

کلمات

دوفصلنامه علمی- پژوهشی قرآن پژوهی
سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۴۲
صفحات ۱۰-۱۳۱

بررسی رویکرد مادی گرایانه به مفاهیم غیبی قرآن در تفسیر نوین

فیروز اصلانی^۱

محمد مرادی^۲

احمد کریمی^۳

سید ضیاء الدین علیاناسب^۴

چکیده

در دوران معاصر، تجربه گرایی، رشد رویکرد مادی در عرصه های مختلف را موجب شد که یکی از این عرصه ها تفسیر قرآن بود. برخی قرآن پژوهان، با اثرپذیری از رویکرد مادی-گرایانه، به تحلیل مفاهیم غیبی قرآن پرداختند. یکی از مفسرانی که در چنین فضایی به تفسیر قرآن پرداخت، محمدتقی شریعتی می باشد. برخی، با استناد به پاره ای از نظرات وی، گفته اند که ایشان مفاهیم غیبی قرآن را به امور مادی تأویل کرده است. بنابراین، با توجه به چالش های فکری و عقیدتی این رویکرد در جوامع اسلامی، به ویژه ایران، همچنین با توجه به نقش زیربنایی مفاهیم غیبی در سعادت انسان، باید درک درستی از آن مفاهیم داشته باشیم و دیدگاه محمدتقی شریعتی را به عنوان شخصیتی اثرگذار در دوران معاصر ارزیابی کنیم. پژوهش پیش رو درصدد است با روش توصیفی-تحلیلی، انگاره رویکرد مادی به مفاهیم غیبی قرآن را در تفسیر نوین بررسی نماید. طبق یافته های تحقیق، تطبیق مادی با مبانی معرفت شناختی، هستی شناختی و انسان شناختی وی سازگار است و از جنبه تفسیری نیز زیاده روی در رویکرد علمی و تفسیر علمی خارج از ضابطه، از زمینه های رویکرد مادی به مفاهیم غیبی قرآن به شمار می رود؛ به طوری که در بیان اعجاز علمی قرآن، علم تجربی را به محدوده مسایل غیبی وارد می کند و این زیاده روی در رویکرد علمی، گاهی سبب می شود در راستای تفسیر علمی برای نفی مفاهیم غیبی، به زبان عرفی استناد کند و گاهی نیز در همین راستا، زبان عرفی را نادیده بگیرد.

واژگان کلیدی: رویکرد مادی گرایانه، علم تجربی، تفسیر نوین، محمدتقی شریعتی، مفاهیم غیبی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث قم و عضو هیات علمی دانشکده علوم پزشکی مراغه،

مقاله مستخرج از رساله؛ fz002813@gmail.com

۲. استادیار علوم قرآن، دانشگاه قرآن و حدیث، قم؛ moradi_215@yahoo.com

۳. استادیار گروه کلام، دانشگاه قرآن و حدیث، قم؛ karimi.ah@qhu.ac.ir

۴. دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه (ع)؛ z.olyanasab@hmu.ac.ir

۱. مقدمه

جهان غرب، در دوران رنسانس با تحول اساسی با پیشرفت‌های علوم تجربی روبرو شد؛ و این پیشرفت‌ها به گونه‌ای بود که تمام عرصه‌های زندگی انسان را در نوردید و علم تجربی را ملاک تشخیص درست از نادرست قرار داد. در مبنای معرفت‌شناختی، روش تجربی را تنها روش قابل اعتماد برای کسب معرفت و ماده را تنها واقعیت جهان دانستند؛ بنابراین علم تجربی مبنایی ماده‌گرایانه یافت (ن.ک: باربور، ۱۳۶۲: ۱۴۴).

مبنای ماده‌گرایانه این‌گونه شکل گرفت که در غرب، آگوست کنت، مکتبی، به نام مکتب تحقیقی تحصیلی (پوزیتیویسم^۲) را پایه نهاد. (فولکیه، ۱۳۶۶: ۱۴۹)؛ از آنجا که این مکتب، تنها علم تجربی را باور داشت، به ماتریالیسم علمی منتهی شد. این جریان، به خاطر اثرگذاری شگرف آن در کشورهای غربی، توقف نیافت و به کشورهای اسلامی و ایران نیز راه یافت. یکی از گفتمان‌هایی که در سایه علم تجربی شکل گرفت، «رویکرد مادی به مفاهیم غیبی» قرآن بود. از نظر لغوی و استعمال قرآنی، «غیب» حقیقتی است که با حواس ظاهری درک نمی‌شود (راغب، ۱۴۱۲: ۶۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۶/۱)؛ همانند خدای سبحان و آیات کبرای او که از حواس ما غایب هستند (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۶/۱). ناگفته نماند که برخی مفاهیم غیبی قرآن، افزون بر عدم درک با حواس، قابلیت ادراک عقلی نیز ندارند و وجود آن‌ها، صرفاً با دلیل نقلی اثبات می‌شود؛ همانند: فرشته، عرش، کرسی و لوح محفوظ. بنابراین، در تکمیل نظریه پیش می‌توان گفت که مفاهیم غیبی قرآن، مفاهیمی هستند که در حوزه ادراک حسی، تجربی و بعضاً عقلی نمی‌گنجند. (ن.ک: قاسمی، ۱۳۸۲: ۱۵۸)

شهید مطهری گفتمان رویکرد مادی به مفاهیم غیبی قرآن را این‌گونه شرح می‌دهد: «در عصر ما عده‌ای قرآن را تفسیر حسی کردند و هر چه که جنبه غیبی داشت، به امور محسوس

۱. مادی منسوب به ماده و مادی‌گرایی معادل کلمه انگلیسی ماتریالیسم است. ماتریالیسم در اصطلاح اعتقاد به این است که همه موجودات جهان، تنها وجود مادی دارند (سیمپسون، ۱۹۸۹: ۷۸۹).
از مادی‌گرایی دوران معاصر با توجه به درآمیختگی‌اش با علوم تجربی و فلسفه حسی، ماتریالیسم علمی تعبیر می‌شود. باربور از جمله کسانی است که این واژه را به کار برده و آن را مبتنی بر دو اصل می‌داند: یک روش علمی، تنها طریق قابل اعتماد برای کسب معرفت است. دو ماده (وانرژی) تنها واقعیت اساسی جهان می‌باشد (ن.ک: باربور، ۱۳۶۲: ۱۴۴).

تأویل کردند؛ حتی معجزاتی که در قرآن بیان شده، به صورت عادی و حسی تأویل کردند». (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۰۸/۲۸)

حالت افراطی رویکرد مادی به مفاهیم غیبی در تفسیر افرادی همانند سید احمدخان هندی دیده می‌شود؛ چنان‌که در مکتب تفسیری محمد عبده و تفسیر طنطاوی نیز، تا اندازه‌ای، رویکرد حس‌گرایانه قابل مشاهده است؛ به طوری که محمد عبده برخی از مفاهیم غیبی، همانند شیطان در آیه ۲۷۵ سوره بقره را به میکروب تطبیق داده است (رضا، ۱۴۱۴: ۹۶/۳-۹۵). طنطاوی نیز پاره‌ای از آیات غیبی، از جمله «فی عمد ممدده» (همزه، ۹) را به «اشعه ایکس» تطبیق نموده است (طنطاوی، ۱۴۱۲: ۳۶۸/۲۵). از زوایه دیگر، رویکرد مادی به مفاهیم غیبی، متأثر از نسبت میان علم و دین است؛ بدین بیان که در مقطعی از تاریخ، به تضاد نسبت علم و دین حکم کردند و با این مبنا، معمولاً مفاهیم غیبی، اموری موهوم شمرده و انکار گردیدند؛ اما در شرایط دیگری، رابطه علم و دین را سازگار دانستند و امور غیبی را با امور مادی تطبیق دادند. در دوران مشروطه که روشنفکران نسبت تضاد علم و دین را مطرح کردند، غالباً مفاهیم غیبی انکار شد (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۱۲۷)؛ اما از سال ۱۳۲۰ شمسی، به طور گسترده، برای سازگاری علم و دین تلاش کردند و برخی قرآن‌پژوهان نواندیش، تحت تأثیر جامعه از فضای علم‌گرایانه و با تطبیق مادی مفاهیم غیبی، به ایجاد سازگاری علم و دین پرداختند. (ن.ک: نصیری، ۱۳۸۷ش: ۵۸۵/۳). یکی از مفسران نواندیش این دوران، محمدتقی شریعتی است که از سال ۱۳۲۰ شمسی و در چنین فضایی، به تفسیر قرآن پرداخت. (مرادی، ۱۳۸۵: ۷۲۴)

با توجه به اثرپذیری نسبی مفسران از فضای جامعه و گفتمان‌های عصرشان (محمدفام، ۱۳۹۶: ۸۶)، این سؤال پیش می‌آید که آیا محمدتقی شریعتی نیز - چنان‌که عده‌ای گفته‌اند (جمشیدی، ۱۳۸۴: ۲۹۶) - از رویکرد مادی متأثر بوده است؟

باتوجه به اهمیت مفاهیم غیبی، اساسی و بنیادی بودن ایمان به آن در مباحث قرآن و سعادت بشر و همچنین، با توجه به جایگاه محمدتقی شریعتی در میان مفسران و شخصیت‌های اثرگذار معاصر، نوشتار حاضر با روش پژوهش توصیفی، تحلیلی در تفسیر نوین در پی پاسخ به این مسئله است که آیا محمدتقی شریعتی در تفسیر نوین از چنین رویکردی اثر پذیرفته است؟ در صورتی که پاسخ مثبت باشد، میزان اثرپذیری شریعتی از این

رویکرد، چه اندازه است و زمینه‌های آن چیست؟ از آنجا که اثرپذیری از رویکرد مادی، نه تنها جنبه تفسیری، بلکه فلسفی نیز دارد، برای پاسخ به مسئله یادشده، مبانی نظری دیدگاه ایشان، اعم از مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، تحلیل و در ادامه، رویکرد علمی ایشان بررسی می‌شود.

۲. پیشینه

در مورد پیشینه موضوع، می‌توان به مقاله «استاد شریعتی و چیستی وحی» تألیف حسن جمشیدی اشاره کرد که سال ۱۳۸۴ شمسی انتشار یافته است و در آن، نویسنده، با اشاره به نفی تقسیم موجودات به مجرد و مادی از سوی شریعتی، نتیجه می‌گیرد که وی بارد تقسیم‌بندی مذکور، همه موجودات، حتی خدا را محسوس دانسته است، همچنین، با استناد به عدم کاربرد واژه مجرد در قرآن و روایات و تلقی مادی از فرشتگان در نهج‌البلاغه، مانعی نمی‌بیند که ملک و روح و حتی وحی را جسمانی بداند (جمشیدی، ۱۳۸۴: ۲۹۶-۳۰۰)؛ مقاله دیگر «تفسیر نوین و نگاه علمی»، تألیف محمدعلی سلطانی، سال ۱۳۸۵ انتشار یافته است که نگارنده آن از توجه ویژه محمدتقی شریعتی به تفسیر علمی و اثرپذیری قابل ملاحظه او از طنطاوی سخن می‌گوید. (سلطانی، ۱۳۸۵: ۵۹۵) وی نظر شریعتی را پیرامون تطبیق مادی «فی عمد ممدده» (همزه، ۹) به اشعه ایکس، تحت تأثیر طنطاوی می‌داند و می‌گوید: تفسیر علمی در چنین گستره‌ای قابل دفاع نیست. (همو: ۵۹۸)

مقاله دیگر «رویکرد محمدتقی شریعتی به تفسیر علمی، بازشناسی و نقد»، تألیف مهدی ابراهیمی می‌باشد که سال ۱۴۰۰ انتشار یافته است. در این مقاله، نگارنده می‌نویسد: «هرچند تفسیر علمی شریعتی دچار افراط و تفریط نگشته؛ اما از استواری لازم مبنایی و معرفتی برخوردار نبوده و هرچند در مقطعی از زمان مؤثر بوده، اما از اشکالات علمی به دور نیست. ایراد اصلی شریعتی آن است که از یک طرف زبان دین را عرفی می‌داند و از سوی دیگر تفسیر علمی می‌کند». (ابراهیمی، ۱۴۰۰: ۶۶) در واقع، نویسنده، عرفی دانستن زبان دین را با تفسیر علمی آن سازگار نمی‌داند.

باید گفت این تحقیقات، به‌رغم ارائه اطلاعات ارزشمند، خلأ بررسی تفسیر نوین از جنبه

رویکرد مادی به مفاهیم غیبی را پر نمی‌کنند. از این رو، پژوهش حاضر، برای پاسخگویی، به تکمیل آن می‌پردازد.

۳. مبانی نظری

منظور از مبانی نظری، بررسی دیدگاه معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی محمد تقی شریعتی است که بنیادی‌ترین نگرش‌های هر انسانی را شامل می‌شود و می‌تواند در ابعاد متعدد، روش‌ها و رویکردهای وی اثرگذار گردد. بنابراین، در راستای بررسی رویکرد مادی شریعتی به مفاهیم غیبی قرآن، مبانی نظری وی تحلیل می‌شود.

۳-۱. مبانی معرفت‌شناختی

توجه به ماهیت و مبنای فلسفی علم تجربی از نکات اساسی در اجتناب از تفسیر مادی مفاهیم غیبی قرآن است. از مشکلات برخی روشنفکران ایرانی در مواجهه با فرهنگ غرب، غفلت از مبنای فلسفی آن بود که باعث شد، به راحتی، در تبیین مفاهیم غیبی، علم تجربی را به کار گیرند و به تطبیق مادی مفاهیم غیبی بپردازند؛ از این رو، نه تنها در تبیین مفاهیم غیبی از علم تجربی بهره گرفتند، بلکه عده‌ای از روشنفکران ایرانی روش قرآن را حسی عنوان کردند؛ به طوری که برخی گفتند انسان به وسیله علم تجربی همان راهی را می‌رود که انبیا رفته‌اند. (بازرگان، ۱۳۷۲: ۱۰۰-۱۰۳) محمد تقی شریعتی جزو آن دسته‌ای است که روش قرآن را، نه راه‌های پر پیچ و خم فلسفی، بلکه مشاهده و آزمایش می‌داند و ضمن مردود دانستن فلسفه، عقیده دارد که دانشمندان برجسته غربی، در بحث خداشناسی، همان راهی را رفته‌اند که قرآن پیموده است. (شریعتی، ۱۳۸۴: ۴۱۷)

ارزیابی

تقریباً همه روشنفکران معاصر محمد تقی شریعتی، همانند علی شریعتی و مهدی بازرگان و...، روش قرآن را حسی دانسته‌اند (بازرگان، ۱۳۷۷: ۱۰۲-۱۰۰؛ شریعتی، ۱۳۹۰: ۱۴۸/۵)؛ اما خاستگاه این اندیشه کجاست؟ شهید مطهری معتقد است که اندیشه مزبور، نخست از سوی روشنفکران

مصری و متأثر از فلسفه حسی غرب طرح گردید، سپس، به تدریج، موج آن به ایران رسید. (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۸۳/۱)؛ اما این دیدگاه شهید مطهری مناقشه آمیز است؛ زیرا نواندیشان ایرانی، از طریق افرادی همانند کامیل فلاماریون و عبدالرحیم طالبوف تبریزی (مترجم کتاب خدا در طبیعت فلاهاریون) با این افکار آشنایی داشتند. (برزین، ۱۳۷۹ ش، ۱۱۴-۱۱۶)؛ هرچند که آشنایی با تألیفات قرآن پژوهان مصری این اندیشه را در ایران تقویت کرد که شریعتی به مقدار قابل ملاحظه‌ای، از اندیشه‌های قرآن پژوهان مصری، از جمله: محمد عبده، رشید رضا و طنطاوی بهره برده است. (اسعدی، ۱۳۸۷: ۱۰؛ ن. ک. ایازی، ۱۳۸۹: ۱۶۰؛ سلطانی، ۱۳۸۵: ۵۹۵)

در هر حال، حسی دانستن روش قرآن در خوش بینانه‌ترین حالت، این است که خداشناسی قرآن، از سطح متعالی خود تنزل یافته و مفهومی عامیانه می‌یابد. (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۴/۴؛ ۵۵/۲۴) این نگرش، حالت به روز شده تفکر اشعری و حنبلی در قالب حس‌گرایی غربی است که از طریق روشنفکران مشروطه و دانشمندان مصری، به برخی از پژوهش‌های قرآنی شیعه در ایران وارد گردید (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۸۳/۱؛ سبحانی، ۱۳۷۸: ۵۷/۳)؛ اما آیا، با فرض حسی بودن روش خداشناسی در قرآن، موضوع اساسی توحید با علم تجربی اثبات خواهد شد؟ همچنین آیا حس و تجربه می‌تواند حقایق دیگری همانند آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید، ۳)، «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری، ۱۱) و... را در موضوع خداشناسی بیان و ثابت کند؟ مسلم است که روش حسی از اثبات این‌گونه از مفاهیم غیبی قرآن عاجز است. بنابراین، انحصار خداشناسی قرآن در حس و تجربه و نفی فلسفه باعث می‌شود که این‌گونه آیات، عملاً غیرقابل درک و فهم باشند، همچنین حسی دانستن روش خداشناسی در قرآن با آیاتی همانند «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء، ۲۲) و... به روشنی مغایرت دارد که دارای برهان فلسفی از نوع برهان تمناع هستند. (مطهری، ۱۳۶۸: ۳۹۳/۱۶) و نکته مهم‌تر آنکه با تلقی حسی روش قرآن، نتیجه‌گیری‌ها و برداشت‌ها از آیات قرآن نیز حسی خواهد بود و این امر، خود، از دلایل مهم معرفت‌شناختی رویکرد مادی به مفاهیم غیبی قرآن است.

از سوی دیگر، سخن محمدتقی شریعتی و امثال وی این است که اگر غربی‌ها امروز متوجه روش حسی شده‌اند، قرآن ۱۴۰۰ سال پیش آن به آن پرداخته است؛ حال آنکه روش حسی غرب با آنچه قرآن مطرح می‌کند، تفاوت ماهوی دارد. قرآن آیات آفاقی را مقدمه و آیه‌ای

برای کشف ذی‌الایه قرار می‌دهد؛ اما روش حسی غرب به دنبال بررسی خود پدیده و نه در پی اثبات علت فاعلی یا علت غایی آن است. (مطهری، ۱۳۹۶: ۱۴۲)

در واقع، آنان هدف علم تجربی را کشف چگونگی تحقق پدیده می‌دانند که کشف علت طبیعی آن را در پی دارد؛ اما کشف چرایی پدیده‌ها - که منتهی به پی بردن به علت اولیه و غایی آن شود - مدنظر تجربه‌گرایان نیست و به خاطر آنکه تنها به چگونگی (تبیین توصیفی) متمرکز می‌شوند، بدون اینکه به چرایی آن بیندیشند، به خداشناسی منتهی نمی‌شود و در همان شناخت مادی باقی می‌ماند (مصباح یزدی، ۱۴۰۰: ۸۴). در هر حال، نادیده گرفتن ماهیت علم تجربی و مبنای فکری آن و باور به حسی بودن روش قرآن، از زمینه‌های اساسی سوق یافتن به تطبیق مادی از مفاهیم غیبی به شمار می‌رود؛ و این زمینه در محمدتقی شریعتی دیده می‌شود.

۲-۳. مبنای هستی‌شناختی

یکی از موضوعات پژوهشی مهم قرآن‌پژوهان معاصر به عوالم هستی می‌پردازد. برخی، متأثر از مبنای ماده‌گرایانه، عوالم مجرد را نفی کردند و اعتقاد به آن را یونانی‌زدگی دانستند (بازرگان، ۱۳۴۴: ۷۹-۸۰). محمدتقی شریعتی نیز از اندیشمندانی است که عوالم مجرد را مردود می‌داند، واژه عالم مجرد را از اصطلاحات قرآنی نمی‌داند و عقیده دارد گفته‌های دانشمندان گذشته در مورد امور مجرد، از اطلاعات ناچیز آنان در مسائل تجربی سرچشمه می‌گیرد؛ پس این سؤال را مطرح می‌کند که با این حال، چگونه می‌توان پندارهای آنان را در مورد امور مجرد پذیرفت؟ (شریعتی، ۱۳۸۴: ۸۴) به نظر وی، از آنجا که در نهج‌البلاغه، برای ملائکه جنبه‌های جسمانی برشمرده شده، از این رو، مادی دانستن ملک و جن و ... البته با خصوصیات دیگر، بدون اشکال خواهد بود؛ بنابراین، وی عالم را در ماده منحصر می‌داند که چه بسا این ماده انواع گوناگونی داشته باشد، برخی از انواع ماده، جسم کثیف و قابل رؤیت و برخی از آن جسم لطیف و غیر قابل رؤیت باشد. با این نگرش که حقیقتی فراتر از جسم نیست، از دیدگاه محمدتقی شریعتی، وحی هم حقیقتی جسمانی پیدا می‌کند. (شریعتی، ۱۳۸۴: ۸۴)

ارزیابی

با توجه به طرح انحصار معرفت در علم تجربی از سوی پوزیتویست‌ها، عدم ارائه دلیل قانع کننده برای آن و همچنین روبرو بودن مبنای آنان با چالش جدی از جانب اندیشمندان غربی، همانند کارل ریمون پوپر و دیگران، ادعای انحصاری بودن معرفت در علم تجربی باطل و براهین عقلی از راه‌های مهم شناخت در مورد زمینه پی بردن به عوالم وجود است. در این براهین، عالم عقول - که موجودات آن خودآگاه هستند - اثبات شده است. همچنین عالم مثال - که مابین عالم دنیا و عالم مجردات است - و رابطه آن‌ها با یکدیگر و عالم طبیعت، به صورت منطقی بیان شده است. بنابراین، بایسته دریافت فیض الهی در عالم طبیعت، وجود عالم مثال در مرتبه بالاتر از طبیعت و بایسته دریافت فیض در عالم ماده، عالم عقول فراتر از عالم برزخ است؛ چراکه دریافت فیض وجود، نیازمند تناسب وجود مادون و مافوق است. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲/۲۱۳ و ۲۳۵)

به اعتقاد امام خمینی وجود مادی قابلیت دریافت فیض وجود را از علّه العلل ندارد؛ بلکه برای دریافت فیض وجود، بایستی آخرین مرتبه عالم عقل با اولین مرتبه عالم برزخ، قریب‌الافق، همچنین آخرین مرتبه عالم برزخ با بالاترین مرتبه عالم طبیعت و شهادت، هم‌سنخ و مربوط باشد. (ن.ک: خمینی، ۱۳۸۱، ۳/۳۲۶). در هر حال، وجود عوالم مجرد با براهین فلسفی ثابت شده است؛ هرچند که در مورد امور جزئی نامحسوس، همانند مجرد فرشتگان، نمی‌توان دلیل عقلی آورد و باید، با ادله نقلی اعم از قرآن و روایات، به آن پرداخت. برخی از مفسران نیز با بررسی دلایل نقلی به وجود فرشتگان مجرد موافق هستند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۱۳-۱۴)؛ اما اصل وجود عوالم مجرد، با براهین عقلی، قابل اثبات است؛ و کسانی که تحت تأثیر پوزیتویسم، به براهین فلسفی بدبین هستند، راهی برای اثبات این عوالم ندارند. بدینی به فلسفه، در کنار خوش بینی بیش از اندازه به علم تجربی، از زمینه‌هایی است که شریعتی را به سمت تطبیق مادی سوق می‌دهد؛ اما مردود دانستن عوالم مجرد به دلیل نبود واژه مجرد در قرآن، قابل تأمل است؛ چراکه همان‌گونه که بسیاری از حقایق بنابه دلایلی در قرآن ذکر نشده است، واژه مجرد نیز که واژه‌ای تخصصی است، در قرآن نیامده؛ زیرا قرآن برای بیان مقاصد خود زبان تخصصی علوم را به کار نبرده؛ و زبان تخصصی صرفاً برای مخاطبان خاصی قابل

استفاده است. (ابراهیمی، ۱۴۰۰: ۶۴). در عین حال، در متون روایی، تعبیراتی در مورد اوصاف خدا همانند: تنزه خدا از زمان، مکان، حرکت، سکون، انتقال، تغییر و ... به کار رفته است که می‌تواند قابل انطباق با مجردات باشد. (ن.ک: صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۳؛ قمی، ۱۴۱۴: ۴۹۱/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۹/۳)؛ به ویژه که گروه مورد بحث، بر اساس مبنای خودشان که زبان قرآن را عرفی می‌دانند، نباید توقع داشته باشند قرآن واژه مجرد را به کار برد.

سخن دیگر این بود که فلسفه و موضوعات فلسفی همانند حقایق مجرد، یونانی‌زدگی است و باید کنار گذاشته شود. در انتقاد به این ادعا باید گفت:

الف) مسلمانان، پیش از آشنایی با فلسفه یونان، به واسطه تأکیدات قرآن بر عقلانیت و نیز فرامین علی علیه السلام در نهج البلاغه و دیگر امامان علیهم السلام با اندیشه‌های عقلانی آشنا بودند و خود این تأکیدات در توجه به فلسفه اترگذار بوده است. (جعفریان، ۱۳۶۷: ۵۰)

ب) اقتباس از دیگران، اصلی پذیرفته شده است که از ارزش یک علم نمی‌کاهد. افزون بر آن، مسلمانان در برابر فلسفه غرب مقلد نبودند و در آن تحولی بزرگ پدید آوردند که امور مجرد را نیز شامل می‌شود. در این مورد، کامل‌ترین سخنان را فلاسفه اسلامی به زبان آورده‌اند (ن.ک: مطهری، ۱۳۶۸: ۶۱۵/۴)؛ چنان‌که ویل دورانت معتقد است که تنها بخشی از این فعالیت درخشان مسلمانان از میراث یونان مایه گرفت؛ اما بیشتر آن مربوط به ابتکارات گران‌بهای مسلمانان بود (ویل دورانت، ۱۴۰۱: ۳۱۷/۱۱). در عین حال که اندیشمندان ریشه اعتقاد فلاسفه بزرگ یونانی به تجرد را ناشی از اعتقادات دینی می‌دانند (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۳۳/۱؛ ن.ک: شریف، ۱۳۶۲: ۲۲/۲). شهید مطهری هم بر این نظر است که منشأ بیشتر اندیشه‌های یونانی‌ها، مشرق‌زمین است که به ویژه افکار فیثاغورس و افلاطون و بیشتر این دیدگاه‌ها در نبوت ریشه دارد و پیامبران بودند که این سخنان را پخش کردند. (مطهری، ۱۳۶۸: ۶۱۴/۴).

دلیل سوم: کسانی که فلسفه را یونانی‌زدگی می‌دانند، به اعتبار علم تجربی و پیوندی که این اندیشمندان با علم تجربی دارند این سخن را می‌گویند؛ در حالی که خودشان توجه ندارند که علم تجربی هم ناشی از غرب است و تطبیق مادی از مفاهیم غیبی که از سوی این اندیشمندان صورت می‌گیرد، ناشی از اترپذیری آنان از علم تجربی است.

این هم مغالطه است که گفته شود اطلاعات گذشتگان چون در مورد علم تجربی ناچیز

بود، پس پندار آنان در مورد امور مجرد نیز ناصحیح است؛ زیرا امور مجرد با علم تجربی اثبات نمی‌شود، بلکه با براهین فلسفی اثبات یا نفی می‌شود و مهم آن است که این براهین بتوانند امور مجرد را اثبات کنند؛ وگرنه اگر بر اساس علم تجربی امور مجرد بررسی شود، نتیجه‌ای در بر نخواهد داشت. در نفی فلسفه و امور مجرد، گاهی به کلی‌گویی بسنده می‌کنند، با این تعبیرات که علم فلسفه یونانی‌زدگی است و در رد آن، تنها به مواردی از اشکالات جزئی آن اشاره کرده‌اند که مثلاً مسلمانان هیئت بطلمیوس را با آیات قرآن تطبیق دادند، بعد نادرستی آن آشکار شد (شریعتی، ۱۳۸۴: ۴۷). این گونه اشکالات جزئی را دلیلی بر نفی کلی فلسفه می‌دانند، در حالی که وجود اشکال جزئی در هر علم بشری حتی علم تجربی ممکن است و این امر دلیل منطقی برای نفی کلی هیچ علمی نیست.

۳-۳. مبنای انسان‌شناختی

در انسان‌شناسی، متأثر از فضای مادی‌گرایانه علمی، روح در چارچوب یافته‌های فیزیکی تحلیل و از اقتضائات جسم تلقی شد که از ترکیب اجزای جسمانی حاصل و با مرگ بدن ناپود می‌شود. (آخوندزاده، ۱۳۹۵: ۱۲۵). برخی نیز، با نگاه فیزیکی، هویت انسان را وابسته به سلول‌های وجودی او دانستند و روح غیر مادی را، به عنوان هویت حقیقی انسان، نفی کردند. (بازرگان، ۱۳۷۷: ۲۹۰). در این میان، محمدتقی شریعتی، پذیرش امور مجرد را یونانی‌زدگی دانست و سپس این‌گونه به شرح آن پرداخت که بعد از آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان، سؤالی تازه طرح شد که آیا روح مادی است یا مجرد؟ همین سؤال اختلاف میان مسلمانان را پدید آورد و عموماً فلاسفه آن را مجرد و برخی نیز آن را جسم لطیف دانستند. وی، در ادامه می‌گوید: سخن از موجود مجرد، ناشی از اطلاعات ناچیز متقدمان می‌باشد و بهتر است همان تعبیر قرآن را به کار بریم که فرمود: «خلقاً آخر» (مؤمنون، ۱۴)؛ یعنی روح، مخلوق دیگری غیر از مخلوقات محسوسه است که شناخته‌ایم. سپس با اشاره به سخنان امیرمؤمنان علیه السلام در نهج‌البلاغه که همانند موجود مادی از ملائکه فرموده و برای فرشتگان سر، دست، پا و... قائل شده است، نتیجه می‌گیرد که اشکالی به نظر نمی‌رسد، روح را هم مادی بدانیم، منتها با شرایط، اوصاف و حالاتی غیر از آنچه در مادیات محسوسه شناخته‌ایم. (شریعتی، ۱۳۸۴: ۸۴)

ارزیابی

این اندیشه که روح جسمی لطیف است، از گذشته، میان طیفی از اندیشمندان، به ویژه بیشتر اهل حدیث، متکلمان نقل‌گرا و ظاهرگرایان مطرح بوده (قراملکی، ۱۴۰۰: ۱۶۱) و با اشکالاتی نیز مواجه گردیده است؛ از جمله اینکه خواص عمومی که در هر ماده‌ای موجود است، همانند زمان، مکان و تغییر و عدم ثبات^۱ در روح وجود ندارد. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۴۹/۱). «اگر خواص جسمانی در آن نباشد، دلیلی ندارد جسم لطیف گفته شود. اینکه گفته شود روح جسمی است از نوع دیگر، اگر این جسم که از نوع دیگر است و خصوصیات جسم، همانند زمان، مکان و تغییر را می‌پذیرد، در هر حال جسم خواهد بود و اگر منظور از نوع دیگر جسمی است که زمان و مکان و تغییر را نمی‌پذیرد در این صورت، دیگر جسم نخواهد بود. همچنین قرآن کریم از نعمت‌های روحانی و معنوی خبر می‌دهد که بدون تجرد نفس، بهره‌مندی از آن ممکن نیست؛ همانند آیه «رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ» (توبه، ۷۲) نعمت رضوان الهی و نعمت‌هایی از این دست، پاداش‌های روحی و معنوی هستند که بدون خصایص تجردی نفس، بهره‌مندی از آن‌ها ممکن نیست». (ن.ک: قدردان قراملکی، ۱۴۰۰: ۱۷۶) باید گفت صرف قایل شدن دست و پا برای فرشتگان از نگاه حضرت علی علیه السلام، بر فرض اثبات مادی بودن این موجودات، اولاً در مورد همه آنان جای تأمل دارد (ن.ک: مطهری، ۱۳۶۸: ۱۰۸/۷)، ثانیاً دلیلی بر مادی بودن روح نیست.

اما اینکه گفته شود قرآن از تعبیر «خلقاً آخر» (مؤمنون، ۱۴) استفاده کرده و بهتر است ما هم از همان تعبیر قرآن استفاده کنیم، باز دلالتی بر مادی بودن روح به شمار نمی‌رود و می‌توان، با تأمل در واژه «خلقاً آخر» و عبارت «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ» (سجده، ۹) از اینکه قرآن این دو نوع آفرینش را در عرض هم قرار داده است، نیز قسیم قرار دادن عبارت «خلقاً آخر» و «روح» در آیه «ثُمَّ سَوَّاهُ» برای بدن انسان و ذکر آن در مرحله متفاوت و انتسابش به روح خود، تغایر وجودی روح و جسم و تجرد روح را دریافت. (ن.ک: قدردان قراملکی، ۱۴۰۰: ش: ۳۴). همچنین در آیاتی که به بازگشت انسان به خداوند اشاره می‌کند و می‌فرماید: «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ» (یونس، ۴) و نیز درباره شهیدان می‌فرماید: «عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ». (آل عمران، ۱۶۹) «عود» و «عند رب» بودن،

۱. بدین بیان که علی‌رغم تغییراتی که در جسم مشاهده می‌شود، روح حقیقت ثابتی دارد.

بدون سنخیت ممکن نخواهد بود؛ بنابراین، بر تجرد نفس دلالت می‌کند. (قدردان فراملکی، ۱۳۹۸: ۸۱ و ۸۲).

در آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» (فجر، ۲۷) که واژه برگشتن به معنای رجوع به مبدأ قبلی خود است که از آن دور شده بود، از تصریح آیه در امر به بازگشت به خدا روشن می‌شود، سنخ وجودی نفس، هم سنخ وجود باری (تجرد) است. (قدردان فراملکی، ۱۴۰۰: ۳۸) و نیز از ویژگی‌های نفس انسانی یافتن شهودی خداست. این ویژگی نفسانی با مادی دانستن نفس سازگار نبوده، مادیت نفس با معرفت شهودی خداوند قابل جمع نیست. (ن.ک: جوادی، ۱۳۸۶: ۱۸۸).

به طور کلی، محمد تقی شریعتی روح مجرد را قبول ندارد؛ اما دلیل قانع‌کننده‌ای برای عدم قبول آن بیان نمی‌کند؛ و این، بیشتر ناشی از بدبینی به فلسفه و دستاوردهای آن است. در هر حال، مادی‌انگاری روح از بسترهایی است که در فضای تجربه‌گرایی، ناخودآگاه مفسر را به توجیه مادی مفاهیم غیبی سوق می‌دهد.

۴. رویکرد علمی

همان طور که در بحث مبانی نظری بیان شد، محمد تقی شریعتی، از جهت معرفت شناختی، فردی حس‌گراست؛ از جهت هستی‌شناختی، به عوالم مجرد (غیر از خدا) باور نداشته و فرشتگان را نیز موجوداتی مادی می‌داند؛ از جنبه انسان‌شناختی، به تجرد روح اعتقاد ندارد و آن را از جنس ماده رقیق می‌داند. به طور قهری، طبق این مبانی، زمینه برای تلقی مادی مفاهیم غیبی قرآن فراهم است؛ چنان‌که رویکرد علمی مبتنی بر تجربه، از شاخصه‌های اصلی کتاب تفسیر نوین وی است. (ابراهیمی، ۱۴۰۰: ۳۷؛ سلطانی، ۱۳۸۵: ۵۹۵)

بدین ترتیب، ادامه بحث، به رویکرد علمی محمد تقی شریعتی در تفسیر قرآن و گونه ارتباط این رویکرد با مفاهیم غیبی قرآن می‌پردازد.

۴-۱. توسعه اعجاز علمی به آیات قیامت

تفسیر نوین، با رویکرد علمی‌اش، نقشی ویژه در تبیین اعجاز علمی قرآن دارد. یکی از مواردی که وی با اثرپذیری از طنطاوی از آن یاد می‌کند، آیه «فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ» (همزه، ۹) است

که آن را به اشعهٔ ایکس تطبیق کرده است؛ بدین بیان که اشعهٔ ایکس، برخلاف دیگر نورها که مخروطی شکل هستند، به شکل استوانه‌ای دیده می‌شود و عبارت «فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ» (همزه، ۹) آتش دوزخ را در ستون‌های مستطیلی شکل به تصویر می‌کشد. بنابراین، از نظر شریعتی، آیهٔ شریف مذکور، به روشنی به اشعهٔ ایکس اشاره می‌کند و از معجزات علمی قرآن شمرده می‌شود. این اشعه حالات درونی انسان را می‌نمایاند و در این آیه به بر ملا شدن درون انسان اشاره دارد؛ زیرا آتش هم جنبهٔ نور دارد که می‌نمایاند و هم جنبهٔ سوزاندگی دارد که اهل آتش را می‌سوزاند. (شریعتی، بی‌تا: ۳۳۱)

ارزیابی

کشف و بیان نکات علمی مربوط به طبیعت در قرآن و ارائهٔ آن در قالب تفسیر علمی در دوران معاصر، حرکت ارزشمندی بود که اعجاز علمی قرآن را به رخ جهانیان کشید و اقبال به اسلام را موجب شد. از پیشگامان این حرکت ارزشمند، محمد تقی شریعتی در ایران است که در تفسیر نوین، به طور ویژه، به معجزات علمی قرآن اشاره می‌کند؛ اما در برخی موارد، زیاده‌روی در تفسیر علمی و بی‌توجهی به ضوابط تفسیری و سیاق آیات، تداخل بین قلمرو علم تجربی و قلمرو دین را در پی داشته است؛ بدین بیان که قلمرو علم تجربی، امور طبیعی جهان و قلمرو تفسیر علمی، مسایل طبیعی قرآن است؛ اما حقایق غیبی از قلمرو علم تجربی بیرون و در قلمرو عقل و وحی قرار دارد. بی‌توجهی برخی قرآن‌پژوهان به محدودهٔ علم تجربی و سیاق آیات، گاهی باعث می‌شود که مفاهیم غیبی قرآن، بی‌دلیل و به اشتباه، با یافته‌های علمی تطابق داده شوند و معجزهٔ علمی به شمار آیند؛ نمونهٔ عینی آن، تطبیق مادی آیهٔ «فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ» (همزه، ۹) به اشعهٔ ایکس است؛ در حالی که آیهٔ یادشده، به احوال جهنم مربوط است؛ اما اشعهٔ ایکس پدیده‌ای مربوط به عالم طبیعت است و اموری را که مربوط به عالم دیگر است، نمی‌توان با یافته‌های علم تجربی ارزیابی کرد؛ زیرا قوانین حاکم بر عالم قیامت و ویژگی‌های آن متفاوت با عالم طبیعت است. از سوی دیگر، اشعهٔ ایکس می‌تواند به ابعاد نهفتهٔ بعد جسمی انسان راه پیدا کند؛ اما اینکه قرآن از بر ملا شدن اسرار انسان خبر می‌دهد، نه به اسرار جسمی، بلکه به روح انسان اشاره می‌کند؛ علاوه بر این، در آیهٔ «فِي عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ»

همزه، ۹) سخن از بر ملاشدن حقیقت نیست، بلکه به شرایطی اشاره می‌کند که در آتش جهنم بر جهنمیان حاکم است؛ بنابراین، زیاده‌روی در بیان اعجاز علمی و عدم مراعات سیاق آیات از زمینه‌های تفسیر مادی وی است.

در این‌گونه از تطبیق مادی نمی‌توان اثرپذیری وی را از مکتب تفسیری المنار که نگاه حس‌گرایانه به مفاهیم غیبی قرآن داشت، نادیده گرفت. (ر.ک: رضا، ۱۴۱۴: ۲۶۸/۱-۲۶۷-۲۶۶/۳؛ ۹۵-۹۶؛ ر.ک: اسعدی، ۱۳۸۷: ۹) این مکتب، بر برخی اندیشمندان کشورهای اسلامی اثر نهاد؛ چنان‌که در ایران، محمدتقی شریعتی و آیت الله طالقانی را نماینده این جریان و متأثر از نگرش عبده می‌شناسند (اسعدی، ۱۳۸۷: ۱۰؛ ر.ک: ایازی، ۱۳۸۹: ۱۶۰). به ویژه، شریعتی از طنطاوی اثر پذیرفته است که رویکرد علمی اغراق‌آمیزش باعث می‌شد تا آیات غیبی قرآن را با یافته‌های جدید علمی تطبیق دهد. (سلطانی، ۱۳۸۵: ۵۹۵) طنطاوی در تفسیر خود نمی‌کوشد در قالب معنای حقیقی یا مجازی کلمات و به استناد قراین و سیاق، سخنان خود را بازگوید؛ از این رو، تفسیر او بی‌قاعده و دل‌بخواهی به نظر می‌رسد (نفیسی، ۱۳۷۴، ۱۵۲).

۲-۴. تلقی غیرماورایی و عرفی از زبان قرآن

شریعتی زبان قرآن را عرفی می‌داند و عرفی بودن را این‌گونه معنا می‌کند که قرآن، بنابر گویش رایج عرب، با آن‌ها سخن می‌گوید؛ یعنی در قرآن، طبق شاخصه‌های متداول سخن عرب، مجازها، استعارات و کنایات فراوان به کار رفته و این تلقی از زبان قرآن، در چگونگی تفسیر آیات بسیار مؤثر است. (شریعتی، بی تا: ۲۹۲-۲۹۳) بر اساس این تلقی، به عنوان مثال، در آیه «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا» (زلزال، ۵)؛ حدیث کردن زمین از اخبارش جنبه حقیقی ندارد، بلکه نوعی مجاز است؛ چرا که در زبان عرب، کاربرد نطق درباره غیر انسان، همواره جنبه مجازی دارد؛ بنابراین، وقتی قرآن از حدیث کردن زمین در روز قیامت سخن می‌گوید، مفهومش این است که در قیامت همه انسان‌ها، در دسته‌هایی معین، به نحوی که نیکوکار و بدکار به خوبی از هم شناخته شوند، ظاهر می‌گردند؛ البته، چه بسا آثاری هم در سطح زمین پدیدار شود که میزان کار نیک یا بدی که در آن انجام شده است، روشن گردد، ولی آن، حرف زدن فیزیکی زمین نیست؛ چنان‌که عبارت نیز، بر آن دلالتی ندارد؛ از این رو، حمل آیه به معنای مجازی،



قابل قبول تر به نظر می رسد (شریعتی، بی تا: ۲۹۳)؛ بدین ترتیب، جنبه غیبی آیه که سخن گفتن حقیقی زمین در روز قیامت است، نفی می شود.

ارزیابی

عرفی بودن زبان قرآن بدین معناست که فرستنده آن، در راستای تفهیم مقاصد خود، از الفاظ و معانی متعارف میان مردمان زمان پیامبر ﷺ بهره گرفته است؛ بنابراین، عرفی بودن قرآن؛ به معنای رعایت چارچوب جمله بندی و قواعد حاکم بر گفتمان آن روز مردم از سوی قرآن می باشد. (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۱۸۱) باید گفت که اگرچه قرآن، گاهی در بیان منظور خود، از مجاز و استعاره و کنایه و... نیز استفاده کرده باشد؛ اما موارد زیر سخن گفتن قرآن بر مبنای عرف خاص را توجیه پذیر می کند: الف) توجه به نقص های معمول زبان عرفی؛ از جمله: نداشتن عمق و دقت لازم در بیان مطالب و به عکس کاربرد کلمات مسامحی و مبالغه آمیز به صورت وافر (موسوی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۱۱، ۱۸ ب) عنایت به رسالت اساسی قرآن که آگاهی بخشی، هدایت و راهنمایی انسان، به ویژه در مواردی است که انسان، به تنهایی نمی تواند به آن راه یابد؛ مثل تشریح برخی واجبات و تبیین برخی مفاهیم (ر.ک: سلاری راد، ۱۴۰۰: ۲۷؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۳۷-۲۳۸)؛ از این رو قرآن، برخلاف هماهنگی با زبان عرف عام، برای تبیین حقایق فراتر از این عرف، از قالب الفاظ و قواعد خاص بهره می گیرد. یکی از قواعد خاص قرآن - که در تفسیر کاربرد دارد - رجوع به خود قرآن و بهره مندی از آیات دیگر آن برای تفسیر آیات مجمل و یا متشابه است؛ زیرا آیات قرآن شاهد همدیگر و واضح کننده معنای همدیگر هستند. (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۸/۳-۸۰)

براین اساس، علامه طباطبایی، در تفسیر آیه «یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا» (زلزال، ۵)، با توجه به قرارداد مفهوم آن در شمار مفاهیم غیبی و مربوط به قیامت، از آیات مشابه بهره می گیرد و بیان می کند که با دقت در آیاتی همانند: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء، ۴۴) که از تسبیح همه هستی نسبت به خدا خبر می دهد و نیز آیه «وَقَالُوا الْجُلُودُ هُمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت، ۴۱)، مخصوصاً تعبیر آخر آیه که می فرماید: «الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» می توان پی برد که اولاً هر پدیده از نوعی ادراک متناسب با

خود برخوردار است (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۸۱/۱۷؛ ۳۴۳/۲۰) و ثانیاً خدا هر چیزی را بخواهد به نطق و سخن وامی دارد؛ بنابراین، شهادت زمین از اخبار خویش، برخلاف تصور محمد تقی شریعتی، در روز قیامت، می تواند جنبه حقیقی داشته باشد. (ن.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۴۳/۲۰)

ناگفته نماند که وی نتوانسته است، به طور کامل، عرف خاص قرآن را در خصوص امکان سخن گفتن مخلوقات غیر انسانی نفی کند و تابع عرف عام در خصوص زبان قرآن شود. از این رو، وی در آیه «حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (نمل، ۱۸) از استناد به زبان عرفی و مجاز انگاشتن تکلم مورچه روگردان شده است؛ با تکیه بر علم حشره شناسی، از آیه برداشتی فراعرفی ارائه می کند و آن را از معجزات علمی قرآن می شمارد. (ن.ک: شریعتی، بی تا: مقدمه، ۶۷). بنابراین، اگر منظور آیه همان چیزی باشد که علم حشره شناسی ثابت کرده است، این امر برای مردم عرب زمان پیامبر ﷺ قابل فهم نبود؛ لذا فهمی فراعرفی از آیه است.

بدین ترتیب، با توجه به اینکه ملاک اصلی محمد تقی شریعتی اتخاذ رویکرد علمی در تفسیر آیات است؛ آنجا که به نفی مفاهیم غیبی قرآن می پردازد، به عرفی بودن زبان قرآن تکیه می کند و اگر بتواند سخن گفتن موجودی را از طریق تفسیر علمی ثابت کند، عرفی بودن زبان قرآن را فراموش و مطابق یافته های علمی، تفسیر فراعرفی از آن ارائه می کند. این رویه، نه تنها نوعی تناقض در گفتار و برداشت های تفسیری وی؛ بلکه نشانگر آن است که گرایش او به تحلیل های لغوی و زبان عرفی، تابع گرایش او به تفسیر علمی است. (ابراهیمی، ۱۴۰۰ش: ۶۰)

نتیجه گیری

با بررسی مبانی نظری و رویکرد علمی محمد تقی شریعتی، نتایج زیر به دست می آید:

۱. وی از جهت مبنای معرفت شناختی، روش قرآن را حسی می داند و در کنار آن، به فلسفه بدبین است. برآیند این دو امر زمینه را برای تفسیر مادی فراهم می کند؛ زیرا تنها روش قابل استفاده وی برای ارزیابی مفاهیم غیبی، حس و تجربه می باشد و روشن است که وقتی مفاهیم غیبی با حس و تجربه بررسی شوند، نتیجه ای غیر از نگاه ماده گرایانه به آن مفاهیم در

بر نخواهد داشت. پس زمینه تفسیر مادی در بعد معرفت شناسی وی وجود دارد.

۲. وی، در بعد هستی شناسی، به عوالم مجرد باور ندارد و در بعد انسان شناسی، روح را مادی می داند؛ بنابراین، مبانی هستی شناسی و انسان شناسی ایشان، زمینه رویکرد مادی به مفاهیم غیبی و تطبیق مادی آن مفاهیم است.

۳. او، از جنبه رویکرد علمی به تفسیر قرآن، با اثر پذیری از اندیشمندی همانند طنطاوی، در بیان اعجاز علمی قرآن، گاهی خارج از چارچوب امور طبیعی به مفاهیم غیبی می پردازد و علم تجربی، در محدوده مفاهیم غیبی، به تطبیق مادی از آن حقایق منتهی می شود؛ بنابراین، زیاده روی شریعتی در بیان اعجاز علمی قرآن و عدم رعایت سیاق آیات نیز از زمینه های دیگر تطبیق مادی از جانب ایشان است. وارد کردن رویکرد علمی در محدوده مفاهیم غیبی از سوی وی به قدری است که گاهی در نفی مفاهیم غیبی قرآن، به عرفی بودن زبان قرآن تکیه می کند و زمانی دیگر، آنجا که نفی مفهوم غیبی، نادیده گرفتن زبان عرفی قرآن را می طلبد، عرفی بودن زبان قرآن را نادیده می گیرد و مطابق یافته های علمی، به تفسیر غیر عرفی می پردازد. این نه تنها نوعی تناقض در گفتار را ثابت می کند؛ بلکه می نمایاند که گرایش وی به تحلیل های لغوی و زبان عرفی نیز تابع گرایش او به تفسیر علمی است.

۴. رویکرد مادی شریعتی به مفاهیم غیبی، نه تنها ناشی از زیاده روی در رویکرد علمی و تفسیر علمی خارج از ضابطه وی، بلکه پیش از رویکرد علمی، مبانی نظری وی نیز زمینه ساز رویکرد مادی به مفاهیم غیبی قرآن است.

منابع

* قرآن کریم

۱. آخوندزاده، فتحعلی (۱۳۹۵ش)، *مکتوبات کمال الدوله (به اهتمام علی اصغر حقدار)*، انتشارات باشگاه ادبیات.
۲. ابراهیمی، مهدی (۱۴۰۰)، «*رویکرد محمد تقی شریعتی به تفسیر علمی بازشناسی و نقد*»، پژوهشنامه نقد آرای تفسیری، دوره دو (شماره دو).
۳. — (۱۳۸۵ش)، «*بررسی روش تفسیری استاد محمد تقی شریعتی*»، مجموعه آثار محمد تقی شریعتی، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۴. ابن اثیر، مجدالدین (۱۳۹۹ق)، *النهایه فی غریب الحدیث*، بیروت: المکتبه العلمیه.
۵. اردبیلی، موسوی (۱۳۷۶ش)، *مشکل ما در فهم قرآن*، نامه مفید، شماره ۸.
۶. اسعدی، محمد، (۱۳۸۷ش)، *نگرش عقلانی در جریان تفسیر عقلی اجتماعی*، نشریه مشکوة، شماره ۹۸.
۷. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۹ش)، *گرایش اجتماعی در تفسیر پرتوی از قرآن*، مجموعه مقالات همایش بررسی اندیشه‌های قرآنی و اقتصادی آیت الله طالقانی، قم: انتشارات مفید.
۸. باربور، ایان (۱۳۶۲ش)، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. بازرگان، مهدی (۱۳۴۴ش)، *باد و باران در قرآن*، قم: موسسه مطبوعاتی دارالفکر.
۱۰. — (۱۳۷۷ش)، *مجموعه آثار، مباحث بنیادین (راه طی شده، عشق و پرستش ذره بی انتها)*، تهران: انتشارات قلم.
۱۱. — (۱۳۴۴ش)، *راه طی شده*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ پنجم.
۱۲. برزین، سعید (۱۳۷۹ش)، *زندگینامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان*، تهران: نشر مرکز.
۱۳. پل، فولکیه (۱۳۶۶ش)، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
۱۴. جعفریان، رسول (۱۳۹۲ش)، *جریان‌ها و سازمان‌های سیاسی و مذهبی ایران*، تهران: نشر علم.
۱۵. — (۱۳۶۷ش)، *مروری بر زمینه‌های التقاط جدید در ایران*، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۶. جمشیدی، حسن (۱۳۸۴ش)، *چیستی وحی*، مجموعه آثار همایش استاد محمد تقی شریعتی، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۷. خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۶۴ش)، *تفسیر و تفاسیر جدید*، تهران: انتشارات کیهان. چاپ اول.
۱۸. خمینی، روح الله (۱۳۸۱ش)، *تقریرات فلسفی (ج ۳)*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. دورانت، ویل (۱۴۰۱ش)، *تاریخ تمدن*، ترجمه مجموعه نویسندگان، تهران: انتشارات علمی و



فرهنگی، چاپ شانزدهم.

۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن علی (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دار القلم.
۲۱. رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق)، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، لبنان: دار المعرفه.
۲۲. رهسپار، احمد (۱۳۵۷ش)، *بازنگرش اساسی به اسلام*، دفتر اول دین ارکان طبیعت، تهران: کانون انتشارات شریف.
۲۳. سالاری راد، معصومه (۱۴۰۰ش)، *نقد نظریه عرفی بودن زبان قرآن با تأکید بر دیدگاه خاص علامه طباطبایی*، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال دهم، شماره ۱۹.
۲۴. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳ش)، *منشور جاوید*، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۵. — (۱۳۷۸ش)، *فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی جعفر سبحانی*، ترجمه محمد عیسی جعفری، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۶. سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۳ش)، *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۷. سلطانی، محمد علی (۱۳۸۵ش)، *«تفسیر نوین و نگاه علمی»*، مجموعه آثار همایش استاد محمد تقی شریعتی، تهران: مؤسسه تحقیقات و علوم انسانی.
۲۸. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۳ش)، *حکمة الاشراف*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۹. سیمپسون، جان (۱۹۸۹م)، *لغت نامه آکسفورد*، بریتانیا: دانشگاه آکسفورد.
۳۰. شریعتی، علی (۱۳۶۳ش)، *مجموعه آثار*، اسلام شناسی (ج ۳)، تهران: چاپخش.
۳۱. — (۱۳۹۰ش)، *مجموعه آثار، ما و اقبال*، ج ۵، تهران: بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
۳۲. شریعتی، محمد تقی (بی تا)، *تفسیر نوین*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۳. — (۱۳۸۴ش)، *وحی و نبوت در قرآن*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی دفتر فرهنگ اسلامی.
۳۴. شریف، میان محمد (۱۳۶۲ش)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۲، ترجمه نصرالله پور جوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۵. صدوق، ابن بابویه (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی تهرانی، قم: جامعه مدرسین.
۳۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۳۷. — (۱۳۸۸ش)، *بررسی های اسلامی*، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۳۸. — (۱۳۸۸ش)، *کتاب انسان از آغاز تا انجام*، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
۳۹. طنطاوی بن جوهری (۱۴۱۲ق)، *الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۴۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. قدردان قراملکی، علی (۱۴۰۰ش). «بررسی انتقادی ادله قرآنی جسمانیت نفس (با محوریت دیدگاه اندیشوران ظاهرگرا و عقل‌گرا)»، مطالعات تفسیر تطبیقی، سال ششم، شماره دوم.
۴۲. _____ (۱۳۹۸ش)، «بازخوانی ادله تجرد نفس از دیدگاه جوادی آملی»، حکمت اسراء، شماره ۳۴.
۴۳. قدردان قراملکی (۱۴۰۰ش)، محمد حسن، «بررسی تطبیقی دیدگاه‌ها در مورد تجرد نفس از منظر قرآن»، مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی، شماره ۱۲.
۴۴. قمی، شیخ عباس (۱۴۱۴ق)، *سفینه البحار*، قم: اسوه.
۴۵. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲ش)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۷. محمدفام، سجاد (۱۳۹۶ش)، *بازنگرش شاخص‌های طبقه‌بندی روش‌های تفسیری*، قم، دانشگاه قم: دانشکده الهیات و معارف.
۴۸. مرادی، محمد (۱۳۸۵ش)، «استاد محمدتقی شریعتی و بازگشت به قرآن»، مجموعه آثار محمدتقی شریعتی، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۴۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۰ش)، *آموزش فلسفه*، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل، چاپ نوزدهم.
۵۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸ش)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
۵۱. _____ (۱۳۹۶ش)، *انسان و سرنوشت*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ پنجاهم.
۵۲. _____ (۱۳۹۶ش)، *مسئله شناخت*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سی و پنجم.
۵۳. محمد قاسمی، حمید (۱۳۸۲ش)، *تمثیلات قرآن*، تهران: انتشارات اسوه.
۵۴. نفیسی، زهرا (۱۳۷۴ش)، «عقل و علم در تفسیر الجواهر»، بینات، شماره ۶، دوره دوم.