

تحلیل انتقادی انواع کاربست «عقل» در تفاسیر ادبی-اجتماعی معاصر با تمرکز بر آرای قرآن پژوهان مصری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۳

محمد عرب صالحی*

فریده پیشوایی**

چکیده

نقش عقل در فهم متون دینی و میزان کاشفیت و حجیت آن در تولید معرفت از مباحث مطرح بین اندیشمندان بوده است. این مسئله به صورت خاص در شکل گیری تفاسیر ادبی-اجتماعی معاصر تأثیر داشته است. کاربست عقل در این رویکرد که در واکنش به آسیب های غلبه تفکر سلفی گری عقل ستیز در جهان عرب بود و تحت تأثیر جریان فکری نومعتزله و آشنایی با مطالعات غربیان شکل گرفت، در محورهای متفاوت از تفاسیر عقلی رایج نمایان شد و لوازم خاصی در تفسیر و فهم قرآن و معرفت دینی به دنبال داشت. توسل به عقل خودبنیاد، علم زدگی، تحلیل ادبی-فرهنگی از مفاهیم قرآنی، تمسک به عقل مستقل از روایات در برداشت های فقهی، مصادیق کاربست عقل در این گونه تفاسیرند که در آرای طه حسین، عبده، خولی، بنت الشاطی و خلف-الله مشاهده می شوند. مهم ترین آسیب این کاربست ها در مسائل و مباحث فلسفه دین مانند تعاریف و تحلیل-های شاذ از وحی، نبی و معجزات انبیاء، تحلیل بی سابقه زبان و قصص قرآن، حداقلی کردن و عرفی سازی فقه و تعصبات قومی-عربی دیده می شود. در این میان کمترین آسیب در تفسیر بنت الشاطی است؛ ضمن اینکه وی نیز از سنت روایی تفسیری فاصله گرفته است. نتیجه اینکه کاربست عقل در تفاسیر ادبی-اجتماعی معاصر، تابعی از مکتب اومانیزم است که در آن، اجتهاد غیر ضابطه مند قرآن پژوه محوریت دارد. در این رهیافت تفسیری، عقل، امری متعالی، قدسی و متصل به وحی نیست. اساساً نگاه ادبی به متون مقدس، فروکاهش دین به امری فرهنگی-اجتماعی و تعین اصالت عقل انسان را در پی داشته است.

واژگان کلیدی: تفسیر عقلی، تفسیر ادبی — اجتماعی، تحلیل انتقادی، قرآن پژوهان مصری.

۸۱

پیش

سال بیست و هشتم / شماره ۱۰۷ / بهار ۱۴۰۲

* دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی Arabsalehi@iict.ac.ir

** دانش آموخته سطح چهار تفسیر تطبیقی؛ استاد و پژوهشگر پژوهشگاه مطالعات اسلامی جامعه الزهراء (ع).

f.pishvaei@gmail.com

تاریخ تفسیر نشان می‌دهد مفسران غیر از دورانی که مکتب سلفی و توقف بر سنت روایی در تفسیر غلبه داشته، همواره از عقل به عنوان ار مغانی الهی در فهم قرآن و کشف گزاره‌های دینی یاری جسته‌اند؛ اما بررسی تاریخ تطور «تفسیر ادبی» حاکی از آن است که رهیافت تفسیر ادبی در دوران معاصر، موجب کاربست متفاوت عقل در فهم و تفسیر قرآن شده که ثمره آن را می‌توان در خوانش جدید برخی نواندیشان قرآن‌پژوه مصری از الهیات و جهان‌بینی مشاهده کرد. در سده اخیر برخی دانشمندان نواندیش مسلمان عرب نظیر طه حسین، عبده، رشیدرضا، خولی و شاگردانش بنت الشاطی و خلف‌الله با به‌کارگیری روش‌های مطالعات ادبی که به دنبال آشنایی با مطالعات قرآنی و عهدینی مستشرقان ایجاد شده بود، سعی کردند با کنارگذاشتن سبک‌های سنتی تفسیری و اصالت‌بخشیدن به عقل در ماهیتی جدید، ویژگی‌های زبانی و ادبی قرآن را بازنمایی کنند. مهم اینجا تفاوت بین دو رویکرد معتزلی و نومعتزلیان در کاربست عقل و لوازم الهیاتی آن است. معتزله با وجود اهتمام به عقل در تفسیر، محدوده‌ای برای وحی قایل بودند که عقل انسانی بدان راه ندارد؛ اما نومعتزلیان با اصالت‌بخشیدن به عقل انسان، به قرآن به مثابه یک متن هنری-ادبی می‌نگریستند که باید با بهره‌گیری از پژوهش‌های نوین ادبی، در سیاق تاریخی‌اش تفسیر گردد. این قرآن‌پژوهان، پیرو نگاه ادبی و زبانی به قرآن، با تکیه بر عقل تلاش داشتند ضمن دفاع از کیان اسلام، با ارائه راه حل برای مشکلات دنیای معاصر، دین اسلام را تنها راه نجات معرفی کنند. رویکرد اصلاحی-اجتماعی سیدجمال‌الدین اسدآبادی آغازگر این جریان بود. دغدغه اصلی او خالص کردن تفسیر از خرافات و استطرادات نحوی، احادیث جعلی، جدل متکلمان و استدلال‌های تقلیدی فقها بود (ر.ک: قیام، ۱۴۰۱ق، ص ۳۱. نیفر، ۲۰۰۰م، ص ۵۸) و سعی داشت با قرآنی تازه از دین و نگاه اصلاحی، قرآن را هم‌سو با نیازهای زمان تفسیر کند (ر.ک: دغامین، ۱۴۲۰ق، ص ۲۷۹-۲۸۱). پس از او طه حسین، عبده، خولی، بنت‌الشاطی و خلف‌الله هر کدام با نگاهی خاص به عقل در فهم ادبی قرآن، این مسیر را ادامه دادند. از دستاوردهای این رهیافت تفسیری که به دنبال رویکرد «متن‌محوری» در فهم متون مقدس شکل گرفت، پژوهش ادبی در قرآن و به‌کارگیری الگوها و نظریه‌های فهم متن غربی در فهم قرآن بود؛ برای مثال نقد ادبی (Arkun, 2001, 1, p.426، یونی، ۱۹۶۷م، ص ۲۰-

(۲۱) یکی از این الگوهاست. پیش فرض اصلی در این گونه پژوهش‌ها، فرهنگی بودن متون دینی و پدیداری بودن آن است که باعث می‌گردد، متون مقدس به متونی ادبی تبدیل شوند (ر.ک توکلی بینا، ۱۳۹۱، ص ۲۲). در این شیوه متون دینی دیگر طریقت برای کسب مقاصد خداوند را ندارند، بلکه خود به عنوان متنی پویا فارغ از ملاحظات و پیش فرض‌های مؤمنانه، موضوع مطالعه قرار می‌گیرند (ر.ک: خولی، ۱۹۶۱م، ص ۳۰۲-۳۰۳). در نتیجه متون دینی، قداستی زمینی پیدا می‌کند و دین به مثابه امری فرهنگی-اجتماعی که در بستر تاریخ انسانی ایجاد و تطور یافته، تلقی شده و از حقیقت ناب و متعالی تهی می‌شود. در این رویکرد نه تنها متدولوژی تفسیر بلکه تعریف قرآن تغییر پیدا کرده، توصیفی غیر مؤمنانه از وحی، نبوت و عقل ارائه می‌شود که لوازم خاصی را به دنبال خواهد داشت.

به جهت اهمیت این رهیافت تفسیری و جریان همسوی آن در شبه‌قاره هند و نیز ظهور پیامدهای خاص آن در قرآن‌پژوهان نواندیش ایرانی، مقاله حاضر در صدد است به روش اسنادی، در نگاهی انتقادی و مقایسه‌ای، کاربرد عقل را ناظر به دیدگاه‌های افراد شاخص این رهیافت تحلیل و نقد کند.

درباره پیشینه عام موضوع این نوشتار می‌توان به کتاب عقل‌گرایی مفسران قرن چهاردهم تألیف شادی نفیسی و نیز مقاله «منزلت عقل و کاربرد آن در چهار تفسیر سده اخیر» نوشته علیرضا عقیلی در سال ۱۳۷۵ اشاره کرد که در آن کتاب تفاسیر المنار، الجواهر، فی ظلال القرآن، المیزان و نمونه بررسی شده‌اند و درباره تفاسیر ادبی-اجتماعی و ملاک‌های آن بحثی نشده است. در مقاله یادشده نیز تمرکز بر آرای عبده، سید قطب، صادقی تهرانی و علامه طباطبایی است. همچنین در سایر آثار به صورت پراکنده عقل‌گرایی قرآن‌پژوهان معاصر تحلیل شده و این امر در مورد آرای صاحبان المنار بیشتر مشاهده می‌شود؛ اما امتیاز این نوشتار در بررسی آرای قرآن‌پژوهان مشهور و معاصر مصری و صاحب نظر در تفسیر ادبی-اجتماعی است و جایگاه عقل در آثار یا دیدگاه مورد مطالعه با تأکید بر معیارهای تفسیر ادبی-اجتماعی بررسی و تأثیر منفی آن در گزاره‌های دینی نشان داده شده که تکمیل‌کننده مطالعات پیشین است.

۱. مفهوم‌شناسی

مفاهیم اصلی در این نوشتار عبارت‌اند از:

الف) عقل، عقل خودبنیاد و عقل مستقل از وحی

در معنای لغوی عقل، منع و امساک نهفته و قوه تمییزی است که به واسطه آن، انسان از حیوان جدا می‌شود (ابن منظور، ۱۴۰۰ق، ج ۱۱، ص ۴۵۹-۴۵۸). از نظر راغب «عقل» به نیرویی که آماده برای پذیرش علم است و نیز به علم و دانشی که با آن، نیروی باطنی انسان از آن سود می‌برد، «عقل» گفته می‌شود (راغب، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۲۹). معنای مهم واژه عقل در این است که دارنده خود را از افتادن به ورطه هلاکت، حفظ می‌کند. در معنای اصطلاحی کلمه عقل، اختلاف زیادی وجود دارد؛ برای مثال عقل همانند نور و از علوم ضروری دانسته شده که موجب آمادگی برای درک اشیا می‌شود (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۵۰۵). نیز گفته شده عقل، جوهری مجرد است که مجهولات را به واسطه و محسوسات را به مشاهده درک می‌کند (جرجانی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۸). به جهت معانی متعدد عقل در حوزه‌های گوناگون معرفتی مانند فلسفه، کلام، اصول و نیز شکل‌گیری تفاسیر اجتهادی، درباره معنای عقل‌گرایی در تفسیر نگاه واحدی وجود ندارد؛ به‌ویژه اینکه در رویکرد جدید نواندیشان مصری، عقل جایگاه خاصی دارد و به همین جهت هم در پژوهش‌های معاصر از این گروه با عناوینی مانند اصحاب مکتب عقلی (شرقه، ۱۴۳۵ق، ص ۱۰) یا پیروان مدرسه عقلی جدید یا مدرسه عقلی اجتماعی (رومی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۲۰ و رومی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۷۳۱) یاد می‌شود. در این عقل‌گرایی، مراد از عقل، قوه مدرکه انسان است که مقدم بر نقل شده، مصدری از مصادر دین و حاکم بر آن است (العقل، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶-۱۷). در این رویکرد، عقل تقدس یافته، بر نقل و نصوص شرعی تقدم دارد (شرقه، ۱۴۳۵ق، ص ۱۱). از جمله در امور اعتقادی و غیبی (العقل، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶). این کاربرد عقل ریشه در عقل‌گرایی دوره روشنگری دارد که در وصف جهان‌بینی و رهیافت‌های فیلسوفان عصر روشنگری در برابر ایمان و جمودگرایی استعمال شده که تقابل خاصی با مسیحیت سنتی داشت. عقل‌گرایی در این معنا مقابل ایمان‌گرایی و نص‌گرایی است (سخنور، ۱۳۸۹، ص ۳۰).

مراد از عقل خودبنیاد همان عقل مدرن غربی و پروتستانتیزم مسیحی است که خود را بنیاد اعتبار همه چیز حتی بنیاد اعتبار وحی می‌داند؛ به این معنا که هر جایی محتوای وحی را پسندید، قبول می‌کند و هر جا را که نپسندید یا متوجه محتوا نشد، کنار گذاشته و تعلیق می‌کند. مراد از عقل مستقل از روایات و آیات عقلی است که خود را بی‌نیاز از مراجعه به کتاب و سنت می‌بیند.

ب) چیستی و ماهیت تفسیر ادبی-اجتماعی معاصر

پژوهش ادبی در قرآن در دوران معاصر به دنبال ظهور رویکرد متن محوری و نفی سنت در تفسیر شکل گرفته است. مفسران گذشته نه عنوان «تفسیر ادبی» را به کار برده‌اند و نه به تعریف آن پرداخته‌اند؛ اما در دوره معاصر تعریف‌های نزدیک به هم و نسبتاً یکسانی از آن ارائه شده و در معرفی مصادیق تفسیر ادبی اختلاف نظر وجود دارد. این تعاریف، گاه سویه فرهنگی پیدا کرده و گاه سمت و سوی اجتماعی یافته است. شربینی در مقاله «التفسیر الادبی ماهکذا تضطرب المفاهیم»، ضمن نقد تعریف ذهنی از تفسیر ادبی، «تفسیر ادبی» را عنوانی محل بحث می‌داند که حدود و ابعادش کاملاً مشخص نیست و برخی ویژگی‌های ذکر شده برای آن در تفاسیر دیگر نیز وجود دارد (ر.ک: شربینی، ۱۹۶۲م، ص ۴۲-۴۴). آنچه در این میان در تعریف و تحدید تفسیر ادبی کمک می‌کند، توجه به خاستگاه این رویکرد تفسیری و عملکرد قرآن پژوهان این حوزه بر اساس مؤلفه‌ها و مدل ارائه شده توسط آنان به‌ویژه دیدگاه امین خولی به عنوان بزرگ‌ترین نظریه پرداز این رهیافت است. البته خولی خود به عنوان بنیان گذار تفسیر ادبی معاصر، تعریف روشن و جامعی از این تفسیر ارائه نکرده، اما با توجه به آثار او و شاگردانش، می‌توان مختصاتمانند تقدم انحصاری رویکرد ادبی در تفسیر بر هر رویکرد دیگر مانند رویکرد کلامی، فلسفی، عرفانی با فقهی، تقدم فهم ادبی قرآن به عنوان بزرگ‌ترین کتاب ادبی عربی بر بعد هدایتی (خولی، ۱۹۶۱م، ص ۳۰۳-۳۰۴)، نفی روایات تفسیری و سنت تفسیری گذشتگان و غلبه بعد فرهنگی بودن قرآن را وجه ممیزه تفسیر ادبی دانست. چنان‌که روشن است، تفسیر ادبی مد نظر خولی با تفسیر ادبی به معنای رایج که محور آن قواعد ادبیات عرب است، تفاوت ماهوی دارد.

از سوی دیگر اهتمام طه‌حسین، عبده، خولی و خلف‌الله در رهیافت تفسیر ادبی، فهم اجتماعی

از قرآن در پرتو تفسیر ادبی و متن‌محور از قرآن و ارائه تحلیل‌هایی جدید ناظر به مشکلات امروز جامعه اسلامی و پیشرفت مسلمانان است. چنان‌که گذشت، آغازگران این رویکرد تلاش کردند به شیوه جدید، توانمندی قرآن را در پاسخ به نیازهای امروزی جامعه انسانی آشکار سازند؛ از این رو شاید بتوان در نگاه دقیق و ناظر به آثار تفسیری موجود، این رهیافت به قرآن را تحت عنوان «تفسیر ادبی-اجتماعی» گنجانند. ویژگی عمده این رهیافت، استغنا از روایات است که نتیجه آن، سیطره عقل در فهم قرآن شده است. البته هر یک از پیروان این رهیافت تفسیری به شیوه‌ای متفاوت در راستای رسیدن به هدف خود از تفسیر ادبی-اجتماعی به کار بست عقل روآوردند که در ادامه به تبیین آن می‌پردازیم.

۲. علل اقبال قرآن‌پژوهان مصری به عقل‌گرایی در تفسیر

سه خاستگاه مهم را می‌توان به عنوان علل اقبال قرآن‌پژوهان مصری به کار بست عقل در تفسیر برشمرد:

الف) غلبه مکتب اشعری و نگاه سلفی به روایات تفسیری

عقل‌گرایی مفسران ادبی معاصر باید در حاشیه غلبه فضای اشعری‌گری در جهان عرب تحلیل و نقد شود. غلبه مکتب اشعری و نگاه سلفی و در نتیجه کمرنگ‌بودن دخالت عقل در فهم آیات از یک سو و ورود روایات جعلی و اسرائیلیات به‌ویژه در تفسیر قصص قرآن در مکتب تفسیری اهل سنت از سوی دیگر از مهم‌ترین زمینه‌های اقبال به تفسیر ادبی و کنارگذاشتن تفسیر به سبک سنتی بوده است. از نظر خولی وجود اسرائیلیات در تفاسیر متقدم در قالب شأن نزول‌های منقول مهم‌ترین آسیب در تفاسیر با نگاه سلفی است. وی تلاش می‌کند از طریق فهم ادبی، تفسیر قرآن را از اوهام، اساطیر و اسرائیلیات مبرا کند. خولی در این باره سخن معروف احمد بن حنبل را نقل می‌کند که تفسیر یکی از سه چیزی است که اصلی برای آن نیست؛ یعنی بیشتر روایات بدون سند و جزء احادیث مرسل‌اند (خولی، ۱۹۶۱، ص ۲۷۶). وی در مقاله تفسیر خود پس از بررسی اجمالی تفاسیر روایی بر اساس نظر ناقدان متقدم نتیجه می‌گیرد که روایات تفسیری بر پایه قابل اعتماد و

استوار تکیه ندارد و اگر ناقدان جدید نیز درباره ارزش احادیث این کتاب ها بحثی داشته باشند، به نظری که مؤید صحت آن باشد، دست نمی یابند. عده نیز در نفی اسرائیلیات در قصص قرآن از عملکرد برخی انتقاد می کند؛ چراکه در جبران ناگفته های قرآن - در نقل برخی داستان ها - به نقلیات کتب تاریخ یا اسرائیلیات اعتماد کردند بدون جدا کردن غث و سمین و پیراستگی از مطالب متناقض با عقل و وحی (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۸). بنت الشاطی هم در روایات شأن نزول درنگ نمی کند و تنها به روایاتی که در چارچوب تحلیل ادبی مؤثرند، تمسک می جوید؛ لذا ملاک تفسیر را فهم مخاطبان عصر نزول قرآن قرار داده که با مطالعه فرهنگ آنان به دست می آید. از نظر او علت ورود اسرائیلیات به تفاسیر، خلط توصیه قرآن به «تصدیق ادیان پیش از اسلام» با «رجوع به مضامین تحریف شده در تورات و انجیل» است (بنت الشاطی، ۱۹۷۵م، ص ۲۹۹-۳۰۰). به همین دلیل بنت الشاطی با تکیه بر تحلیل های بیانی و ادبی خود در سرتاسر تفسیر بیانی، به نقد روایات تفسیری نقل شده از صحابه و تابعین پرداخته است. او همچنین همواره سیاق آیات را یکی از اصلی ترین معیارهای تعیین دلالت آیات دانسته، آن را بر هر چیزی از جمله بر روایات تفسیری مقدم می دارد.

ب) نگاه انتقادی به تفاسیر موجود

در رویکرد عقلانی معاصر، نگاه غالب، نفی منهج و سنت گذشتگان در اهتمام و تعصب به نصوص و اهمال درباره عقل است (شرقه، ۱۴۳۵ق، ص ۲۲۴). این مسئله به حوزه تفاسیر نیز نفوذ کرده است؛ لذا می توان گفت نگاه انتقادی به تفاسیر موجود، خاستگاه دوم ظهور تفاسیر ادبی - اجتماعی معاصر است. عده در نقد روش های تفسیری گذشته و بیان کاستی ها و لغزش های آن معتقد است:

بعضی [مفسران] به اسالیب رفیع به کاررفته در قرآن توجه کردند، مانند زمخشری. بعضی اعراب آیات را توسعه داده و احتمالات آن را ذکر کردند. بعضی اسرائیلیات و غث و ثمین را به هم آمیختند. برخی فقط احکام شرعی را اخذ کردند. برخی درباره مباحث کلام و اصول عقاید بحث کردند و برخی مانند صوفیه و باطنیه از مقصود قرآن خارج شدند (ر.ک: رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ص ۱۷-۱۸).

از نظر خولی مفسران قبلی تنها به امر آخرت توجه داشته و از آوردن قرآن به متن زندگی دنیایی انسان غفلت ورزیده‌اند و تمرکزشان بر امور غیبی مانند ملائکه و جنیان بوده است؛ حال آنکه قرآن اجمال و کلی‌گویی را در آن کافی می‌داند. وی در مقاله تفسیر خود ضمن بررسی سرگذشت تفسیر در طول تاریخ، بخشی از اشکالات تفاسیر متقدم را بیان می‌کند (ر.ک: خولی، ۱۹۶۱م، ص ۲۸۱-۳۰۱). بنت‌الشاطی نیز به عنوان یک اشکال عمده وجود تفاسیر با گرایش‌ها و رویکردهای مختلف را به دلیل تعصب، خطا در روش یا نارسایی در شمول تفسیر نوعی انحراف تلقی کرده، معتقد است مفسران با پیش‌فرض‌های متعصبانه مذهبی و سیاسی و طایفه‌ای و تحت تأثیر اوضاع و شرایط خاص، قرآن را تفسیر کرده‌اند و در اکثر اوقات این تفاسیر در بهره‌گیری از ذوق خالص عربی و طبع اصیل آن ناقص‌اند (ر.ک: بنت‌الشاطی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، صص ۵۲-۵۳ و ۱۶۵-۱۶۶).

ج) تاثیرپذیری از جریان فکری اعتزال نو

تاریخ تفسیر نشان می‌دهد رویکرد مفسران ادبی سنتی، عقل‌گرایی متأثر از دیدگاه کلامی معتزله بود. آنان عقل را بر ظواهر نقلی مقدم می‌دانستند؛ اما در قرن چهاردهم جریان عقل‌گرایی در شکلی جدید ظهور کرد و طرفداران این جریان نومعتزله نامیده شدند. اگر ملاک‌هایی همچون تأکید متفاوت بر نقش عقل در تفسیر، نقد منهج سلف در تفسیر، تاریخت نص و نواندیشی و... را وجه ممیزه اعتزال نو بدانیم (ر.ک: پیشوایی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۹-۱۰)، کسانی چون طه‌حسین، عبده، خولی، خلف‌الله و ابوزید را می‌توان نومعتزله نامید. البته مختصات یادشده در همه افراد این جریان یکسان نیست؛ برای مثال بین دیدگاه پیشتازان این جریان فکری مانند اسدآبادی با ابوزید یا آرکون تفاوت زیادی هست. رویکرد نومعتزله متأخر به عقل بسیار شبیه رویکرد عقلانیت مدرن غربی است؛ یعنی عقلی خودبنیاد و آزاد از هر گونه قید و تعلق (ر.ک: عرب‌صالحی، ۱۳۹۳، ج ۱، متن مصاحبه با عبدالحسین خسروپناه، ص ۹۸-۱۰۲). از چهره‌های شاخص این گروه که در قالب پروژه‌هایی عمده به نقد عقل دینی و سنت پرداخته و شیفته غرب بودند، می‌توان طه‌حسین را نام برد.

۳. نقد دیدگاه قرآن پژوهان مصری در کاربری عقل در تفسیر ادبی - اجتماعی

چنان‌که گذشت، کاربری عقل در آرای قرآن پژوهان مصری غالباً در کسوت و ماهیتی متفاوت صورت گرفته است. با بررسی استقرایی آثار قرآنی این افراد می‌توان دیدگاه غالبی آنها در کاربری عقل در فهم قرآن را در چند محور تقسیم کرد. البته این تقسیم‌بندی، انحصاری نیست و ممکن است دیدگاه یک قرآن‌پژوه ذیل دو محور از عقل‌گرایی قرار گیرد:

الف) عقل مدرن غربی

نسل دوم و سوم از نهضت معاصر مصر مانند طه‌حسین یا مستقیماً یا از طریق اطلاع‌یافتن از آثار مستشرقان، شاگردان آنها محسوب می‌شوند (بلقزیز، ۲۰۱۴م، صص ۲۸ و ۳۲) که در دسته‌بندی مصلحان لیبرال قرار می‌گیرند؛ لذا افکار و موازین و ارزش‌های خود درباره قرآن و شریعت را از مستشرقان اخذ کرده‌اند (العقل، ۱۴۲۲ق، صص ۹۳-۹۴) و رویکرد آنان در فهم و تحلیل متون دینی، عقل مدرن غربی و مستقل از وحی است. عقلانیت مورد نظر طه‌حسین برگرفته از دیدگاه دکارت (ر.ک: طه‌حسین، [بی‌تا]، صص ۲۱۱ و ۲۱۴) و شکاکیت او بود (ر.ک: صادق‌محمودی، ۱۹۸۳م، صص ۱۰۴). فلسفی کردن عقلانیت خودبنیاد با دکارت شروع شد. در این تفکر، انسان شناسنده دین می‌شود و دین ابژه. این دیدگاه در مطالعات قرآنی طه‌حسین تأثیرگذار بوده است. وی تحصیل کرده فرانسه و از شیفتگان غرب (ر.ک: شرقه، ۱۴۳۵، صص ۲۹-۳۰) و فرهنگ و فلسفه یونان (فکتورالکک، ۱۴۲۵ق، صص ۴۴۷-۴۴۸) و از بارزترین افرادی بود که به تقلید از غرب دعوت می‌کرد (قرضاوی، ۱۹۷۷م، صص ۴۱). از نظر او باید در تمامی ارزش‌ها و ضدارزش‌ها، مسیر غرب پیموده شود (طه‌حسین، ۱۹۴۴م، صص ۳۹). اولین رساله دکتری که طه‌حسین راهنمایی کرد، «القبائل اليهودية في البلاد العربية» بود که توسط دانشجویی یهودی به نام اسرائیل ولفنسون نوشته شد و بعدها رئیس دانشگاه هاداسا در تل‌آویو شد. طه‌حسین در دانشکده ادبیات، استادانی خارجی را استخدام کرد که بعضی یهودی بوده و همه با اسلام سر جنگ داشتند و خود نیز سردبیر و هیئت تحریریه مجله الکاتب مصری بود که مهاجران یهودی در مصر منتشر می‌کردند (رضوی، ۱۹۷۴م، صص ۱۸۰).

با توجه به اینکه طه حسین زبان قرآن را ادبی می‌دانس (طه حسین، [بی‌تا]، ص ۲۱۷)، معتقد بود کتاب‌های مقدس یهودیان، مسیحیان و مسلمانان همانند آثار هومر، شکسپیر و گوته متعلق به میراث مشترک ادبی همه انسان‌هاست و مسلمانان باید مطالعه قرآن را به عنوان کتابی مشتمل بر متون و فنون ادبی آغاز کرده، در تجزیه و تحلیل آن از تحقیقات جدید ادبی بهره گیرند. همانند برخی نویسندگان یهودی و مسیحی که این کار را روی تورات و انجیل انجام داده‌اند (ویلان، ۱۳۸۳، ص ۸). نیز طه حسین معتقد بود هیچ دلیلی ندارد که پژوهش درباره کتاب‌های مقدس فقط به علمای دین سپرده شود و چرا نباید به مردم اجازه داد دیدگاه‌هایشان را درباره این کتاب‌ها به مثابه موضوعاتی پژوهشی و بدون توجه به جایگاه دینی آنها ابراز کنند؟ (همان). این دیدگاه‌های شبه‌هرمنوتیکی را می‌توان در افکار سردمدار پروتستان‌تیزم مسیحی مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶) ردیابی کرد (ر.ک: ابرمان، ۱۳۸۴، صص ۳۶۲ و ۳۹۱ / لین، ۱۳۸۰، ص ۲۵۶).

همچنین برخی آرای عبده تحت تأثیر دیدگاه فلسفه غرب و مستشرقان درباره وحی و نبوت قابل تحلیل است که منتج به تعریف خاص و بی‌پیشینه از وحی شده است (العقل، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶۰-۱۶۲). عبده ضمن رد تعاریف گذشتگان، وحی را در بیانی غیر منضبط و غیر متعهدانه چنین تعریف می‌کند: گذشتگان وحی را طبق شرع این گونه تعریف کرده‌اند: سخنان خداوند که بر یکی از پیامبران نازل شده، اما ما با توجه به شرط خود آن را چنین تعریف می‌کنیم: شناخت و عرفان شخصی خود انسان که یقین دارد که از سوی خداوند است. این شناخت با واسطه یا بی‌واسطه می‌باشد و در صورت باواسطه بودن یا به وسیله صدایی است که برای شنونده ایجاد می‌شود یا بدون صداست (عبده، ۱۹۹۴م، ص ۱۰۱-۱۰۲). وی تأکید می‌کند ما وحی را بر خلاف تعریف شرعی گذشتگان، چنین تعریف می‌کنیم، ولی ضابطه آن را مشخص نمی‌سازد و تعهدی به تعریف شرعی گذشتگان ندارد. عبده «نبی» را نیز به گونه‌ای تعریف می‌کند که با معنای شرعی و تعریف سنتی - دینی آن تناسب ندارد: انسانی که از لحاظ علمی و عملی بر سرشت حق آفریده شده، به گونه‌ای که بر اساس اقتضای حکمت، جز حق را نمی‌داند و جز به حق عمل نمی‌کند (دنیا، ۱۹۸۵م، ص ۳/ ر.ک: صبری، ۱۹۵۰، ص ۲۹-۳۰ / العقل، ۱۴۲۲ق، ص ۱۸۹-۱۹۰).

نقد

اشکالات متوجه این محور از کاربست عقل که در آرای طه‌حسین و عبده و نیز خلف‌الله مصداق می‌یابد، عبارت‌اند از:

۱) تنزل قرآن به سطح کتب ادبی انسانی

نگاه ادبی بی‌سابقه طه‌حسین به قرآن، این کتاب مقدس را در حد رمان‌های مشهور غربی تنزل می‌دهد. نوشته‌های او در کتاب الایام که حاکی از منزلت پایین قرآن نزد اوست، مؤید این مطلب است. او در بیان حالات کودکی خود در مکتب‌خانه می‌نویسد: آن کودک خوشحال بود، چون او درس خوانده‌الزهر بود و الفیه، جوهره و حزیده را حفظ کرده بود و چرا خوشحال نشود؟ او به پایه برادرش رسیده و از همسالان و دوستانش جلو می‌زند، چون الفیه را حفظ کرده. راستی چقدر خوشحال و مغرور شده بود که از شنبه با یک نسخه الفیه به مکتب خواهد رفت. این نسخه با همه کثیفی، کوچکی و پاره‌بودن جلدش، جایگاه کودک را بسیار بالا می‌برد؛ چون با پنجاه قرآن از همان قرآن‌هایی که هم‌سالان او همراه خود به مکتب می‌آوردند، برابر بود. هیچ بهره‌ای از قرآن که تمامش را این کودک حفظ کرده بود، عایدش نشده بود. آنجا جوانان دیگر نیز قرآن را حفظ می‌کردند، ولی کسی به آنها اعتنا نمی‌کرد و مردم برای ایراد خطبه در روز ولادت پیامبر ﷺ انتخابشان نمی‌کردند. اما الفیه و تو نمی‌دانی الفیه چیست. الفیه شعر است، ولی قرآن شعر نیست. این کودک از خواندن ابیات آن بسیار مشعوف می‌شد که نظیر آن وجد و شغف را در خواندن هیچ سوره‌ای از سوره‌های قرآن در خود حس نمی‌کرد (طه‌حسین، ۱۴۱۲ق، ص ۶۲-۶۳).

این عبارات نشان می‌دهد که او دیدگاه خود درباره قرآن یعنی کراهت داشتن، علی‌رغم ادعای دفاع از اسلام را در لفافه گفته است. در ظاهر، عبارات گویا، بیان احساسات پاک یک کودک است، ولی در واقع او نظر خود درباره قرآن را در کمال آگاهی و به عنوان یک نویسنده مشهور و به نام بیان می‌کند.

کتاب الایام چندبار در زمان حیات طه‌حسین چاپ شد و این مطالب همچنان در همه چاپ‌ها باقی ماند و او نخواست تغییری در آن داده یا اصلاحی انجام دهد. این عبارات از ضمیر گوینده حکایت می‌کند که از قرآن دلخوش نیست و می‌خواهد منزلت آن را تنزل دهد (رضوی، ۱۹۷۴م،

ص ۱۷۸-۱۷۹).

۲) قصص قرآن، ترفندی برای آشتی میان یهودیان و مسلمانان

طه حسین معتقد بود لازم نیست تمام روایت‌های قرآن، واقعیت تاریخی داشته باشد. او در واقع نمابودن قصص قرآن تردید و بیان کرد ورود اسم ابراهیم و اسماعیل در تورات و قرآن، وجود تاریخی آنها را ثابت نمی‌کند، چه رسد به اثبات قصه او و هجرت اسماعیل به مکه. به باور طه حسین در قصص قرآن برای اثبات ارتباط بین یهودیان و اعراب (مشرکان عرب و ساکنان اولیه یثرب) از یک سو و بین اسلام و یهودیت و تورات و قرآن از سوی دیگر نوعی ترفند و حيله وجود دارد (طه حسین، [بی تا]، ص ۲۲۶. ر.ک: العقل، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۲-۱۷۳ / ابوزید، ۱۳۹۲، ص ۲۲).

این جمله وی بسیاری از اصول اعتقادی را از بین می‌برد؛ زیرا مستلزم آن است که تمامی قرآن درست نباشد، بلکه در آن، افسانه‌های اسطوره‌ای وجود داشته باشد. خداوند به گمان او نیازمند ترفند و حيله است تا میان عرب و یهود و اسلام، ارتباط و نزدیکی برقرار نماید و اگر هم ترفند پیامبر است، باید قایل شویم قرآن از سوی او وضع شده، در حالی که این گفته، خلاف واقعیت و اصول مسلمه است.

۳) همسان‌انگاری قرآن با یک اثر ادبی

طه حسین و خلف‌الله به تبعیت از نقد کتاب مقدس، به نقد قرآن به عنوان نصی دینی روی آوردند که نتیجه آن، طعنه به قرآن و از بین رفتن هیبت قرآن نزد مسلمانان بود (شرقه، ۱۴۳۵، ص ۳۳-۳۲). این مسئله در لزوم تفسیر ادبی از قرآن در اندیشه طه حسین نمود یافته است. ریچارد مولتون مؤلف کتاب بررسی ادبی کتاب مقدس معتقد است تفسیر صحیح متن کتاب مقدس، زمانی میسر است که در پرتو ساختار ادبی اش مطالعه شود (میر، ۱۳۸۷، ص ۸۰). جان ونزبرو تاریخ‌دان و زبان‌شناس امریکایی و استاد مطالعات اسلامی در کتاب مطالعات قرآنی، روش‌های نقد ادبی و تحلیل ادبی رایج در مطالعات توراتی و انجیلی را بر قرآن تطبیق داد. وی معتقد بود قرآن به مثابه منبعی که قابلیت تحلیل با ابزارها و فنون نقد توراتی و انجیلی را دارد، باید مورد پژوهش قرار گیرد. از میان مسلمانان فضل‌الرحمن از پاکستان - با وجود مخالفت با بسیاری از دیدگاه‌های ونزبرو- در این نوع پژوهش قرآنی - یعنی تطبیق و مقایسه با یهودیت و مسیحیت- با او هم‌داستان شد (فتح‌اللهی،

۱۳۸۶، ص ۱۶۵). امین خولی از مصر نیز تحلیل و پژوهش ادبی در قرآن را در پی گرفت. در سال ۱۹۸۷ میلادی رابرت آلتز و فرانک کرمود، ویراستاران کتاب راهنمای ادبی کتاب مقدس با رضایت خاطر از کارآمدی مسلم رویکرد ادبی به کتاب مقدس سخن گفتند و افزودند که دانشجویان، چه روحانی چه عادی، به یک اندازه ضرورت برقراری ارتباط تازه با کتاب مقدس را چنانچه هست - یعنی به عنوان اثر ادبی دارای اهمیت و قدرت عالی - احساس می‌کنند (میر، ۱۳۸۷، ص ۷۵-۷۶). طه حسین همسو با این اندیشه، ضمن اعتراض به شیوه تدریس در الازهر، تعلیم ادب عربی و نقد ادبی و ملکه کردن آن در ذهن را برای تمام دانشجویان واجب دانسته و هر گونه آموزش را بدون یادگیری و درونی کردن ادب عربی بی‌فایده می‌دانست (ر.ک: طه حسین، ۱۳۵۲ق، ص ۱-۱۵). دانشی که به طریق اولی در فهم قرآن نیز مؤثر خواهد بود و بدون آن، فهم صحیحی از قرآن به دست نخواهد آمد.

۴) اراده معنای خاص از همگانی بودن فهم قرآن

توصیه طه حسین به همگانی بودن فهم قرآن در گفتمان روشنفکری معنای خاص خود را دارد. در نگاه نواندیشانه بین خدا و خلق واسطه‌ای نیست و هر فرد مستقیماً طرف خطاب خداوند است؛ لذا مواجهه مستقیم و مستمر با متن مطرح می‌شود و متن با هر فرد به طور مستقیم سخن می‌گوید؛ به این معنا که امروزه نیاز نیست یک نفر به جای همه فکر کند و افکارش را در کتابی بنویسد تا بقیه از افکار او استفاده کنند، بلکه باید شرایطی پیش بیاید که مخاطب هم درگیر فکرکردن و فهمیدن در مورد قرآن شده و نقش داشته باشد (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۵-۲۹۶). منشأ این ایده در نفی تفسیر سنتی و کلاسیک و نفی اعتبار فکری مفسران است که الهام‌گرفته از نفی تسلط کنیسه و کلیسا و واسطه‌گری آنهاست.

۵) آرای شاذ در زمینه وحی و نبوت

تعریف عبده از وحی به الهام مشابه با تعریف مستشرقان از وحی است که ناظر به کتاب مقدس دارند. البته او تلاش کرده بین وحی و الهام تفاوت قایل شود، اما عرفانی که وی توصیف کرده، مکاشفات متصوفه، نبوغ فرد و تأملات فلاسفه را هم شامل می‌شود. او «کلام الله» را تبدیل به «عرفان» کرده است. نیز این تعریف با برخی اقسام وحی سازگار است و تمامی آنها را در بر

نمی‌گیرد. مکالمه خداوند با موسی و گفت‌وگوی حضرت با جبرئیل یا شنیدن صدای زنگ هیچ کدام با عرفان و شناخت سازگاری ندارد (ر.ک: العقل، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶۰-۱۶۲). نیز عبده در رساله الواردات که در اوایل جوانی تألیف کرد، در تعریف نبی به برگزیدگی انبیا با ارسال وحی به سوی آنها و تفضل خداوند بر آنها - نه کسب فضیلت از سوی خودشان - اشاره دارد (عبده، ۱۹۲۵، ص ۲۷-۲۸)؛ ولی در تعریف وی از «نبی» در نقد عضدالدین ایچی که چند سال بعد از تألیف رساله واردات توسط سلیمان دنیاگردآوری شد، نوعی تسامح و بسط‌گرایی نهفته است؛ چراکه هم در مورد پیامبر و هم در مورد دیگران صدق می‌کند. همه فرزندان آدم بر طبیعت و سرشت ذاتی حقیقت متولد می‌شوند، اما عمل کردن بر حق بر اساس اقتضای حکمت، توفیقی است که خداوند تنها به برخی بندگان صالح خود عطا می‌کند؛ ضمن اینکه این تعریف عبده به برگزیدگی پیامبران از سوی خداوند دلالت نداشته، به وحی که از ضروریات نبوت است (یوسف: ۱۰۹)، اشاره‌ای ندارد (العقل، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۰). تعریف متأخر عبده از نبوت یک تعریف فلسفی ناشی از غرب‌زدگی است که مستند قرآنی و حدیثی ندارد؛ زیرا عبده زمانی می‌زیست که عقل در اروپا به خدایی رسیده بود و در چنین شرایطی با توجه به جمود فکری مسلمانان، وی ندانسته عقل را در تقابل با وحی قرار داد (سید قطب، [بی‌تا]، ص ۷۲-۷۳). مستشرقانی مانند جان هیک و ایان باربور درباره پیامبران گفته‌اند که سخنان آنان «عین وحی» نبود؛ گرچه خداوند واقعاً معارفی را به آنها القا کرد، آنها «برداشت شخصی» و «تجربه خویش» از وحی را به زبان آوردند. جان هیک در همین زمینه می‌نویسد: «به عقیده مصلحان دینی قرن شانزدهم، لوتر-کالون و اقران آنان، وحی مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست، بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ، به قلمرو «تجربه بشری» وارد می‌گردد؛ لذا احکام کلامی مبتنی بر وحی نیستند، بلکه بیانگر کوشش‌های انسان برای شناخت معنا و... به شمار می‌آیند (هیک، ۱۳۷۶، ص ۱۴۸-۱۴۹/ر.ک: باربور، ۱۳۷۹، صص ۱۴۱ و ۱۴۵) دریافت وحی در تعریف عبده از نبی، همسو با این دیدگاه است.

خلف‌الله نیز که در آثار خود بسیار متأثر از عبده و رشیدرضا بوده، عباراتی دارد که ضمن بهادادن افراطی به عقل، به طور تلویحی منزلت انبیا را فرومی‌کاهد:

اولین مبنایی که قرآن بر اساس آن بنا شده، اندیشه پیشرفت عقل بشری به صورت یک گام به جلو در راه‌هایی از سیطره قدرت پیامبران است و آن هاله نور که مردم آن را مقدس

می‌دانند و به خاطر آن اطراف پیامبران را فراگرفته بودند، از بین ببرد. مردم عادت داشتند آنها را از صفوف انسان‌ها به صفوف فرشتگان برسانند، به گونه‌ای که افرادی که به انسانیت رسولان اعتقاد داشتند، همان طور قابل به امتیازات ویژه برای آنها بودند که مقام آنها را چند مرتبه از رتبه بشر بالا می‌برد و این بدان معناست که آنها قادر به انجام معجزه و امور خارق‌العاده‌اند. قرآن با همه این اندیشه‌ها مبارزه کرد و عقل انسان را به ایمان به اصولی که موجب پیشرفت زندگی است، برانگیخت (ر.ک: خلف‌الله، ۱۹۸۲، صص ۳۲ و ۷۳).

در نقد این دیدگاه باید گفت: اولاً وی پیشرفت و تقدم عقل بشر برای رهایی از سیطره قدرت رسولان را به قرآن نسبت می‌دهد و این ادعایی است مهم. هیچ دلیل قرآنی وجود ندارد که قرآن برای رهایی انسان از سیطره قدرت انبیای الهی باشد. ثانیاً در قرآن آیات متعددی وجود دارد که به پیروی از پیامبران امر می‌کند و بیان می‌دارد که هر که از مسیر و تبعیت آنان خارج شود، در دنیا و آخرت گمراه است؛ چراکه آنها هستند که هدایت از جانب خدا را به ارمان آورده‌اند. (نور: ۵۴؛ احزاب: ۶۶-۶۷) ثالثاً او از این مسئله غفلت کرده که خداوند رسولان را با معجزات یاری رسانده، آنها تنها به اذن خداوند امور خارق‌العاده انجام می‌دهند.

طبق شواهد موجود وی در این دیدگاه تحت تأثیر استادان خود عبده و خولی در نفی سلطه کنیسه و کلیسا بوده است. عبده تحت تأثیر عقاید پروتستان در مسیحیت که خود انجیل را بر فهم آبای کلیسا مقدم دانست و معتقد بود فرهنگ کنیسه چون بعداً به وجود آمده، باید کنار گذاشته شود، قرآن را بر حدیث و اجماع و اعمال فقهی و مباحث کلامی ترجیح داد (عزیزالعظمه، ۲۰۱۷م، ص ۸۲). از نظر عبده بره رکن لازم است خودش قرآن را به اندازه درک و فهم خود بفهمد و فرقی بین عالم و جاهل نیست. (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۰) و نیازی به فهم آبای کلیسا و سلطه آنها نیست. خولی نیز در ادامه این مسیر در *صلة الاسلام باصلاح المسیحیه* بر این نکته که «کلمه الله»، یگانه ضابطه حقیقی است و زدودن هر گونه اضافات بر متن مقدس از جمله آرای گذشتگان را نقطه اشتراک مصلحان یهودی، مسیحی و مسلمان می‌دانست (خولی، ۱۹۹۳م، ص ۶۷).

ب) عقل علم‌زده و تجربی

بخشی از کاربست عقل در دیدگاه عبده ناشی از غلبه نگاه علم‌زده و حس‌گرا در تفسیر معجزات

انبیا در قرآن است. عبده از پیشگامان علم‌گرایی مدرن به شمار می‌رود و معجزات بیان‌شده در قرآن را مطابق با اقتضانات علم مادی تفسیر می‌کند؛ برای مثال معتقد است داستان گاو در سوره بقره، رویدادی است که به واسطه مالیدن قسمتی از گاو به مرده، زنده‌شدن مرده اتفاق نمی‌افتد، بلکه منظور از آن «استبقاء» و جلوگیری از ریخته‌شدن خونی است که ممکن است به دلیل اختلاف در کشتن آن شخص ریخته شود، مطابق با این قول خداوند که می‌فرماید: «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲/ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۵۱).

نقد

اشکال متوجه این کار بست عقل، نفی معجزات الهی و همچنین تأویلات بی‌وجهی است که قرآن را از مدار محتوایی خود خارج می‌کند. آیه ۷۳ بقره می‌فرماید: «كذٰلِكَ يَحْيِي اللّٰهُ الْمَوْتٰى: این چنین خداوند مردگان را زنده می‌کند». استعمال کلمه «الموتی» برای کسی است که جاننش را از دست داده، در حالی که در آیه مورد استناد عبده که برای استبقای زندگان است، نامی از مرگ نیامده است؛ همانند «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (بقره: ۱۷۹). معجزه آن است که به اذن خدا با زدن قسمتی از بدن گاو به مرده زنده شود.

ج) عقل ادبی: تحلیل زبانی - ادبی قرآن

محور دیگر کار بست عقل در مفسران ادبی-اجتماعی در قالب تحلیل زبانی و ادبی از قرآن جلوه‌گر شده است. در این محور قرآن به عنوان یک «متن ادبی-هنری عربی» تلقی شده و عقل مفسر در قالب تفسیر ادبی خالص و تحلیل زبانی و ادبی قرآن و به‌دور از قیل و قال‌ها و تفصیلات صرفی و نحوی ظاهر می‌شود؛ برای نمونه عبده بر آن است بیان وجوه بلاغت در تفسیر به اندازه‌ای که معنای آیه متحمل می‌شود و در شأن بلاغت و فصاحت قرآن است، لازم است و حتی توصیه می‌کند مفسر اصطلاحات خاص نحوی و بلاغی یا اصولی را قید نکند تا خواننده از معنا و مقصود آیه خارج نشود (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ص ۱۹).

خولی نیز بر مسئله عقل در تفسیر تأکید می‌کند. او ضمن رد تلویحی دیدگاه سلفیه و شکاکان که عقل را عاجز می‌دانستند، منتقد عقل تجربی و حسی، عقل نیمه‌تجربیدی و تاریخی است

(خولی، [بی تا]، ص ۶). برخی معتقدند خولی سعی کرد با زبان شناسی جدید متأثر از عقلانیت خودبنیاد مدرنیته، بلکه پست مدرن برای مباحث تفسیری خود استفاده کند (عرب صالحی، ۱۳۹۳، ج ۱، متن مصاحبه با عبدالحسین خسروپناه، ص ۱۱۰)؛ اما بررسی و تحلیل آثار خولی به کارگیری عقلانیت خودبنیاد مدرنیته در نظریه تفسیری اش را ثابت نمی کند، بلکه نشان دهنده توجه او به عقل، معادل با ادراک و فهم همراه با عاطفه و احساس است. وی در کتاب فی رمضان بارها در کنار تعبیر «ایتها العقول المفکره» مخاطب را با تعبیر «ایتها القلوب المومنه» خطاب کرده است (خولی، ۱۹۸۷م، صص ۱۲، ۱۴ و ۷۰-۷۱) نوعی شیوه اقتناع عقلی همراه با اطمینان قلبی و به احتمال زیاد تأکید او بر ذوق ادبی در همین راستاست؛ زیرا گرایش قلب ها و جان ها به حلاوت و شیرینی معانی و لطافت آن، در درک بهتر و پذیرش استدلال عقلانی مؤثر خواهد بود. به عبارت دیگر عقل گرایی خولی به معنای عقل فلسفی یا عقل نظری نیست، بلکه عقل گرایی او در نگاه ادبی او به قرآن ظهور یافته است. ترجیح مفاهیم کاربردی و پرهیز از مباحث نظری تفسیری، نفی هر گونه تفسیر صوفی گرایانه و تحمیل معانی باطنی و غیبی بر آیات، حفظ ظهور آیات و دوری از قیل و قال های رایج در تفاسیر از مصادیق عقل گرایی اوست (پیشوایی، ۱۳۹۹، ص ۲۱-۲۲).

نقد

این نوع کاریست عقل در فهم قرآن که با تأکید بر متن هنری و فاخر بودن قرآن صورت گرفته، منجر به پیامدهای زیر شده است:

۱) آرای شاذ درباره زبان قرآن

از نظر خولی قرآن بزرگترین کتاب عربی و عظیمترین اثر ادبی زبان عربی است که روش های مطالعه آن به مثابه کتابی ادبی، تفاوتی با کتاب های دیگر ندارد، فقط باید زمینه تاریخی و شرایط پیدایش قرآن را بررسی کرد و معنای صحیح آن را، همان گونه که مخاطبان نخستین می فهمیدند، معلوم کرد (خولی، ۱۹۶۱، صص ۳۰۴ و ۳۱۳). نتیجه این دیدگاه در نظریه ابوزید که به تصریح خودش تحت تأثیر آرای خولی بوده، تبلور یافته که معتقد است پیام قرآن به زبانی اجتماعی و تاریخ مند برای گیرنده اجتماعی و تاریخی فرستاده شده و برای فهم و تحلیل آن، روشی جز روش های بشری نمی توان یافت (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۳۶). از نظر او زبان قرآن که همان عربی

است، پدیده‌ای اجتماعی و فرهنگی است که آثار و عوارض بشری بودن و تاریخ مند بودن در آن هویداست (همان، ص ۳۵).

این نگاه به قرآن، ضمن آنکه با اشکالاتی نظیر فقدان تعریف جامع از متن یا اثر ادبی مواجه است، متأثر از مطالعات عهدینی است.

۲) غیرواقعی بودن قصص قرآن

عبده قصص قرآن را بیان تمثیلی و به هدف عبرت‌آموزی می‌دانست (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۵۷). خلف‌الله شاگرد خولی در تفسیر ادبی، در رساله خود که با نظارت وی تدوین شده بود، تلاش کرد شیوه نقد ادبی را در قصص قرآن اجرا کند که البته با مخالفت‌های شدیدی روبه رو شد (Arkun, 2001, 1, p.426). خلف‌الله تأکید می‌کند کسانی که به دنبال کشف حقیقت تاریخی از قرآن بودند، خود را از زیبایی‌های هنری و بیانی قرآن محروم کرده‌اند. غرض قصه‌های قرآنی نه ترسیم حدود حادثه که فرایند خلق هنری و ادبی با اهداف تربیتی و معنوی بوده و لذا قصص قرآن که اسطوره‌ای و تمثیلی‌اند، باید طبق منهج ادبی و بلاغی فهم شوند (خلف‌الله، ۱۹۹۹م، صص ۸۷، ۳۱۰، ۳۱۳ و ۳۵۹). از نظر خلف‌الله داستان‌های قرآن، صرفاً ادبی و در خدمت اهداف اخلاقی، معنوی و دینی هستند؛ بنابراین تلقی آنها به مثابه واقعیت‌های محض تاریخی یک خطای مهلک روش‌شناختی است؛ همانند فرای که معتقد است کتاب مقدس نیازمند قرائتی تمثیلی است و سعی می‌کند آن را از منظر نقد ادبی و با رویکردی اسطوره‌شناختی بررسی کند (علایی، ۱۳۸۶، ص ۷۳)؛ حال آنکه این قصص بیان صادق و واقعیت تاریخی حق هستند: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ» (آل عمران: ۶۲) و به دلیل ورود اسرائیلیات در تفسیر، واقعی بودن قصص قرآن نفی نمی‌شود. خلف‌الله شاگرد خولی در رساله دکتری خود در باب تمایز میان تاریخ و قرآن در تقویت ادله‌اش فراوان به تفسیر المنار استناد کرده است (ابوزید، ۱۳۹۲، ص ۲۲).

۳) استنباط قوم‌گرایی (ناسیونالیسم) عربی و مکتب سوسیالیسم از قرآن

از ارکان تفسیر ادبی-اجتماعی تأکید بر زبان عربی و پاسداشت آن است. عبده معتقد بود فهم عربی از ضروریات دین است و فهم قرآن هم به وسیله فهم عربی فصیح صورت می‌گیرد و چون قرآن حجت بالغه است، بقای اسلام نیز در گرو فهم صحیح قرآن است و بقای فهم قرآن نیز با زبان

عربی است. از این رو مسلمانان با اتفاق نظر بر احیای زبان عربی و چنگ زدن به ریسمان قرآن، عزت و کرامت ازدست رفته خود را باز خواهند یافت (ر.ک: رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹-۳۱). تأکید خاص بر زبان عربی، علاوه بر آفات ناشی از تعصبات قومی، موجب انحصاری کردن فهم قرآن به عرب زبانان خواهد شد. در نظریه خولی که متأثر از این نگاه عبده است، چون خصلت ادبی قرآن عربی مهم است، تنها متخصصان ادبیات بومی متن، یعنی کسانی که عربی زبان مادری آنهاست، قادر به این گونه پژوهش اند (توکلی بینا، ۱۳۹۱، ص ۱۹) و دریافت حس و ذوق عربی واژگان قرآنی شاید برای همگان میسر نباشد. این مبنا در فهم قرآن ناشی از نگاه افراطی و غلوآمیز به زبان و ادبیات عرب یا همان ناسیونالیسم عربی است؛ در حالی که گرچه قرآن در میان قوم عرب طبق سنت الهی به زبان عربی نازل شد (ابراهیم: ۴)، خطابش به جهانیان است.

در امتداد این نگاه، خلف‌الله به وسیله قرآن بر قوم‌گرایی عربی قرن بیستم استدلال می‌کند و می‌نویسد: «قرآن قوم عرب را از تشکیل قبایل متعدد و داشتن گرایش‌ها و تمایلات مختلف، نظریات و باورهای متفاوت باز می‌دارد و به یک دولت که همان دولت عربی و دارای سرشت و موجودیت واحد که همان سرشت قومی است و دارای یک عقیده دینی که همان عقیده اسلامی است، دعوت می‌کند» (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، ص ۴۵-۴۶). او معتقد است محمد ﷺ رئیس عربی دولت عربی بود (العقل، ۱۴۲۲ق، ص ۴۰۲).

وی دلیل متقنی بر اینکه قرآن دولت اسلامی را تنها دولت عربی قرار داده، نمی‌آورد؛ این در حالی است که آیاتی که عمومیت امت اسلامی و رسالت را اثبات می‌کند و همه مسلمانان را مورد خطاب قرار می‌دهد، پرشمارند. در قرآن، حتی یک آیه که تنها مسلمانان عرب را به وحدت و قومیت‌گرایی دعوت کند، بدون آنکه مسلمان غیر عرب را شامل شود، وجود ندارد.

خلف‌الله همچنین معتقد است قرآن برای تحقق سوسیالیسم آمده با آنکه حداقل عقاید جدیدی که امروزه سوسیالیسم گفته می‌شود، از مفاهیم قرآنی به‌دور نیست:

قرآن از این جهت که آیین الهی است، انسان را به ابزارهایی که موجب دست‌یابی به سعادت است که با سوسیالیسم پیوند دارد، راهنمایی می‌کند؛ از این جهت که آن همان چیزی است که انسان را به سعادت سوق می‌دهد. قرآن از این لحاظ که آیین جهانی است، برای هر انسان در هر زمان و مکان مناسب است تا حیاتی سعادت‌مند و آرامانی را فراهم آورد و

این گونه است که سوسیالیسم به خودی خود از اصول انسانیت که برای دستیابی به خیر مناسب است، شمرده می‌شود (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، ص ۴۹).

این نوع برداشت از قرآن صرفاً استنباط شخصی و بدون مستند به نص قرآن است که از قضا از قواعد خود خلف‌الله در فهم قرآن است؛ ضمن اینکه اقتصاد سوسیالیستی، ارمغان مکاتب مادی غربی و زاده فلسفه مادی است. حال آنکه نظام اقتصادی پیشنهادی اسلام در نهایت ترقی و جامع و بی‌نیاز از هر گونه مکتبی است که تاریخ شکست و ناکامی آنها را بر همگان ثابت کرده است.

د) عقل مستقل از روایات (مصباح)

کاربست دیگر عقل در رهیافت تفسیر ادبی، عقل مستقل از روایات است که در تفسیر بیانی بنت‌الشاطی جلوه‌گر شده است. در این شیوه، عقل، قوه مدرکه و نیرویی است که مفسر به وسیله آن می‌تواند معانی قرآن را از داده‌های قطعی مانند معانی لغوی، آیات دیگر و... معلوم نماید. از این عقل به مصباح یاد می‌شود. شیوه بنت‌الشاطی در تفسیر آن است که در مورد هر کلمه پس از شناخت مدلول اصلی آن در زبان عربی به استقرا در مورد استعمال آن در قرآن در قالب صیغه‌های متفاوت و همچنین تدبر در سیاق خاص آن در آیه و سوره و نیز سیاق آن در کل قرآن می‌پردازد. وی برداشت‌های شخصی و عقل‌گرایانه محض خود را بر قرآن تحمیل نمی‌کند. بیان تفصیلی‌ها و جزئیات داستان‌های قرآنی در روایات را در زمره اسرائیلیاتی می‌داند که از یهود برای فهم قرآن نفوذ کرده است؛ مواردی که نه عقل تأیید می‌کند، نه تاریخ می‌شناسد (بنت‌الشاطی، ۱۴۱۹م، ج ۲، ص ۱۴۶).

نقد

عقل مصباحی یا همان کاربرد اجتهادی عقل که با عقل در آیات و روایات تدبر شده یا آیات و روایات جمع‌بندی می‌شوند، مورد پذیرش است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۶۹)؛ لکن در شیوه اجتهادی بنت‌الشاطی روایات در فهم آیات جایگاهی ندارند؛ بنابراین هرچند این نوع کاربرد عقل، نسبت به مصادیق سابق، معتدل‌تر است، خالی از اشکال نیست. آسیب این نوع کاربرد عقل در تفسیر عبارت است از:

۱) فاصله گرفتن از سنت و حیانی در تفسیر

بنت‌الشاطی از قایلان به نفی استفاده از روایات در تفسیر است و در تفسیر بیانی او این مسئله به وضوح دیده می‌شود. او در تفسیر هیچ آیه‌ای، از روایات بهره نگرفته و تنها به ذکر روایات شأن نزول و تحلیل تاریخی آن توجه داشته است. هرچند این مسئله ناشی از کمبود روایات تفسیری متقن در مکتب تفسیری اهل سنت است، خواه ناخواه این امر موجب فاصله گرفتن از بهره‌گیری از روایات تفسیری پیامبر ﷺ در مکتب اهل سنت در تفسیر خواهد شد.

۲) خارج بودن فهم بخشی از معارف قرآن از قوه عاقله بشر

قرآن کلام و حیانی است که در فهم آن گرچه می‌توان از عقل سلیم بهره گرفت، بی شک معارفی در قرآن وجود دارد که خارج از فهم قوه عاقله بشری است. ادعای قرآن این است که بخشی از معارف قرآن ره‌آورد وحی و از قلمرو قدرت بشر بیرون است (بقره: ۱۵۱). وظیفه رسول، تعلیم مطالب کتاب و تعلیم چیزی است که جامعه بشری نه تنها آن را نمی‌داند، بلکه هرگز نمی‌تواند با ابزار دانش‌های عادی خود اعم از ادبی، فلسفی و عرفانی آن را فراگیرد. تدبیر در عبارت «مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» می‌فهماند آن سنخ از معارف برین هرگز بدون تعالیم آسمانی رزق عاقله بشر نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۲۰)؛ بنابراین تکیه صرف بر عقل در فهم معارف عمیق قرآن رهگشا نخواهد بود.

ه) عقل خودبنیاد (سویژکتیو)

کاربست دیگر عقل، عقل منبع مستقل از وحی برای فهم احکام شرعی است که خلف‌الله آن را نمایندگی می‌کند. در این رویکرد، مفاهیم عقلی مربوط به خود انسان یا همان فاعل شناساست و دیگر امر متعالی نیست. خلف‌الله معتقد است قرآن با ختم نبوت و رسالت، ولایت آسمان بر زمین را خاتمه داده و به عقل بشری آزادی و استقلال بخشیده و امور زندگی این دنیا به عقل بشر واگذار شده تا با رعایت مصلحت عمومی تصمیم‌گیری کند (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، صص ۷۸، ۳۲ و ۳۵). بنابراین از نظر او عقل مستقلاً می‌تواند عمل کند. وی طبق همین مبنا قایل به عقل مستقل از وحی به عنوان منبع فهم و استخراج احکام فقهی می‌شود؛ عقل مصلحت‌اندیش و جزءنگر که تنها منافع

آنی و عاجل را در نظر دارد.

نقد

این کاربست عقل، مشابه عقل رسمی یا صوری ماکس وبر در فلسفه غرب است. در این نوع عقلانیت شایع‌ترین عقلانیت در جوامع سرمایه‌داری غربی است و با گزینش اهداف-ابزار برخوردی حسابگرانه و مبتنی بر سود عملی است (نوذری، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹-۱۸۰). در این رویکرد عقل محاسبه‌گر صرفاً با نگاه به سود و زیان مادی و بدون در نظر داشتن مصالح اخروی تصمیم می‌گیرد. خلف‌الله در کتاب القرآن و مشکلات حیاتنا المعاصرة با تکیه بر تفسیر المنار به مبانی حل (پاسخ‌گویی) مسائل امروزی و نگاه کاربردی مناسب با اقتضانات روز و مصلحت‌محور که به نوعی جنبه فقهی دارند، اشاره و قواعد هشت‌گانه‌ای را ذکر کرده (ر.ک: همان، ص ۱۷-۳۵) که محل تأمل جدی است. اشکالات وارد به این نوع کاربست عقل که به دیدگاه صاحبان المنار (ر.ک: نجفی، ۱۳۹۹، ص ۸۷-۱۰۴) و خولی نیز بازگشت می‌کند، شامل موارد زیر است:

الف) کاسته شدن از نقش شرع در احکام

در گفتمان اسلامی، عقل باید ابزار و در خدمت فهم وحی باشد. چون عقل که رسول باطنی است، ممکن است زمانی گرفتار مغالطه گردد و کاذب باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۰)؛ لذا نباید عقل بشری را کنار و هم‌رتبه معانی و حیانی بشناسیم. (همو، ۱۳۸۹، ص ۲۰۷ - ۲۰۸)؛ ولی توجه به قواعد خلف‌الله در استنباط احکام فقهی نشان می‌دهد در نگاه او، عقل انسان بر اساس فهم خودمختار از قرآن و در نظر گرفتن شرایط زمان و مصلحت افراد و جامعه، می‌تواند در بخشی از احکام مربوط به امور دنیوی مستقلاً و به عنوان منبع فهم احکام عمل کند (خلف‌الله، ۱۹۸۲، صص ۲۹ و ۳۲). خلف‌الله معتقد است بیشتر امور دنیوی به عرف مردم و اجتهاد آنها واگذار شده است؛ یعنی مسائل سیاسی، اداری، قضایی از مسائل عبادی و اعتقادی تفکیک می‌شود (ر.ک: همان، ص ۲۶-۳۰)؛ در حالی که عقل در تشخیص مصلحت عامه مصون از خطا نیست. البته خلف‌الله می‌پذیرد که ممکن است عقل خطا کند؛ ولی تأکید می‌کند که قدرت تشخیص خطا و تصحیح خود را دارد (همان، ص ۷۶)، هر چند معیار خطا و ضابطه تصحیح عقل را ذکر نمی‌کند. اساساً صاحب این دیدگاه و بنیان‌گذاران آن با تکیه بر کتاب‌های غزالی (ر.ک: گلدزیه، ۱۳۸۳،

ص ۳۱۴) در پی نفی تقلید (خلف الله، ۱۹۸۲م، ص ۲۲-۲۶) و تجدید نظر در قوانین ناظر به امور دنیایی اند (گلدزیهر، ۱۳۸۳، ص ۳۱۰) که از رجال مدرسه عقلی جدید به شمار می‌آیند. از نظر خلف الله احکام نازل شده از سوی خداوند در امور دنیوی نظیر مجازات‌ها، حدود و معاملات مدنی اندک است و نظر به آیات ۱۵۹ آل عمران، ۳۸ شوری، ۲۹ بقره و ۱۳ جاثیه، غالب این احکام، به اجتهاد مجتهدان واگذار شده است (خلف الله، ۱۹۸۲م، ص ۳۱-۳۲) و چون این امور، متغیر و متحول‌اند، اصول «شورا»، «اجتهاد» و «اطاعت از اولوالامر» برای پاسخ‌گویی به آنها کافی (ر.ک: همان، ص ۳۰) و معیار تشخیص هم رعایت مصلحت عام است (همان، صص ۲۶-۲۷ و ص ۳۵).

مهم‌ترین اشکال به این نحوه استفاده از عقل در استنباط احکام شرعی، تفکیک غیر مستدل امور دنیوی از عقاید و عبادات و کاسته شدن از نقش شرع در امور دنیوی است که به فرایند عرفی شدن مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مدد می‌رساند. بر اساس چنین مبنایی، مسائل مسکوت از نظر شرع، زیر سیطره قوانین موضوعه یا قواعد عرفی درمی‌آید (ر.ک: نجفی، ۱۳۹۹، ش ۷) و چون حکم منع و تحریم در عقود و معاملات و مانند آن، تنها بر اساس نص صادر می‌شود، در صورت فقدان نص، اصل بر اباحه است (خلف الله، ۱۹۸۲م، ص ۱۸-۱۹)؛ در نتیجه بسیاری از امور از چتر دین خارج و خودبه‌خود مباح می‌شوند. به نظر می‌رسد این دیدگاه برگرفته از حدیث جعلی منسوب به پیامبر ﷺ به این مضمون باشد که «مردم به مصالح خود آگاه‌ترند».

۲) آرای شاذ فقهی

نحوه کاریست عقل توسط خلف الله موجب بیان آرای شاذ فقهی گشته است؛ برای مثال وی با استدلال بر اینکه قرآن در مورد ازدواج با زن غیر مشرک و اهل کتاب از صابنان، مجوسیان، براهمه، بودایی‌ها و پیروان کنفوسیوس در چین نص صریح ندارد و سکوت قرآن نیز معنادار است و از روی سهو یا نسیان نیست؛ بنابراین ازدواج با آنان بر اساس اصل اباحه جایز است؛ چون قرآن الصَّابِئِينَ و مجوس را جدا از مشرکان یاد کرده است (حج: ۱۷)، پس مشرک نیستند و دلیل این یادکرد، آشنایی مخاطبان زمان نزول قرآن با مجوس و صابنان در عراق و بحرین است؛ ولی آنان هرگز به هند، چین و ژاپن سفر نکرده بودند، لذا ضرورتی برای ذکر نام براهمه و بودایی‌ها و پیروان کنفوسیوس نبوده

است؛ افزون بر آنکه «وَلَا تَتَّكِفُوا الْمُشْرِكَاتِ» (بقره: ۲۲۱) نص قاطع در تحریم ازدواج با زنان مشرک است و شامل زن چینی نمی‌شود. تعبیر «أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» بعد از بیان محرمات نکاح (نساء: ۲۴)، حلیت نکاح این زنان را افاده می‌کند (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، ص ۲۰۱-۲۰۳).

در پاسخ به این استدلال گفتنی است حکم ازدواج با زنان غیر مسلمان مشخصاً در آیه ۵ مانده بیان شده و طبق آن، حلیت تنها اختصاص به زنان اهل کتاب یعنی مسیحیان و یهود دارد؛ بنابراین خلف‌الله باید اهل کتاب بودن زنان براهمه و بودایی‌ها و پیروان کنفوسیوس را از طریق نص قرآن ثابت می‌کرد؛ همچنین اینکه قرآن درباره زنان براهمه و بودایی‌ها و پیروان کنفوسیوس ساکت است، دلیل بر حلیت نکاح آنان نمی‌شود؛ چراکه آیه در مقام بیان بوده و به صورت خاص از نکاح اهل کتاب عقیفه سخن گفته و در صورت حلیت نکاح دیگر گروه‌ها، باید نام آنها برده می‌شد. به طور کلی دأب قرآن بر آن نیست همه جزئیات و تفصیلات را بیان کند تا از سکوت و عدم یادکرد مسئله‌ای بتوان حکم شرعی استنباط کرد و آشنایی مخاطبان اولیه قرآن یا عدم آشنایی آنان با مسئله‌ای نمی‌تواند مستند حکم قرار گیرد؛ افزون بر آنکه قاعده منوط بودن تحریم دینی به نص قرآن (همان، ص ۲۲) ساختگی بوده، مستند به ادله محکم از کتاب و سنت یا برگرفته از اصول فقهی مسلم نیست. استفاده حلیت نکاح این زنان از تعبیر «أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ» نشان‌دهنده عدم آشنایی خلف‌الله با ضوابط صحیح استنباط حکم و فهم قرآن است.

مثال دیگر، فتوای خلف‌الله در حقوق زنان است. وی تأکید دارد تا زمانی که ارث زن نصف مرد باشد و در صورت تعدد همسران، به یک چهارم تقلیل یابد، خانواده و به دنبال آن جامعه هیچ گاه رشد نخواهند کرد و لازم است مساوات در ازدواج، طلاق و ارث به طور کامل بین زن و مرد رعایت شود (همان، ص ۲۱۷)؛ این در حالی است که این احکام اولاً مخالف نص صریح قرآن در مسئله ارث و حق طلاق است؛ ثانیاً با تدبیر پیش‌بینی شده در خانواده یعنی مکلف کردن مرد به پرداخت نفقه و مهریه و برداشته شدن تأمین مالی خانواده از عهده زن، منافات دارد. مسلم این است که اسلام حقوق مشابه برای زن و مرد قایل نشده و به جهت تفاوت‌های تکوینی بین زن و مرد، حقوق و وظایفی متناسب برای هر دو تعیین کرده است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱۹، ص ۱۲۹-۱۳۰) و چون نفقه و مهریه بر عهده مرد قرار داده شده و زنان دریافت‌کننده نفقه و مهریه‌اند و معاف از جهاد و پرداخت دیه، حق ارث مرد بیشتر است. نیز دادن حق طلاق به مردان، ناشی از برخی ویژگی‌ها در مردان

است که شایسته اداره خانواده‌اند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۸۴)، از جمله قدرت تعقل بیشتر.

۳) تغییر برخی احکام با تغییر زمان و مکان

از نظر خلف‌الله به استناد آیات ۱۵۹ آل عمران و ۳۸ شوری امور زندگی دنیوی مانند اداره جامعه و حکومت به ما واگذار شده تا مطابق مصلحت عام تعیین شوند؛ اموری که با تفاوت زمان و مکان مختلف می‌شوند (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، ص ۳۰-۳۲)؛ چراکه دین برای مصلحت و خیر مردم نازل شده و از اصول آن، منع ضرر و اضرار است. پس اگر بر چیزی مفسده‌ای مترتب شود که پیش از آن نبوده، شکی در وجوب تغییر حکم و تطبیق آن برای امروز نیست؛ یعنی طبق قاعده، دفع مفسد مقدم بر جلب مصلحت است؛ مثلاً اگر بدانیم در تعدد زوجات خوف از عدم عدل باشد، قطعاً حرام می‌شود (همان، ص ۳۳-۳۴).

نتیجه این حکم که ریشه در حرمت تعدد زوجات در مسیحیت دارد (ر.ک: قرضاوی، ۱۹۷۷م، ص ۷۲) این است که باید قایل شویم احکام الهی در تمامی زمان‌ها قابلیت اجرا ندارد و مباح بودن آن، تابع مصلحت در زمان‌ها و مکان‌های مختلف است. این نگاه به احکام که ناشی از تلقی نادرست از قاعده لاضرر و ضرر است، منجر به عرفی شدن دین و تاریخ‌مند شدن احکام الهی خواهد شد که فرازمانی و فرامکانی‌اند.

جمع‌بندی

برایند مباحث مطرح در این مقاله عبارت‌اند از:

— جریان فکری نومعتزله به خصوص نومعتزله متأخر تحت تأثیر مکاتب فلسفی-زبانی غربی، شیوه جدیدی در کاربست عقل به کار برده‌اند. این جریان در شکل‌گیری تفاسیر ادبی معاصر و اصالت‌بخشیدن به عقل بشر در فهم قرآن مؤثر بوده است.

- ویژگی عقلانیت مد نظر مفسران ادبی، کنارگذاشتن وحی است. عقل خودبنیاد، اصالت علم تجربی، عقل ادبی و عقل مصلحت‌محور و جزءنگر، مصادیق عقلانیت غیر وحیانی در این دسته تفاسیرند.

- قرآن در این رهیافت تفسیری، متن قوی ادبی تلقی شده، قدسیت و نقش خود در زندگی

دنیوی انسان را از دست می‌دهد و شیوه‌های فهم متن ادبی همانند نقد ادبی در آن به کار گرفته می‌شود.

— طبق کاربری نوین عقل در تفاسیر ادبی-اجتماعی معاصر، مفاهیم کلیدی دین مانند وحی و نبی غیر ضابطه‌مند و متفاوت از دیدگاه سنتی شرعی تعریف می‌شوند.

— معجزات انبیا در قرآن، در تفاسیر ادبی-اجتماعی معاصر در پرتو عقل علم‌زده و تجربی، تأویل برده شده و از صفت خارق‌العادگی تهی می‌شوند.

— پیامد اصالت‌بخشی افراطی به عقل در فهم قرآن، حداقلی و عرفی کردن دین است که در آن، منافع عاجل و مقطعی انسان اصالت می‌یابد که نتیجه آن، در فتاوی‌اشاذ فقهی خلف‌الله ظاهر شده است.

— انکار مسلمات دین و اعتقادات ضروری از لوازم کاربری‌های نوین عقل در تفاسیر ادبی-اجتماعی معاصر است.

— اشکال اصلی این تفاسیر، فقدان الهیات پشتیبان و جهان‌بینی و حیانی است که در نحوه کاربری عقل نیز در این گونه تفاسیر تأثیر گذاشته است.

منابع

۱. ابرمان، هیکو، لوتر، مردی میان خداوند و شیطان؛ ترجمه فریدالدین رادمهر و ابوتراب سهراب؛ تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۴.
۲. ابوزید، نصر حامد؛ معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن؛ ترجمه مرتضی کریمی‌نیا؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۴. باربور، ایان؛ علم و دین؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
۵. بلقزیز، عبدالاله؛ العرب و الحدائنه؛ نقد التراث؛ بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، ۲۰۱۴م.
۶. پاکتچی، احمد؛ تاریخ تفسیر قرآن کریم؛ تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۸.
۷. جرجانی، علی بن محمد؛ معجم التعریفات؛ تحقیق محمد صدیق منشاوی؛ قاهره: دار الفضیله، ۱۴۱۳ق.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۹. _____؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ تحقیق احمد واعظی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۱۰. خلف‌الله، محمد احمد؛ الفن القصصی فی القرآن الکریم؛ لندن: سینا انتشار العربی، ۱۹۹۹م.
۱۱. _____؛ القرآن و مشکلات حیاتنا المعاصره؛ بیروت: الموسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۸۲م.
۱۲. خولی، امین؛ مناهج تجدید فی النحو و البلاغه و التفسیر و الادب؛ بیروت: دار المعرفه، ۱۹۶۱م.
۱۳. _____؛ من هدی القرآن؛ فی رمضان؛ قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۷م.
۱۴. _____؛ صلة الاسلام باصلاح المسیحیة؛ قاهره: الهیئة العربیة العامة للکتاب، ۱۹۹۳م.
۱۵. خسرویناه، عبدالحسین؛ «متن مصاحبه»، در: محمد عرب‌صالحی (به کوشش)، مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال‌نو؛ قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.

۱۶. دنیا، سلیمان؛ الشیخ محمد عبده بین الفلاسفه و الکلامیین؛ [بی جا]، عیسی الحلبی و الشركاء، ۱۹۸۵م.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین؛ ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن؛ ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، تهران: مرتضوی، ۱۳۶۹.
۱۸. رشیدرضا، محمد؛ تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار؛ بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۴ق.
۱۹. رضوی، مرتضی؛ مع رجال الفكر فی القاهره؛ قاهره: نجاح، ۱۹۷۴م.
۲۰. رومی، فهد؛ اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر؛ ریاض: رئاسة إدارات البحوث العلمیة والافتاء والدعوة والارشاد فی المملكة العربیة السعودیة، ۱۴۰۷ق.
۲۱. _____؛ منهج المدرسة العقلیة الحدیثة فی التفسیر، ریاض: فهد بن عبدالرحمن بن سلیمان الرومی، ۱۴۰۳ق؛
۲۲. زبیدی، مرتضی؛ تاج العروس؛ قم: دار الهدی، ۱۴۱۴ق.
۲۳. سید قطب؛ ویژگی های ایدئولوژی اسلامی؛ ترجمه سید محمد خامنه ای؛ تهران: بعثت، [بی تا].
۲۴. سخنور، محمد داود؛ نقش عقل در معرفت دینی، از دیدگاه محمد غزالی و کی یرکگور؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۲۵. شرقه، ظافر سعید؛ نهج الاعتزال فی الاتجاهات الفکریة المعاصره؛ ریاض: دار الوعی للنشر و التوزیع، ۱۴۳۵ق.
۲۶. صبری، مصطفی؛ موقف العقل و العلم و العالم من ربی العالمین و عبادہ المرسلین؛ قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۵۰م.
۲۷. طه حسین؛ فی الشعر الجاهلی، تقدیم و دراسه و تحلیل سامح کریم؛ قاهره: الدار المصریة اللبنانیة، [بی تا].
۲۸. _____؛ فی الادب الجاهلی؛ قاهره: فاروق، ۱۳۵۲ق.
۲۹. _____؛ مستقبل ثقافة فی مصر؛ قاهره: دار الشروق، ۱۹۹۴م.
۳۰. _____؛ الایام؛ قاهره: مرکز اهرام، ۱۴۱۲ق.
۳۱. عایشه عبدالرحمن (بنت الشاطی)؛ تفسیر بیانی؛ ترجمه سید محمود طیب حسینی؛ قم: اصول الدین، ۱۳۹۰.
۳۲. _____؛ التفسیر البیانی للقرآن الکریم؛ ج ۲، قاهره: دار المعارف، ۱۴۱۹ق.
۳۳. _____؛ القرآن و قضایا الانسان؛ بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۷۵م.

۳۴. عبده، محمد؛ الواردات فی نظریات المتکلمین و الصوفیه و فی الفلسفه الالهیه؛ قاهره: [بی‌نا]، ۱۹۲۵م.
۳۵. _____؛ رساله التوحید؛ بیروت: دار الشروق، ۱۹۹۴م.
۳۶. العقل، ناصر؛ اتجاهات العقلانیه الحدیثه؛ ریاض: دار الفضیله، ۱۴۲۲ق.
۳۷. فضل‌الله، محمدحسین؛ من وحی القرآن؛ بیروت: دار الملائک، ۱۴۱۹ق.
۳۸. قیام، عمرحسن؛ ادبیه النص القرآنی؛ بیروت: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۴۰۱ق.
۳۹. فرضاوی، یوسف؛ الحلول المستورده؛ قاهره: [بی‌نا]، ۱۹۷۷م.
۴۰. گل‌دزیهر، ایگناس؛ گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان؛ ترجمه سیدناصر طباطبایی؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۳.
۴۱. لین، تونی؛ تاریخ تفکر مسیحی؛ ترجمه روبرت آسریان؛ تهران: فرزانه، ۱۳۸۰.
۴۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ قم: صدرا، ۱۳۹۱.
۴۳. میر، مستنصر؛ ادبیات قرآن (مجموعه مقالات)؛ ترجمه محمدحسن محمدی مظفر؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.
۴۴. نودری، حسین‌علی؛ بازخوانی هابرماس (درآمدی بر آرا، اندیشه‌ها و نظریه‌های یورگن هابرماس؛ تهران: چشمه، ۱۳۸۱.
۴۵. نیفر، احمیده، الانسان و القرآن وجهاً لوجه التفاسیر القرآنیة المعاصره، قراءه فی المنهج، دمشق: دار الفکر، ۲۰۰۰م.
۴۶. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهزاد سالکی؛ تهران: الهدی، ۱۳۷۶.
۴۷. ابوزید، نصر حامد؛ «رهیافت ادبی به قرآن، پیشینه، نتایج و دشواری‌ها»، ترجمه مهرداد عباسی؛ آینه پژوهش؛ ش ۱۴۲، ۱۳۹۲، ص ۱۷-۳۲.
۴۸. توکلی‌بینا، میثم، «متون دینی از قداست تا ادبیات کلان‌روش پژوهش‌های ادبی معاصر درباره متون مقدس»، قیسات؛ ش ۶۶، ۱۳۹۱.
۴۹. پیشوایی، فریده، سید محمود طیب‌حسینی، محمد عرب‌صالحی و فاطمه قنبری؛ «تحلیل و نقد بنیان‌های اندیشه نواعزالی در نظریه تفسیری امین خولی»، پژوهشنامه معارف قرآنی؛ ش ۴۳، ۱۳۹۹.
۵۰. خولی، امین، «الاسالیب»، الرساله؛ ش ۲۲، [بی‌تا].

۵۱. دغامین، زیاد، «ملاحح التجدید فی فکر الافغانی فی التعامل مع القرآن الکریم و اثره فی منهج التفسیر فی العصر الحدیث»، قضایا الاسلامیه معاصره؛ ش ۶، ۱۴۲۰ق، ص ۲۶۰-۲۸۷.
۵۲. شربینی، مروه، «التفسیر الادبی ما هکذا تضطرب المفاهیم»، الادب؛ ش ۱، ۱۹۶۲م، ص ۴۲-۴۴.
۵۳. صادق محمودی، عبدالرشید؛ «طه حسین و دیکارت»، فصول؛ ش ۴، ۱۹۸۳م، ص ۱۰۴-۱۱۳.
۵۴. عزیز العظمه؛ «الاصلاحیون النهضیون و فکره الاصلاح فی مجال الدین»، المستقبل العربی؛ ش ۴۵، ۲۰۱۷م.
۵۵. علایی، مشیت، «متون مقدس به منزله اثر ادبی»، ادب پژوهی؛ ش ۱، ۱۳۸۶.
۵۶. فتح‌اللهی، ابراهیم، «روش‌شناسی علوم قرآن از منظر فلسفه علم»، نامه حکمت؛ ش ۱، ۱۳۸۶.
۵۷. فکتور الکک؛ «نقد الکتب؛ المجموعه الكامله لمؤلفات الدكتور طه حسین»، آفاق الحضاره الاسلامیه؛ ش ۱۴، ۱۴۲۵ق.
۵۸. ویلانت، رتراود، «جریان‌شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، آینه پژوهش؛ ش ۸۵-۸۶، ۱۳۸۳.
۵۹. نجفی، روح‌الله، «پژوهشی درباره رویکرد فقهی رشیدرضا در تفسیر المنار»، پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی؛ ش ۷، ۱۳۹۹، ص ۸۷-۱۰۴.
۶۰. یونی، ناقد، «الملاحح الاساسیه فی فکر امین الخولی»، الادب؛ ش ۲، ۱۹۶۷م، ص ۱۵-۲۸.
61. Arkun, Mohammad; "Contemporag Critical Practices and the Quran: Encyclopedia Leiden; 2001.