

دوفصلنامه عیون

سال دوم، (۱۳۹۴)، شماره ۲

درآمدی بر روش و گرایش تفسیری شیخ محمد عبده

جعفر شانظری^۱

مجید یاریان کوپائی^۲

حمیدرضا عبدلی مهرجردی^۳

چکیده:

شیخ محمد عبده را یکی از بزرگان احیای فکر دینی و تفکر تعقلی جهان عرب به شمار می‌آورند و از این رو وی را گاه مورد تمجید و گاه انتقاد قرار داده‌اند. عبده برخلاف تفکر حاکم عربی، به فلسفه، دانش روز و مسائل سیاسی نظیر مبارزه با استعمار بها می‌داد و سعی می‌کرد قرآن کریم را متناسب با نیازهای جهان مدرن تفسیر کند. او در فعالیت‌های تفسیری خود کوشیده است تا با مبانی عقلی به تفسیر قرآن بپردازد و از شیوه سنتی فاصله گیرد. این تلاش او را می‌توان در «تفسیر المنار» که به کمک شاگردش رشیدرضا نگاشته و «تفسیر جزء سی‌ام قرآن» و... مشاهده کرد. عبده در تفسیر خود بیش از هر چیز، بر جنبه هدایتی قرآن تاکید می‌کرد و معتقد بود، قرآن باید سعادت جوامع اسلامی را به ارمغان بیاورد و بر این اساس می‌گفت نباید قرآن را پرستید؛ بلکه باید با کمک قرآن خدا را پرستید. او اگرچه اندیشه‌ای مبتنی بر عقل داشت، ولی با تأویل آیات الهی مخالف بود و گرچه انسانی سیاسی و اجتماعی بود، نگرش‌های شخصی خود را داخل در تفسیر قرآن نمی‌نمود و با تکیه بر مباحث لغوی و عقلی، سعادت جوامع بشری را می‌جست.

واژگان کلیدی: قرآن، شیخ محمد عبده، تفسیر المنار، تفسیر، تأویل.

^۱ - دانشیار دانشگاه اصفهان j.shanazari@ltr.ui.ac.ir

^۲ - دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

^۳ - کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

طرح مسأله:

شیخ محمد عبده از پیشگامان جنبش احیای فکر دینی و انطباق آن با مبانی عقلی در جهان عرب به شمار می‌رود که بر خلاف جو زمان خود و با تأثیر پذیری از کسانی چون شیخ درویش، حسن الطویل و سید جمال الدین اسدآبادی، به فلسفه و مباحث عرفانی و اخلاقی روی خوش نشان داد و به مطالعه فلسفه پرداخت. البته تأثیرپذیری عبده از سیدجمال، بیش از هر کس دیگری است. باید توجه داشت که هر چند سید جمال در مصر برای جلب توجه فضلالی مصری به خود برای نشر افکار انقلابی و ضد استعماری، ابتدا فعالیت خود را با تدریس فلسفه شروع کرد، ولی همان‌طور که از مجموعه مقالات وی (مقالات جمالیه) برمی‌آید اعتقادی به فلسفه (به خصوص فلسفه اسلامی) نداشت و آن را مانع انقلاب و تحول در جوامع اسلامی می‌دانست. (اسدآبادی، ۱۳۵۸، ص ۱۳۴-۱۴۸) شیخ محمد عبده، از طریق مقالات متعددی که در روزنامه‌ها چاپ می‌کرد، در پرورش اندیشه‌های اصلاح طلبانه دینی و نقد نظام آموزشی و برخی عقاید نادرست مصریان، کوشید. همنشینی‌های متعدد عبده در دوره‌های متفاوت با سیدجمال، او را به سیاست و فعالیت‌های سیاسی کشانده است. شیخ محمد عبده آثار متعددی دارد که می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الاسلام و الرد علی منتقدیه، اصلاح المحاکم الشرعیة، تفسیر جزء سی‌ام، تفسیر المنار، رسالۀ التوحید، شرح نهج البلاغه، مقتبس السیاسة (شرح نامه امام علی (ع) به مالک اشتر) و... که در این شرح او بر نهج البلاغه، شیفتگی و علاقه وی به مولای متقیان فارغ از هرگونه تعصب فرقه‌ای، مشخص و مشهود است.

شیخ محمد عبده در سال ۱۳۲۳ هـ ق (۱۹۰۵ م) دار فانی را وداع گفت. (رئیس کرمی، ۱۳۸۲، صص ۴۳-۵۷) او تحت تأثیر افکار کسانی چون «هربرت اسپنسر» و «لئون تولستوی» قرار داشت؛ به گونه‌ای که ضمن دیدار با «اسپنسر» در انگلیس و ترجمه کتاب «تربیت» وی به زبان عربی، از افکار وی برای نوسازی نظام آموزشی مصر بهره جست. عبده همچنین تحت تأثیر «فرانسوا پیرگیوم گیزو» از سیاستمداران و رهبران محافظه‌کار فرانسه کتاب «تاریخ تمدن اروپا»

را به عربی برگرداند. تأثیر آموزش‌های این اندیشمندان بر عبده باعث شد که او به ارتباط میان اصلاح فکر دینی و اصلاح نظام سیاسی و اجتماعی بیاورد و حتی اصلاح فکر دینی را عامل اساسی و قطعی هر گونه تحول اسلامی برشمارد. (همان، صص ۱۰۶-۱۰۸)

شیخ محمد عبده به منظور تحقق آرزوهای اصلاح طلبانه^۱ خود و به حرکت واداشتن عموم طبقات جامعه به سوی حقیقت و عدالت، راه تفسیر قرآن را برگزید و بدین منظور در جلسات متعدد، برای مخاطبان خود، در الجزایر، تفسیری مفصل بر سوره «عصر» بیان کرد و در الازهر نیز برای جمعیت خیریه اسلامی، جزء سی‌ام قرآن را تفسیر نمود (عبده، ۱۴۰۹ ق.) و از این طریق، انقلاب فکری گسترده‌ای در مصر ایجاد کرد. (حسینی طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۹۲)

او در شیوه تفسیری خود توجه زیاد به غریب القرآن، مباحث‌عربی و تفسیر اشاری را صحیح نمی‌شمرد و معتقد بود باید به جنبه هدایتی قرآن بیش از هر چیز اهمیت داد. به اعتقاد شیخ، نباید قرآن را عبادت کرد؛ بلکه باید به وسیله قرآن، خدا را عبادت کرد. به عبارت دیگر نباید آیات قرآنی وسیله‌ای برای بهبود فلان بیماری و یا همراه داشتن فلان آیه وسیله‌ای برای طرد جن و شیطان و غیره قرار گیرد؛ بلکه باید معانی و مبانی عظیم قرآنی را شناخت و بدان عمل نمود. (همان، صص ۳۵-۱۰۱ / رشیدرضا، بی تا، ج ۱، صص ۲۶-۲۷) پیش از ورود به بحث، پیرامون روش تفسیری شیخ محمد عبده، شایسته است، به بیان دو اصطلاح تفسیر و تأویل و تفاوت آن دو با یکدیگر، پرداخته شود:

۱- معنانشناسی تفسیر:

لفظ تفسیر به معنای ایضاح و تبیین است و به عبارت دیگر به معنای آشکار کردن و پرده برداشتن از روی چیزی است که مشکل و پوشیده باشد. لسان‌العرب منظور از تفسیر را «کشف مراد و مقصود گوینده از لفظ مشکل» می‌داند. علامه طباطبائی معتقد است: «تفسیر، بیان معانی

^۱ - لازم به ذکر است محمد عبده بر خلاف استاد خود سید جمال الدین که معتقد به انقلاب بود به اصلاح در نظام جامعه و تحول تدریجی می‌اندیشید.

آیات قرآنی و کشف از مدالیل آن‌هاست». گروهی نیز تفسیر را به معنای تأویل و برگرداندن یکی از احتمال‌ها به منظوری دانسته‌اند که با ظاهر مطابقت داشته باشد و نیز، تبیین اموری که آیات بدان سبب‌ها نازل گردیده‌اند. (حاج سید جوادی، ۱۳۸۳، ج ۴، صص ۴۶۸-۴۶۹/ دایره المعارف تشیع، ۱۳۷۳، ص ۱۴۵/ سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۲، صص ۵۴۹-۵۵۲)

بنابراین به طور کلی تفسیر در جایی مطرح می‌شود که نوعی ابهام در لفظ وجود داشته باشد؛ ابهامی که معنا و دلالت کلام را نارسا سازد و کوشش برای ابهام زدایی آن نیاز باشد و در واقع همین امر، مرز بین ترجمه و تفسیر را مشخص می‌کند؛ چرا که ترجمه در جایی مطرح است که ما معنای لغوی لفظ را نمی‌دانیم که البته این مشکل با کمترین تلاش، با مراجعه به فرهنگ‌ها مرتفع می‌گردد؛ ولی تفسیر به گونه‌ای است که در عین روشنی معنای لغت، هنوز در کلام، ابهام و پیچیدگی وجود دارد. (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۱۶-۱۷)

تفاسیری که از قرآن کریم ارائه شده است معمولاً از روش و گرایش خاصی پیروی می‌کنند. توضیح اینکه مثلاً وقتی می‌گوییم تفسیر المنار یک تفسیر اجتماعی است، قید اجتماعی در کنار دیگر گرایش‌های تفسیری همچون تفسیر فلسفی، ادبی، تاریخی و... از تفسیر قرآن قرار دارد؛ نه نوعی روش تفسیری؛ چرا که روش تفسیری بیانگر استفاده از اسلوب و ابزار یا منبع خاص در تفسیر قرآن است و روش‌های تفسیری قرآن را معمولاً به اقسام روش‌های قرآن به قرآن، روایی، علمی، اشاری، عقلی و... تقسیم می‌کنند؛ حال آن‌که گرایش تفسیری که تفسیر اجتماعی از اقسام آن قلمداد می‌شود، حکایت از تأثیر باورهای مذهبی، کلامی و جهت‌گیری‌های عصری و... در تفسیر قرآن دارد و بر این اساس، تفسیر بر مبنای عقاید، ذوق و سلیقه و تخصص علمی مفسر شکل می‌گیرد.

۲- معناشناسی تأویل:

تأویل در لغت از ریشه «أول» به معنای بازگرداندن به اصل می‌باشد (همان، ج ۱، ص ۲۲)؛ اما در اصطلاح، نظرات و بیانات گوناگونی درباره حقیقت تأویل بیان شده است و هر کس بسته

به مذاق کلامی و فلسفی خود، معنای متفاوتی برای اصطلاح تأویل بیان کرده است. در این جا برای پرهیز از اطناب کلام، به نحو اجمال، عمده معنای متفاوت ابراز شده ارائه می‌گردد:

- ۱- تأویل به معنای تفسیر، یعنی مترادف با تفسیر.
- ۲- انصراف و برگرداندن لفظ از معنای راجح به معنای مرجوح به وسیله قرائن.
- ۳- تعیین یکی از احتمالات لفظ با استفاده از قرائن.
- ۴- بیان معنای مشکل لفظ که مربوط به متشابهات است.
- ۵- بیان مقصود ثانوی آیه با استفاده از دلیلی غیر از خود لفظ.
- ۶- مقصود نهایی که از آیه استنباط می‌شود.
- ۷- بیان معنای و مقاصدی که از راه اشاره و رمز، استفاده می‌شود.
- ۸- همان تفسیر باطنی لفظ، که در این جا می‌توان بی‌نهایت باطن فرض کرد.

(عبدلی، ۱۳۸۹، ص ۱۶)

محمد هادی معرفت تأویل چیزی را بازگرداندن آن به مکان و مصدر اصلی خودش می‌داند و معتقد است، تأویل لفظ متشابه، به معنای توجیه ظاهر آن است؛ به گونه‌ای که به معنای واقعی و اصیل خودش بازگردد. (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۲) اما به اعتقاد علامه طباطبائی، تأویل، عبارت است از حقیقت واقعی‌های که تکیه‌گاه و مستند بیانات قرآنی است. بر این اساس، تأویل به صنف خاصی از آیات، تعلق نمی‌گیرد. نکته این که آن حقیقت از قبیل مفاهیم و مدلول‌های الفاظ هم نمی‌باشد؛ بلکه از امور عینی و خارجی است. در واقع در این معنا ما در تأویل، لفظ را به حقیقت اول آن باز می‌گردانیم؛ آن هم حقیقتی که از سطح افهام عمومی بالاتر است و در تحت الفاظ قرار نمی‌گیرد و واقعیت خارجی یا عینی هم دارد. خداوند آن حقیقت را در قالب الفاظ کشانده و تا حدودی آن را به ذهن بشر نزدیک گردانیده است. (الطباطبائی، ۱۹۷۳، ج

۳، صص ۸۰-۱۲۸)

۳- تفاوت تفسیر با تأویل:

با توجه به آنچه درباره معنای تفسیر و تأویل گفته شد، می‌توان تا حدودی تفاوت بین این دو را پیش‌بینی کرد. برخی برای بیان تفاوت این دو، معارف قرآن به دو بخش تقسیم می‌کنند:

۱- معارفی که همگان می‌توانند بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره آن را بفهمند و در روایات، از آن به ظاهر قرآن یاد شده است. (ظهر قرآن)

۲- معارفی که نمی‌توان بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره، آن را فهمید و برای پی‌بردن به آن باید به راسخان در علم رجوع کرد و در روایات، از آن به باطن قرآن یاد شده است. (بطن قرآن)

بعد از تمایز بین این دو بخش از معارف قرآن باید گفت، بخش اول در محدوده تفسیر و بخش دوم در حوزه و قلمرو تأویل جای می‌گیرد. (رجبی، ۱۳۸۳، صص ۱۸-۱۹، ۲۶-۲۸) پس به طور کلی می‌توان گفت، تأویل حاکی از دفع شبهه و شک از اقوال و افعال متشابه است؛ در حالی که تفسیر ناظر به رفع ابهام از لفظ دشوار و نارساست و هنگامی به کار می‌رود که به علت پیچیدگی لفظ، درک معنا دشوار باشد. بنابراین تأویل علاوه بر رفع ابهام، همزمان دفع شبهه هم می‌نماید، یعنی در تأویل، هم رفع ابهام است و هم دفع شبهه از قول و فعل متشابه. (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۲۱-۲۲) در ادامه، نگرش شیخ محمد عبده، به مساله تفسیر و تأویل، از نظر خواهد گذشت.

۴- ویژگی‌های تفسیری شیخ محمد عبده:

تفسیر المنار از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین آثار شیخ محمد عبده به شمار می‌رود. این تفسیر، بر جنبه‌های هدایتی و تربیتی قرآن تأکید دارد و در آن، مؤلف بر آن است تا اصلاح اجتماعی، اعتقادی، اخلاقی و سیاسی را در جامعه اسلامی تحقق بخشد. این تفسیر، کاملاً از شیوه تفسیری کلاسیک و سنتی فاصله گرفته و از مباحث لغوی و صرفی و نحوی اجتناب کرده است. در واقع این تفسیر، بیش‌تر قشر روشنفکر جامعه را مخاطب خود دانسته است. نویسندگان این تفسیر

«شیخ محمد عبده» و «محمد رشید رضا» هستند؛ به این صورت که رشید رضا که شاگرد محمد عبده است، مطالب و درس‌های استاد خود را تقریر کرده و به رشته تحریر، درآورده است. این روند، تا آیه ۱۲۶ سوره نساء ادامه پیدا کرده است. رشید رضا پیش از چاپ و پس از چاپ، نوشته‌ها را به استاد خود نشان می‌داده و اصلاحات لازم در آن وارد می‌شده است؛ اما بقیه تفسیر را پس از مرگ عبده، خود رشید رضا نگاشته و روند تفسیر، تا آیه ۵۳ سوره «یوسف» ادامه یافته است. با مرگ رشید رضا این کار متوقف می‌شود. قسمت دوم از تفسیر ۱۲ جلدی موجود که رشید رضا نگاشته است، گرچه با همان سبک و سیاق و با همان روش عبده انجام گرفته، اما در جاهایی از دیدگاه و روش عبده فاصله گرفته است.

به طور کلی ویژگیهای تفسیری عبده بدین قرار است:

۱. بیان و نگارش تفسیر او، با نثری گویا، ساده و به دور از اصطلاحات علمی مختلف است.
۲. آیاتی را که مضمون و سیاق واحد دارد می‌خواند و سپس به تفسیر آن می‌پردازد.
۳. در تفسیر آیات، بیش‌تر به آنچه مورد غفلت دیگر مفسران واقع شده و یا کم‌تر بدان توجه شده است، عنایت دارد.
۴. از مباحث لفظی چون مسائل نحوی، اعرابی و بلاغی به قدری سخن می‌گوید که در فهم آیه بدان نیاز است؛ نه بیش از آن.
۵. روایاتی را که فهم و تفسیر قرآن بر آن متکی نیست، یادآور نمی‌شود.
۶. از طرح اختلاف‌های مذهبی، فقهی، کلامی و... و جانبداری از مسلک و مذهب خاص، پرهیز می‌کند.
۷. نسبت به نقل آرای تفسیری بی‌اعتنا است و تنها رأی خود را با دلیل آن بیان می‌کند؛ جز در موارد بسیار اندک که از آرای دیگران نیز سود جست‌ه است. به همین سبب او پیش از درس، هیچ تفسیری را مطالعه نمی‌کرد.
۸. در تفسیر و فهم آیات، از عقل خود کمک می‌گیرد. اتکای عبده بر عقل، چنان است که عقل‌گرایی، یکی از ارکان مدرسه تفسیری او به حساب می‌آید.

۹. مبهمات قرآن را توضیح نمی‌دهد و باور دارد اگر سودی در دانستن آن‌ها بود، خداوند، خود به گونه‌ای روشن آن را بیان می‌کند.

۱۰. در تفسیر آیات قصص، سنت‌های الهی حاکم بر جوامع بشری و راز پیشرفت تمدن‌ها و سقوط امت‌ها را جست و جو و کشف می‌کند.

۱۱. در بخش مربوط به احکام و مباحث فقهی قرآن، بیش‌تر به فلسفه احکام و مصالح فردی و اجتماعی آن‌ها روی می‌آورد و سخن می‌گوید.

۱۲. از فرمان‌های عبادی، اخلاقی، فقهی، فردی و عمومی قرآن، درس و برنامه‌ای در جهت اصلاح و بهبود اجتماع مسلمانان ارائه می‌کند؛ از این روی، مکتب تفسیری عبده به (مکتب تفسیری - اجتماعی - عقلی) شهرت یافته است. (اسلامی، ۱۳۷۵، صص ۲۵۶-۲۵۷)

برخی معتقدند تفسیر المنار، عقلی بوده و بسیار به اندیشه‌های شیعی نزدیک است و سعی شده که در آن، روش تفسیر قرآن به قرآن پی گرفته شود. علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان از این تفسیر بهره برده و البته در مواردی هم آرای تفسیری المنار را مورد نقد و بررسی مجدد قرار می‌دهد. (ربیع نتاج، ۱۳۸۹، صص ۱۶۵-۱۸۷) در مباحثی که عبده آورده از هرگونه جبهه‌گیری و تبلیغ، شخصی پرهیز و بسیاری از اسرائیلیات و احادیث مخالف عقل، طرد و نقد شده است. عبده احترام خاصی برای اهل بیت (ع) قائل است و از ارائه مباحث اختلافی و هجوم به افکار غیر اهل سنت پرهیز می‌کند. اما رشید رضا این گونه نیست و نه تنها به نقل و پذیرش احادیث و مأثورات اهتمام دارد؛ بلکه سعی می‌کند جای موشکافی‌ها و عقل‌گرایی‌های عبده را با نقل احادیث، عوض کند. او تحت تأثیر عقاید وهابیت و کتب ابن تیمیه، به صوفیه و اندیشه‌های عرفانی حمله می‌کند. البته او نیز همانند عبده به بحث‌های اجتماعی با نگرش علمی و عقلی بها می‌دهد. رشید رضا بیش از استاد خود به مباحث لغوی می‌پردازد و در واقع می‌توان گفت عبده، عقل‌گرا و روش‌او تحلیلی است؛ ولی رشید رضا نص‌گرا و اعتماد او به احادیث، چشمگیر است. (ایازی، ۱۳۷۸، صص ۲۵۹-۲۶۲)

برخی بر این باورند که تفسیر المنار، جولانگاه عقل است؛ به ویژه مواردی که به آرای تفسیری

عبده مربوط می‌شود؛ زیرا در باور عبده، عقل، دو نقش عمده در احیاء و اصلاح اندیشه‌های دینی ایفا می‌کند؛ نخست این که به کمک عقل، می‌توان به بخش بزرگی از معارف دین دست یافت و متون دین را به وسیله آن تفسیر کرد و دوّم این که تفسیر عقلانی دین، زمینه حضور و جاودانگی دین را در جامعه و متن زندگی مسلمانان فراهم می‌آورد. در المنار می‌نویسد: «...قرآن نه تنها به ما می‌آموزد که چه چیزهایی را می‌توانیم و باید درباره خدا بدانیم، بلکه در اثبات آنچه می‌آموزد، دلیل و برهان می‌آورد و هیچ‌گاه از ما نمی‌خواهد که گفته‌های آن را به صرف آن که فرموده خداست، بپذیریم. قرآن نه تنها آموزش‌های خود را اعلام می‌کند، بلکه از مذاهب مخالفان خود نیز گزارش می‌دهد و با دلیل و حجت، آن‌ها را ردّ می‌کند و عقل را مخاطب قرار می‌دهد و فکر را به تلاش برمی‌انگیزد. قرآن نخستین کتاب مقدّسی است که از زبان پیامبر خدا، برادری و همبستگی عقل و دین را به شیوه ای آشکار و تأویل ناپذیر، اعلام می‌دارد؛ بدین جهت در آغاز اسلام، مسلمانان به جز آنان که نه عقلی درست داشتند و نه دینی استوار، همگی پذیرفتند که پاره‌ای از قضایای دینی را تنها از راه عقل می‌توان دریافت...» (رشید رضا، بی تا، صص ۲۱-۲۲)

سید قطب از جمله کسانی است که عبده را به زیاده روی در عقل‌گرایی، متهم کرده و ریشه آن را، جمود فکری مسلمانان از یک سو و عقل‌گرایی اروپا از سوی دیگر دانسته و تصریح کرده است که عبده در مقابله با این دو وضعیت، ناخواسته به جایی رسیده که عقل را در برابر وحی قرار داده و شاگردان او چون عبدالقادر مغربی و رشیدرضا نیز به پیروی از او در این ورطه افتاده‌اند و در تفسیر آن دو، نصوص قرآنی با عقل، تأویل شده است.

سخنان سید قطب در این جهت که عبده، اهتمام زیادی به عقل داشته جای انکار ندارد؛ اما این که عقل را در برابر وحی شمرده باشد، درست به نظر نمی‌آید؛ چه این که در تفسیر المنار تصریح شده است که خداوند چهار نوع هدایت، در اختیار انسان قرار داده است: هدایت فطری، حسی، عقلی و دینی. از این میان هدایت دینی، اساس و حاکم برای سه نوع هدایت دیگر شناخته شده است. (اسلامی، ۱۳۷۵، صص ۲۶۰-۲۶۱) عقل در اداراک خویش همچون حس دچار اشتباه می‌شود و بدین جهت، انسان نیازمند هدایتی است که بشر را در تاریکی هوای نفس و پیروزی

آن بر عقل، راهنمون شود و قلمرو وظایف و واقعیت‌ها و ارزش‌ها را به او بنمایاند. (رشیدرضا، بی تا، ج ۱، ص ۶۳)

کمتر آیه ای از آیات قرآن را می‌توان در تفسیر المنار پیدا کرد که در تفسیر آن، به نوعی مسائل اجتماعی مورد توجه قرار نگرفته باشد؛ حتی آیات فقهی و عبادی که بیش‌تر جنبه فردی دارد، از مباحث اجتماعی به دور نمانده است. رویکرد تفسیر المنار به مسائل اجتماعی ریشه در باور احیای تفکر دینی و بازگشت به سرچشمه‌های اصیل دین داشت که مستلزم جست و جوی راه حلّ مشکل جوامع اسلامی و تصحیح باورهای آنان از راه برنامه‌های قرآنی بود؛ چه این که به عقیده مصلحان مسلمان یکی از اهداف مهم قرآن، تأمین سعادت دنیوی انسان‌ها اعم از افراد و جامعه انسانی در کنار راهنمایی آنان به سعادت اخروی است. (اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۲)

۵- تأمل در برخی از آیات با عنایت به دیدگاه تفسیری عبده:

از آنجا که هدف این جستار، جویا شدن روش و گرایش تفسیری محمد عبده است، نه صرف تفسیر المنار، از بیان آرای تفسیری رشید رضا در هر قسمت از تفسیر المنار صرف نظر می‌کنیم. بنابراین برای بررسی آرای او و تفحص درباره روش و گرایش تفسیری او، باید تنها به بخش اول تفسیر المنار (تا آیه ۱۲۶ نساء) که خود شاهد و ناظر آن بوده، مراجعه داشت. در اینجا سعی شده است، نمونه آیتی مورد بحث قرار گیرند که بیشتر بیانگر شیوه تفسیری او باشند؛ آیتی که روش عقلی یا اجتماعی و فلسفی او را بیشتر نشان می‌دهد.

۵-۱- محکم و متشابه:

در قرآن کریم می‌خوانیم: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ...» (آل عمران / ۷) «اوست کسی که این کتاب (قرآن) را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن آیات محکم (صریح و روشن) است. آن‌ها اساس کتاب‌اند؛ و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند [که تأویل پذیرند]. اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است...».

محمد عبده در بیان معنی متشابه می‌گوید: تشابه، بین دو یا چند چیز است و به معنای عدم فهم مطلق نمی‌باشد. تشابه به اعتبار معانی است؛ یعنی اگر در فهم آن‌ها تأمل کنی، معانی متشابهی می‌فهمی که نمی‌توانی یکی را بر دیگری ترجیح دهی. همچنین گفته شده که متشابه یعنی تفاوت بین ظاهر هر آیه و عقل. یعنی ظاهر آیه بر چیزی دلالت می‌کند و عقل بر چیز دیگر که نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد. محکّمات، اصل کتاب هستند و عماد آن؛ به گونه‌ای که ظاهر بر کنه آن دلالت می‌کند. عبده در ادامه بیان می‌دارد که معنای محکّمات این است که اصل بوده و مردم به سوی آن دعوت شده‌اند و می‌توانند آن را بفهمند و از آن هدایت بگیرند و متشابهات را به آن‌ها ارجاع دهند. البته ارجاع، به معنای تأویل نیست؛ بلکه به این معناست که آن‌ها ایمان دارند که این آیات (متشابهات) از جانب پروردگار نازل شده و با اساس آیات (محکّمات) منافاتی ندارد. مانند آیاتی چون: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵) «خدای رحمان که بر عرش، استیلا یافته است» یا «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح/ ۱۰) «دست خدا بالای دست‌های آنان است» و «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ...» (نساء/ ۱۷۱) «و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده و...». (رشیدرضا، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۵) شیخ در ادامه می‌گوید: عبارت «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...» (آل عمران/ ۷) «اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه جویی و طلب تأویل آن [به دلخواه خود،] از متشابه آن پیروی می‌کنند...» به این معناست که آنان به خاطر این که به برخی چیزها مانند حیات پس از مرگ و شئون آخرت نمی‌توانند پی ببرند، آن را انکار می‌کنند. وی کلمه تأویل را نیز در این خصوص به کار می‌برد (همان، ج ۳، ص ۱۶۶) و بیان می‌دارد که مشرکینی که در قلوب خود زیغ دارند، آیات متشابه را تأویل می‌کنند (تأویل در این جا به معنی ارجاع دادن آیات به هواها و سنت‌های خطای خویش است) تا از این طریق مردم را به سوی خود بکشانند. آنان اخبار آخرت و قیامت را به معنای مورد نظر خود بر می‌گردانند تا مردم را از دین خارج سازند. اما در مورد «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...» (آل عمران/ ۷) «با آن که تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند...». می‌گوید:

قائلین به این‌که باید پس از الله، وقف کرد و «و الرّاسِخُونَ» را جمله مستأنفه گرفت، دلیلشان این است که خداوند، از تأویل آیات بر اساس اغراض شخصی منع نموده است و شاهد آن‌ها این آیه می‌باشد: «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» (آل عمران / ۷) «[آنان که] می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست» که این دیدگاه بسیاری از صحابه مانند ابی بن کعب و عایشه می‌باشد. اما برخی چون ابن عباس گفته‌اند که «و الرّاسِخُونَ» عطف به الله است و خود ابن عباس می‌گوید: «من از راسخان در علم هستم و تأویل آن را می‌دانم». دلیل آن‌ها این است که خداوند، کسانی را که آیات متشابه را به چیزی مخالف محکّمات تأویل می‌برند، مذمت کرده است. در حالی که راسخان در علم چنین نیستند و خداوند فهم متشابهات را به آن‌ها افاضه کرده است و علم آن‌ها با ایمان آن‌ها در تعارض نیست.

عبده سپس می‌گوید: یکی از ارکان دین و مقاصد وحی، اخبار به احوال آخرت است که ایمان به آن واجب است و ما باید آن را بپذیریم؛ همان‌گونه که ملائکه و جن را می‌پذیریم. (همان، ج ۳، ص ۱۶۶-۱۶۷) بنابراین ما باید به آخرت و سایر این مسائل که علم کامل به آن‌ها نمی‌یابیم، ایمان بیاوریم و معتقدیم که کسی به تأویل و حقیقت این آیات علم ندارد؛ مگر خدا؛ و راسخان در علم نیز مانند دیگران باید با حس و عقل بفهمند و به حدی از شناخت بیشتر نمی‌رسند و بنابراین باید تسلیم گردند و بگویند: «آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا». پس وقف بر «الله» لازم است، اما راسخان در علم از این جهت حائز اهمیت هستند که می‌توانند بین علم خود و چیزی که خارج از علمشان است فرق بگذارند. (همان، ج ۳، ص ۱۶۷)

بنابر تفسیر شیخ عبده می‌توان گفت او به نوعی با ارائه هر گونه تفسیر فلسفی مخالفت ورزیده است، تا جایی که معتقد است تأویل آیات متشابه را فقط خدا می‌داند و در ادامه درباره اموری چون فرشتگان، جن و معاد و... معتقد است این امور، اموری هستند که متعلق ایمان قرار می‌گیرند و لذا نباید اصلاً به تأویل و تطبیق آن‌ها پرداخت. محمد عبده در ادامه، درباره این‌که چرا خداوند آیات متشابه را در قرآن قرار داده است، چند دلیل ارائه می‌کند:

۱- خداوند متشابهات را در قرآن قرار داد تا قلوب ما را در تصدیق آن امتحان نماید؛ زیرا اگر

تمام قرآن محکم و قابل فهم بود، دیگر جایی برای خضوع و تسلیم در برابر سخن پروردگار باقی نمی ماند.

۲- دلیل وجود متشابهات در قرآن واداشتن بشر به عقل گرایی و تعقل در آیات است؛ چرا که اگر دین خالی از بحث و تبادل نظر باشد خواهد مرد.

۳- انبیایی چون پیامبر ما که دین جامع و جهانی و عمومی داشته اند، مخاطبانشان انسان های عالم و جاهل و هوشیار و زن و مرد و عبد و ... بوده اند و برخی از معانی را نیز نمی توان با عبارتی بیان نمود که کنه واقعیت آن را نشان دهد؛ به گونه ای که همه مخاطبان آن را بفهمند. به همین دلیل این معانی به صورت کنایه و اشاره در قرآن آمده اند تا هر کس به قدر فهم و استعدادش از آن بهره ببرد. مثل اطلاق لفظ «كَلِمَةُ اللَّهِ» و «رُوحُ اللَّهِ» به عیسی؛ که از این الفاظ، خواص چیزهایی می فهمند که عوام نمی فهمند؛ مثلاً وقتی می گوید: «فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَ حِينَ تُصْبِحُونَ» (روم/ ۱۷) «پس خدا را تسبیح گوید آن گاه که به عصر در می آید و آن گاه که به بامداد در می شوید» اشاره ای به ساعت دقیق نماز نمی کند؛ بلکه پیامبر، خودش برای مردم ساعات اقامه نماز را تعیین می کند. دلیل آن است که دین اسلام، دین عامی است و فقط متعلق به سرزمین های عرب با ساعات مشخص نیست؛ بلکه برخی کشورهای دنیا هستند که شاید در شبانه روز، بیش از دو ساعت، روز ندارند. به همین دلیل، خداوند چنین احکامی را کلی و مبهم نازل فرموده است تا برای همگان قابل استفاده باشد. به اعتقاد عبده، این حقایق را کسی جز راسخان در علم؛ یعنی صاحبان قلوب نورانی و عقول بزرگ و اهل تدبر و تعقل نمی دانند که:

«وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ». (همان، ج ۳، صص ۱۷۰-۱۷۱)

۵-۲- اله:

شیخ محمد عبده در تفسیر آیه «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره/ ۲۵۵) «خداست که معبودی جز او نیست؛ زنده و بر پا دارنده است»، می گوید: «إله» به معبود حقیقی و «حی» به دائم البقاء و «قَیُّوم» به مبالغ در قیام به تدبیر خلق، ترجمه شده است. عبده این تعبیر را می پذیرد و می گوید «إله» را وقتی می توان به معبود تفسیر کرد که عبادت، حقیقی باشد؛ یعنی

بندگی روح و تسلیم آن بر یک سلطان غیبی، به گونه‌ای که علم، به آن احاطه نداشته باشد و کنه آن قابل شناخت نباشد.

بنابراین هر چیزی که بشر به آن «الّه» می‌گوید چه گیاه و چه حیوان و چه انسان، از این جهت است که او معتقد به سلطان غیبی این‌هاست و سلطان و قدرتی بالاتر از آن نیست. از همین روست که خدایان متعدد شده‌اند و هر احترام و دعایی که با چنین اعتقادی برای این خدایان انجام می‌شود، عبادت حقیقی است؛ اگر چه معبود، غیر حقیقی است. اما اله حق، کسی است که به حق عبادت می‌شود و یکی بیش نیست. به نظر می‌رسد عبده در این جا به اندیشه‌های عرفانی نزدیک می‌شود. وی در ادامه بیان می‌دارد که «حَیّ» به معنای صاحب حیات و مبدأ شعور و ادراک و حرکت می‌باشد. نبات و حیوان هم حی هستند؛ اما تفاوت آن‌ها در کمال حیات است؛ یعنی حیات حیوان، کامل‌تر از نبات است (تشکیک مراتب وجود). او حی را به دائم البقاء تفسیر می‌کند؛ زیرا حیات او با لفظ قابل فهم نیست. حیات در مورد او به معنای مبداء علم و قدرت است؛ برخلاف قول مادیون که مبدأ هستی را علتی می‌دانند که فاقد شعور و متحرک بطبعه می‌باشد. (همان، ج ۳، صص ۲۳-۲۴)

۵-۳- کرسی:

از دیدگاه شیخ، کرسی در آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره / ۲۵۵) «کرسی او آسمان‌ها و زمین را در بر گرفته است»، همان علم الهی است؛ یعنی علم خداوند متعال محیط بر همه چیز است و به خاطر همین می‌گوید «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ». به نظر شیخ، درباره گروهی که در فهم این آیه به طبیعیات گرویده‌اند و کرسی را فلک هشتم از افلاک نه‌گانه می‌دانند و آن را از قول فلاسفه یونان اقتباس نموده‌اند، باید گفت که چنین اقوالی از امهات گناهان کبیره است؛ زیرا آنان قولی بدون علم را به خداوند نسبت داده‌اند. (همان، ج ۳، صص ۳۱-۳۴).

۵-۴- ملائکه:

آیات انتخابی بعدی آیاتی هستند که پیرامون مسئله خلقت انسان (بشر) سخن می‌گویند:

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ...» (بقره / ۳۰) «و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی خواهم گماشت، [فرشتگان] گفتند: آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد، و خون‌ها بریزد؟...».

محمد عبده معتقد است که این آیه و آیات بعد، از تشابهات بوده و نمی‌توان آن‌ها را بر ظاهر آن حمل کرد. امر خلیفه و کیفیت آفرینش، از شؤون الهی است و احکام و اسرار هستی باید از طریق صور محسوسه برای انسان‌ها بیان شود تا آن را درک کنند. بحث و گفتگو و جدل بین ملائکه و خداوند چیزی نیست که در خور و شایسته خدا و ملائکه باشد. عبده بر این باور است که امت اسلامی بر این امر اجماع دارند که خداوند، منزّه از مشابّهت به مخلوقات است و برای اثبات این امر، از براهین عقلی و نقلی فراوانی استفاده نموده‌اند. یکی به طریقه سلف (پیشینیان) که از آیات و روایاتی استفاده کرده‌اند که خداوند را منزّه از صفات ظاهری می‌داند؛ مثل این آیه که: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (شوری / ۱۱) «چیزی مانند او نیست...» یا «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات / ۱۸۰) «منزه است پروردگار تو، پروردگار شکوهمند، از آن چه وصف می‌کنند». بنابراین، این تشابهات برای فهم بهتر، و نزدیک شدن به معانی و حقایق آیات است. دیگری به طریقه خلف (متأخرین) که آن مسئله تأویل است؛ زیرا اگر حکم عقلی چیزی خلاف نقل بگوید، دلیل بر این است که ظاهر آیه، مراد و مقصود نمی‌باشد و باید به گونه‌ای معنی شود که با عقل، موافقت داشته باشد. اما در مقابل، رشید رضا می‌گوید: من به طریقه سلف بر وجوب تسلیم و تفویض امور به پروردگار سخن می‌گویم و از تأویل نیز استفاده می‌کنم؛ چون خداوند عزّ و جلّ ما را به چیزی که معنایش را نمی‌فهمیم مخاطب قرار نداده است. لذا اگر چه من به طریقه سلف بوده و هستم، اما برخی از تأویلات، از نظر فلاسفه و متأخرین را نیز بیان می‌کنم.

شیخ عبده می‌گوید: در مورد ملائکه، سلف می‌گوید، ملائکه مخلوقاتی هستند که خدای متعال ما را از وجود آنان آگاه کرده و در مورد برخی از اعمال آنان خبر داده است و وجود آن‌ها

متوقف بر شناخت حقیقت آنان نیست. بنابراین ما علم به آنها را به خداوند متعال تفویض می‌کنیم. پس وقتی که می‌خوانیم آنان بال دارند، می‌پذیریم و ایمان می‌آوریم؛ اما می‌گوییم بال آنها از جنس پر و امثال آن نیست؛ چون اگر این چنین بود ما به چشم می‌دیدیم و اگر وارد شده که آنان موکلان عوالم جسمانی هستند، مثل عالم نباتی و دریاها، پس ما استدلال می‌کنیم به این که عالم دیگری لطیف‌تر از عالم جسمانی وجود دارد که با آن ارتباط دارد و عقل به محال آن حکم نمی‌کند؛ بلکه به امکان ذاتی آن و صدق وحی‌ای که از آن خبر آورده حکم می‌کند.

عبده می‌گوید: برخی پیرامون جوهر و سرشت ملائکه بحث کرده‌اند و در شناسایی آنها کوشیده‌اند؛ ولی کسانی که خداوند آنها را بر این راز آگاه کرده است، کمند. دین، آنچه را مورد نیاز انسان‌ها بوده، به قدر کفایت بیان کرده است و ایمان به غیب، بدون بحث پیرامون حقیقت آن برای مردم کافی است؛ زیرا بحث یا کسب علم پیرامون آن، تکلیف ما لایطاق است و اگر کسی نسبت به آن علمی پیدا کرده از فضل خدا بوده است که خدا به هر که بخواهد می‌بخشد. اما این گفتگو که خداوند بین خود و ملائکه بیان کرده، شأنی از شئون الهی است که در این قصه برای ما به تصویر کشیده است و ما حقیقت این قول را نمی‌دانیم؛ چرا که این فعل، مانند افعال ما نیست و در این آیات، معانی‌ای وجود دارد که آن معانی مقصود پروردگار بوده است. (همان، ج ۱، صص ۲۵۴-۲۵۵)

اما خلف در حقیقت ملائک سخن گفته‌اند و برای آنها تعریف وضع کرده‌اند و اتفاق نظر پیدا کرده‌اند که آنها سرشت ملائکه را می‌دانند و این داستان در مذهب ایشان از داستان‌های تمثیلی است که برای تقریب به ذهن و فهم مردم بیان شده است. خدا گفت که من در زمین خلیفه قرار می‌دهم. آنان از این امر، فهمیدند که خداوند در فطرت نوع انسانی چیزی تحت عنوان اراده و اختیار قرار داده است. اما مسئله این است که اگر علم بر وجوه مصالح و منافع محیط نباشد، اراده در خلاف مصالح حرکت می‌کند و این خلاف حکمت است؛ زیرا علم محیط، تنها مختص خداست. بنابراین، اراده انسان حتماً او را به مسیری خلاف منافع و مصالح رهنمون می‌شود. به همین دلیل، فرشتگان با زبان مقال یا زبان حال، از خدا حکمت آن را جويا شدند. خداوند از این

گفتگو به «قول» تعبیر کرده است؛ زیرا قول، دلالت بر استعمال و استفهام می‌کند. پس اولین چیزی که خداوند به ملائکه الهام نمود، خضوع و تسلیم در برابر کسی بود که به هر چیزی عالم است. انسان نیز باید در مقابل کسی که علمش فوق علم اوست تسلیم باشد که عبده آن را به تسلیم بودن مریدان صوفیه در مقابل شیوخ ایشان تشبیه می‌کند. بنابراین، آنگونه که دانستیم، سلف و خلف در تنزیه خدا از شئون مخلوقات و عصمت فرشتگان از اعتراض و انکار، اتفاق نظر دارند. پس تفاوتی در نتیجه سخن آن‌ها وجود ندارد؛ چه تفوض و تسلیم را بپذیریم و چه تأویل را. (همان، ج ۱، صص ۲۵۶-۲۵۷)

محمد عبده در ادامه، ذیل آیه ۳۴ سوره بقره بیان می‌کند که عده‌ای از مفسران معتقدند که وقتی گفته می‌شود که فرشتگان موکل بر کلیه اعمال از قبیل رشد و نمو گیاهان، آفرینش حیوانات و ... هستند، منظور روح یا قوه خاص نباتی است که در آن، توسط خدا دمیده شده است. پس هر امر کلی، قائم به یک نظام مخصوص است که حکمت الهی آن را ایجاد می‌کند و دوام و قوام آن به واسطه روحی الهی است که در زبان شرع به آن «ملک» می‌گویند. عبده در ادامه می‌گوید، اگر این تفسیر صحیح باشد بعید نیست بگوییم خداوند متعال، هنگامی که زمین را آفرید و آن را با نیروهای روحانی قوام بخشید، هر نیرویی را مختص نوعی از مخلوقات قرار داد و سپس انسان را آفرید و به او قدرتی داد که بتواند بر تمام نیروهای طبیعت غلبه کند و آن‌ها را در آبادانی زمین به کار گیرد و این که گفته شده که ملائکه بر انسان سجده کردند، غیر از ابلیس، منظور این است که انسان می‌تواند تمام نیروهای طبیعت (ملائکه) را تسخیر کند (سجده ملائکه بر آدم) و به سبب همین قدرت و استعداد نامحدود انسان در دخل و تصرف، او را خلیفه خدا در زمین نامید و اما تنها استثناء که انسان قدرت تسخیر او را ندارد ابلیس است؛ یعنی همان نیرویی که خداوند، آن را در ذات این جهان درآمیخته تا راه بقای انسان را سد، و او را به سوی فنا بکشد و با او در خلافت الهی ستیزه کند و عده‌ای را گمراه نماید (سجده نکردن ابلیس بر آدم). شیخ در پایان این تأویل می‌گوید: «و اگر کسی این تأویل و تغیر را بپذیرد، در تعالیم دینی چیزی که او را از این عقیده باز دارد وجود ندارد. مهم این است که قلب و روح انسان به حقایقی

۵-۵- نفس انسانی:

اکنون در نظر داریم نظر تفسیر المنار را پیرامون این آیه بررسی کنیم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (نساء / ۱) «ای مردم، از پروردگارتان که شما را از نفس واحدی آفرید و جفتش را [نیز] از او آفرید، و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد...». عبده می‌گوید: آن‌چه از ظاهر آیه برمی‌آید این است که مراد از نفس واحده - برخلاف آن‌چه بسیاری از مفسرین گفته‌اند - حضرت آدم (ع) نمی‌باشد. او می‌نویسد: حتی برخی از مفسرین گفته‌اند مراد از «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» اهل مکه و قریش هستند؛ ولی اگر چنین باشد، منظور از نفس واحده، باید جد اعلاّی قریش یا قحطان و... باشد و اگر مراد از «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» تمامی انسان‌ها باشد، مقصود از نفس واحده، همان حضرت آدم (ع) است. اما قرینه نشان می‌دهد که مراد از آن، آدم نیست؛ زیرا کلمه رجال و نساء را بدون «آل» آورده و دلالت بر همه انواع بشر می‌کند؛ حال آن‌که اگر مراد، نفس مشخص (آدم) بود باید با «آل» می‌آورد. این‌که پیشینه انسان‌ها به آدم و حوا می‌رسد مربوط به تاریخ یهود و تاریخ‌های دیگر است؛ مثلاً تاریخ چین، انسان‌ها را از پدر و مادر دیگری می‌داند و ما مسلمانان مکلف نیستیم که تاریخ یهود و... را تصدیق کنیم. خداوند، نفس را در ابهام گذاشته است و آن را نکره آورده است؛ پس ما هم آن را بر حالت ابهام خود رها می‌کنیم. حتی اگر قول کسانی که می‌گویند انسان‌ها هر صنفشان از یک پدر و مادر مشخصی هستند درست باشد، این مطلب در کتاب ما قرآن، وارد نشده است و تأکید بر آن، در مقابل وحی است. ما در قصه آدم، به این مطلب اشاره کردیم که قبل از آدم، آدمیان دیگری هم در کره خاکی بوده‌اند که فساد کردند و خون ریختند. (همان، ج ۴، صص ۳۲۳-۳۲۵) در قرآن نص قاطعی وجود ندارد که جمیع افراد بشر از نسل آدم هستند؛ اگر چه عبده این اعتقاد را نفی نمی‌کند. دلیل او این است که چون این مطلب در قرآن اثبات نشده آن را نمی‌پذیریم. (همان، ج ۴، ص ۳۲۶) آن‌چه از لفظ نفس و صرف نظر از روایات و سنن برداشت می‌شود این است که

«نفس» ماهیت یا حقیقتی است که انسان به وسیله آن از سایر کائنات متمایز می‌شود و فرقی نمی‌کند که این حقیقت وجودی انسان، از آدم (ع) شروع شده باشد یا کس دیگری. نفس واحد، همان انسانیت است که انسان‌ها در آن هیچ اختلافی ندارند؛ یعنی او معتقد است که انسان‌ها از یک نوع بوده و دارای یک حقیقت وجودی هستند. (همان، ج ۴، ص ۳۲۷)

مسلمانان در حقیقت نفس، یعنی جوهر یا عرض بودن آن، مادی یا مجرد بودن آن و همچنین در مسئله اختلاف روح با نفس، بسیار سخن گفته‌اند. رشید رضا اذعان می‌نماید، طبق قوی‌ترین نظریات فلسفی، عقل از صفات جسم نیست و امری ثابت است که ناگزیر باید منشأی غیر از جسم مادی داشته باشد. گفته‌اند که باید منشأ آن چیزی لطیف و خفیف باشد و بر این معنی لطیف که منشأ ادراک و حیات است دو اسم گذاشته‌اند؛ یکی نفس و دیگری روح؛ همان‌گونه که در یک وسیله الکتریکی چیزی به نام برق است که منشأ حرکت آن و تأثیر گذار در آن می‌باشد. با این حال، شناخت آن برای انسان چندان مقدور نیست؛ چنانچه که قرآن فرموده است: «وَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء / ۸۵) «و درباره روح از تو می‌پرسند، بگو: روح از [سنخ] فرمان پروردگار من است، و به شما از دانش، جز اندکی داده نشده است»؛ یعنی شما نمی‌توانید روح را بشناسید.

رشید رضا تشبیه روح به جریان برق در وسایل الکتریکی را نزدیک‌ترین و واضح‌ترین تمثیل در این باره می‌داند. وی می‌گوید: مادیون جسد انسان را به باطری تشبیه می‌کنند که اگر در کار آن اختلافی پیش آمد، از بین می‌رود، ولی کسانی که معتقد به استقلال روح‌اند، جسم را به دستگاهی تشبیه می‌کنند که جریان برق به آن می‌رسد و این دستگاه تا زمانی که سالم است، جریان برق را به خوبی دریافت می‌کند و به کار خود ادامه می‌دهد؛ ولی اگر اختلافی در کار این دستگاه پیش آمد، دیگر قادر به کار کردن نیست. کسانی که قائل به استقلال روح‌اند می‌گویند: روح (نفس) حقیقتی است ثابت در انسان و قوام جسد به آن است و حافظ وجود جسم و نظم دهنده شئون حیات آن می‌باشد و اگر از جسم جدا شود به اصل خود باز می‌گردد؛ زیرا «إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (بقره/۲۱۰؛ آل عمران/۱۰۹؛ انفال/۴۴ و...) «و کارها به سوی خدا باز

گردانده می‌شود». این نظریه وحدت وجود است که صوفیه به آن معتقدند و چه بسا این نظریه صحیح باشد. اما این که می‌گوید: «خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (نساء/ ۱) «و جفتش را [نیز] از او آفرید»، یعنی برای نفس (حقیقت وجود انسان) زوجی از جنس خودش قرار داد. عبده در مورد «بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً» (نساء/ ۱) «و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد»، می‌گوید: نساء و رجال، نکره آمده‌اند تا اشاره به این مطلب کنند که مراد، کثرت انواع است و مقصود از «مِنْهُمَا» فقط آدم و حوا نیست؛ بلکه هر زوجی را در بر می‌گیرد. او شما را از نفس واحد آفرید و حقیقت وجودی شما از همان جنس واحد است و برای این جنس، یک زوج هم قرار داد و نسل انسان‌ها از این زوجین پدید آمد. (همان، ج ۴، صص ۳۲۸-۳۳۱)

۵-۶- جبر و اختیار:

عبده در تفسیر آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره/ ۲۵۶) «در دین هیچ اجباری نیست»، می‌گوید: در نزد برخی ملت‌ها خصوصاً نصاری، اجبار مردم به ایمان، امری معمول بوده است که این امر، بیش‌تر از آن که امری دینی باشد، مسئله‌ای سیاسی است؛ زیرا ایمان، اصل دین است و عبارت است از اذعان نفس، و محال است که اذعان نفس براساس اکراه و الزام باشد. اما «طَاغُوت» در آیه «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ...» «پس هر کس به طاغوت کفر ورزد، و به خدا ایمان آورد به یقین به دستاویزی استوار، که آن را گسستن نیست، چنگ زده است...»، به معنای چیزی است که عبادت آن سبب طغیان باشد و هر کس به خدا و اسباب و سنن او ایمان آورد به «عُرُوَّةُ الْوُثْقَى» یعنی محکم‌ترین حلقه چنگ زده است. استمساک به عروۃ الوثقی به تعبیر عبده، عبارت است از استقامت از طریق حقی که دارنده‌اش گمراه نمی‌شود. ایمان به خدا از اسباب ثبات و استقرار در وجود است و شدت تمسک به آن، سبب عصمت از هلاکت می‌شود. (همان، ج ۳، صص ۳۷-۳۸)

«اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (بقره/ ۲۵۷) «خداوند سرور کسانی است که ایمان آورده‌اند؛ آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی به در می‌برد...» به اعتقاد شیخ، معنای آیه این است که انسان مؤمن، هیچ ولی و سلطانی ندارد و در اعتقاد خود آزاد است.

خداوند، انسان را با استفاده از هدایت‌هایی که به او عرضه داشته شده راهنمایی می‌کند؛ مانند حس و عقل و دین؛ که به نظر می‌رسد عبده این آیه را با تمسک به مسئله اختیار حل کرده است. او در ادامه می‌گوید: ظلمات گمراهی‌هایی است که مانند کفر و شبهات خارج از دین بر انسان عارض شده و برخی مؤمنان را ظاهراً و یا باطناً از ایمان خارج می‌کند و گاهی چنان شخص را در ظلمات و فواحش فرو می‌برد که دیگر جایی برای نور، در قلب او باقی نمی‌ماند. آنان اصحاب نارند؛ زیرا آنان جایی برای نور در قلب خود باقی نگذاشتند. نکته این که به اعتقاد عبده، فهم حقیقت نار (آتش) برای ما جایز نیست. او در تفسیر «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره/ ۲۵۶) «و راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است». گفته است که خداوند هر آنچه را برای هدایت انسان‌ها لازم بوده در کتاب به قدر کافی آورده است. او معتقد است، اعطای اختیار و تفویض امور به انسان، بدون بیان حقایق برای او و انذار او جایز نیست. بشر با نیروی عقل و تمیز حق از باطل، از گمراهی اجتناب کرده و تسلیم حق می‌شود و هیچ الزام و اجباری در اعتقادات انسانی وجود ندارد.

۵-۷- غیب و ایمان به آن:

شیخ محمد عبده درباره آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ... وَ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (بقره/ ۳ و ۴) «کسانی که به غیب، ایمان دارند و نماز را به پا می‌دارند... و به آخرین یقین دارند»، بیان می‌دارد که ایمان، تصدیق جازمی است مقترب به اذعان نفس، پذیرش و تسلیم آن و نشانه‌اش، عمل به مقتضای ایمان می‌باشد و مراتب آن با مراتب یقین در مؤمنین تغییر می‌کند. غیب نیز حاکی از آن چیزی است که علم انسان از آن غایب است؛ مانند ذات خدا، ملائک و آخرت. او ذیل این آیه بیان می‌کند که مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای مادی هستند که جز حیات، به چیزی ایمان ندارند و دسته‌ای غیر مادی هستند که به آنچه حس، آن را ادراک نمی‌کند، ایمان دارند و شکی نیست که ایمان به خدا، ملائکه - که جنود غایب خدا هستند - و روز قیامت، همه از مصادیق ایمان به غیب هستند و هر کس ایمان به خدا نداشته باشد، از طریق قرآن هدایت نمی‌گردد و باید برای او دلایل عقلی اقامه نمود. کسی که معتقد است وراء محسوسات، موجودی هست که عقل، وجود آن را تصدیق می‌کند، اگر برای او دلیلی بر وجود آفریننده آسمان‌ها و زمین اقامه گردد یا وصفی از عالم آخرت برای او بیان گردد یا از

عوامل پنهان، مانند عالم ملائکه برای او سخنی به میان آید، آن را خواهد پذیرفت و تصدیق خواهد نمود. ولی کسی که فقط به محسوسات معتقد است، نمی‌توان با این سخن‌ها به قلب او راهی پیدا کرد. (همان، ج ۱، صص ۱۲۶-۱۲۷)

به اعتقاد عبده، لفظ آخرت که بسیار در قرآن آمده است به حیات آخرت یا خانه پایانی اشعار دارد؛ جایی که جزای اعمال و حساب و جنت و نار بر آن‌ها تحقق می‌یابد. عبده می‌گوید: خداوند اهل ایمان را موقنون به آخرت بر می‌شمارد؛ زیرا آنان به قرآن ایمان دارند و ایمان به غیب، منافی حیرت از مسأله بعث و جزا نیست و قرآن می‌تواند مؤمنان به غیب را از حیرت، نجات بخشد. او در ادامه می‌گوید: یقین، ایمان به چیزی است و احساس این‌که گویی آن را می‌بینی؛ ولی با علم متفاوت است و از دو طریق به دست می‌آید: یکی یقین به خدا و ملائکه و... از طریق اقامه دلایل و مقدمات و تلخیص آن مقدمات جهت رسیدن به نظریات؛ دیگری طریقه خبر انسان صادق معصوم، پس از این‌که دلایل لازم جهت صحت عصمت او اقامه گردد که یا از طریق خود معصوم و یا از طریق تواتر به ما رسد. خداوند بر یقین به آخرت تأکید نموده تا شأن و منزلت آن را بیان نماید. بنابراین، به اعتقاد عبده، آن مباحث اضافی و زاید که در مورد امور و اشیاء غیبی از جانب اهل کتاب و صوفیه نقل شده است، به امر یقین تعلق نمی‌گیرد و حتی جهل به آن‌ها بهتر از علم به آن است. (همان، ج ۱، صص ۱۳۳-۱۳۵) شاهد دیگر بر این عقیده او، دو آیه «وَ إِنَّ عَلَیْكُمْ لِحَافِظِیْنَ * كِرَامًا كَاتِبِیْنَ» (سوره انفطار/ آیه ۱۱-۱۰) است که درباره آن می‌گوید: این‌ها از امور عینی‌اند که بر ما واجب شده به آن ایمان داشته باشیم و قبول کنیم که بر ما نگهبانانی گماشته شده است؛ ولی در حد ما نیست که در چگونگی آن بحث کنیم و مثلاً بخواهیم بدانیم آیا آن‌ها هم حکم و کاغذ دارند و آیا می‌توان از خطشان سر درآورد یا خیر؟ به اعتقاد او تکلیف ما در این‌جا ایمان به صدق و صحت این خبر و تفویض امر به خداوند است و آنچه اعتقادش بر ما واجب است این است که کار و بار ما حساب و کتاب دارد و ذره‌ای از آن فراموش نمی‌شود. (خرمشاهی، ۱۳۶۴، صص ۸۷-۸۸).

در پایان این آیات را بررسی می‌کنیم که «إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا * يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ...» (نبا/ ۱۷ و ۱۸) «قطعاً وعده‌گاه [اما با شما] روز داوری است. روزی که در صور، دمیده شود...». محمد عبده در تفسیر سوره نبا، درباره «يَوْمَ الْفَصْلِ» می‌گوید که منظور از آن، روز قیامت است که در آن، حق ظاهر شده و پرده قلب‌ها به کناری می‌رود. روزی که بین حق و باطل جدایی می‌افتد و مردم، جمع می‌شوند تا هر کس عاقبت امر خود را ببیند که این قضا و قدر الهی است (کَانَ مِيقَاتًا). اما منظور از نفخ صور در «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ...» (نبا/ ۱۸) «آن روز که در صور دمیده می‌شود...»، امری تمثیلی است و منظور از آن، مبعوث شدن مردم در روز قیامت با سرعتی می‌باشد که آن را به سرعت دمیده شدن بوق تشبیه کرده است. ما وظیفه نداریم که حقیقت صور را بدانیم و بحث پیرامون آن بر مسلمانان لازم نیست.

«وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا» (نبا/ ۱۹) «و آسمان، گشوده و درهایی [پدید] شود»، یعنی نظام هستی تغییر می‌یابد. باید توجه داشت که در اینجا بحث از عالم روح است. آن چه مسلم است این است که عالم دنیا غیر از عالم آخرت می‌باشد و ما به واسطه اخبار که پیرامون آن به ما رسیده بدان ایمان می‌آوریم. این امر نیز کافی است که بدانیم چنین واقعه‌ای محال نیست و دیگر در بحث پیرامون حقایق آن وارد نمی‌شویم. خداوند، انفتاح و گشوده شدن آسمان‌ها را در سوره انشقاق نیز بیان کرده است که مراد از آن، اضطراب در نظام کواکب است. «وَسَيَّرَتِ الْجِبَالَ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبا/ ۲۰) «و کوه‌ها را روان کنند، [چون] سرابی گردند...» تمثیلی است برای زمین که کوه‌ها دیگر مانند اکنون ثبات ندارند و اجزاء و جوهرها متفرق و پراکنده خواهند شد. خداوند می‌خواهد بگوید که فصل یا جدایی رسول و معاندین او در روز قیامت اتفاق می‌افتد. (عبده، ۱۴۰۹ ق، ص ۶) سپس به بیان حال متقین می‌پردازد که از رحمت و انعام پروردگار، بهره‌مند می‌شوند و در نهایت می‌گوید: «ذَلِكَ الْيَوْمَ الْحَقُّ» «آن [روز]، روز حق است...»، یعنی پس از این که خداوند، به بیان جدایی حق و باطل و آشکار شدن حقایق و عذاب اهل جهل و فوز متقین اشاره نمود، می‌گوید این روز روز حق است و در آن خلافی نیست و راه گریزی از آن وجود ندارد. مردم در آن به دو فرقه تقسیم می‌شوند؛ یکی آن‌ها که دچار عذاب

می‌گردند و دیگری آن‌ها که به منازل کرامت می‌رسند. (همان، ص ۷-۸) در واقع عبده در این صنف از آیات، بیشتر به کلمات الفاظ و لغات توجه نموده و چندان از ظاهر آیه پا فراتر نمی‌گذارد. او صور عذاب و پاداش را تمثیلاتی می‌داند برای حقایقی که نمی‌دانیم و پی بردن به کنه ماهیت و چگونگی وقوع قیامت و حقیقت نهفته در آن را نه تنها بازگو نمی‌کند؛ بلکه ورود به چنین مباحثی را اساساً ضروری نمی‌داند و به ایمان به آن، اکتفا می‌کند.

نتیجه گیری:

صرف نظر از صحیح یا اشتباه بودن اندیشه شیخ محمد عبده باید گفت آن‌چه از بررسی اجمالی در افکار عبده به دست می‌آید این است که او تفسیر خود را از قرآن بیشتر با تکیه بر متن و با استفاده از استنباط‌های لغوی و عقلی ارائه نموده است و در مواردی هم به گونه فلسفی و اجتماعی به امر تفسیر مبادرت ورزیده است، که البته به کارگیری شیوه تطبیق و تأویل در مسائل فوق طبیعی، در اندیشه شیخ، بسیار کم رنگ است. دلیل امر نیز این است که او در بیان برخی از مسائل مانند قیامت، ملائکه و عالم غیب، از دخول در بیان چیستی و حقیقت آن‌ها خودداری کرده و به ظاهر آیات یا تمثیلی بودن ظاهر آیه اشاره می‌کند و لزومی به بحث‌های دقیق فلسفی نمی‌بیند و تنها ایمان به آن‌ها را کافی می‌داند و در واقع، در این باب، سکوت را ترجیح می‌دهد. او تا جایی که سخنی یا تفسیری مخالف با سیاق، محتوا و ظاهر آیه نداشته باشد، آن را مقبول می‌داند و نظرات مختلف را که با نگاه‌های مختلف به آیات پدید آمده‌اند، مردود نمی‌شمارد؛ یعنی اگر تفسیر یا نظری مخالفت با آموزه‌های قرآنی نداشته باشد، در رد آن سخنی نمی‌گوید؛ حتی اگر آن نظریه از آیه استنباط نشده باشد. بنابراین می‌توان گفت اگر چه عبده با فلسفه‌آشنایی داشت و اگر چه مردی سیاسی بود و به اصلاح اندیشه دینی یا نظام آموزشی می‌اندیشید و روش قدما در تفسیر قرآن را نمی‌پذیرفت، ولی این امر، باعث ارائه مستقیم تأویل آیات از سوی او نگردید و او همواره هدایت جامعه بشری را در قرآن جستجو می‌کرد.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

۱. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین، *مقالات جمالیه*، به کوشش ابوالحسن جمالی، چاپ دوم، انتشارات اسلامی، تهران: ۱۳۵۸.
۲. اسلامی، هاشم، «*اوج‌ها و فرودهای تفسیر «المنار»*»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۷ و ۸، صص ۲۸۱ - ۲۵۲: پاییز و زمستان ۱۳۷۵.
۳. امیدی، حمید، *پژوهشی در تفسیر فلسفی قرآن*، امارد، رشت: بهار ۱۳۷۶.
۴. ایازی، سید محمد علی، *شناخت نامه تفاسیر*، انتشارات کتاب مبین، رشت: ۱۳۷۸.
۵. تنکابنی، محمد بن سلیمان، *توشیح التفسیر فی قواعد التفسیر و التأویل*، تحقیق جعفر السعدی الجیلانی، الطبعة الاولى، انتشارات کتاب سعدی، قم: ۱۳۶۹ (۱۴۱۱ ق).
۶. حسینی طباطبائی، مصطفی، *شیخ محمد عبده مصلح بزرگ مصر*، انتشارات قلم، بی‌جا: پاییز ۱۳۶۲.
۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین، *تفسیر و تفاسیر جدید*، سازمان انتشارات کیهان، بی‌جا: زمستان ۱۳۶۴.
۸. دایره المعارف تشیع (نویسنده)، *تشیع: سیری در فرهنگ و تاریخ تشیع*، نشر سعید محبی، تهران: پائیز ۱۳۷۳.
۹. ربیع نتاج، سید علی اکبر، «*بررسی روش شناسی تفسیر المنار در نگاه مهم‌ترین مفسر شیعی معاصر علامه طباطبائی*»، فصلنامه علمی پژوهشی شیعه شناسی، سال هشتم، شماره ۳۱، صص ۱۸۷ - ۱۶۵: پائیز ۱۳۸۹.
۱۰. رجبی، محمود، *روش تفسیر قرآن*، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم: زمستان ۱۳۸۳.
۱۱. رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم: الشہیر بتفسیر المنار*، چاپ دوم، دار المعرفه، بیروت: بی‌تا.
۱۲. رضایی اصفهانی، دکتر محمد علی، *درس‌نامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن (منطق تفسیر قرآن)*، تدوین: دفتر تدوین متون و برنامه‌ریزی درسی، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی: ۱۳۸۲.
۱۳. رئیس کرمی، سید علی، *شیخ محمد عبده و همبستگی جهان اسلام*، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در امور اهل سنت سیستان و بلوچستان، زاهدان: ۱۳۸۲.
۱۴. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، *ترجمه الاتقال فی علوم القرآن*، سید مهدی حائری قزوینی، انتشارات امیر کبیر، تهران: ۱۳۶۳.

۱۵. صدر حاج سید جوادی، احمد و دیگران و ابهاء الدین خرمشاهی، کامران فانی، *دایره المعارف تشیع*، نشر شهید سعید محبی، تهران: ۱۳۸۳.
۱۶. الطباطبائی، السید محمد حسین، *المیزان فی التفسیر القرآن*، اسماعیلیان، مؤسسه الاعلمی المطبوعات، بی‌جا: ۱۹۷۳ م.
۱۷. عبدلی مهر جردی، حمیدرضا، *تفسیر فلسفی قرآن؛ رویکردها و آسیب‌ها*، انتشارات دلیل‌ما، چاپ اول، قم: ۱۳۸۹.
۱۸. عبده، محمد، *تفسیر القرآن الکریم جزء عمّ*، الطبعة الثانية، دار ابن زیدون، مکتبه الکلیات الأزهریه، بیروت: ۱۴۰۹ هـ ۱۹۸۹ م.
۱۹. معرفت، آیت الله محمد هادی، *تفسیر و مفسران*، مؤسسه فرهنگي التمهید، قم: اردیبهشت ۱۳۷۹

