمدن غربی و شکوفایی عصر علم در سرزمین اروپا را موجب افزایش درک مسلمانان دانسته و به این عقیده، عالمان دین را به عدم ترس از مواجهه با علم و دانش غرب فراخوانده و به‌دست آوردن و یادگیری علوم غربی را مورد تشویق قرار داده است. (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۴/۵۳)

عقل‌گرایی در تفسیر المنار نقش نوینی به جز ارائه ادله و براهین کلامی داشت. رشیدرضا با تأکید بر اینکه علم جدید بر تجربه و مشاهده بنا شده و دوران فلسفه به‌سر آمده است، خطای برخی از مفسران در فهم احتجاجات قرآنی را پابندی به آرای فلسفی می‌داند. (همان، ۱/۴۸۲) نگاه ابزاری مفسران المنار به عقل، در نظر ایشان



می‌تواند به‌عنوان منشأ هم‌آوایی فقه، احکام و معرفت دینی با مقتضای عصر و زمان به‌کار آید. این همان چیزی است که پژوهشگران آن را ازجمله خصوصیات ویژه المنار نام برده‌اند؛ ازجمله آنجایی که گلدزیهر سه خصلت المنار را این گونه می‌آورد:

- ۱- توجه به پویایی اسلام و الزام ابتدای استنباطها و فهم علمی نواندیشان دینی با احکام عملی و معارف قرآنی به جهت هم‌خوانی با اقتضائات عصر جدید.
- ۲- اعتقاد به هم‌افزایی و هم‌خوانی علوم جدید و حقایق و معارف قرآنی.
۳. اهتمام به سازواری و روزآمدی احکام و معارف قرآنی با تحولات و مباحث اجتماعی روز. (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۳۵۴، ۳۷۶-۳۸۰)

هم‌زمانی زیست مؤلفان المنار در قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیست با عصری بود که افکار غرب متأثر و یا به عبارت دقیق‌تر، تحت سیطره حس‌گرایی، مثبت‌اندیشی و نگاه امپریالیسمی به معرفت و رویگردانی از فلسفه و معرفت دینی است؛ چیزی که نواندیشانی چون سِر سیداحمدخان هندی را شیفته خود کرده و بی‌تأثیر در جهت‌دهی اعتقادات ایشان به علم‌گرایی و پرداختن به تفسیر و تأویلات حسی و تجربی از حقایق قرآنی نبود. (واعظی، ۱۳۸۱: ۱۴۴)

ازاین‌رو برخی، مهم‌ترین ویژگی تفسیری المنار را توفیق میان اسلام و تمدن غربی برمی‌شمرند و عقل‌گرایی این تفسیر را نیز در راستای همین هدف می‌دانند. (محتسب، ۱۹۸۲: ۶۴-۱۹۳)

در تفسیر المنار، عقل‌گرایی مورد اعتقاد رشید رضا و استادش، ریشه در حس‌گرایی داشته و در این تفسیر، رویکردها و توجهات غربی بر خردورزی برهانی و فلسفی رجحان دارد؛ آن‌چنان که این دو مفسر در المنار، کاملاً به عقل تجربی گرایش دارند و به‌شدت با عقل فلسفی مخالف‌اند. (خرمشاهی، ۱۳۶۴: ۲۶)

تأویل‌های صاحبان المنار در خصوص بعضی از معجزات انبیا، امور ماوراء و غیب، به جهت گرایش به عقلانیت تجربی و اصالت داشتن ماده و حس در اعتقاد ایشان است؛ همان چیزی که تفسیر المیزان نیز در مقام نقد آرای المنار به آن تصریح دارد. نقدهای ذیل آیات ۲۵۹ و ۲۶۰ سوره بقره بر تأویلات المنار در خصوص احیاء پس از مرگ صدساله عَزْریر نبی و ماجرای زنده شدن پرندگان به‌دست حضرت ابراهیم علیه السلام (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۱/۲-۳۶۷)، مهم‌ترین شاهد در این زمینه است.

محمد عبده بیان می‌کند: «انسان با هدایت پیامبران الهی، توانایی دستیابی به حقیقت معارف توحیدی و شناخت مبدأ و معاد را دارد. گرچه انبیا ستارگانی برای هدایت بشریت در کهکشان هستی به سوی سعادت و فلاح‌اند، اما اگر در معارفی که آنها آورده‌اند، از محالات عقلی و امور امتناعی باشد، بسان گفتاری که حکایت از اجتماع ضدین دارد، لزومی در پذیرش آن نیست؛ چراکه باید مرادی جز معنای ظاهری محتمل دانسته شود.» (عبده، ۲۰۰۵: ۹۰-۹۳)

در تفسیر المنار، عقل‌گرایی متأثر از رویکردهای عقلی فلسفه غرب بود. رشید رضا، گرایش خود به عقل‌تجربی و متعارض با عقل فلسفی را این گونه می‌نمایاند:

«علت لغزش گروهی از مفسران در فهم احتجاجات قرآنی، تکیه افراطی به علوم عقلی برگرفته از کتاب‌های فلسفی یونان است، حال آنکه تاکنون کسی با تکیه بر ادله عقلی ایمان نیاورده است. ادله عقلی تنها برای دفع شبهات اعتقادی و در مقام مجادله کاربرد دارند و در عصر حاضر که شبهات اعتقادی مردم زایل شده است و مردم از آراء و ادله عقلی روی گردانند، علوم نه بر ادله عقلی، بلکه بر پایه حوادث و تجربه بنیان شده‌اند.» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱: ۴۸)

یکی از پژوهشگران قرآنی، آفت رویکرد عقلی تفاسیری همچون المنار را در تقسیم‌بندی ذیل دو حوزه نظری و عملی مورد بررسی قرار داده است. در حوزه معارف نظری، نگاه به واقعیات فراطبیعی از عینک حس‌گرایی، در ضمن پافشاری بر نگرش تشبیه‌گرایانه و در حوزه معارف عملی نیز، تمایل به اصلاح‌گری و مصلحت‌اندیشی در شرعیات و هنجارهای غیر عبادی را از آفات جدی و تأثیرگذار می‌داند. (اسعدی، ۱۳۹۲: ۲: ۴۴۲)

عقل‌گرایی در بخش‌هایی که به منویات استاد و آرای تفسیری برگرفته از درس او مستند بوده، بیشتر مشهود است. همت عبده در ارائه تفسیر و کشف مراد الهی به حرکت بر مبنای عقل معیار زبانزد بوده، تاجایی که دیگر مفسران خردگرای اهل سنت، عبده را پیشوا و مراد خویش در این گرایش شناخته‌اند. (رومی، ۱۴۰۷: ۲۸۷/۱)

لازم به یاد است که افزون بر اندیشه اصلاحی صاحبان المنار که در آن به امور تجربی و حسّی تأکید دارند، هرچند در مجموع، بر پایه آموزه‌ها و آرای تفسیری عبده و به نگارش و تحریر استنباطی رشید رضا مدون شده، اما تفکر استاد و شاگرد



واگرایی‌هایی دارد که موجب دگرسانی شخصیت آن دو گشته و توجه به این تفاوت‌ها می‌تواند در استناددهی و تحلیل مباحث المنار و انتساب آرای تفسیری ذیل آیات به هر یک مؤثر باشد و آن عبارت است از تعصب به سلف و گرایش سلفی‌گرایانه رشید رضا، که مبانی مخالفت با عقل برهانی و فلسفی وی بر این پایه استوار می‌باشد. (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۵۳/۸)

در تفسیر المنار مواردی که آیه یا روایت تفسیری با عقاید سلفی همراه باشد، بی‌هیچ توجیه و تأویل پذیرفته می‌شود و هر جا آیه یا روایتی با عقاید سلفی همسو نباشد، پای توجیحات و تأویلات به میان می‌آید. مثلاً ذیل آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴) به یکی از باورهای سلفی پرداخته که کسی حق ندارد عمل نیک خود و ثواب آن را به دیگری از مردگان یا زندگان اهدا کند و روایات رسیده را نقد کرده و با توجیحات و تأویلاتی، انسان را صاحب اختیار ثواب خود نمی‌داند. (همان، ۲۴۶) او دانش کلام را بدعت می‌شمرد و بنا بر گرایش افراطی و باورهای حدیث‌گرایانه وهابیت، در او جنبه‌های تعقلی و برهانی متروک می‌باشد. (همان، ۵۴)

محمد رشید رضا در المنار ذیل عنوان «المقصد الثالث من مقاصد القرآن» می‌آورد: «زمانی از دهر بر انسان نرفته بود، مگر آنچه که آموخته، از حیظه عقل خارج بوده است. تا عصر رسالت، آن زمانی که پروردگار، تیر اعظم را مبعوث ساخت و بر آدمیان روشن گردانید که طریق الهی و آیین اسلام، همان دین فطرت، خرد، علم و حکمت، برهان و حجت، ضمیر و وجدان، حریت و استقلال است و به یقین سیطره بر روح انسان و عقلش برای احدی از خلائق حق انگاشته نشده است.» (همان، ۲۴۴/۱۱)

در مباحث نظری دین، تاحدی اتفاق نظر بر آن است که حقیقیات فراطبیعی عالم بالا را می‌شود با تحلیلات حسی و مادی تبیین و توجیه کرد، مگر اینکه شواهدی یقینی و نه در حد ظاهر قابل تفسیر و تأویل، با صراحت به وجهه فراطبیعی، ماورائی و خردگریز آن تأکید کند. به این سبب، اکثر اتفاقات فرامادی در این رویکرد در معرض تأویل و توجیه قرار دارند. (اسعدی، ۱۳۹۲: ۴۴۲/۲)

برای مثال ذیل روایات حاکی از معجزه دونیم شدن قمر می‌آورد که ضعف‌ها و نقصان‌های زیادی در دلالت سندی و متنی این روایات وارد است و صراحت آیاتی که پیشنهاد‌های مشرکان مبنی بر آوردن معجزه تکوینی توسط پیامبر را مردود می‌شمارد،

دلیل دیدگاهش آورده است. (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۳۳/۱۱؛ ۳۳۲/۳) افزون بر این، معجزه پیامبر را بری از تناقضات عقلی، تاریخی و علمی نمی‌داند و بر اخبار یافته در صحیحین و آیات قرآن تمسک کرده و دلالت می‌آورد که معجزه پیامبر خاتم منحصر به قرآن است. (همان، ۳۳۲/۱۱) و یا به صراحت، تأویل طبیعی شکافته‌شدن رود نیل برای موسی علیه السلام و بنی‌اسرائیل را با مفاد آیات ناسازگار شمرده و آن را به متهوران نسبت می‌دهد. (همان، ۳۱۵/۱)

قضاوت المنار در تردید و رد این اخبار تنها بر مبنای تحلیل و رویکرد او بر اساس ذائقه تجربی و مادی عقلی متأثر از غرب است، تا جایی که آلوسی در تفسیرش آورده: «منکران اعجاز انشقاق قمر در معجزات نبوی دلیلی جز غیر قابل توجیه دانستن بر اساس علم تجربی ندارند و بعید دانستن این‌گونه مباحث نزد عقلا، ادعایی نزدیک به جنون است.» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷۴/۲۷)

روی آوردن به عقل و اعتماد به او مستلزم آن است که از لغزشگاه فرو گذاشتن جانب احتیاط و نهادن باری بیش از توان عقل بر دوش آن به سلامت بگذرد، اما صاحب المنار خروج از مدار اعتدال در تفسیرش را به افراطی بر دایره‌مداری عقل کشاند که ناخواسته وحی و عقل به تقابل و تعارض درآمدند (شاذلی، ۱۴۱۲: ۳۹۷۶/۶)؛ آن‌چنان که در تفسیر واقعیات غیرطبیعی عالم شهود، به‌ویژه آنجا که از نقش جن و شیاطین در عالم طبیعت و برخی معجزات و امور خارق‌العاده چون حضور ابابیل در قصه اصحاب فیل، مسخ بنی‌اسرائیل به‌صورت میمون و سحر آنان (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۵۲۶/۷)، تشبیهی همگون با سنن متعارف در عالم شهود جست‌وجو می‌کند و در واقع قضایای مزبور به‌گونه‌ای هم‌سنخ با عالم شهود تعریف و توجیه می‌شوند (همان، ۲۳۱/۱)، که ریشه آن را باید در تحجر و جمود فکری مسلمین از طرفی و شکوفایی تمدن بر محور علوم تجربی و رویکردهای عقل‌گرای مادی در غرب از سوی دیگر جست‌وجو و رهیابی کرد. (ذهبی، بی‌تا: ۵۷۷/۲)

مؤید این مطلب آنجایی است که سید قطب این چنین آورده که شاگردان عبده همچون عبدالقادر مغربی و رشید رضا به پیروی از او در ورطه خردورزی افراطی بر مبنای موافقت بر مآلوفات بشری افتاده، در تفسیر آن دو، نصوص قرآنی با عقل تجربی تأویل شده است. (شاذلی، ۱۴۲۵: ۳۹۷۸/۶)



رویکرد عقلی المنار در تفسیر برخی از آیات، درستی نظر سید قطب را نشان می‌دهد. به‌عنوان مثال، عبده معتقد است ملائکه همان نیروهای طبیعی و قوایی هستند که در عالم طبیعت وجود دارد و نظام و قوام آفرینش به این نیروهاست. (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۶۶۱) نمونه دیگری از افراط المنار مربوط به داستان خلقت حضرت عیسی علیه السلام است که این ماجرا این گونه تبیین شده است:

«اگر اعتقاد قوی بر قلب انسان مستولی شود، گاه می‌تواند در عالم مادی آثاری را بیافریند که همگی برخلاف عادت است. مثلاً گاه اتفاق می‌افتد که فردی با بدن سالم، به بیماری نداشته خود اعتقاد کامل پیدا کند و همین اعتقاد باعث بیماری او می‌شود. اگر همین امر را در مسأله ولادت حضرت عیسی در نظر بگیریم، آن‌گاه می‌توانیم بگوییم وقتی حضرت مریم بشارت الهی مبنی بر باردار شدن فرزندی را دریافت کرد، مزاج او بر اثر این اعتقاد، انفعالی پیدا کرد که به‌واسطه آن، در رحم او عمل تلقیح انجام شد.» (همان، ۳۰۹/۳) درحالی که این با قرآن هماهنگ نیست و ظاهر آیات آن را تأیید نمی‌کند.

برای این موارد، مثال‌های زیر می‌تواند روشنگر باشد:

در جریان احیای عزیز پیامبر ذیل آیه «كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ...» (بقره: ۲۵۹)، مرگ را به هیپنوتیزم (خواب مغناطیسی) تأویل کرده است. (همان، ۲۵)

میوه‌های نازل‌شده در محراب عبادت حضرت مریم علیها السلام را امری عادی می‌داند و خرق عادت بودن آن را منکر می‌شود. (همان، ۳۹)

ذیل آیه «أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ» (بقره: ۲۴۳)، اماته را بر خودباختگی و روحیه سلطه‌پذیری و احیای پس از آن را به آزادی‌خواهی و روحیه استقلال یک ملت تأویل می‌کند. (همان، ۴۵۴/۲)

ذیل آیه «الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره: ۶۵)، مسخ شدن مردمان بنی‌اسرائیل را تنها به جهت معنوی دانسته و به مسخ معنوی تعبیر می‌کند. (همان، ۳۴۲/۱)

داستان حضرت آدم علیه السلام و اغوای شیطان را تمثیلی و نمادین می‌داند. (همان، ۳۳۲/۸) بر این اساس، عقل‌گرایی در این تفسیر، مربوط به عالم فراماده بوده و این‌چنین رویکردی، با توجه به هم‌زمانی با گسترش و سیطره تمدن غرب و بستر پیدایش این

تفسیر، به روشنی تأثیرپذیری مفسران المنار از رویکردهای عقل تجربی و حس‌گرای غربی را به هدف عقلانی نشان دادن معارف اسلامی، نشان می‌دهد.

عواملی همچون شکوفایی علمی اروپا، متأثر شدن از مکاتب فکری و فلسفی غرب، مجذوب شدن به دموکراسی و آزادی بیان در غرب را از جمله عوامل تأثیرگذار بیرونی، و اموری همچون رایج شدن و غلبه تفکرات خرافی و ترویج شایع اسرائیلیات در میان مسلمانان از جمله در کتب تفسیری و حدیثی، گسیل اشکالات و شبهات کلامی و اعتقادی، غفلت و عدم توجه به غنای تفکر دینی و اسلامی ناب، از عوامل درونی گرایش این تفکر به رویکردهای توجیه‌گر و منحط یاد شده است. (شاذلی، ۱۴۲۵: ۳/۱۵۳۲؛ ۶/۳۹۷۶)

بنابراین رواست که گفته شود رشید رضا دارای خصوصیتی از این قبیل بوده که به تفکرات و اعتقادات شیعی و اعتزالی، در اصلاح‌گری باورهای دینی و عقل‌گرایی، به‌خصوص برای مقابله با جمودهای فکری و خرافات عامیانه، اسرائیلی و تاریک‌منشانه، باور داشته است. از این‌رو، رویکرد عقلی انتقادی و تا حدودی رویکرد ابزاری به عقل در اندیشه او، بر گرایشات سلفی و وهابی تفوق و برتری داشت و این خود مجالی برای ترویج و بازگشایی باب اجتهاد، به‌ویژه در مسائل اجتماعی بود؛ عقل‌گرایی در حوزه معارف عملی که به سعی برای تطبیق احکام اسلامی با مقتضیات روز، به شیوه‌ای خاص (توجیه و تأویل‌های سازگار با عقلانیت براساس رویکرد ابزاری و انتقادی و آزادکردن اندیشه و اعتقادات دینی از قید و بند تحجر و انسداد با رویکرد باز به اجتهاد) منجر شد.

جمود فکری حاکم بر جامعه مفسر المنار (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱۰/۱) و انسداد باب اجتهاد، او را به این اندیشه واداشت که چگونه می‌توان در شرایط کنونی، احکام و معارف قرآنی را متناسب با اقتضائات زمانی بشناساند.

یکی از قرآن‌پژوهان در این خصوص می‌نویسد: «رشید رضا سعی در ارائه طرح نوینی از نگاه به احکام قرآنی یا همان معارف عملی داشت که آن را بر مبنای اندیشه شاطبی، دانشمند مالکی‌مذهب قرن هشتم هجری، بنا کرده بود. «اصل مصلحت» که امری نام‌آشنا، هم در حوزه فقهی مذاهب اهل سنت و هم شیعه بود، در نگرش تفسیری صاحبان المنار گسترش یافته و با ابزارهای خاصی، قابلیت ارائه نگرش‌های جدید فقهی



تفسیری را به دست آورده است. در واقع این گرایش‌ها با همگرایی میان رویکردهای مقاصدی (رویکرد عقلانیت ابزاری) و اصل مصلحت‌اندیشی (رویکرد عقلانیت اخلاقی) و تقسیم‌بندی تشریحات به عبادات (حوزه ارتباط انسان با خدا) و عادیات (یعنی حوزه مسائل عادی زندگی انسان)، تلاش در رفع تعارض انگاشته‌شده در برخی احکام عبادی و اجتماعی اسلام با اقتضائات عصری (رویکرد عقلانیت انتقادی و ارتباطی) نشأت گرفته از سلطه تمدن غرب به وجود آمده است. صاحب المنار تلاش می‌کند این مصلحت‌اندیشی را با سه ابزار توفیق (هماهنگ‌سازی اسلام با مبادی تمدن جدید)، تلفیق (به‌گزینی حجت‌ها و ادله فقهی مذاهب مختلف) و تأویل (توجیه ظواهر احکامی که در تعارض با نگرش مصلحت‌اندیشانه عرفی است)، پاسخگوی شبهه ناسازگاری میان احکامی مانند حقوق زن، قصاص، دیات و ... با تمدن غربی نشان دهد.» (اسعدی، ۱۳۹۲: ۴۴۷/۲-۴۴۹)

۴. رویکرد علامه طباطبایی

علامه طباطبایی واژه عقل را در اصل به معنای بستن و گره زدن می‌داند و معتقد است ادراکاتی که انسان دارد و در دل، آنها را پذیرفته و نسبت به آنها پیمان قلبی بسته، به این مناسبت عقل نامیده شده‌اند. در نظر ایشان، جهل، حماقت، جنون و سفاهت، به اعتبارهای مختلف در مقابل عقل قرار دارند که مجموع آنها دلالت بر کمبود نیروی عقل دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۹/۲) در جایی دیگر، عقل، مصدر «عقل یعقل» و در معنای درک و فهم کامل و تمام الشیء بیان شده، از این رو حقیقت مایز حق و باطل و راست و دروغ موجود در انسان را عقل نامیده است. (همان، ۴۰۵/۱)

در اعتقاد علامه، از آنجایی که همواره حق با حجت و دلیل قاطع همراه است و باطل هیچ دلیلی ندارد، جداسازی حق از باطل و خیر از شر، با حجت‌ها و دلایل قاطعی که توسط عقل کشف می‌شود، صورت می‌گیرد، لذا افعال و اقوال حسن، برخلاف سیئات، مطابق حکم عقل هستند. بدین سبب است که خدای متعال اساس همه آنچه را برای بشر بیان نموده، نیرویی قرار داده که به وسیله آن، حق را از باطل تمیز می‌دهد و این نیرو همان عقل است. (همان، ۱۸۸/۲) این امر دلیلی بر دعوت مردم به پیروی از



عقل توسط باری تعالی است، از این رو هرچه مانعی بر سلامت و حکمرانی عقل فرض شود و در فعالیت آن اختلال ایجاد کند، مورد نکوهش و مذمت قرار گرفته است. از مجموع آنچه گذشت، می‌توان گفت عقل در معانی متعددی به کار برده شده که علامه طباطبایی با الهام از سلف صالح خویش، معانی زیر را برای آن برگزیده و در آثار خود مورد استفاده قرار داده است:

۱- عقل به معنای قوه‌ای از نفس است که:

الف) نیرویی در تشخیص حق از باطل و خیر از شر است.

ب) غایت و غرض از تشخیص حق و باطل و خیر و شر است که ایشان غرض نامبرده را التزام به مقتضای آن، برای کسب خیر و نافع و دفع شر و ضرر می‌داند. (همان، ۳۵۳/۱۹)

۲- عقل به معنای موجود مجردی که ذاتاً و فعلاً غیروابسته به ماده است.

رویکردهای عقلی که توسط اندیشمندان غربی طرح و بسط داده شده، حاکی از محدودیت قوه عقل در نظر آنهاست؛ عقلانیت ابزاری، قدرت عقل را محدود به شناخت ابزارهای رسیدن به اهداف مادی می‌نماید؛ عقلانیت اخلاقی، مأمور به شناخت ابزار رسیدن به هدف است، اما در اینجا از اهداف مادی فراتر رفته و حیات اخلاقی برای او به عنوان هدف تعریف شده است؛ عقلانیت انتقادی، مأموریت عقل را محدود به انتقاد و نگاه نقادانه به امور می‌داند؛ عقلانیت ارتباطی، شکوفایی عقل را در بستر جامعه و به دنبال گسترش روابط اجتماعی می‌داند. همه این رویکردها نمایانگر توجه به ابعاد محدودی از توانایی و فعالیت عقل و غفلت از ابعاد دیگر هستند.

علامه طباطبایی در رد رویکردهای عقلی جوامع مادی، لذاذ حیوانی و مشتبهات نفسانی را مانعی برای دستیابی به گنجینه‌های معارف فطری بشر دانسته و این مسأله را سببی در فراموشی و دوری از فضایل انسانی و موروثی می‌داند. در نظر ایشان، نتیجه این تفکر و عقلانیت، غرق شدن مجامع پیشرفته غربی در مادیات و تسلیم در برابر لذت‌های حیوانی و غفلت از معنویت و سعادت حقیقی خواهد بود. (همان، ۲۷۷/۷)

علامه بر تاریخچه تفکرات فلسفی و مکاتب اندیشه‌ای طرح شده در غرب تسلط داشته است. این آگاهی در کتابی چون اصول فلسفه و روش رئالیسم و مسائل مطرح شده ذیل برخی آیات در تفسیر المیزان مشهود است. همچنان که ذیل آیات ابتدایی سوره بقره



در تفسیر *المیزان*، که محوریت بحث ایمان به غیب است، بر تجربه‌گرایی در اندیشه (آنجا که مبنای شناخت را ادراکات حسی و تجربی دانسته‌اند و جایگاهی برای عقلانیت و ادراکات عقلی قائل نبودند) تاخته و مبسوط مورد تحلیل و نقد قرار داده است، و دلایل متقن و محکمی در رد آن اندیشه اقامه کرده است (همان، ۴۸/۱)

گرچه برخی از تفسیرپژوهان، علامه طباطبایی را متأثر و دنباله‌رو از رویکرد *المنار* یا در بیانی، حاشیه‌ای نگاشته‌شده بر *المنار* می‌دانند (معرفت، ۱۳۷۶: ۲۶۶)، اما علامه بر خلاف رشید رضا، عقل فلسفی و برهانی را مقصود تأکیدات آیات دعوت‌کننده به تعقل و درخور تدبر قرآنی می‌داند. وی در تفسیر خود، روش قرآن به قرآن را انتخاب کرده و از عقلانیت برهانی و رویکرد فلسفی به معنای خاص آن خودداری می‌کند؛ تا جایی که بحث‌های فلسفی را تنها در مناسبتی که در صدد بیان آن است، در عناوینی جداگانه مطرح می‌کند؛ آن‌چنان که خلطی میان این مباحث با تفسیر به وجود نیاید.

علامه طباطبایی گرایش به عقل تجربی در تفاسیر را تخطئه کرده و می‌نویسد: «عده‌ای که خود را مسلمان می‌دانند، در اثر فرورفتن در علوم تجربی که بنیان آن بر حس و تجربه است و در مسائل اجتماعی امروز که بنای آن نیز بر تجربه و آمارگیری است، روحیه حسی‌گرایی پیدا کرده یا به سمت فلسفه‌های حسی اروپایی گرایش یافتند و به تأویل آن‌چه از دایره حس بیرون است؛ مانند شیطان و ملک و روح و ... پرداختند، لازمه گفتار ایشان، التزام به پیروی از تجربه‌گرایی است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۱) علامه این گونه تفسیر را برخلاف مدعای مفسران آنها، تفسیر ندانسته، بلکه نوعی تطبیق و تحمیل رأی بر قرآن می‌داند. (همان)

بر این مبنای، در حوزه معارف نظری، *المیزان* نه تنها در استفاده از عقلانیت تجربه‌گرا و متأثر از رویکردهای غربی آن برای به تأویل بردن غیب و توجیه فهم هم‌عصران و همراهی علوم روز با عقل، پای در بند نداشته، بلکه با به‌کار بردن عقل برهانی به بیان روشن حقانیت این معارف می‌پردازد و در موارد بسیاری، دیدگاه *المنار* را در تأویل پدیده‌های فراطبیعی مطابق با علوم مادی به چالش می‌کشد. (تاج‌آبادی، ۱۳۹۲: ۲۰۸)

موارد زیر از نمونه‌هایی است که علامه، این تفسیر و توجیهاات تأویلی مادی‌گرایانه را، چه در نظر صاحبان رویکرد غربی به عقل و چه در دیدگاه صاحبان تفسیر *المنار*، بیان کرده و نقد می‌کند:

۱- ضمن بیان و نقد اشکالات مادی‌گرایان، روح را مجرد دانسته و به اثبات این امر پرداخته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۶/۱)

۲- ذیل آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ» در نقد تأویل مادی صاحبان المنار، دلالت آیه به حیات و مرگ را حقیقی می‌داند. (همان، ۲۸۰/۲)

۳- انتقاد علامه در جریان احیای عزیر پیامبر ذیل آیه «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ...» (بقره: ۲۵۹)، بر تأویل المنار به خواب مغناطیسی. (همان، ۳۶۵)

۴- نقد المیزان بر اندیشه‌های تفسیری عبده در خصوص معجزات عیسی مسیح (علیه السلام)، که آن معجزات را تحقق نیافته بیان می‌کند. (همان، ۲۰۰/۳)

البته باید به این مهم توجه کرد که حمله به عقلانیت حس‌گرا و تجربی در تفسیر المیزان، در معنای نفی علوم تجربی در جایگاه و تعریف خاص خود نیست، بلکه در اندیشه علامه، میان معارف قرآن و علوم روز تخالف و تقابلی نیست، به‌ویژه ایشان در بسیاری از موارد که به‌ظاهر میان آیات قرآن و فرضیه‌ها و اکتشافات علمی مخالفت و تعارضی به‌نظر می‌رسد، در رفع و تبیین آن می‌کوشد. (نفیسی، ۱۳۷۹: ۲۰۰)

علامه نیز برای عقل، قائل به حدودی بوده و معتقد است از آنجایی که انسان ناچار از زندگی اجتماعی است، برای پذیرش قانون و سنت و به‌تبع آن، برای رسیدن به سعادت، ناگزیر از به‌کارگیری وسایل دیگری غیر از عقل خود خواهد بود؛ زیرا آنچه مایه اختلاف میان انسان‌هاست، همان عقل اوست و عقلی که عامل اختلاف است، نمی‌تواند رافع اختلاف باشد. از این‌رو انسان باید مجهز به شعور دیگری غیر از عقل باشد تا به سبب آن، معارف و قوانین رافع اختلاف و ضامن سعادت و کمال خود را که خداوند متعال برای او مقرر داشته، دریافت نماید. این شعور دیگر، همان وحی است که توسط نبی درک شده و در اختیار انسان‌های دیگر قرار داده می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۶/۱۳)

گرچه استدلال پیشین نیز به‌نوعی اشاره به حدود عقل و قصور او در شناخت سعادت واقعی و رساندن انسان به آن سعادت دارد، اما محدودیت مورد نظر علامه متفاوت از حدودی است که رویکردهای غربی برای عقل برشمرده‌اند. در نظر علامه، تمام معارف و حیانی با عقول بشری، در افقی نزدیک به یکدیگر قرار داشته و رابطه‌ای



تنگاتنگ میان قرآن و عقل برقرار است؛ آن‌گونه که بیانات قرآن، فهم و درک انسان را رشد داده و سبب تشخیص حق از باطل خواهد شد. از طرفی، عقل نیز امور خیر و نافع مورد نظر قرآن را خیر و نافع می‌داند و امور باطل و شرّ در نظر آن را باطل و شرّ می‌شناسد (همان، ۲۹۲/۳). از این‌رو رویکرد مورد نظر مرحوم علامه، متفاوت از قرائت‌های غالب در غرب و شرق است و تأکید فراوانی بر فطرت انسان دارد، از این‌رو آن را رویکرد فطری عقل یا عقلانیت فطری می‌نامیم و به لوازم آن می‌پردازیم.

۴-۱. لوازم عقلانیت فطری

علامه طباطبایی قدرت عقل در جداسازی حق از باطل در مسائل فکری و نظری، و خیر و نافع از شرّ و ضرر در مسائل عملی را به امر فطرت انسانی گره می‌زند. در استدلال ایشان بیان می‌شود خداوند با تجهیز انسان به حواس ظاهری و باطنی، او را از دیگر مخلوقات متمایز ساخته تا با درک معانی روحی، ارتباطی میان خود و موجودات خارج از خود برقرار سازد. پس از برقراری این ارتباط، قدرت دخل و تصرف و تخصیص و تعمیم می‌یابد تا به سبب آن، در امور نظری، نظر داده و در امور عملی، ترتیب اثر عملی دهد. علامه معتقد است همه این فعالیت‌ها در مجرای فطرت او اتفاق خواهد افتاد و از این مسأله تعبیر به عقل نموده است. (همان، ۲۴۹/۲) از این‌رو است که ایشان مراد از عقل قرآنی را ادراک توأم با سلامت فطرت معرفی می‌نماید و تعقل متأثر از غرایز و امیال نفسانی را خارج از حوزه عقل دانسته و اطلاق عقل برای چنین تعقلی را در مجرای مسامحه می‌داند. از این‌رو می‌توان عقلانیت مورد نظر علامه طباطبایی را دارای دو مشخصه اساسی دانست: ادراک توأم با سلامت فطرت، و ادراک برخاسته از تهذیب نفس. قرآن همه معارف حقیقی را منبعث از فطرتی می‌داند که ثابت و لایتغیر است. این خصیصه فطرت سبب شده تا انسان توان ابطال علوم فطری خود و در پیش‌گرفتن راهی غیر از فطرت را نداشته باشد. گرچه در زندگی انسان‌ها انحرافات مشاهد می‌شود که توهم ابطال احکام فطری توسط او را در ذهن ایجاد می‌کند، اما این انحراف‌ها حکمی از فطرت را باطل ننموده، بلکه در این موارد، استعمال حکم در غیر مستعمل فیه صورت گرفته که نافی حکم فطرت نخواهد بود. (همان، ۳۱۲/۵)

با بهره‌گیری از مقدمه سابق و افزودن مقدمه‌ای لاحق، می‌توان مسیر توجه به عقل فطری را هموار ساخت. علامه در موضعی دیگر مدعی است خداوند در هیچ آیه‌ای از قرآن، بشر را به اطاعت و بندگی بدون شناخت نخوانده است و در هیچ‌کدام از معارف خود، بشر را مأمور به ایمان کورکورانه ننموده است. در احکامی نیز که عقل بشر را راهی بدان نیست و تشخیص ملاک‌های صحت آن، از حوزه فهم بشری خارج است، آن احکام را به داشتن آثاری تعلیل نموده که مورد نیاز انسان بوده، یا به انسان متذکر شده که محتاج آن آثار است (همان، ۲۵۵)؛ و از آنجایی که شریعت اسلام و نیز دیگر شرایع آسمانی، منطبق بر فطرت انسان هستند، شناخت دقیق فطرت، منجر به فهم علت و آثار احکامی که دستیابی به آنها خارج از حوزه عقل بشری است، خواهد شد.

از مقدمات پیشین می‌توان چنین نتیجه گرفت، ادراک عقلی و فکر صحیحی که قرآن تصدیق حق بودن امور نافع و باطل بودن امور مضر را به آن حواله داده، منطبق با ذات و نهاد انسان قرار داده شده و این فطرت انسان است که طریقه صحیح فکر و عقل را تشخیص می‌دهد. این تشخیص حق و باطل یا با فعالیت خود عقل فطری صورت خواهد گرفت، و یا با فهم معارف ارائه‌شده که مطابق با فطرت اوست، انجام خواهد شد. این رویکردی است که مرحوم علامه از معارف قرآنی استخراج نموده و بر اساس آن، عقلانیت فطری را مطرح نموده و معتقد است اسلام حفظ این عقل فطری و سالم را از مهم‌ترین واجبات دانسته و از هرگونه تباهی آن، حتی برای لحظه‌ای، به‌شدت منع نموده است. (همو، ۱۳۸۸: ۲/۲۳۳)

برای تأکید بیشتر بر این نظر، ایشان ضمن بیان معنای راسخین در علم، به ذکر روایتی از کتاب کافی پرداخته که لازمه معرفت قلوب را در مهار عقول می‌داند و دریافت معرفت حقیقی را مختص کسی می‌داند که عقلش خدایی شده، قولی مصدق فعل و باطنی موافق با ظاهر داشته باشد. علامه با استفاده از این روایت، خدایی‌شدن عقل را بهترین بیان برای معنای رسوخ در علم می‌داند؛ زیرا معتقد است درک و تعقل غیرواقعی و به‌دور از حقیقت، خالی از احتمالات مخالف نیست و تعقل واقعی و حقیقی زمانی است که همه احتمالات طرد شود. در صورتی که احتمال خلافی نباشد، قلب آدمی در اعتراف به آن مضطرب نبوده و تعقلی تام و کامل خواهد داشت و در مرحله عمل نیز خلاف آن عمل نخواهد کرد. (همو، ۱۴۱۷: ۳/۷۰)



بنابراین عقلانیت فطری علامه متکی به فطرت سلیم انسان بوده و تهذیب نفس و تقوای الهی، لازمه حفظ و بقای آن سرشت پاک است. این لازمه میان عقل و تقوا نشان می‌دهد پرداختن به امور نفسانی و مادی، سبب دوری او از فطرت پاک خود و ایجاد موانعی برای دریافت هدایت‌های الهی و در نتیجه، عدم درک و تشخیص صحیح خیر و شر خواهد شد. از طرف دیگر، عدم تعقل صحیح و تشخیص نفع و ضرر و خیر و شر، سبب انحراف بیشتر فطرت خواهد شد؛ تا جایی که به هلاکت و شقاوت ابدی او بینجامد.

نتیجه‌گیری

در رویکرد عقلانی صاحبان المنار، حجت‌ها و دلایل غیرواقعی به‌جای دلایل واقعی نشسته‌اند. این درحالی است که در رویکرد علامه طباطبایی، حق همواره با حجت و دلیل قاطع ارائه می‌شود و باطل هیچ دلیلی با خود ندارد. از این‌رو عقل به‌عنوان نیرویی مطرح است که ضمن تشخیص حجت‌ها و دلایل قطعی، حق را از باطل متمایز ساخته و معرفی می‌نماید. بر این اساس، نیازمند ملاکی برای تشخیص دلایل واقعی هستیم تا به سبب آن، مسائل عقلی از مسائل غیرعقلی متمایز گردند. از این‌رو علامه، حرکت عقل در مسیر فطرت سالم را لازمه تمییز و تشخیص درست حق از باطل معرفی می‌نماید. با حرکتی استقرائی، می‌توان چهار رویکرد عقلی مطرح در دنیای غرب را عقلانیت ابزاری، عقلانیت اخلاقی، عقلانیت انتقادی و عقلانیت ارتباطی دانست که در همه آنها، عقل و فعالیت‌های عقلی، به چند بعد خاص محدود شده و غفلت از سایر ابعاد آن قابل ملاحظه است. علامه طباطبایی ضعف اساسی عقلانیت‌های غربی را در مادی‌گرایی دانسته و آنها را به‌سبب توجه بیش از حد به مشتبهات نفسانی، ناکام از شناخت سعادت حقیقی انسان می‌داند، از این‌رو معتقد است بهترین رویکرد عقلی ممکن، عقلانیت فطری است که ادراک در آن، با سلامت فطرت همراه بوده و سلامت فطرت را در دوری از غرایز و امیال نفسانی می‌داند.

فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بيروت: دار صادر.
۲. ارسطو (۱۳۶۹)، درباره نفس، ترجمه علی مراد داودی، تهران: حکمت.
۳. اسعدی، محمد (۱۳۹۲)، جریان تفسیر اجتماعی عقلی در آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. اکبریان، رضا؛ رادفر، نجمه سادات (۱۳۸۸)، «معانی عقل در فلسفه فارابی»، مجله شناخت، شماره ۶۰، ص ۵۳-۸۴.
۵. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. بهارنژاد، زکریا (۱۳۹۰)، «عقل و دین از دیدگاه فارابی»، فصلنامه دانشگاه قم، سال دوازدهم، شماره ۴۸، ص ۶۹-۸۹.
۷. تاج‌آبادی، مسعود (۱۳۹۲)، المنار در آینه المیزان (تحلیل و بررسی نقدهای علامه طباطبایی بر تفسیر المنار)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۸. خرماشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۶۴)، تفسیر و تفاسیر جدید، تهران: انتشارات کیهان.
۹. ذهبی، محمدحسین (بی‌تا)، التفسیر و المفسرون، بیروت: دار احیاء تراث العربی.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق-بیروت: دارالعلم، الدار الشامیة.
۱۱. رشید رضا، سید محمد (۱۳۲۷)، مجله المنار، مصر (منصورة): دار الوفاء، ش ۳۰.
۱۲. رشید رضا، سید محمد (۱۴۱۴ق)، التفسیر القرآن الحکیم الشهیر بالمنار، بیروت: دارالمعرفة.
۱۳. رشید رضا، سید محمد (۱۴۲۷ق)، تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبده، بی‌جا: دارالفضیلة.
۱۴. رومی، مهدبن عبدالرحمن (۱۴۰۷ق)، منهج المدرسة العقلیة الحدیثیة فی التفسیر، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۱۵. شاذلی، سید قطب بن ابراهیم (۱۴۲۵ق)، فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۸)، شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۸)، بررسی‌های اسلامی، قم: بوستان کتاب.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مکتبة النشر الاسلامی.
۲۰. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: مکتبة المرتضویة.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. عبده، محمد (۲۰۰۵)، رسالة التوحید، قاهره: مکتبة الأسرة.
۲۳. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، فصول منتزعه، تحقیق فوزی نجار، تهران: المکتبة الزهراء.
۲۴. فارابی، ابونصر (۱۹۳۸)، رساله عقل، تصحیح موریس بویج، بیروت: بی‌نا.



۲۵. کرمانی، سعید (۱۳۹۱)، معنی‌شناسی عقل در قرآن کریم با تأکید بر حوزه‌های معنایی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۶. کمالی‌زاده، طاهره (۱۳۹۳)، «معانی و کاربردهای عقل در رساله فی العقل فارابی»، قبسات، سال نوزدهم، شماره ۷۲، ص ۳۷-۶۰.
۲۷. گلدزیهر، ایگناس (۱۳۸۳)، گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سیدناصر طباطبایی، تهران: ققنوس.
۲۸. محتسب، عبدالمجید عبدالسلام (۱۹۸۲)، اتجاهات التفسیر فی العصر الراهن، عمان: مکتبة الاسلامیه.
۲۹. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۶)، «گفت‌وگو با استاد معرفت»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، سال سوم، شماره ۱۱ و ۱۲: ص ۲۶۶-۲۸۳.
۳۰. نفیسی، شادی (۱۳۷۹)، عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۱. واعظی، احمد (۱۳۸۱)، مرزبان خرد و وحی، قم: بوستان کتاب.
۳۲. وبر، ماکس (۱۳۸۴)، دین، قدرت، جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
33. Habermas, Jurgen (1984), the Theory of Communicative Action, Vol. 1, by: Thomas Mccarthy, Boston: Beacon Press.
34. Plantinga, Alvin (1993), Warrant: The Current Debate, Oxford University Press.
35. Popper, K. R (1972), Objective Knowledge, 2nd (edn.), Oxford: Clarendon Press.
36. Popper, K. R (1994), The Myth of the Framework, 1st (edn.), London: Routledge.
37. Stenmark, Mikael (1995), Rationality in Science, Religion and Everyday Life, University of Notre Dame Press.