

دوره دکتری

تفسیر قرآن (۲)

آشنایی با گرایش عقلی تفسیر قرآن مجید

سید محمد علی ایازی

۱۳۸۶

فهرست مطالب

- مقدمه.....
- موضوعات بایسته تحقیق.....
- منابع تفسیر عقلی
- ۱- چستی تفسیر عقلی
- الف - واژگان تفسیر
- ب: اصطلاح تفسیر
- ج: ویژگی تفسیر.....
- د: تفسیر عقلی
- هـ: چستی عقل
- الف: مفهوم عقل در لغت.....
- ب: مفهوم عقل در قرآن
- ۲- جایگاه تفسیر عقلی
- ۳- ادله موافقان حجیت تفسیر عقلی:.....
- ادله قرآنی.....
- روایات اهل بیت درباره عقل.....
- جمع بندی و نتیجه
- ۴- ادله منکران حجیت عقل در تفسیر:.....
- ۵- علل مخالفت با منبع شدن عقل:.....
- ۶- چالشهای تفسیر عقلی
- ۱ - معارض عقل با ظواهر قرآن
- ۲ - نزاع های کلامی حسن و قبح ذاتی اشیاء و نظریه عدلیه.....

- ۳ - قرآن و فرهنگ زمانه
- ۴ - تاریخ‌مندی در نص دینی.....
- ۷- مبانی تفسیر عقلی.....
- موارد کاربرد عقل در تفسیر:
- اول: فهم و استنباط کلام:.....
- کاربردهای زبانی عقلی
- ۱) دلالت سیاق.....
- ۲) مناسبت حکم و موضوع.....
- ۳) جمع میان آیات
- ۴) کشف گوهر کلام و ملاک حکم.....
- ۵) پاسخ به شبهات
- ۶) بهره‌گیری از قواعد عقلی
- ۷) کاربردهای عقلی زبانی
- - الف) استفاده از مفاهیم.....
- - ب) دلالت اقتضا و اشاره
- - ج) دلالت تنبیه
- ۸) فهم کلیات و تطبیق مصادیق.....
- ۹) سفید خوانی در گفتگوهای قرآنی
- دوم: اثبات معارف قرآنی.....
- سوم: تبیین معارف قرآنی.....
- ۹- عقل در نگاه مفسران عصری.....
- ۱۰- ضوابط و شرایط تفسیر عقلی



درس اول

مقدمه:

سخن در باره گرایش عقلی تفسیر قرآن مجید است، مطالبی که در این درس مطرح می‌گردد، شناخت شناسی مهم ترین و گسترده ترین جریان تفسیر را تشکیل می‌دهد و شامل مباحثی به شرح زیر است:

۱- تعریف درس:

در این درس، درباره جایگاه این درس و آشنایی با مفاهیم، مبانی، سیر اندیشه، اهمیت و فایده بررسی تفسیر عقلی، علمی و تاریخی و بویژه تفسیر عقلی که مادر همه گرایشها می باشد، سخن گفته خواهد شد. لازمه این سخن، آشنایی با سیر تطور، سیر پیدایش جریان عقلگرایی و تفسیرهایی است که با این عنوان نامبردار شدند و آشنایی با مبانی و روش تفسیر عقلی و بزرگترین مفسران آن و رهیافت به این گونه از تفسیرهایی است که یکی از گرایشهای مهم تفسیر را تشکیل می‌دهد. در نتیجه بررسی و تحلیل تأثیر قرآن در پیدایش مفاهیم فلسفی و همچنین تأثیر بر فرهنگ تفسیر قرآن و واکنش‌هایی که در اثر فقدان آن در جریان تفسیر مآثور و اخباری‌گری برجای گذاشته است. اکنون در آغاز سخن، تعریفی درباره این درس و تفسیر عقلی خواهیم داشت.

تفسیر عقلی، تفسیری است که بواساس کند و کاو و کاوش‌های عقلی و برای رسیدن به معنای متن و مراد از کلام الهی و باروش‌هایی معین تلاش می‌شود و مقصود از روشها، قواعد و اصولی است که متکی به متن هستند، مانند سیاق، لوازم کلام، جایگاه و تناسب کلام، دلالت اقتضاء، اشاره، شرایط تاریخی، تناسب میان موضوع و دلالت کلام و برهان و ادله‌ای که رفع تناقض و تضاد شود و بوسیله آن پرده برداری از حقیقت معنا گردد.

بنابراین در این درس درباره تفسیر عقلی سخن گفته می شود که مفسران ، با کاوشهای عقلی و با مدد معلومات، برهانیات و تعامل با واقعیات متن و نسبت آن با جهان خارج و تجربه زبانی، افزون بر ظاهر لفظ ، در پی رسیدن به مفاد واقعی کلام است .

۲ و ۳- جایگاه و اهمیت این درس

یکم: اهمیت دانستن تفسیر عقلی و گرایشهای گوناگون و چگونگی سیر تحول و تطور و رواج آن پس از نهضت ترجمه در جهان اسلام، به شناخت ما از جریان ات مهم تفاسیر قرآن و نسبت آن با خردگرایی اواخر قرن دوم برمی گردد. زیرا این جریان جنبه دیگری از کشف پیام قرآن بویژه در دامن معتزله را به ما نشان می دهد و به ما بصیرت خاصی می دهد.

دوم: در بستر تفسیر عقلی و اجتهادی گرایشهای دیگری پدید آمده ، مانند تفسیر کلامی ، تفسیر فلسفی، تفسیر علمی و تفسیر اجتماعی که هر کدام متکفل جهتی از تفسیر بودند. از سوی دیگر در این جریان مسائل و مشکلات فراوانی مطرح است، به طور مثال، تأویل عقلی ، حس گرایی، و منافشات اهل ظاهر، یا قلمرو عقل و کارایی آن در فهم و استنباط . تعارض عقل و ظواهر قرآن. در این روش، مفسران و تأویل گران عقلی به جای کندوکاو در الفاظ و عبارات قرآن و کشف دلالت ظاهری آن، به تحلیل اموری می پردازند که گاه با دلالت ظاهر منطبق نیست و بر خلاف سیاق و سباق ذهنی مفسران نص گرا است. در این جاست که به اهمیت شناخت و ضرورت آشنایی با تفسیر و تأویل عقلی به ویژه در آثار دوره متأخر در حوزه تفسیر معاصر، پی می بریم.

سوم: اهمیت این موضوع نه تنها به این دلیل است که تاکنون درباره تفسیر و تأویل عقلی و ویژگی های آن و تحلیل این گرایش پژوهش انجام نشده ؛ بلکه به این خاطر است که این گام ها در جهت تبیین اهداف و علل گرایش و خاستگاه آن به صورت مقایسه ای و تطبیقی نبوده است.

بگذریم از این نکته که روش فیلسوفان در تفسیر و تأویل و ویژگی های آن و همچنین مبانی عقلی و تاریخی، به خوبی کاوش نشده است.

چهارم: برای فهم ادعای عقلگرایی باید از روشهایی که خود به آن رسیده اند، استفاده کرد؛ باید زمینه های رسیدن به این تفسیرها و تأویلات را از راه دلایل توجه به این گرایش و بستر پیدایش آن توضیح داد و با تفسیر و تحلیل به فهم آن دست یازید. اصطلاحاتی که در این دانش راه یافته و روش مخصوصی را که به وجود آورده، باید شناسایی کرد. امروز ما در عصری زندگی می کنیم که فیلسوفان و اجتماع گرایان در پی این هستند که مطالب پیچیده و سنگین را به زبان ساده حتی در قالب نمایشنامه و رمان ارائه دهند و استفاده از آن را برای مخاطبان بیشتری فراهم

سازند. پس در یک بحث تئوریک و تحلیلی لازم است، فضاشناسی شود، و تطبیق های مربوط به خردگرایی های مخصوص این گرایش، مورد توجه قرار گیرد. از این رو جا دارد که این صبغه قرآن پژوهی، مورد کاوش قرار گیرد و نگاه آنان به این نوع برداشت ها مشخص شود.

از این رو شناخت تفسیر و تأویل در این جریان و بسترگرایش آن و همچنین آگاهی از گرایش ها و روش های گروه های مختلف، ما را در شناسایی مبانی تفسیر و روش های عقل گرایان بویژه در دوره اخیر مانند علامه طباطبایی، کمک می کند. به این جهت پیش از هر سخنی، باید از چیستی و جایگاه این گرایش سخن بگوییم و در ابعاد معنایی و گرایشی آن کاوش کنیم.

۴- تبیین سر فصلهای این درس

سرفصل های این درس شامل مسائل زیر می باشد:

۱- چیستی تفسیر عقلی که شامل بررسی واژگانی اصطلاحی تفسیر و تأویل و شناخت شناسی تفسیر عقلی است.

۲- جایگاه و اهمیت تفسیر عقلی.

۳- اقسام تفسیر عقلی، زیراتفسیر عقلی در عالم اسلام شاخه ها گوناگونی دارد، لازم است برای درک درست آن، این اقسام روشن شود.

۴- ادله حجیت تفسیر عقلی

۵- تاریخچه و سیر تحول تفسیر عقلی.

۶- سیر پیدایش عقلی و تفسیرهایی است که با این عنوان نامبردار شدند

۷- مبانی تفسیر عقلی

۸- روش شناسی تفاسیر عقلی

۹- منکران تفسیر عقلی

۱۰- رهیافتی به تفسیرها و تأویل های عقلی.

۵- محورهای تحقیق برای کنفرانس و تدوین پروژه علمی.

۱- مبانی قرآنی تفسیر عقلی. ۲- بررسی روش تفسیر عقلی. ۳- نقد و بررسی دیدگاه مخالفان تفسیر عقلی. ۴-

روش استنباط در تفاسیر عقلی. ۵- روش تطبیق در تفاسیر عقلی. ۶- اهداف تفسیر عقلی. ۷- مهم ترین آیات

محوری تفسیر عقلی. ۸- نقد یکی از تفاسیر عقلی فلسفی، مانند تفسیر ابن سینا، رسائل اخوان الصفا و ملاصدرا.

۹- نسبت میان عقل و سنت در فهم قرآن چیست؟ ۱۰- در تعارض عقل و ظواهر قرآن چه باید کرد؟ مثلاً در آیات صفات، در مسائل اجتماعی و حقوقی. شاطبی می گوید: الادلة الشرعية لا تنافي قضایا العقول (الموافقات، ج ۳، ۲۴).

۶- ساختار تحقیق:

- ۱- عنوان تحقیق باید دقیق، گویا و مناسب با ساختار تحقیق باشد.
- ۲- تحقیق باید دارای چکیده، کلید واژه‌ها، مقدمه، چند فصل و نتیجه باشد.
- ۳- چکیده باید ۷ الی ۱۰ سطر باشد.
- ۴- در مقدمه توضیح عنوان مقاله، اهداف انتخاب موضوع، فواید پژوهش مربوطه و تبیین نتیجه‌ای که آن پژوهش دارد، پیشینه بحث و احیاناً توضیحاتی در مورد بعضی از منابع مهم و کاربردی در تحقیق باید لحاظ شود. سعی شود مقدمه از سه صفحه بیش‌تر نشود. نوشتن پیشینه، در مقدمه باید به ترتیب باشد و در پایان نامه‌ها، نوشتن فرضیه و سؤالات تحقیق در مقدمه ضروری می‌باشد.
- ۵- فصل اول به کلیات اختصاص داده شود. در کلیات ضمن تعریف واژه‌ها، نظریات و تقسیمات مربوط به موضوع مطرح گردد و براساس آن فصول و بخش‌های مقاله و رساله تنظیم و در پایان هر فصلی، جمع‌بندی مربوطه نیز صورت پذیرد.
- ۶- نهایتاً در فصل آخر باید جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از کل فصول بیان گردد.
- ۷- فهرست منابع همراه با ذکر مشخصات کامل از قبیل چاپ، ناشر، سال چاپ.
- ۸- مقاله باید به صورت تایپی و دست‌کم در ۲۵ صفحه ۳۰۰، کلمه، حروف ۱۴ بدون غلط انجام گیرد.

۷- فهرست منابع درس

- ۱- ذهبی، محمد حسین: التفسیر و المفسرون. ۲- معرفت، محمد هادی: التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب ۳- عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، شادی نفیسی. ۴- تفسیر کلامی، محمد حسین روحانی. ۵- التفسیر بالرأی، قواعد و ضوابطه و اعلامه، محمد حمد زغلول. ۶- الاتجاه العقلي فی التفسیر، دراسة فی قضية المجاز فی القرآن عند المعتزلة. نصر حامد ابوزید. ۷- نحو منهجية معرفية قرآنية. طه جابر العلوانی. ۸- حركة التاريخ فی القرآن الکریم،

. درباره تعارض ادله بیشتر اصولیان نظر داشته اند، از آن جمله: الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۴، ۴۸۷، درس فی علم الاصول، ج ۲، ۵۴۱؛ اصول الفقه الاسلامی، خلاف، ۲۹.

عامر الکفیشی. ۹- القرآن والفلسفة. محمدیوسف موسی. ۱۰- القرآن من التفسیر الموروث الی تحلیل الخطاب الدینی. محمد آرکون. ۱۱- العقل العربی فی القرآن. سعد کموری. ۱۲- دراسات تاریخیة من القرآن الکریم. محمد بیومی مهران. ۱۳- التفسیر العلمی فی المیزان. ابو حجر. ۱۴- حجیة التفسیر العقلی و ضوابطه، محسن عبد الحمید. ۱۵- الکتانی، محمد، جدل العقل والنقل فی مناهج التفكير الاسلامی. ۱۶- ابراهیم مصطفی ابراهیم، مفهوم العقل فی الفكر الفلسفی و کتابهای بسیار دیگر درباره تفسیر علمی و تاریخی بویژه در حوزه فلسفه تاریخ و قصص.

۱- چستی تفسیر عقلی

پیش از توضیح چستی تفسیر عقلی، لازم است در باره واژگان تفسیر و تأویل و ارتباط آن با این گرایش مهم و سرنوشت ساز در تاریخ تفسیر سخن بگوییم.

الف - واژگان تفسیر

تفسیر از ریشه فسر گرفته شده، مانند نصر و خلق، و به معنای کشف و اظهار و پرده برداری آمده است.^۲ و گفته شده: فسر جابه جا شده حروف از ریشه سفر است؛ مانند أسفر الصیح، آنگاه که صبحگاهان دمید، أسفرت المرأة عن وجهها النقاب: ای کشفها^۳ زن نقاب از رخ پرکشید. برخی گفته اند تفسیر از التفسر از ریشه رباعی است. نفسره، به آن وسیله یا روش یا عملی می گویند که وسیله آن بیماری شخص آشکار می شود و پزشک با آن، بیماری مریض را تشخیص می دهد.^۴

هر کدام از این معانی و ریشه ها را که بگیریم، در نتیجه و معنای اصلی تفسیر، فرقی ندارد؛ زیرا همه به معنای کشف، روشن ساختن، تبیین کردن و پرده برداری آمده است. کلمه تفسیر در قرآن نیز به معنای بیان و تبیین کردن آمده است: (وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا)^۵.

این آیه در پاسخ مشرکین مکه بود که همواره پیامبر را شماتت می کردند و سخنان او را در باره جهان غیب باطل می دانستند و در رسالت حضرت تردید می کردند. قرآن پاسخ می دهد: برای تو نیاورند هیچ مثلی مگر آن که تو را پاسخ درست و به بهترین بیان بیاوریم.

در این آیه آوردن ذکر آن مثال ها تفسیر نامیده شده، چیزی که کشف و اظهار و پرده برداری است. اما اصطلاح تفسیر، در قرون متأخر از عصر بعثت رایج شد و پیش از آن برای شرح و پرده برداری و توضیح مراد وحی از

۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۶، ص ۳۶، ماده فسر.

۳. جوهری، صحاح، ماده سفر.

۴. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ماده فسر.

۵. فرقان / ۳۳.

واژه های تأویل و معانی قرآن استفاده می کردند. این واژه اصطلاحی به عنوان شرح قرآن در آن عصر شناخته شده نبود و تفسیر، به شرح کتاب ها و نوشته ای علمی و فلسفی گفته می شد و مرادف با شرح و بیان معانی این علوم متداول بود.

در نهضت ترجمه به کتاب هایی که در شرح آثار دانشمندان یونانی، به ویژه افلاطون و ارسطو نگاشته می شد، تفسیر می گفتند، مانند تفسیر طیمائوس از افلاطون، تفسیر اربع مقالات بطلمیوس از علی بن رضوان.^۶ به همین دلیل اکثر کتاب هایی که هم اکنون به نام تفسیر مشهور است، نام دیگری داشته ؛ مانند تفسیر طبری (م ۳۱۰)، که جامع البیان فی تأویل آی القرآن، تفسیر تبیان شیخ طوسی (م ۴۶۰) التبیان فی علوم القرآن، و تفسیر مجمع البیان طبرسی، مجمع البیان فی علوم القرآن و تفسیر کبیر فخررازی (م ۶۰۶) مفاتیح الغیب نام داشته است.

در برابر این نام ها، واژه: معانی القرآن نیز رایج بوده، مانند: معانی القرآن، فراء (م ۲۰۷) زجاج (م ۳۱۱) و نحاس (م ۳۳۸).

ب: اصطلاح تفسیر

تا قرن پنجم برای شرح و توضیح کتاب مقدس الهی اصطلاح تفسیر متداول نبود؛ هر چند تعبیر تفسیر به عنوان واژه ای در این معنا به کار می رفته و آرام آرام در آغاز برخی از این کتاب ها ذکر شده است، که گاهی آن را استخراج معانی قرآن می نامیده اند و گاهی در کنار علم اسباب نزول و علم معانی و تأویل آیات می آورده اند.^۷ شاید نخستین فردی که علم تفسیر را تعریف کرده، حسین بن مسعود فراء بغوی (م ۵۱۶) باشد. وی تفسیر را سخن گفتن درباره اسباب نزول آیه و شأن نزول و ذکر قصه های آن می داند، و می گوئ:

اصل تفسیر از تفسرّه است و به آبی [ادرار] می گویند که پزشک به آن نگاه می کند و بیماری مریض را کشف می کند. مفسر نیز چنین است که با دیدن اسباب نزول و قصه ها شأن آیه را کشف می کند.^۸

فخررازی (م ۶۰۶) می گوید: تفسیر بحث از مدلول کلام و وضع معنای آن است.^۹ ابوحیان اندلسی (م ۷۴۵) می گوید: تفسیر علمی است که درباره چگونگی نطق به الفاظ قرآن (علم قراءات)، مدلولات و احکام فردی (علم لغت) و ترکیب کلمات (علم معانی و بیان) و معاری که از آن الفاظ احتمال برداشت دارد، سخن می گوید.^{۱۰}

۶. کارادی فو، دائرة المعارف الاسلامیة، ماده تفسیر، ص ۴۰۹.

۷. واحدی، ابوالحسن علی بن احمد، الوسیط فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۷، همچنین طوسی (م ۴۶۰)، التبیان، ج ۱، ص ۴.

۸. تفسیر البغوی (معالم التنزیل) ج ۱، ص ۳۵، تحقیق خالد عبدالرحمن العک.

۹. رازی، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) ج ۲۴، ص ۸.

ج: ویژگی تفسیر

حال اگر تفسیر، عبارت از پرده برداری از مدلول لفظ و بیان معانی می باشد، این پرسش به میان می آید که آیا بیان معنای ظاهری و دلالت مطابقی که به ذهن می رسد از مقوله تفسیر است؟ آیا کسانی که به ترجمان و شرح معنای لغوی می پردازند، تفسیر کلام می کنند؟

اگر گفتیم: تفسیر، پرده برداری و کشف معانی پنهان است، این بیان معنای ظاهری و ترجمان، از مقوله تفسیر نخواهد بود؛ چیزی را می توان تفسیر دانست که اولاً: لایه های پنهان را کشف کند و ثانیاً: توصیف و تحلیل هایی از کلام و نتایج و لوازم سخن رابه دست آورد و کاوش کند، به همین دلیل شهید صدر با صراحت گفته است: پرده برداری {تفسیر} در جایی درست است که گزارشگر نوعی پنهانی و پیچیدگی در کلمه باشد، یا نوعی ابهام و اشکال در کلام وجود داشته باشد تا بخواهیم از راه تفسیر، آن پیچیدگی و ابهام را کشف و زایل کنیم، اما در جایی که کارها با معانی ظاهری و زود رس حل می گردد و لفظ از معنای آن خبر می دهد، دیگر تفسیر نامیده نمی شود، زیرا از چیزی پنهان پرده برداری نکرده است.^{۱۱}

ثالثاً، کشف معانی پنهان در قلمرو زبان و منطق فهم انجام گیرد. به عبارت دیگر اصطلاح اهل تفسیر هر چند نامحدود است، اما در محدوده درک و فهم بشری و به اندازه توانایی های اوست، بدین روی کسانی در تعریف تفسیر این نکته را گنجانده اند، که این تفسیر، کشف در محدوده قدرت و طاقت بشری می باشد، نه آنچه که در واقعیت قرآن وجود دارد.^{۱۲}

د: چیستی تفسیر عقلی

با تعریفی که در چیستی تفسیر داشتیم، نوبت به چیستی تفسیر عقلی می رسد که شامل بررسی واژگانی عقل و تفسیر عقلی و معنای اصطلاحی و نگاه قرآنی به آن است.

- مفهوم عقل در لغت

۱۰. ابوحیان اندلسی، بحرالمحیط، ج ۱، ص ۱۳.

۱۱. امین، سید حسن: دائرة المعارف الاسلامیة الشیعة، ج ۶/ص ۱۴، مقاله تفسیر، ط ۵، ۱۴۱۸ هـ.ق.

۱۲. زرقانی، عبد العظیم: مناهل العرفان، ج ۲، ص ۵.

عقل در لغت عرب به معنای بستن ، گرفتن ، حفظ کردن و حبس و معنای مشترک آن آمده است.^{۱۳} و دیه عاقله رابه این خاطر می گویند که نگهدارنده خطاهای بعدی و حرکات انتقام جویانه است. قوه عاقله قوه تمییزدهنده از زشتی. باز داشتن از درافتادن در خطا، فهم و فهمیدن که از انجام هرکاری و هرسختی باز می ایستد. به علم نیز عقل گفته شده ، چون نادانی را متوقف می کند.

در اصطلاح عقل ، عبارت است از قوه ای حاصل در هنگام علم به ضروریات ، به گو نه ای که بتواند به کمک آن، اکتساب نظریات امکان پذیر شود. سید مرتضی، عقل را، نیرویی در قلب دانسته ، که اقتضای تمیز دارد.^{۱۴} گاهی از عقل در مبادی اصول فقه، مقصود مشهوراتِ مشترکِ نزد همگان و یا بیشتر مردم است.^{۱۵}

عقل را به شکل ها و انواع گوناگونی تقسیم می کنند. به طور مثال آن را به عقل نظری، عقل عملی، عقل فطری و عقل کسبی ، تقسیم می کنند. عقل کلی را در برابر عقل جزوی می گذارند. یا عقل را در برابر جهل، عشق (احساسات) و شهوت و غضب قرار می دهند. گاهی عقل به عنوان حجت در برابر راهنما یی بیرونی قرار می گیرد که از آن به نام قوه درونی در برابر نیروی بیرونی یاد می شود. در مغرب زمین، عقلانیت به طور معمول همراه با تجربه و کمیّت و حس گرایی می آید و گاهی به معنای تحلیلی و منطقی بودن فکر، توصیف شده است. گاهی نیز عقلانیت را در برابر راه های دیگر معرفتی مثل شهودگرایی و کشف حقیقت الهامی و وحیانی به کار می رود.^{۱۶} در روزگار ما خردورزی به معنای محک زدن اشیاء با معیارهای انسانی و تأکید بر اهمیت روش و استفاده از راه های منطقی و قابل استدلال برای رسیدن به مقصد، حتی با پذیرش خطای روشمند است.^{۱۷}

۱۳ . به معنای حدی ، اسم ذات و اسم معنا ، هرچند در روایات بیشتر به معنای قوه نگهدارنده انسان آمده است. **العقل عقال من الجهل** بحارالانوار، ج ۱۷، ص ۱۱۷.

۱۴ . مجمع البحوث الاسلامیة ، معجم العناوین الکلامیة و الفلسفیة ، ص ۹۵.

۱۵ . مظفر ، اصول الفقه ، ج ۱، ص ۲۱۳.

۱۶ - ابراهیم مصطفی ابراهیم، مفهوم العقل فی الفكر الفلسفی، ص ۹ و ۱۵، بیروت، دار النهضة العربیة.

۱۷ - ر. ک: پوپر، کارل، اسطوره چارچوپ، ترجمه علی پایا، ص ۸۵ - ۱۳۰. تهران، طرح نو.

در بحث تفسیر، عقل به معنای قوه استنباط، ادراک و فهم صحیح، منطقی، قابل استدلال، روشی که از خطا پیشگیری کند و تمیز حق از باطل در کلام دهد. با قوه عقل، کلام الهی را در شأن خودش و مناسب با مقام وحی در خطاب به انسان تفسیر کند.

- تاریخمندی در نص دینی

موارد کاربرد عقل در تفسیر: ۲) مناسبت حکم و موضوع

۳- جمع میان آیات

۴- کشف گوهر کلام و ملاک حکم

۵- پاسخ به شبهات

۶- بهره گیری از قواعد عقلی

۷- کاربرد های زبانی عقلی

۱- استفاده از مفاهیم

۲- دلالت اقتضا و اشاره - دلالت تنبیه - فهم کلیات و تطبیق مصادیق

سفید خوانی در گفتگوهای قرآنی دوم: اثبات معارف قرآنی

۳- تبیین معارف قرآنی

عقل در نگاه مفسران عصری ضوابط و شرایط تفسیر عقلی

۱- چستی تفسیر عقلی

الف - واژگان تفسیر ب: اصطلاح تفسیر

ج: ویژگی تفسیر

کلمه عقل در قرآن به شکل اسم مصدری نیامده، بلکه به صورت فعلی استعمال شده است. به عنوان نمونه کلمه: یعقلون ۲۲ بار در ۱۵ پانزده سوره نقل شده که اکثر آنها در مذمت کسانی است که از این نیرو استفاده نمی برند و این خود نکته ای دارد مبنی بر این که قرآن به کارگیری این قوه را در امور فطری و کسبی تشویق می کند و نمی خواهد عقل را به عنوان یک فعالیت مجرد و صرف، مورد توجه قرار دهد. این مشتقات مانند: یعقل، عقلوه، یعقلون، و تعقلون، به فاعلیت عقل در نظر و تدبیر و تمیز میان اضداد، مثل تشخیص حق و باطل، صحیح و غیر صحیح، خیر و

شر، جائز و مستحیل، مصلحت و مفسده، راهنمایی می کند. اگر بخواهیم واژه های مشترک آن را که در یک حوزه معنایی قرار می گیرد به این حجم اضافه کنیم به بیش از ۳۰۰ آیه می رسد، به طور مثال: واژه تفکر، تدبر، نظر (نظرون) و داشتن علم (یعلمون) یا حتی از قلب که در روایات از آن به عقل تفسیر شده است،^{۱۸} همگی توجه وحی و شریعت به مسئله عقل و جهتگیری عملی و معرفتی را در نگاه به جهان هستی، استدلال شاهد بر غائب و آگاهی از نظام اسباب (سنن هستی شناسانه) نشان می دهد و حتی از موانعی که ممکن است برای عقل ایجاد شود و مانع آزادی و فهم درست عقل گردد، و یا به جای تحقیق و کاوش، موجب تقلیدهای بی جا شود، بر حذر می دارد.^{۱۹}

حال باید ببینیم منظور از بحث عقل در تفسیر چیست؟

منظور ما از عقل، گاهی به معنای تحلیلی و منطقی بودن فکر و از اصول علمی تبعیت کردن، قواعد فهم را رعایت کردن، معنا می دهد. گاهی به معنای فهم صحیح، منطقی، قابل استدلال، روشی که از خطا پیشگیری کند و تمیز حق از باطل باشد. کلام الهی را در شأن خودش و مناسب با مقام وحی در خطاب به انسان تفسیر کند. عقل در تفسیر، روشی که با آن خیر و شر و مصلحت و مفسده را درک می کند و در مورد قرآن و انطباق آن به موضوعات مصلحت و مفسده، انسان را راهنمایی می کند؛ تا آن جایی که می تواند، حتی فارغ از ظاهرالفاظ شرع، فهم گوهری از دستور الهی و ملاکات آن داشته باشد و شخص را به مصلحت همراه با شیء یا مفسده نهفته در آن راهنمایی کند، بلکه براین اساس، با کاوش های عقل به نشانه های زبانی و غیرزبانی به فهم متن کتاب مدد برساند و نصوص دینی را در جهت شناخت اهداف و ملاکات و روح کلام یاری کند.

به عبارت دیگر، منظور ما از عقل به عنوان دلیل مستقلى در کنار کتاب و سنت و توری برای روشنایی فهم کتاب و سنت است، در آن صورت دریافتی است از حکم خدا، با استناد به نص، حال فرقی نمی کند که نام این دریافت را حکم بگذاریم یا بگوییم حکم نیست و فقط ادراک است.^{۲۰} به همین جهت منظور از حکم عقل، معنای فلسفی آن

۱۸- کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۶، حدیث هشام.

۱۹- الکتانی، محمد، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الاسلامی، ص ۴۶۷ - ۴۶۸.

۲۰- آقای محمدتقی حکیم و بسیاری از اصولیین معاصر مانند مظفر معتقدند در میان مسلمانان کسی را نداریم که معتقد باشد عقل حکم کننده است (در برابر ادراک کننده). البته به بعضی معتزله چنین نسبتی داده شده، ولی منظور آنها از حکم کننده بودن به معنای رایج در حکم شرعی نیست. منظور، حکم عقل به حکم شرعی است. گرچه عقل ادراکات مستقلى هم دارد که حکم شرعی را کشف

نیست، همچنین به معنای حکم عقل که از مبادی تصدیق کتاب و سنت حاصل می گردد؛ نیست، زیرا در جایی که حکمی در کتاب و سنت آمده و عقل بر مبنای آن به حکم دیگری دست می یابد، مثل مقدمه واجب، اجزاء، اجتماع امر و نهی، اینها گرچه از احکام عقل هستند، ولی از احکام غیر مستقلة هستند.

بنابراین، هرچند دریافت و حکم عقل بر دو قسم است: یا انسان از طریق خود عقل و بدون حکم شرع به خوبی و بدی چیزی می رسد و حسن و قبح آن را تشخیص می دهد، یا با کمک شرع و با مقدمه قرار دادن حکم شرعی، حکم عقلی را بنا می کند، اما در تفسیر: به معنای تحلیلی و منطقی بودن فکر و از اصول علمی تبعیت کردن، قواعد فهم را رعایت کردن، معنا می دهد. گاهی به معنای فهم صحیح، منطقی، قابل استدلال، روشی که از خطای فهم پیشگیری کند.

درباره تفسیر عقلی در المفسرون حیاتهم و منهجهم این چنین نوشته ام: وهذا مصطلح في قبال التفسير بالرأى المذموم، القائم على أساس الهوى والبدع. والمراد منه: المنهج الاجتهادي القائم على القواعد العقلية القطعية أو العلمية والمنطقية في شرح معاني القرآن، والتدبر في مضامينه والتأمل في ملازمات بيانه وإشارات كلامه.^{۲۱}

دیدگاه های تاریخی درباره تفسیر عقلی

نزاع تاریخی و قدیمی درباره ارزش و اعتبار عقل در جریان های مذهبی و کلامی وجود داشته است: الف: وقد اعتبر الامامية والمعتزلة العقل بما هو طريق موصل إلى العلم القطعي، مدرکاً للحکم وطريقاً له، ولكن لا يذهبان إلى تحكيم العقل مطلقاً.^{۲۲}

والمراد من العقل، الحُكم النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً، وبين حكم شرعي آخر، أو الملازمة بين عقيدة ثابتة قطعية، وبين عقيدة أخرى، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما، وكحكمه

نمی کند، مثل احکام نظری. (الاصول العامة في الفقه المقارن، ص 280). اما به نظر می رسد که تعبیر به حکم یا ادراک، نزاع لفظی باشد، چون در آنجا که عقل به حسن و قبح اشیا می رسد، نوعی الزام به انجام و ترك به وجود می آورد و اگر معتقد به خدا باشد؛ می گوید: این ادراک من مورد تأیید شرع است، و این همان چیزی است که خدا می خواهد و می گوید.^{۲۱} المفسرون حیاتهم ومنهجهم ج ۱، ص ۱۰۲.

۲۲. المظفر محمد رضا، اصول الفقه، الجزء الثاني/216، دارالنعمان النجف الاشرف.

باستحالة التكليف بلا بيان، اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحموده، أو الاعتقاد بتجرد الله تعالى، ونفى الحدّ عنه، واستحالة جسمانيته ورؤيته جل جلاله.

ب : وفي قبالة قد ذهب الأشاعرة الى أنّ التكليف مهما كان، فمنشأه حكم الشارع لا العقل، ولا يعتمد على العقل في ادراكاته كحكم الشارع. ووافقهم جمع من الإخباريين من الإمامية.

آیا این سخن اشاعره درست است که عقل در مرتبه شرع است و آیا همه احکام انسانی ، حتی زشتی ظلم و خوبی عدل را باید شرع درک کند و عقل پیش از درک شرع درکی ندارد؟

وهذا المبني يعارضه القرآن الكريم، اذ قال الله تبارك وتعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ) ^{٢٣} وقال تعالى: (يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) ^{٢٤} فتصف بعض الافعال بالعدل والاحسان وبعضه بالفحشاء والمنكر والبغى ويأمر بالفعل، لأنّه قبل الامر من المعروف وينهى عن الفعل، لأنّه قبل النهي قبيحاً ومنكراً ويحلّ ما يحلّ من المطاعم والمشارب، لأنّه طيبة قبل الحلّ وكل هذا صريحة باتصاف افعال العباد بالحسن او القبح قبل ان يحكم الشارع ويدرك العقل بحسن فعل وقبحه، فاذا أدرك العقل قاطعاً، فليس من المعقول ان يفترض نهى الله عنه، بل ليس من المعقول ان لا يأمر الله به، لأنّه عادل لا ينهى عن المعروف الحسن وهذا القطع حجة على العبد.

وكذا إذا استخرج من الظواهر التي يفهمها العربي الصحيح بحسب دلالة الالفاظ والقرائن الحالية والمقالية، المتصلة والمنفصلة وغير ذلك من قواعد الاستنباط، فإنّه حجة واجتهاد وخارج عن آليات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم والروايات الناهية عن التفسير بالرأى.

على هذا لاشبهة في ان العقل من مصادر التفسير ؛ لأنّ العقل عاقد في فهم القرآن وكشف معانيه كما يُعاضده السبق والقرآن في فهم معنى الآية إلا أنّ العقل وسيلة لكشف المعاني و معاضدة للبراهين الواردة في ميادين ثلاثه. ^{٢٥}

بنابراین این سخن اشاعره درباره مقام عقل درست نیست، به این دلیل :

(۱) درقرآن اصول و ارزش ها و ضد ارزشهایی پذیرفته شده عقلی درسطح مخاطبان مانند عدل و احسان ، فساد و فحشاء ، مطرح شده و به فهم شنونده احاله شده است .

(۲) کارهای انسان به زشتی و زیبایی توصف شده و اگر عقل آنها را درک نمی کرد ، توصیف آن بی معنا بود

۲۳. النحل/90.

۲۴. الاعراف/156.

۲۵. المفسرون حياتهم ومنهجهم ج ۱، ص ۱۰۲.

۳) پس از درک عقل ، حکم تأسیسی شرع بی معنا است ، زیرا پیش از عقل هم آن درک وجود داشت

۲- جایگاه تفسیر عقلی

اکنون با این توضیحات که در باره معنای تفسیر و تأویل عقلی داده شد ، نوبت به بحث خاص این نوشته ، یعنی جایگاه تفسیر عقلی رسید. به عنوان مقدمه اشاره شود که یکی از تقسیمات تفسیر، تقسیم آن بر اساس گرایش ها و جهتگیری های ذهنی و علمی مفسر است . اگر مفسری به مباحث کلامی توجه داشته باشد، تمام تلاش خود را در تفسیر آیات، بر تبیین مسائل کلامی و دفاع از عقاید خویش می گذارد و اگر فیلسوفی به مباحث فلسفی توجه داشته باشد، تمام کند و کاوهای او در تفسیر، صبغه عقلی و فلسفی پیدا می کند و اگر گرایش او اجتماعی باشد، موضوعات و مسائل اصلی جامعه در دستور کار تفسیر او قرار می گیرد، در تمام این گرایشها مادر و ریشه همه این تفسیر ها تفسیر عقلی و اجتهادی است . تفسیر عقلی از آن جهت که یک رویه و منهج و گرایش است و درحقیقت تلاش و اجتهاد است ، تأثیر گذار در چگونگی استنباط از کلام الهی است .

۳- اهمیت تفسیر عقلی

بی گمان یکی از مهم ترین جریانات تفسیر، تفسیر عقلی است . هرفهمی و استنباط از کلامی باید به عقل برگردد. زیرا خداوند با عقلا سخن گفته و منطق مشترک میان همه انسانها عقل و قواعد فهم کلام است : «إِنَّ اللَّهَ لِيُخَاطَبَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ فِهْمِهِمْ».^{۲۶} بلکه به زبان اهل آن و در سطح فاهمه آنان سخن می گوید : « فهُوَ يُخَاطَبُ أَهْلَ اللِّسَانِ بِلُغَتِهِمْ »^{۲۷} از طرف دیگر خداوند رئیس عقلا است و سخنی نگفته و نمی گوید که با مبانی عقلی و فهمی مردم ناسازگار باشد و به تعبیر روایت منقول از امام صادق : « مَا كَانَ اللَّهُ لِيُخَاطَبَ خَلْقَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُونَ »^{۲۸}. و در تعبیر دیگر: « مَا كَانَ اللَّهُ لِيُخَاطَبَ خَلْقَهُ بِمَا لَا يَعْقِلُونَ ».^{۲۹}

حقیقت این است که عقل گرایی با همه اهمیتی که در معارف اسلامی دارد و همه طوایف مسلمان بر این نکته اتفاق نظر دارند ، باز مورد بی مهری و مخالفت عملی قرار گرفته است. بخش زیادی از انحراف اعتقادی در عالم اسلام مانند: تجسیم ، تشبیه ، غلو و خرافات ، ناشی از بی توجهی به جایگاه عقل و بهره گیری از آن بوده است . ابتلای به اسرائیلیات و روایات تحریفی و جعل و موضوعات در اثر فقدان عقل گرایی در عالم اسلام و فقدان نقادی بوده است . اگر خردگرایی وجود می داشت ، این همه دکان و دستگاه و قطب و مولا و داعیه های شگفت انگیز و نقل

^{۲۶} . مجلسی ، بحار الانوار ، ج 4 ، ص 83 .

^{۲۷} . همان ، ج 45 ، ص 296 .

^{۲۸} . همان ، ج 24 ، ص 300 .

^{۲۹} . همان ، ج 76 ، ص 236 .

فضائل دروغین درست نمی شد. اگر در فرهنگ تفسیری وحدیثی نقد عقلانیت پا می گرفت، این همه احادیث جعلی در فضائل سوره ها درست نمی شد. این ابتلای به جریان ارجأ، جبر و تفویض حدیث گرایی و اخباریگری رخ نمی داد. بخش زیادی از روایات اهل بیت دراهمیت عقل در دین ناظر به این شرایط و پیش بینی شرایط آینده بوده است. از سوی دیگر، این درست است که خردگرایان، با جهتگیری عقلی به تفسیر و تأویل آیات می پردازند و تقسیمی دیگر از تفسیر ارائه می ده و چهره بارز تفسیر در پژوهش های قرآنی آنان، انبوهی از تفاسیری است بوجود آورده که به گرایش تفسیر و تأویل عقلی روی آورده اند. اما این گونه نیست که مخالفان آنان بگویند ما برخلاف عقل تفسیر می کنیم. مشکل آنان نزاع های مذهبی و تعارض قواعد منطقی فهم با برخی نصوص دینی و تأکید بر برخی احادیث و یا پیش ذهنیتهای آنان است.

در این باره دکتر محسن عبدالحمید، چنین می گوید:

«ولو دَرَسْنَا سيرة رسول الله (صلى الله عليه وآله) وفقَّناها بتفاصيلها، لَقَطَعْلُ الرَّأْيِ فِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) قد حَوَّلَ التَّوْجِيهَاتِ الْقُرْآنِيَّةَ إِلَى وَاقِعٍ مَلْمُوسٍ، وَعَلَّمْ صَحَابَتَهُ كَيْفِيَّةَ الاجْتِهَادِ الْعَقْلِيِّ فِي فَهْمِ النُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ، سِوَاءِ أَكَانَ ذَلِكَ فِي الْقُرْآنِ أَوْ فِي السَّنَةِ».^{۳۰}

بگذریم از اینکه شناخت خدا از طریق آثار، یک مسأله است، و درک صفات الهی، چون علم، قدرت، حیات و دیگر اوصاف حق، مسأله دیگر است.^{۳۱}

به عنوان نمونه، تجرد خداوند از مادیات با دلیل عقلی به دست می آید. همینطور قبول نبوت پیامبر به حضور و اخبار نیست تا با نقل اخبار و گزارش از رسالت پیامبر برای فرد ایمان به پیامبر حاصل می گردد. قبول نبوت به پذیرفتن دلایلی و تصدیق بی‌بالت و معجزات است. و این عمل حسی نیست، درک عقلانی است.

معتزله که از طرفداران جدی بهره گیری عقل در فهم نصوص است، به اهمیت عقل و نقش آن در فهم نصوص توجه کرده و علت نیاز به عقل و وظیفه آن را معین کرده اند. آنان در مرحله اول گفته اند: اگر عقل نباشد، شناخت خدا و پیامبر و پذیرفتن دستورات آنها بی معناست^{۳۲} اگر عقل نباشد مسأله تکلیف بر انسان برای تأمین همان غرض آورده، بسیار طبیعی است که خداوند همه وسایل کمک به این غرض را فراهم سازد، همانطور که به این انسان قدرت بر

۳۰- عبدالحمید، محسن، *تطور تفسیر القرآن* / ۹۸. (یعنی استفاده تفسیر عقلی در قلمرو استناد به

نص)

۳۱- طباطبائی، المیزان، ج ۲۶۵، ۵.

۳۲- الرومی، المنهج، ۳۰۰.

انجام کار را داده، قدرت بر شناخت تکلیف و تمیز میان درست از نادرست را داده است، تا بتواند با اراده و اختیار و آگاهی از نتایج کار خود به سوی تکلیف برود، اینجاست که نقش عقل روشن می گردد که چه وظیفه ای دارد و چه نقشی در تعیین تکلیف وی بر جای می گذارد. پس مرحله اول برای انسان شناخت تکلیف است. این شناخت برخی از آن بوسیله شرع بیان می شود و برخی بوسیله عقل.^{۳۳}

اما به هر حال یکی از مشکلات تفسیر عقلی، افراط و تفریط هایی است که در آن اتفاق افتاده است، لذا گفته ام: ولكن التفسير العقلي الاجتهادي في الخارج، كان واقعاً بين الافراط والتفريط، فنوع منه دخل فيه التأويلات البعيدة، ونوع يَحْمَد في الاستدلالات الكلامية، والنوع المتوسط وهو الصواب، وهو الذي يتحرك في اطار المنهج الأصولي الذي يعتمد على تفسير القرآن بالقرآن، في ردّ المتشابه الى المحكم، والى السنة الصحيحة في استنباط الأحكام، أو تأويلها أورد بعضها بسنة أخرى عند ظهور الإشكال.^{۳۴}

پرسشهای درس

- ۱- تفسیر لغوی واصطلاحی رابنویسید.
- ۲- تعریف تفسیر عقلی چیست؟
- ۳- تفسیر عقلی در جهان اسلام چه اهمیتی دارد و پی آمدهای بی توجهی به آن رابنویسید.
- ۴- جایگاه تفسیر عقلی رابنویسید.
- ۵- به برخی از مشکلات تفسیر عقلی اشاره کنید.

سیراندیشه تفسیر عقلی

^{۳۳}- ابو زید، الاتجاه العقلي، 60.

^{۳۴}. المفسرون حياتهم ومنهجهم ج 1، ص 102.

گفتیم، یکی از منابع مهم در پرده برداری از معانی قرآن عقل است، و بسیاری از قرآن پژوهان به این منبع اشاره کرده و تلاش و اجتهاد مفسر را در فهم قرآن بایسته دانسته اند.^{۳۵} اما از همان آغاز تدوین تفسیر نزاع های جدی درباره تفسیر عقلی و قلمرو آن وجود داشته است. از گذشته های دور این مسأله جنجال بر انگیز مطرح بوده است. گروهی اصل و اساس تفسیر را تفسیر عقلی می دانسته اند و لازمه فهم به لایه ها و ژرفای کلام را تفسیر عقلی می دانسته اند. گروهی نیز به مخالفت برخوایسته و نسبت به حجیت تفسیر عقلی و حتی اجتهاد مفسر تردید کرده و گفته اند: آیا عقل انسانی می تواند برای فهم قرآن و کشف احکام شرعی حجت باشد؟ در حالی که ما روایات بسیاری در نهی از تفسیر به رأی و نقد عقل در استنباط احکام داریم.

از سوی دیگر از همان آغاز تدوین علم اصول و طرح منابع فقه، دلیل عقلی یکی از چهار منبع برای شناخت احکام به حساب می آمده است.^{۳۶} گو اینکه اولین یاد کرد صریح از عقل، توسط شیخ مفید (م ۴۱۳) در کتاب التذکره باصول الفقه، بوده که شیخ محمدبن علی کراجکی (م ۴۴۹) در کتاب مختصر التذکره آن را آورده است، با این تفاوت که اصول احکام شرعیه را سه چیز می شمرد: کتاب خدا، سنت پیامبر و اقوال ائمه طاهرین، و راه رسیدن به این اصول را در سه چیز می داند و نخستین آن را عقل می داند که کار آن راهبری به شناخت حجیت قرآن و دلائل اخبار است. البته وی به بحث استقلال عقل و اهمیت آن به عنوان دلیل مستقل نمی پردازد، بلکه عقل را وسیله حجت شدن قرآن و سنت می داند.

سیدمرتضی، علم الهدی (م ۴۳۶ هـ) گرچه آشکارا درباره عقل به عنوان منبع درک احکام یا تشریع، سخن نمی گوید، اما در جای جای الذریعه به مناسبت های مختلف از عقل قطعی سخن به میان آورده است. به طور مثال در ذکر دلالت بر جواز تعبد به خبر واحد، با اینکه خود او مخالف حجیت خبر واحد است، اما سخن کسانی را که می گویند خبر واحد جایز نیست، زیرا تعبد به عمل آن عقلا جایز نیست، نقد می کند و می گوید: صحیح آن است که بگوئیم از روی عقل تعبد به خبر واحد جایز است.^{۳۷}

^{۳۵} - زرکشی، ج ۲، ۱۴۸؛ طباطبایی، المیزان، ج ۷۴، ۳-۸۵؛ خویی، البیان، ۳۷۹؛ ذهبی، التفسیر المفسرون، ج ۵۷، ۱ و ۲۵۵، ایازی، المفسرون، ۴۰؛ عبد الحمید، حجیه التفسیر العقلی و ضوابطه، ۶۸۲-۶۹۲؛ صغیر، المبادئ العامه، ۶۳.

^{۳۶} - مظفر محمد رضا، اصول الفقه، ج ۳ و ۴، ص ۱۲۱.

^{۳۷} - علم الهدی سیدمرتضی، الذریعة الی اصول الشریعة، ج ۲، ص ۵۱۹ (۴۳)

تحقیق ابوالقاسم گرجی.

به هر حال این داستان موافقت و مخالفت، شکل پیچیده ای پیدا کرده، از آغاز پیدایش تفسیر این گرایش در می آن گروهی از مفسران مطرح بوده که در تفسیر نباید پا را فرا تر از نقل گذشت، حتی تفسیر اجتهادی جایز نیست، و در برابر عده ای به شدت از آن دفاع می کرده اند. در آغاز دانش تفسیر گرایش اثری بود، اما اندک اندک این فکر افول کرد و استفاده از غیر نقل نیز جایز شمرده شد.

موافقان تفسیر عقلی

سابقه بهره گیری و موافقت با این منبع تفسیر عقلی، به عصر صحابه بر می گردد و آنان نیز به جز قرآن و حدیث اجتهاد می کردند و اگر در تفسیر کتاب خدا به مطلبی بر می خوردند که نمی توانستند از پیامبر سؤال کنند به اجتهاد و فهم و رأی خود عمل می کردند و تفکر و تدبیر در آیات، همین کاوشهای عقلانی و اجتهاد در کلام بود نه استفاده از منبع دیگر.^{۳۸}

شافعی (م ۲۰۴) می گوید: خداوند-جل ثناء- بر بندگان خود به خاطر عقلی که به آنان داده منت گذاشته و آن را وسیله هدایت و برگزیدن راه حق در میان آرا و مذاهب مختلف قرار داده و آنان را به راه حق با نص و دلالت آشکار راهنمایی کرده است.^{۳۹}

راغب اصفهانی (م ۴۱۵) در فصل پنجم تفسیر جامع التفسیر، به راههای پیشگیری از اشتباه در فهم و لزوم تنقیح مبنا در برخورد با لفظ و معنی اشاره می کند و مشکل جریان مُشَرَّه و جبریه و قدریه و کسانی از این قبیل را از آن جهت می داند که به گمان آنها باید از لفظ به سراغ معنا رفت و این لفظ است که ما را به حقیقت معنا دلالت می کند هر چند که دلالت لفظ بر خلاف عقل و براهین اعتقادی باشد. از اینرو او می گوید: حکما کسانی هستند که برای فهم معنا از نص از ذوات اشیاء به سر اغ الفاظ می روند، یعنی می گویند: اگر می خواهیم آیات صفات الهی را دریابیم، باید ببینیم خداوند چه شخصیتی است، آنگاه آیاتی که برای خدا چشم و گوش، دست، و مکر تعیین کرده را بفهمیم و به ظاهر لفظ بسنده نکنیم. اهل حقیقت به درستی در یافته اند، که اگر ما آن حقیقت خارجی را به خوبی شناسیم، تطبیق لفظ بر آن موضوع درست انجام نمی گیرد. نمی توانیم به قالب لفظ بسنده کنیم. وقتی خداوند می گوید: وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا. (فجر ۸۹) ۲۲ و پروردگارت و فرشته ها صف در صف آیند. این

^{۳۸} - ذهبی محمد حسین، التفسیر و المفسرون، ج 1، 57، عبد الحمید، تطور تفسیر القرآن، 98.

^{۳۹} - شافعی، الرساله، 501.

پرسش مطرح است که آمدن خدا یعنی چه، و صف در صف شدن الله و ملائکه چیست، این الفاظ چه کمکی به مفسر می‌کند. مشکل مشبهه، مجسمه و سلفیه از همین جا پدید آمده که از این الفاظ خواسته اند خداوند را بشناسند و معنی کلمه را دریابند، در صورتی که راغب معتقد است در آغاز باید خداوند را با براهین عقلی شناخت، خداوندی که منزله از جسم، تكثر و جوارح است، آنگاه به سراغ این الفاظ رفت، در آن صورت متوجه می‌شویم که دست خدا به معنای دست جسمی نیست، چشم او نیز و گوش او و صف ایستادن همگی متناسب با حقیقت الهی است و بکارگیری این الفاظ از باب مجاز در لغت و استعاره و وسعت معنی است. حتی نقل می‌کند که گروهی گفته‌اند: به هیچ وجه تفسیر با روش عقلی جایز نیست، گرچه فردی عالم و ادیب محیط برادله و فقه و نحو و اخبار آثار باشد. مفسر باید در هر زمینه به مرویات و آثار مراجعه کند.^{۴۰}

آمدی، علی بن ابی‌علی (م ۶۳۱)، در اهمیت عقل و راهگشایی آن گفته است: جمهور از علمای اسلام قائل به جواز تخصیص عموم قرآن به دلیل عقل هستند و به این آیه شریفه مثال زده‌اند: «الله خالق کل شیء و هو علی کل شیء وکیل» (الزمر، ۶۲). در حالی که لغت «کل شیء» شامل همه چیز و از آن جمله خود خداوند می‌شود، با آنکه خداوند به دلیل عقلی موجودی قدیم می‌باشد، و محال است که آفریده شود، لذا این آیه به طور طبیعی تخصیص می‌خورد و با دلیل عقلی قطعی، خداوند از این آیه استثنا می‌شود.^{۴۱}

زمخشری (م ۵۳۸) نیز یکی از این کسان است که به تفسیر عقلی بسیار بها می‌دهد و خرد ورزی و کاوشهای عقلی در تفسیر او جایگاه بس رفیعی دارد.^{۴۲} او در جایی می‌نویسد: منظور از تدبر در آیات، تفکر و تأملی است که به شناخت هر چه بیشتر آیات از ظاهر قرآن منتهی می‌گردد، البته فهم و تأویلی صحیح و معانی نیکو، چون آنکه به ظاهر تلاوت، بسنده می‌کند و تفسیر عقلی نمی‌کند، ممکن نیست به بسیاری از حقایق قرآن دست یابد و او مانند کسی است که حیوان بسیار شیر دهی دارد، اما شیر آن را نمی‌دوشد و مادیانی بچه‌زا دارد، اما جفت‌گیری نمی‌کند.^{۴۳}

^{۴۰} - مقدمه جامع التفاسیر ، 93.

^{۴۱} - الاحکام ، ج 2 ، 293.

^{۴۲} - الجوینی، مصطفی الصاوی، منهج الزمخشری فی تفسیر القرآن ، 93.

^{۴۳} - زمخشری، الکشاف، ج 2 ، 283.

عبد الکریم شهرستانی (م ۵۴۸ م) در تفسیر خود می نویسد: اگر مفسر عقل و نظر خود را در فهم آیه بکار گرفت، می داند این به کار گرفتن، اخلاقی در لفظ و لغت بوجود نمی آورد، دیگر این علم، تفسیر به رأی نیست، همچنین اگر کسی تأویل کرد، در آنجایی که ظاهر آیه تشبیه است، یا تعطیل یا جبر و تفویض است، در این صورت کار عقلانی و لغوی که بلبتفسیر انجام می دهد و می داند قطعاً تشبیه و تنزیه در حق خداوند روا نیست و بلبید کلام قرآن را بر آن حمل کند. در این صورت تفسیر عقلی نه تنها جایز که لازم است.^{۴۴}

فخر الدین رازی (م ۶۰۳) نیز در باب اهتمام به عقل و روش اجتهادی در تفسیر می نویسد: در علم اصول فقه ثابت شده که متقدمین سخنی در باب تفسیر آیه گفته اند، دلیل بر منع متأخرین از گفتن وجهی دیگر در تفسیر آیه نمی گردد و گرنه باید بگوئیم همه آنچه متأخرین از آیات قرآن استنباط کرده مردود و باطل است و معلوم است که این سخن را کسی نمی گوید مگر آنکه مقلد باشد.^{۴۵}

زرکشی (م ۷۴۹) نیز در باب اهمیت عقل و علم در فهم قرآن می نویسد: وقتی خداوند دلیل بر ربوبیت و وحدانیت خود می آورد، در خطاب به صاحبان عقل می آورد و گاه بخ متفکرین و متذکرین خطاب می کند ^{۴۶} تا معین کند که ممکن است یکی از راه تفکر و تذکر حقیقت این ادله را به دست آورد.^{۴۷}

شیخ طوسی (م ۴۶۰) از نخستین کسانی است که در فرهنگ شیعه به صراحت درباره تفسیر عقلی و اجتهادی و نیز به روشنی در جهت موافقت، و اینکه اگر بخواهیم باظاهر به سراغ قرآن برویم برخلاف است، بلکه در نقد مخالفان گفته است:

و اعلم ان الرواية ظاهرة في اخبار أصحابنا بأن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح عن النبي صلى الله عليه و آله، و عن الائمة عليهم السلام، الذين قولهم حجة كقول النبي (ص)، و ان القول فيه بالرأى لا يجوز.... و الذي نقول في ذلك: إنه لا يجوز ان يكون في كلام الله تعالى و كلام نبيه تناقض و تضاد. و قد قال الله تعالى: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» «سورة الزخرف: آية ۴۳». و قال: «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» («سورة الشعراء: آية ۱۹۵»). و قال: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» «سورة ابراهيم: آية ۴». و قال: «فيه تبيان كل شيء» و قال: «ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» «سورة الانعام: آية ۳۸». فكيف يجوز ان يصفه بانّ عربي مبين، و انّ بلسان قومه، و انّ بيان

^{۴۴} - مصابيح النوار، ج ۲۵، ۱.

^{۴۵} - مفاتيح، ج ۱۷۷، ۹.

^{۴۶} - الانعام، ۷۵-۷۸.

^{۴۷} - البرهان، ج ۱۴۸، ۲.

للناس و لا يفهم بظاهره شيء؟ و هل ذلك إلّا وصف له باللغز و المَعْمَى الذى لا يفهم المراد به إلّا بعد تفسيره و بيانه؟ و ذلك منزّه عنه القرآن. و قد مدّح الله أقواماً على استخراج معانى القرآن فقال: «لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» «سورة النساء: آية ٨»، و قال فى قوم يخفّونهم حيث لم يخفّوا القرآن، و لم يتفكروا فى معانيه: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» و قال النبى (ص). (انى مُخْلَفٌ فيكمُ الثقلين: كتابَ الله، و عترتى أهل بيتى)، فيصحّ انّ الكتاب حجة، كما أن العترة حجة. و كيف يكون حجة ما لا يفهم به شيء؟^{٤٨}

جالب این است که صاحبان کتب حدیثی شیعه نیز با این نگرش همراهی می کنند . کلینی (م ۳۲۸) بانگرشی همدلانه با عقل و عقل گرایی در اصول کافی کتابی درباره اهمیت عقل و جایگاه آن اختصاص داده و این کتاب را مقدم بر همه کتابها قرار داده است . و مجلسی (م ۱۱۱۱) به تبعیت از کلینی بابی گسترده را در این موضوع تنظیم کرده و فیض کاشانی و بحرانی صاحب کتاب حدیثی عوالم نیز با تبعیت از سلف خود عمل کرده اند.^۲ در دوره متأخر بویژه در میان اصولیان شیعه ، مرحوم خوئی (م ۱۴۱۳هـ) نیز در باب مراجعه به عقل و مدرکیت آن در تفسیر می نویسد:

هر مفسر باید مراجعه به ظواهر کند که هر عرب به طور صحیح از آن می فهمد و در این زمینه متابعت از حکم عقل فطری صحیح و در فهم به معنای آیه کند، چون عقل حجتی است از داخل برای انسان.^{۴۹}

و در نهایت در پایان ذکر دیدگاه دانشمندان و مفسران بزرگ موافق، سخن علامه طباطبائی (۱۴۰۲ ق) را در استدلال به این منبع تفسیری و اهمیت آن بیاوریم . ایشان در بحثی بسیار طولانی در اهمیت و جایگاه عقل در دین در تفسیر المیزان می نویسد:

« اگر کتاب الهی را تفحص کامل کرده و در آیاتش دقت شود، شاید بیش از سیصد آیه وجود دارد که مردم را به تفکر، تذکر و تعقل دعوت کرده و یا به پیامبر استدلالی را برای اثبات حقّی و یا از بین بردن باطلی آموخته است. خداوند در قرآن حتی در یک آیه بندگان خود را امر فرموده که نفهمیده به خدا

^{۴۸}. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص: ۵

۳۲ - تفسیر البیان، ۳۹۷. ۴۸

و یا هر چیزی که از جانب اوست ایمان آورند و یا راهی را کور کورانه ببینند، حتی برای قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده و عقل بشری به تفصیل ملاکهای آن درک نمی کند، علت آورده است، اگر چنین است عقل در فهم کلام خدا نقش اساسی دارد.^{۵۰}

مخالفان تفسیر عقلی

داستان مخالفت به عصر تابعان برمی گردد . شیخ طوسی در آغاز تفسیر با اشاره به پیشینه، این مخالفان را برمی شمارد:

و روی العامة ذلک عن النبی (ص) انه قال: «من فسر القرآن برأیه و أصاب الحق، فقد اخطأ» و کره جماعة من التابعین و فقهاء المدينة القول فی القرآن بالرأی: کسعید بن المسیب و عبیدة السلمانی، و نافع، و محمد بن القاسم، و سالم بن عبد الله، و غیرهم. و روی عن عائشة أنها قالت: لم یکن النبی «ص» یفسر القرآن إلا بعد أن یأتی به جبرائیل (ع).^{۵۱}

ازسوی دیگر برخی از اهل سلف به این موضوع ادغان ندارند که اگر عقل نباشد، شناخت خدا و پیامبر و پذیرفتن دستورات آنها بی معناست . مثلاً فهد الرومی به نقل از بیهقی در کتاب «الاعتقاد» ، و خطابی در کتاب «الغنیة عن الکلام و أهله» ، نقل می کند که ما در رتبه مقدم، نیاز به دلیل عقلی برای اعتقاد به خدا و پیامبر نداریم، چون ما خدا را از طریق حس می شناسیم و از طریق استفاضه و اخبار فراوان، پیامبری پیامبر را قبول می کنیم^{۵۲} در حالی که از طریق حس تنها، بدون تعقل خداوند قابل شناخت نیست . اینکه ما آثار وجودی خداوند را در می یابیم، زمینه تعقل و تدبیر بوجود خالق و مدبّر جهان می گردد.

گروهی مانند ابن اندلسی (م ۴۵۴) و ابن تیمیه (م ۷۲۰) قائلند که عقل وسیله کشف احکام و تشخیص شرایع هستند^{۵۳} و نه تأویل اشیایی که در نصوص مسلم رسیده، مانند رؤیت و کلام^{۵۴}، به همین دلیل معتقدند اگر در جایی نصی بر امری خلاف عقل رسیده، باید قاعده عقلی را رد کرد و ظاهر نص را پذیرفت

ادله حجیت تفسیر عقلی:

^{۵۰} - المیزان، ج ۵، ۲۵۴-۲۵۶.

^{۵۱} . التنبیان، ج ۱، ص ۵.

^{۵۲} - الرومی، المنهج، ۳۰۰.

^{۵۳} - عبد الحمید، حجیه التفسیر العقلی، ۶۸۷.

^{۵۴} - ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج ۳، ۳۳۹، به نقل از الرومی، المنهج، ۲۹۸.

گرچه در ضمن نقل اقوال به گوشه هایی از ادله موافقان تفسیر عقلی اشاره کردیم، اما شمارش آنها بی مناسبت نخواهد بود. در این باره چنین نوشته ام:

اما بالنسبة الى حجة تفسیر القرآن بالعقل بعد صلاحية العقل لدرك القضايا والحكم الشرعی، فقد استدلل العلماء على ادلة كثيرة:

اولها: انه قد وردت في القرآن آيات كثيرة تدعوا إلى التدبر والتعقل، منها قوله تعالى: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ»^{۵۵} وقوله: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ»^{۵۶}، ووجه الدلالة في هذه الآيات انه تعالى حثّ على تدبر القرآن ولولا حجة العقل في تفسيره لمّا حثّ المؤمنين بتدبره.

ثانيها: قد وردت آيات كثيرة تدعوا إلى التعقل في آياته بعد ما ذكر الله تعالى من خلق الارض والسماء والشجر والمطر و خلق الانسان، منها قوله تعالى: (وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)^{۵۷}، وقال: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ... لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)^{۵۸} و... ولو كان التفسير بالعقل غير جائزاً لما يدعوا إلى التعقل في كلماته والتفكر في آياته ولولا حجة العقل لماصح التدبر في حول كلماته.

ثالثها: سيرة رسول الله واصحابه والائمة من اهل البيت في التأمل و التدبر في آياته و الاستدلال العقلي لدرك كلام الله و دفع شبهات أثّرت حول آياته.

بنابراین به طور خلاصه این ادله به شرح زیر است:

(۱) عقل از منظر قرآن

آیات زیادی که مردم را به تدبر و تعقل در آیات تکوینی و تشریعی خداوند دعوت می کند^{۵۹}. این آیات دلالت دارد که برای فهم عمیق و ژرف، نیازمند تدبر در کلمات الهی هستیم و اگر تعقل در تفسیر دخالت نداشت، تشویق به آن معنا نداشت و یادعوت به تدبری کود، و باز از عدم اختلاف سخن می گوید: أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا. (نساء / ۸۲).

۵۵. النساء / ۸۲ و محمد / ۲۴.

۵۶. ص / ۲۹.

۵۷. النحل / ۱۲.

۵۸. غافر / ۶۷.

۵۹ - البقره، ۱۶۴، آل عمران، ۱۹۰-۱۹۱، النساء، ۸۲، الانفال، ۲۲، ص، ۲۹، محمد، ۲۴، القمر، ۷.

بنابراین با کاوش در آیات، این نکته به خوبی روشن می شود که عقل در کنار وحی یکی از راه های بسیار مهم دریافت معرفت بشری است. در آیات قرآن چهل و نه بار مشتقات عقل به کار رفته و شانزده بار از: اولوالالباب (صاحبان خرد) یاد شده و تعبیراتی چون قلب، فؤاد و فکر و نظر، به طور مکرر با تمجید ذکر شده است. شیوه قرآن در بیان معارف و حیانی معمولاً همراه با استدلال است. خداوند در قرآن بارها تشویق به اندیشیدن می کند، کسانی که از عقل خود استفاده نمی کنند سرزنش می کند و حتی در یک آیه بندگان خود را امر فرموده که نفهمیده به خدا و یا هر چیزی که از جانب اوست ایمان آورند، و یا راهی را کورکورانه بپیمایند، و برای قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده و عقل بشری به تفصیل ملاکهای آن را درک نمی کند؛ علت آورده است.^{۶۰}

در برخی آیات قرآن این نسبت میان وحی و عقل به طور کامل بیان شده است و از زبان کسانی که در قیامت دچار عذاب الهی شده اند نقل می کند چرا از این دو منبع به خوبی استفاده نکرده اند: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک (۶۷): ۱۰)

بگذریم از این واقعیت که در قرآن کریم مطالب و معانی بسیار بلندی مطرح شده که فهم این معانی عمیق فقط با کمک عقل امکان پذیر است. چگونه می توان معانی بلندی که در قالب الفاظ ساده قرآن ریخته شده را جز با کمک از عقل دریافت؟ دلیل تأکید فراوان قرآن هم بر این نیرو به این جهت است که در مرحله نخست استنباط کلام و فهم معانی وحی به کمک می آید و این کار را در دو بخش انجام می دهد، یکی آن که ژرفا و بطن کلام را روشن می سازد و دیگری از برداشت های غلط و مخالف عقل جلوگیری می کند. البته تمام این مراحل پس از آن است که ما به کمک عقل به وجود خدا و ضرورت پیامبران و حجیت وحی پی می بریم، اگر عقل نباشد در آغاز و در بسیاری از این امور دچار مشکل می شویم.

۲- روایات اهل بیت درباره عقل

روایات بسیاری از پیامبر و اهل بیت (ع) رسیده و اهمیت تعقل و تفکر تأکید شده و کسانی که عقل را در فهم و عمل بکار نمی برند نکوهش شده است. این اهمیت بویژه در دین و مسائل آن همچون فهم نصوص دینی اهمیت بیشتری پیدا می کند و آموزه های دین با معیار عقل مورد سنجش و توجه قرار می گیرد. به عنوان نمونه دسته ای از

۶۰- طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ج ۵، ص ۲۵۴ - ۲۵۶.

روایات از امیر مؤمنان علی (ع) رسیده است: «الدین لا یصلحه الا العقل»^{۶۱}؛ دین را چیزی چون عقل نمی آرید. «علی قدر العقل یكون الدین»^{۶۲}؛ به اندازه خرد دینداری است. زین الدین العقل^{۶۳}؛ زینت دین به عقل است. یا در وصف عقل و نقش آن در جامعه دینی آمده است: «عَقَلُوا الدین عَقْلَ وَعَاقِبَ وَرَعَاتِی لَا عَقْلَ سَمَاعٍ وَرَوَاتِی، فَإِنَّ رَوَاةَ الْعِلْمِ کَثِیرٌ»^{۶۴}.

ابن عباس روایتی را از امیر مؤمنان نقل می کند که حضرت در اه میت عقل در فهم دین می فرماید: «اساس الدین نبی علی العقل، و فَوُضَّتِ الْفَرَائِضُ عَلَی الْعَقْلِ وَ رَنْبَأُیْ عُرْفُ بِالْعَقْلِ وَ الْعَاقِلُ اقْرَبُ اِلَی رَبِّیْمٍ جَمِیعَ الْمُجْتَهِدِیْنَ بِغَیْرِ عَقْلِ. وَلِإِثْقَالِ ذَرَّةٍ مِنْ بَیِّ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ جِهَادِ الْجَاهِلِ الْفِ عَامٍ»؛ بیان دین بر عقل بنا شده است. واجب شدن دستوران الهی متناسب با عقل آمده است. پروردگاران را با عقل می شناسیم و با عقل به او توسل می جوئیم. و عاقل به پروردگارش از تمام مجتهدینی که عقل خود را بکار نمی گیرند نزدیک تر است. آن ذره ای از عمل صالح که عاقل انجام دهد، ارزشمندتر از جهاد مجاهد در هزار سال است.^{۶۵}

به همین دلیل عقل به منزله حجت خدا معرفی شده است و امام کاظم به هشام بن حکم خطاب می کند و می گوید: خداوند برای مردم دو حجت قرار داده است حجت ظاهر و حجت باطن. حجت ظاهر پیامبران و امامان معصوم هستند و حجت باطن، خردها:

«یا هشام إِنَّ اللَّهَ عَلَی النَّاسِ حَجَّتَیْنِ . حِجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حِجَّةٌ بَاطِنَةٌ، فَالْمَا الظَّاهِرَةُ، فَالرَّسُلُ وَالْأَنْبِیَاءُ وَالْأَئِمَّةُ - عَلَیْهِمُ السَّلَامُ - وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»^{۶۶}

در روایت دیگری نیز به نقل از هشام آمده است:

^{۶۱} - آمدی، غرر الحکم، ج ۳، ۲۵۳.

^{۶۲} - همان، ج ۴، ۳۱۳.

^{۶۳} - همان، ۱۰۹.

^{۶۴} - نهج البلاغه، خطبه ۲۳۹. در حکم نهج البلاغه (شماره ۹۸) آمده است: اعقوا الخبر اذا سمعتموه عقل رعایه لا عقل روايه، فان رواه العلم کثیر و رعائه قليل. در اخباری که می شنوید، تأمل بر انگیز، نه عقلی که می شنود و نقل می کند، زیرا ناقلان علم چه بسیارند و تأمل کنندگان آن بس اندک.

^{۶۵} - بحار الانوار، ج ۱، ۸۱-۱۶۲

^{۶۶} - کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶ و همینطور روایت عبدالله بن سنان در همین جلد، ص ۲۵، ج ۲۲.

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَشَّرَ أَهْلَ الْعَقْلِ وَالْفَهْمِ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ: (فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ)»^{۶۷} (زمر / ۱۷ - ۱۸)

بنابراین روشن است که فهم نصوص و انتخاب یک رأی در میان آرای گوناگون و برگزیدن بهترین راه ها، با کمک عقل امکان پذیر است.

نکته دیگری که در روایات آمده و به بحث ما بسیار مربوط می شود، نقشِ رابطِ داشتنِ عقل با وحی است. می دانیم که رابطه ما با انسان ها از طریق سخن گفتن و استدلال کردن و دلیل عقلی آوردن است . و در میان مسلمانان آنچه ما در اختیار داریم ، مجموعه ای از حروف و کلمات است . برخی از این نصوص تفسیر نصوص دیگر است، اما همان کلمات تفسیری، خود نیازمند تفسیر است. حال این سؤال مطرح می شود که چه نیرویی باید از نصوص بهره برداری کند و چه نیرویی است که به اعضا و جوارح ما فرمان می دهد که من از کلمات این معانی را دریافتم و آن را در نیافتم، و این مطلب مستند است، آیا چیزی جز عقل است؟ به این جهت در روایات از عقل به عنوان رابط میان خدا و بندگان یاد شده است.

عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله(ع) قال: حجة الله على العباد النبي والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل.^{۶۸}
ابن سنان از امام صادق روایت می کند که حضرت فرمود : حجت خدا بر بندگان پیامبر است و حجت میان بندگان و خدا عقل است.

به این جهت عقل است که نصوص صامت را به سخن گفتن در می آورد و حقیقت و مقصد کلام را شرح می دهد. با چنین توصیفی که از منزلت انسان خردمند در لسان شرع شده و اهمیتی نسبت به جایگاه عقل بیان شده ، چگونه می توان منبع بودن عقل را انکار کرد و سهم خرد ورزی را در فهم درست و عمیق نصوص دینی نادیده گرفت، و اگر در روایات در مواضعی در نقد عقل رسیده ، ناظر بر شرایط خاصی بوده که افراد تفسیر به رأی می کرده اند یا صلاحیت علمی برای تفسیر نداشته اند، یا از روش صحیحی استفاده نمی کرده اند.

۳) اگر تفسیر عقلی جایز نباشد، باید اجتهاد در احکام تعطیل شود و لازمه تعطیلی باب اجتهاد، تعطیلی بسیاری از احکام و مبهم ماندن شریعت است. زیرا فهم نصوص نیازمند واری و تدبیر و جمع میان آیات و روایات و تعارض و

۶۷- همان، ص ۱۳، ح ۱۲.

۶۸- کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵، کتاب العقل والجهل، ح ۲۲.

تناقض و تشابه و همچنین بر گرداندن خاص به عام و مقید به مطلق است و این عمل جز با تأمل و اجتهاد و بکار گیری عقل حاصل نمی گردد.^{۶۹}

۴) سیره مستمره اهل بیت (ع) و اصحاب و تابعین و مفسرین بزرگ، در برگزیدن تفسیر اجتهادی و بهره گیری از عقل در فهم قرآن است. به عنوان نمونه اهل بیت (ع) در تفسیر قرآن، گاه به قانون علیت یا قانون مسانخت و حدوث و قَدَمِ عالم، اشاره کرده اند.^{۷۰} یا درباره صفات خداوند با استدلال عقلی برخی از صفات مانند سهو و نسیان را از خدا نفی کرده و این صفات را از موجودات حادث دانسته اند.^{۷۱} و از این قراین عقلی در جهت فهم آیه کمک گرفته اند.

اگر تفسیر عقلی جایز نبود، نباید این سیره انجام می گرفت و نبای د افرادی چون اهل بیت (ع) از این روش استفاده می کردند. همچنین این عمل در تفسیر برخی از کلمات یا جمله ها از ناحیه صحابه و تابعین انجام گرفته است و مورد مخالفت اهل بیت (ع) واقع نشده است.^{۷۲}

۵) هرچند عقل تحت تأثیر تعالیم اصیل دین امکان رشد و شکوفایی خواهد داشت و آمو زه های وحی زمینه ساز تعالی آن خواهد بود، اما درک عقل فرادینی است و اعتبار خود و قضاوت هایش را از جای دیگر به دست می آورد ، که به مواردی از آن اشاره می شود:

الف : انسانیت بدون دین قابل تصور است ، اما انسانیت بدون عقل غیر قابل تصور است .
ب : رتبه عقل مقدم بر شرع ، بلکه دستیابی به شرع توسط عقل است . عرضه اصول دین بر عقل بیش از ایمان آوردن است.

ج: ادله حجیت عقل در قرآن و روایات مطلق است و ناظر به عقل مؤمن نیست و قیدی ندارد
د: جاهایی که عقل به آن دسترسی ندارد ، یا عقل آن رابه شرع واگذار می کند، باز کار عقل است که می گوید به جای دیگر مراجعه کن و پاسخ آن از من ساخته نیست ، یا اعتماد می کند که مراجعه نکند.

۶) برخی دعای پیامبر نسبت به ابن عباس استدلال کرده اند : اللهم فقه فی الدین و ع لِمُهُ التَّوَلِيل. ^{۷۳} گفته اند: فقه اگر تأویل و فهم لایه های نص محدود بر نقل بود، دیگر نسبت به ابن عباس خصوصیتی نبود که پیامبر این دعا را

۶۹- بحار الانوار، ج ۱، ۹۴، غزالی، احیاء الدین، ج ۲۶۰.

۷۰- حویزی، نور الثقلین، ج ۳، ۳۶۷، حدیث ۱۲، ج ۱، ۷۳۵، حدیث ۱۴۶ و توحیح صدوق باب ۱۵-۳۰.

۷۱- صدوق، توحید، ۱۶۰، باب ۱۶.

۷۲- نک عبد الحمید، تطور تفسیر القرآن، ص ۹۸-۹۹، و حجتی التفسیر العقلی و ضوابطه، ۶۸۴؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، ۲۶۰.

بکند. پس معلوم می شود که در تفسیر و تاویل، در ورای شنیدن و نقل، امر دیگری نهفته است که مفسر باید به کار گیرد.^{۷۴}

بنابراین، باید برای فهم قرآن از عقل کمک گرفت، لذا مخالفین کلام الهی انسانها هستند که خداوند در خطاب به آنها سخن گفته و حجت تعیین کرده است. حجتی ظاهری که پیامبران باشند و حجتی باطنی که مردم حق از باطل را تشخیص دهند و موضع و موقع کلام ظاهری را دریابند.^{۷۵} لذا عقل یکی از منابع تفسیر به شمار می آید و هر اندازه قدرت فکری جوینده معارف و معانی آن بیشتر باشد و تدبر و تفکر کند، از حقایق قرآن به میزان بیشتری بهره خواهد برد و اگر قرآن با تدبر و تأمل قابل فهم نبود، چگونه امکان داشت، خداوند در آیات متعدد^{۷۶} دستور به تدبر و تفکر و تعقل در آیات بدهد.

ادله منکران حجیت عقل در تفسیر:

گفتیم سلفیه و محدثین اهل سنت از مخالفان جدی اصالت دادن به عقل هستند تا جایی که آنها روایاتی را که در باب عقل رسیده، جعلی می دانند. کسانی مانند ابن جوزی در الموضوعات^{۷۷}، ابن حزم (م ۴۵۲) در کتاب الملل والاهواء از این دسته هستند. جالب اینجاست که ابن تیمیه (م ۷۲۸) کتابی دارد به نام بغیة المرتاد؛ وی در این کتاب اصرار دارد ثابت کند حدیث اول ما خلق الله العقل...^{۷۸} از موضوعات (جعل شده ها) است.

ابن تیمیه در همین کتاب پس از بحث طولانی درباره ریشه های طرح عقل در جهان اسلام و منشأ پیدایش اصطلاحاتی مانند عقل اول و عقل کلی و ماندش که آنها را فرهنگ وارداتی و برگرفته از فلسفه یونان می داند، می گوید: با عقل، ما پی به علوم ضروری می بریم، اما فرق است میان عاقل مکلف و غیر عاقل.

^{۷۳} - آنچه در صحیح بخاری (ج ۵، ۳۴) و صحیح ترمذی (ج ۵، ۶۸۰) آمده به این مضمون است: (اللهم غلِّمهُ الحکمه)، ولی تعبیر فقَّههُ فی الدین در متن منابع دست دوم بسیار نقل شده است، نک: سیوطی، الاتقان، ج ۴، ص ۲۳ و ۴.

^{۷۴} - عبد الحمید، حجة التفسیر العقلی، ۶۸۴.

^{۷۵} - کلینی، اصول کافی، ج ۱، ۱۶.

^{۷۶} - سوره ص، ۲۹؛ محمد، ۲۴، القمر، ۱۷، النساء، ۸۲.

^{۷۷} - الموضوعات، ج، ص در حالی که سیوطی در اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعه، ج ۱، ص ۱۱۹ - ۱۲۱ چندین روایت را به این مضمون نقل می کند که برخی از آنها مورد اشکال است نه همه آنها، وانگهی روایات عقل اختصاص به این روایت ندارد تا با ضعف یکی همه روایات را تضعیف کرد.

^{۷۸} - مشخصات چاپ این کتاب: قاهره، ۱۳۲۹ ق، ص ۵.

نکته دیگر بلمراجعه به متون سلفیه و محدثین اهل سنت و کتاب های اخباریین شیعه، این نکته آشکارا روشن می گردد که اگر از عقل سخن می گویند، به تعبیر خودشان منظور عقل تحت قیادت شرع است^{۷۹} و منظور از شرع، ظواهر نصوص کتاب و سنت است.

با عقل علمی به دست می آید که انسان بتواند کارهایی که برای او نفع دارد انجام دهد و آنچه برای او ضرر دارد ترک کند و همه اینها در شرع برای مفهوم عقل آمده است.

حرکت ظاهریه و اخباریون شیعه بسیار متأثر از این جریان فرهنگی است. شیوه استدلال و موضع مخالفت امین استرآبادی در کتاب الفوائد المدنیه با عقل، به ظاهر حق جانبانه و در سطحی عوام پسندانه است.^{۸۰} به گمان اینکه اگر عقل بیاید دستگاه دین و شریعت برچیده می شود، یا اگر به عقل رجوع شود، به این دلیل است که گویی دستگاه شرع کم و کسری دارد، یا چون عده ای از عقل سوء استفاده کرده اند، پس باید بهره گیری از عقل را محکوم کرد.^{۸۱}

از سوی دیگر گروهی از قرآن پژوهان با منبع قرار دادن عقل در تفسیر مخالفت ورزیده اند، نه از این باب که برای عقل جایگاهی در تفسیر قائل نیستند، و اجتهاد در تفسیر را روا نمی دارند، اتفاقاً برخی از آنان و در ظاهر به اهمیت عقل بسیار هم تأکید می کنند.^{۸۲} اما عقیده دارند که عقل باید در چارچوب ضوابط نقل در آید و در صورتی عقل حجت است که محکوم به قرآن و مقدماتش باشد. مثلاً ابو زهره در تحلیل دیدگاه ابن تیمیه (م ۷۲۰) که از حنابله معروف قرن هشتم و از مخالفان تفسیر عقلی است می گوید: ابن تیمیه هرگز مخالف تلاش برای به دست آوردن اسرار قرآن نیست، بلکه ما می بینیم که چگونه در کشف علل احکام و شناخت اهداف آن تلاش می کند و در این وادی برای شناخت مصالح و مبادی آن کوشش می نماید.^{۸۳} ابن تیمیه منکر حجیت عقل نیست، بلکه او می گوید عقل مستقیم الادراک در وصول به حقایق دین به تنهایی نیست. باید نقل او را راهنمایی کند. او باید طلب کند و دین پاسخ دهد، نه اینکه او بتواند خود پاسخگو باشد، لذا عقل باید تابع بلشد، نه متبوع، باید محکوم به حکم قرآن باشد نه حاکم. به همین جهت اگر در جایی میان عقل و شرع ناسازگاری افتاد، عقل نمی تواند قرآن را تأویل کند، بلکه

۷۹- محسن عبدالحمید، تطور تفسیر القرآن، ص 127.

۸۰- در این باره ر.ک: الفوائد المدنیة، ص 56.

۸۱- در این باره ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، ج 1، ص 100 و 101.

۸۲- الرومی، منهج المدرسه العقلیه الحدیثه، 30.

۸۳- ابو زهره، ابن تیمیه، 233.

باید آن نظر قرآنی را بپذیرد و تفسیر کند و میان برخی از نظرات آن با نظرات دیگر موازنه برقرار کند. به همین دلیل قرآن را به قرآن نه با اقوال متفلسفین و متکلمین و امثال آن تفسیر کند^{۸۴}

این مسأله باز میان مفسران فلسفی و متکلمان در اصطلاح تفکیکی آن، اختلاف است، اختلاف در تعریف عقل و در تلقی کاربرد آن در معارف دین با تأکید و اشتراک قول در این مسأله که رجوع و استناد به عقل در رتبه تقدم بر شرع است، زیرا تا برهان و مراجعه به عقل نباشد، امکان قبول توحید، نبوت و وحی نیست، بسیاری از مفاهیم دینی با برهان عقلی روشن می گردد و لذا کسانی مانند ملکی در تفسیر مناهج البیان در موارد بسیاری به استناد عقل به تفسیر می پردازند.

اما تقسیم همین کسان از عقل به عقل فطری و عقل اصطلاحی فلسفی و بر حذر داشتن بسیاری از مطالبی که با ظاهر نصوص در تعارض است و عقل برای آن راه حل ندارد، مانند خصوصیات قیامت و معاد و تفسیر جسمانی آنها، نمونه ای از تعارض با تفسیر عقلی به معنای مصطلح مفسران بزرگ فلسفی دانسته شده است.^{۸۵} از آن طرف در آموزشهای وحیانی امور فراوانی وجود دارد که قوای عقلانی به تنهایی قادر به درک مستقل آن نیست. با آنها مخالف نیست، بلکه به راحتی به آنها دسترسی پیدا نمی کند

برخی از این امور مربوط به کنه ذات الهی و حقایق عالیه و معارف ملکوتیه اسلامی می شود و طی مدارج وسیر و سلوک و تهذیب نفس رفع حجاب از گناه لازم دارد.

و برخی دیگر به واقعیات مجرد (ملائکه و اعیان ثابته) و حقایق عالم غیب مربوط می شود. در این موارد تفسیر عقلی به توضیح این معانی نمی پردازد، بلکه با ادغان به مقدمات و اینکه آن خدایی که ب عقل و برهان به اثبات رسیده و کتابی نازل کرد، افراد را راهنمایی می کند، تا بگویند دین این امور را آورده است، لذا ایمان می آورد و شخص از پیش خود نمی تواند تنها با تکیه به دلیل آنها را بپردازد و لذا در این گونه امور عقل تنها می تواند به تفسیر معنای ظاهری الفاظ راه یابد، اما این تفسیر ظاهر الفاظ ایمان واقعی محسوب نمی شود.^{۸۶}

به هر حال کسانی که منبع بودن عقل را منکرند، چند دلیل آورده اند:

^{۸۴} - همان، 215، عبد الحمید، الاتجاه العقلی، 686.

^{۸۵} - ملکی، توحید الامامیه، 21-40 مقاله بینات شماره 18، 49، مجله نقد و نظریه شماره 3، مقاله برنجکار.

^{۸۶} - چیتیک، هرمنوتیک از نظر ابن عربی، کتاب نقد، شماره 5 و 6، 238.

(۱) روایات تفسیر به رأی است . گفته اند، تفسیر عقلی و اجتهادی تفسیر به رأی است و تفسیر به رأی ، در لسان روایات نبوی و اهل بیت (ع) ممنوع است. نخستین بار این اندیشه به شکل مدون شده در زبان جماعتی از تابعین و فقهای مدینه مانند سعید بن مسیب، عبیده سلمانی، نافع و محمد بن قاسم و سالم بن عبدالله مطرح شده است.^{۸۷}

(۲) روایاتی که به طور صریح از تفسیر بدون مراجعه به سنت و اهل بیت (ع) منع کرده و بل تعبیر هایی چون: « لیس شی أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن»^{۸۸} چیزی دور تر از خرد مردم به تفسیر قرآن نیست. یا جابر لیس شی أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن، إن الآیة یکون اولها فی شی و آخرها فی شی^{۸۹}...

عیاشی هم روایتی قریب به همین مضمون نقل می کند،^{۹۰} « و إن دینُ الله لا یُصابُ بالعقول الناقصة»^{۹۱} بدرستی که دین خدا با عقل های ناقص، به حقیقت و درستی نمی رسد . و یا در حدیثی دیگر از امام صادق (ع) به نقل از خضر نبی: در تفسیر چگونگی قتل کودک نقل شده : «ان العقول لا تحکم علی امرالله تعالی ذکره، بل امر الله تحکم علیه»^{۹۲} خُردها به دستورات الهی فرمان نمی دهند، این فرامین الهی است که برخ ردها حکومت می کند. و مانند این تعبیرات که از تفسیر عقلی جلو گیری می کند و ناتوانی عقل را در برداشت از آیات بازگو نموده است^{۹۳}

اما درسخ این دسته از روایات گفته می شود : معلوم است که این روایات در مذمت عقل نیست، در مذمت بی توجهی به سیاق کلام و کاوش در کلمات آیات، بدون توجه به صدر و ذیل آیه و عدم رعایت قواعد تفسیر یا اجتهاد در برابر نص است. به خصوص ذیل یکی از این روایات که می گوید: «وهو کلام متصل متصرف علی وجوه». این نکته را برای ما بازگو می کند که در امام علیه السلام در بیان مذمت عقل نیست ، بلکه مذمت در رعایت نکردن قواعد فهم است.

نکته دیگر، افراط گری برخی از فقهای مشهور و معاصر با اهل بیت (ع) در استفاده از استحسانات و امور ظنی است، حتی اموری که به تعبیر مشهور اجتهاد در مقابل نص می باشد، یکی دیگر از دلایل چنین مواضعی است . در

^{۸۷} - قرطبی، الجامع، ج ۱، ۳۳، طوسی، التبیان، ج ۱،

^{۸۸} - مجلسی، ج ۸۹، ۱۰۰، حدیث ۷۲.

^{۸۹} - بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۹۱، ج ۳۷.

^{۹۰} - تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱. و بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۹۴، ج ۴۵.

^{۹۱} - همان، ج ۲، ۳۰۳.

^{۹۲} - همان، ج ۱۳، ۲۷۸.

^{۹۳} - بحرانی، الخدائق، ج ۱، ۳۱.

آن عصر بعضی فقها با وجود آیه و سنت نبوی به علت تراشی و برداشت های غیر مستند می پرداختند که مورد نهی ائمه قرار می گرفته است. به عنوان نمونه در روایتی از امام کاظم این نکته آمده است . سماعة بن مهران به امام می گوید: گاهی مسئله ای برای ما پیش می آید که جزیی است اما درباره آن چیزی نمی دانیم و گمان می کنیم این مسئله بسیار شبیه با مسئله دیگر است، به همین دلیل دست به قیاس می زنیم. حضرت پس از مذمت قیاس می فرماید: ابوحنیفه که می گوید: علی چنین گفت و من چنین می گویم، صحابه پیامبر چنین گفتند و من چنین می گویم.^{۹۴} گویی که ابوحنیفه خود را در ردیف علی و صحابه پیامبر قرار می دهد و سخنانی که آنان از پیامبر شنیده اند را با سخنان خود در یک ردیف قرار می دهد، بدین روی حضرت می فرماید: وان جاءکم مالا تعلمون فها، اگر چیزی را نمی دانید بیابید اینجا و اشاره به خود کردند.

بنابراین، علت مخالفت اهل بیت با عقل گرایی هایی از این دست که می فرمایند: انّ دین الله لا یصاب بالعقول الناقصة.^{۹۵} دین خدا با عقل های ناقص به مقصد نمی رسد، و لیس شیء أبعد من دین الله عن عقول الرجال^{۹۶}؛ چیزی دورتر به دین خدا از عقول این مردان نیست؛ - صرف نظر از ضعف سند آن ها - مخالفت با عقل و بهره گیری از آن برای تفسیر و فهم نصوص نیست، بلکه مخالفت برای بی توجهی به قواعد تفسیر، مانند ظهورات کلام، بی توجهی به سیاق و قرائن کلام است، بدین جهت می فرماید: إنّ الآیة لتنزل اولها فی شیء وأوسطها فی شیء و آخرها فی شیء.^{۹۷} هر آینه آیه آغازش درباره چیزی نازل شده و میانه آن در چیز دیگر و آخرش در امر دیگر.

یا در روایتی می گوید: ان العقول لا تحکم علی امر الله^{۹۸}، یعنی عقول با وجود کتاب و سنت امری را نمی گوید که مخالفت داشته باشد. اگر مطلبی به طور قطعی از کتاب و سنت معلوم شد، درک عقلی حاکم نمی شود، اما بشرط اینکه آن مسئله خودش تمام باشد. و به لحاظ اتصال به وحی و صاحب وحی و دلالت آن غیرقابل تردید باشد در جایی که عقل به طور واقعی نمی تواند درک درست و روشنی از قضایا داشته باشد، ابتدای معنایی بر ظن و گمان و تخمین، نوعی مداخله جویی غیر منطقی است. اهل بیت(ع) با تعادل در موضع گیری، از طرفی به عقل بها

۹۴- اصول کافی، ج 1، ص 57، معزی، جامع احادیث الشیعه، ج 1، ص 331.

۹۵- مجلسی، بحار الانوار، ج 2، ص 33.

۹۶- همان، ج 89، ص 91، همچنین ص 94، 95، ص 100.

۹۷- همان، ص 100.

۹۸- همان، ج 13، ص 287، ح 4.

داده اند و درک و حسن و قبح اشیا در کارهای انسان را در جایگاه رفیعی نشانند و از طرفی افراط گری در استفاده از عقل و اعتماد های بی جا و تأویل های بدون مستند را کنترل کردند.

نکته دیگر

۳) آیات و روایاتی که قول و عمل به ظن درباره خدا را ممنوع کرده و منظور از خدا، احکام و کلمات خدا ، تفسیر شده است، مانند: «و ان تقولوا علی الله مالا تعلمون» (الاعراف، ۳۳) «ولا تقف ما لیس لك به علم» (الاسراء، ۳۶) که شامل تفسیری می گردد که انسان بخواهد با عقل خود معنا کند، زیرا در تفسیر عقلانی، انسان یقین ندارد و گمان می کند منظور از آیه چنین است و ظن حجت نیست.^{۹۹}

۴) مفسرانی که با عقل خواسته اند به سراغ فهم قرآن بروند، کاوشهای عقلی را بر فهم کتاب سنت مقدم داشته اند و لذا از پیش به وجوب، امتناع و جواز اشیا قائل شده و دلایل عقلی بر این امر تراشیده اند در حالی که این ادله باطل و تحت الشعاع اخبار غیبی الهی است . به عنوان نمونه گفته اند : کسانی که انکار رؤیت خداوند کرده گمان نموده اند که عقل رؤیت خدا را محال می داند و لذا می گویند این دسته از آیات را باید تأویل کرد، یا گفته اند: کلام خداوند غیر مخلوق است، لذا سخن گفتن با خدا محال است، در حالی که نمی تواند محال باشد از طرف دیگر برای هیچکدام از این قائلان، قاعده مستمره ای در استحاله آن نیست. گروهی می گویند محال است و گروهی می گویند جایز است، سؤال این است که به کدام عقل، کتاب و سنت را تفسیر کنیم.^{۱۰۰}

۵) اطلاق کلمه عقل، امر مبهم و ارجاع به امر غیر واقعی است. در اینجا گاهی گفته می شود این امر عقلی است ، با آنکه مشخص نیست کدام عقل، در حالی که ما عقل مطلق و کلی نداریم تا شامل همه اشخاص شود و یا با تحت تأثیر هواهای نفسانی، شهوات و افکار باطل قرار نگیرد و بتوانیم چنین عقلی حاکم بر نص قرآنی بشود . در این صورت وقتی تأویلی برای موافقت عقل قرار می گیرد، متضاد با عقول بسیاری می شود.^{۱۰۱}

^{۹۹} - سیوطی، الاتقان، ج ۴، ۲۱۰، مأخذ التفسیر.

^{۱۰۰} - ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج ۳، ۲۲۹ به نقل از الرومی، المنهج العقلیه الحدیثه، ۳۰۲، فی ظلال القرآن، ج ۲، ۸۰۸.

^{۱۰۱} - سید قطب، خصائص التصور الاسلامی به نقل الرومی، منهج العقلیه، ۳۰۲، فی ظلال القرآن، ج ۲، ۸۰۸.

۶) درک و دریافت عقل از حقایق گاه اشتباه، مقید و محدود است. عقل توانایی شناخت همه حقایق و معارف غیبی را ندارد و لذا بسیاری از موجودات جهان مانند جن و ملائکه را درک نمی کند و یا به دریافت درست عوالم آخرت، عالم غیب دسترسی ندارد و لذا شرع می آید و خبر می دهد.^{۱۰۲}

۷) عقل خطا پذیر است. گمان می کند تحقق بسیاری از مسائل محال است، در حالی که محال نیست، دریافت او در محدوده حواس و محسوسات است. بسیاری از انسانها به هنگام شنیدن معجزات از درک آنها عاجز است. یا مسائل را با هم مخلوط می کند و در تاریکی و گمراهی قرار می دهد. این مسئله در احکام بسیار محسوس. موارد آن بسیار است. به همین دلیل شرع در بسیاری از موارد به انسان می گوید تعبد کن. اگر درک نمی کنی بپذیر. «ان العقل لا تحكم علی امر الله تعالی ذکره، بل امر الله یحکم علینا»^{۱۰۳} بی گمان خردها نمی توانند بر دستورات الهی فرمان برانند، این اوامر الهی است که بر عقلها چیره می گردد. مثلاً نمی داند چرا باید نماز صبح را چهار رکعت بخواند، می گوید، اگر چه حکمت آنرا دریافت نمی کنی، اما عمل کن، یا مواردی هست که درک او خطاست و به این خطا توجه نمی کند. به شیطان دستور می رسد به آدم سجده کند، او می گوید: چگونه کسی که از آتش آفریده شده و بر کسی که از خاک آفریده شده سجده کند (اعراف، ۱۲) با اینکه آتش مقدم بر خاک است، اما دین می گوید در هر صورت عمل کن. (اعراف، ۱۰).

برخی از امورات که شرع رسماً از درک عقل نگران است. لذا از آغاز دستور می دهد که وارد این میدان نشود. درباره روح از پیامبر می پرسند، قرآن از پاسخ مشخص سر باز می زند و با جواب کلی، از کاوشهای بعدی جلوگیری می کند: «قل الروح من امر ربی» (الاسراء، ۸۵)؛ بگو روح از سوی پروردگار من است. و لذا در حقیقت این نوع پاسخ دادن ترک سؤال و کاوش است.^{۱۰۴} همچنین روایاتی رسیده که در اندیشه ذات الهی فرو نروید و فکر نکنید مانند: «تفکروا فی آلاء الله و لا تفکروا فی الله»^{۱۰۵} در آیات و نشانه ها خدا تفکر کنید اما در ذات خدا خیر. «تفکروا فی خلق الله و لا تفکروا فی الله»^{۱۰۶} در آفرینده های خدا تفکر کنید، اما در خود خدا خیر. و این نشان می

^{۱۰۲} - سید قطب، فی ضلال، ج ۲، ۸۰۶.

^{۱۰۳} - مجلسی، ج ۲۸۷، ۱۳.

^{۱۰۴} - آلوسی، روح المعانی، ج ۹، ۲۱۹-۲۲۱.

^{۱۰۵} - مجلسی ج ۵۴، ۳۴۸.

^{۱۰۶} - همان، ج ۳، ۲۲۵.

دهد که عقل محدودیت پذیر، خطا کار و کارش لغزنده است، پس چگونه می توان از این من بع برای تفسیر استفاده کرد.^{۱۰۷}

پرسشهای درس

۱-

۲-

۳-

۴-

۵-

^{۱۰۷} - سید قطب، فی ظلال، ج ۲، ۱۰۹۸-۱۰۹۷.

علل مخالفت با منبع شدن عقل:

پیش از پاسخ به اشکالات مخالفان لازم است بستر و شرایط مخالفت روشن شود. با مقوله های مخالفت با عقل گرایی در تفسیر آشنا شدیم. برخی از آنها چون: تفسیر به رأی، بحث مستقلی را می طلبد، و برخی از آنها به دلیل نشناختن جایگاه وحی و عقل و برخی ناشی از افراط گری در استفاده از این منبع و نشناختن محدوده عقل بوده است. با همه اینها ارزیابی این علق ضروری است.

۱) یکی از علل نص گرایی در جوامع دینی است. در ظاهر دینداری با تعبد به ظاهر نص بیشتر سازگار تر است. کسی که در نص وفهم ظاهر آن چون و چرا می کند، گویی با دین و غیب و علم وحی مخالفت می کند. انگیزه بسیاری از مخالفان دلیل عقلی، ناشی از روحیه سهل گیری و ساده انگاری نسبت به متون دینی و تأکید بر نص گرایی است، این گرایش تا آنجا که می دانیم محدود به دین اسلام نمی شود. در بسیاری از مذاهب، فرق و ملل وجود دارد و افرادی با وجود ظاهر منقولات، کندوکاوی در متن و خرد گرایی در کلام را جایز نمی شمارند. جایی برای چون و چرا و تردید را روا نمی دانند. این گروه فراموش کرده اند که پیامهای الهی در خطاب به انسان بوده، انسانی که از سایر موجودات بوسیله عقل متمایز شده و معنا ندارد خداوند حکیم سخنی بگوید که برخلاف عقل باشد. این گرایش تا آنجا پیش می رود که گاهی فلسف حکم و حقیقت و روح کلام نادیده گرفته می شود و به ظاهر نص بسنده می گردد. بسیاری از نزاعهای مسیحیت در تفسیر عهدین و تقسیم نزاع سلفیه اهل سنت و ظاهریه و حشویه و اخباریون شیعه با گرایشهای دیگر اهل سنت و اصولیون شیعه، ریشه در این نوع نگرش به مقوله نص دارد و در زمینه های مختلف اعتمادی و کلامی و فقهی و تفسیری بروز کرده است.^{۱۰۸}

این نکته، در فضای نص گرایی شیعه وجود زوایایی از جمود فکری اخباریون در میان اصولیان آشکارتر است. گرچه هیمنه فکر اخباری گری با ظهور رجال بزرگی مانند وحید بهبهانی (م ۱۲۰۵) شکسته شد و اصولیان مهم در این عرصه به نقد افکار اخباریان مانند عدم حجیت ظواهر، عدم حجیت اجتهاد پرداختند، اما این فکر کاملاً از

^{۱۰۸} در این باره نک: میشل، توماس، کلام مسیحی، ۱۱۱ و ۱۱۷؛ ابو زید، مفهوم النص، ۲۴۵-۲۹۷، ابو زید، النص، السلطه، الحقیقه، ۱۴۹ عبد الحمید موسی، ص ۱۵، الغراوی محمد عبد المحسن، مصادر الاستنباط بین الاصولیین و الاخباریین، ۵۰-۶۲.
- حکیم محمد تقی، مبادی العامه، ۲۸۱.

حوزه های علمیه رخت بر نبست و آثار حملات آنان در مباحث اصولی و فقهی خود را نشان داد. در این باره شهید مطهری می نویسد: این نکته را باید دانست که هر چند صف اخباریین در مقابل حملات مردانه چند نفر از پیشروان اجتهاد در هم شکست، اما فکر اخباری گری به کلی از بین نرفت تا هر جا که پیشروان اجتهاد، در مبارزه با فکر اخباری پیش رفته اند، فکر اخباری نابود شده و اما آنجاها که آن پیشروان گام ننهادند، هنوز جمود فکری اخباری سیادت می کند. ای بسا مجتهدین که با مغز اخباری اجتهاد می کنند. بسیاری از مطالب و مسائلی که گاهی دیده می شود به نام معارف اهل بیت به بازار می آید و از پشت به اهل بیت پیغمبر - صلوات الله علیه وعلیهم - خنجر می زند، چیزی جز از بقایای افکار امین استرآبادی نیست.^{۱۰۹}

(۲) تصور شده است که عقل حکم کننده است، در حالی که ما در میان مسلمین کسی را نداریم که بگوید حکم به جز از ناحیه خداوند می رسد، معتزله می گویند عقل طریق به علم شرعی است^{۱۱۰} عقل ادراک می کند و نه حکم. این حکم را شارع می دهد. در جایی که عقل به مسائل نظری یا عملی رسید. دریافت خود را به شرع می دهد و از باب قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع، آن حکم جنبه دینی و شرعی پیدا می کند.

(۳) تصور تقدم عقل بر شرع است. این که عقل از جهت درجه اعتبار مقدم است شکی نیست و معتزله هم گفته اند: دلیل سمعی تابع دلیل عقلی و مرتبت بر آن است.^{۱۱۱} دکتر فهد الرومی در نقد این دیدگاه در تفسیر می نویسد: معتزله عقل را در ایمان و تمام شئونش مقدم داشته اند و به نظر آنان مرتبه عقل سابق بر کتاب و سنت و اجماع و قیاس است.^{۱۱۲} آنگاه در استشهاد به این کلام از زمخشری صاحب تفسیر کشاف^{۱۱۳} در ذیل تفسیر: «و تفصیل کل شیء» (یوسف، ۱۱۱) نقل می کند که گفته است: هر آنچه مردم در دین نیاز دارند، در قرآن آمده است، چون خداوند قانونی آورده که به آن استناد می شود و اجماع و قیاس پس از دلیل عقلی است.

اما این برداشت نا صحیح است،

اولا: زیرا اگر کسی می گوید عقل در رتبه مقدم است نه باین م عناست که عقل بر شرع ترجیح دارد. و اگر درجایی شرع به صورت قطعی حکم کرد، عقل می تواند کناربزند، یا عقل حکم کننده است، بلکه به این معناست که حتی قرآن و سنت هم در مرتبه مؤخر عقل است، یعنی تا عقل نباشد، شما خدا را نمی شناسید تا به وحی او معتقد باشید

۱۰۹- مطهری، مجموعه مقالات، ص 64، انتشارات اسلامی، چاپ اول، 1362.

۱۱۰- حکیم محمد تقی، مبادی العامه، 281.

۱۱۱- ابو زید، الاتجاه العقلي، 59.

۱۱۲- المنهج المدرسه العقلیه فی تفسیر، 28.

۱۱۳- ج 2، 348.

و رسالت انبیا را بپذیرند. تا عقل نباشد کلام او را نمی‌توانید درک کنید. این عقل است که نورانیت می‌دهد و ذهن را آماده فهمیدن کلام شرع می‌کند. در مرحله اول با عقل درک می‌شود و بعد همان می‌گوید: این خدایی که دارای این صفات است باید اطاعت شود. در مورد پیامبر هم چنین است که اطاعت پیامبر را هم عقل درک می‌کند و می‌گوید: آن فرستاده خدایی که دارای این صفات است، اطاعت او الزامی است، اما تفصیل احکام و جزئیات در تعامل میان عقل و شرع گرفته می‌شود.

ثانیاً: وقتی گفته می‌شود، رتبه عقل مقدم است، معنایش این نیست که میان عقل و شرع تعارض است. معنایش اینست که در مرحله نخست با حجت باطنی به سراغ حجت ظاهری می‌روید و از آن طرف میان عقل و نقل اتفاق و مطابقت است.

قاضی عبدالجبار همدانی در کتاب *متشابه القرآن* می‌نویسد: ما از کجا بفهمیم قرآن صحیح است و از کجا بدانیم این کتاب حجت است، جز آنکه ما آنکه خدا را بشناسیم و خدا را باید پیش از آن توسط عقل بشناسیم و آنگاه به صحت و حجیت عقل پی می‌بریم.^{۱۱۴} بنابر این قاضی نمی‌خواهد عقل را مقدم بر قرآن قرار دهد و حاکم به قرآن نمی‌داند او قرآن را اصل قرار می‌دهد. اما می‌گوید حجیت و دلالت او ممکن نیست مگر آنکه پیش از مع رفت و حکمت و الاهییت او شناخته شده و به اثبات رسیده باشد.^{۱۱۵}

ابن العربی (م ۵۴۳) در کتاب: *قانون التأویل*، عنوان بابی دارد: ذکر الاعتذار عن عدول العلماء عن الكتاب الى ادلة العقول.^{۱۱۶} در این باب به دو دلیل مهم گرایش دانشمندان به دلیل عقلی در کتاب الله اشاره می‌کند و می‌نویسد چنین نیست که اهمیت و اولویت قرآن بر این دانشمندان مخفی باشد. این نکته بدیهی بوده که کتاب خدا مفتاح معارف و معدن ادله است، اما با همه اینها به دو جهت به دلیل عقلی عنایت کرده‌اند، یکی: آنکه کتاب خدا بسیار فشرده و با بلاغت و فصاحت مخصوص به خود، نکات بسیاری را بیان کرده بدون آنکه به جزئیات و فروع مسائلی وارد شود و علماء با دلیل، به تفصیل و توضیح به جبران این اختصار بر آمده‌اند. دوم: آنکه با دلیل عقلی ملاحظه را آگاه کنند و مبتدعه را بیدار سازند، کسانی که عقل را معیار می‌دانند.

^{۱۱۴} -متشابه القرآن، ۱.

^{۱۱۵} - زررور، متشابه القرآن، ۴۱.

^{۱۱۶} - قانون التأویل، ۱۷۶.

ثالثاً آنچه را زمخشری می گوید درست است . زیرا وقتی سخن از عقل می شود، منظور دلیل قطعی عقل است، نه دلیل ظنی، چون در آنجا که دلیل ظنی شد، عقلی نیست، وهمی است. قهراً اجماع و قیاس که دلیل ظنی است مؤخر از دلیل قطعی است.^{۱۱۷}

رابعاً؛ عقل در کلیات حکم می کند و در جزئیات و مصادیق دخالت ندارد . اگر در مستقلات عقلیه حکم به حسن عدل و قبح ظلم، رد ودیعه و قبح خُلف وعده، حسن صدق و قبح کذب می کند و در غیر مستقلات عقلی حکم بوجوب مقدمه حکم شرعی می کند، در حکم کلی است ^{۱۱۸} و لذا در مرتبه مقدم بر احکام جزئی است . باید حکم کلی بیاید تا جزئی انجام شود. در تشریعیات و در فهم کلام شرع نیز این عقل است که به کمک انسان می آید . مثلاً عقل با آگاهی از حکم شرع به تعلیل احکام می پردازند و از آیات : « و لکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب » (بقره، ۱۷۹) « و ان تصوموا خیر لکم » (بقره، ۱۸۴) (اذا نودی للصلوة من یوم الحج معة فاسعوا الی ذکر الله ... ذلکم خیر لکم» (جمعه/۹) حیات بودن قصاص و خیر بودن روزه و نماز جمعه را توضیح می دهد که چرا و چگونه زندگی است و چگونگی نیکو است.

۵) یکی از علل مخالفت، رویکرد به عقل در میان گروهی، ناشی از عدم تشخیص موقعیت عقل و نقش آن در فهم نصوص است. گاه منظور از این موقعیت تأثیر عقل در فهم و ادراک، نسبت به حکم شرعی است که در اصطلاح از آن تعبیر به حکم عقلی می شود که ما را به حکم شرعی می رساند ^{۱۱۹} و گاه منظور برداشتی از کلام و در حکم قرینه کلام می دانند که به دلیل عقل حاصل می گردد، مثلاً خداوند فرمود : « وما کان لنفس ان تؤمن الا باذن الله و یجعل الرجس علی الذین لا یعقلون » (یونس، ۱۰۰).

ظاهر آیه دلالت بر این معنا دارد ، ایمان آوردن افراد با اذن خداوند و امر اوست و اگر منظور از اذن، اراده باشد، معنایش اینست که خداوند نسبت به کفار اراده نکرده که مؤمن شود و در این صورت این پرسش مطرح است : پس کفار چرا عذاب شوند. از سوی دیگر پلیدی و عذاب را به کسانی دانسته که فاقد عقل هستند و کسی که فاقد عقل است، چگونه مستحق عقاب است.^{۱۲۰}

^{۱۱۷} - بنابر نظر کسانی که قیاس و اجماع را حجت می دانند.

^{۱۱۸} - حکیم محمد تقی، مبادی العامة، ۲۸۱.

^{۱۱۹} - حکیم محمد تقی، المبادی العامة، ۲۸۰.

^{۱۲۰} - سید مرتضی؛ همان، ج ۳۰، ۱.

در اینجا قرینه عقلی و درک خردگرایانه موجب تفسیر آیه می گردد و اذن خدا یعنی ، توفیق و تسهیل برای ایمان آوردن معنا می شود و این توفیق هم در اثر تلاش های مقدماتی شخص، مفهوم پیدا می کند. و منظور از «لایعقلون» کسانی است که تعقل نمی کنند و فکر خود را بکار نمی گیرند، نه اینکه عقل ندارند.

بنابراین، اگر خداوند کلامی را فرموده، ما به دلیل عقلی از این کلام برداشت می کنیم که بای منظورش این باشد و نه آن گونه که عده ای از جبریون معنا کرده اند، تا محذور عقلی پدید نیاید، همانطور که اگر در کلام عام و مطلق باشد و در جای دیگر قرینه ای بیاید آن عام تخصیص می خورد، دلیل عقلی در تغییراراده استعمالی به اراده جدی نقش ایفا می کند.

چالشهای تفسیر عقلی

۱- تعارض عقل با ظواهر قرآن

منظور از تعارض، عبارت است از تنافی ظاهر متن با دلیل عقلی است به گونه ای که هر کدام دیگری را در ظاهر تکذیب کند. این تعارض میان دو برداشت و فهم در عالم اثبات است، نه در مقام ثبوت و واقع که میان عقل و وحی تعارض نیست. بدین معنا که ممکن است آیه ای از قرآن به گونه ای فهمیده شود که بایک گزاره عقلانی ناسازگار باشد. اگر نقلی با دلیلی قطعی تعارض کرد، آنها می گویند ما باید ظاهر نص را بپذیریم و نقل را بر عقل تعبداً ترجیح دهیم^{۱۲۱} و این گمان از آنجا ناشی شده که تصور می شود، همانطور که عقل در جایی درک نداشت، شرع مقدم است، در جایی که عقل با ظاهر شرع تعارض داشت، باید ظاهر شرع را گرفت.

به عنوان نمونه مانند آنچه در حدیث رؤیت خداوند در روز قیامت آمده^{۱۲۲} و درک عقلی بر محال بودن رؤیت موجود مجرد را رد می کنند.^{۱۲۳} در حالی که اگر جایی میان ظاهر نقل با درک قطعی عقل تعارض افتاد، ما دلیل عقلی را می گیریم.^{۱۲۴} در جایی که اصلی عقلی قطعی ثابت شد، باید نص را تأویل عقلی کرد. به همین دلیل در عدلیه و بویژه معتزله، آیاتی که در باب صفات خداوند رسیده و بگونه ای دلالت بر تشبیه و جسمانیت خدا دارد،

مانند: «یدالله فوق ایدیههم» (الفتح، ۱۰) «الرحمن علی العرش استوی» (طه، ۵) «و کلم الله موسی تکلیما» (النساء، ۱۶۴) (وجوه یؤمّنذ ناظره الی ربها ناظره) (القیامه، ۲۲-۲۳) دست، عرش و سخن گفتن و نگاه کردن به غیر معنای تشبیهی

^{۱۲۱} - الرومی، المنهج، ۲۲۹.

^{۱۲۲} - در تفسیر آیات ۲۲-۲۳ سورة قیامت.

^{۱۲۳} - همان، ۵۶.

^{۱۲۴} - عبده، الاسلام و النصرانیة، ۷۴، طباطبائی، المیزان، ج ۵، ۲۵۵-۲۶۶.

(آن چنان که در مورد انسان تصور می شود) توجیه شده و اگر در اهل سنت روایاتی در این باب رسیده ^{۱۲۵} بر خلاف دلیل مسلم عقلی مردود شراخته شده است. ^{۱۲۶}

۲- نزاع های کلامی

یکی دیگر که از چالشهای تفسیری با عقل، نزاعهای کلامی است، در این نزاع ها متکلمین از هر مذهب بامبانی خاص به سراغ تفسیر می روند و اگر پیش ذهنیتها نباشد تفسیر برفیق مبانی خاص مفسر نمی چرخد نمونه ای از مباحث کلامی، درباره این پرسش است که آیا احکام شرع تابع مصلحت و مفسده است؟ یعنی خداوند آنچه را واجب یا حرام کرده، به خاطر مصلحت خاص و یا پیشگیری از مفسده است، یا چنین مسئله ای در احکام مطرح نیست؟

جواب دادن به این پرسش ها، یعنی اثبات تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، به این موضوع عقلی برمی گردد.

اولاً: ثابت شود که افعال خداوند دارای غرض می باشد.

ثانیاً: پس از اثبات غرض مندی، باید به این سؤال ها جواب داده شود که اگر خداوند حکیم است و از کار عبث پرهیز دارد، آیا این مصالح و پیشگیری از مفاسدی که در نفس احکام با خصوصیات آن ها است؛ برای مردم قابل درک است؟ اگر مردم دقت و توجه کنند، آیا می توانند بفهمند چرا خداوند این احکام را وضع کرده و مصلحت آن چیست؟ آیا در احکام معاملات و امور غیر تعبدی که پیش از شرع سابقه داشته؛ چنین چیزی امکان پذیر است؟ ثالثاً: جهت گیری این احکام و مصالح چیست؟ و آیا می توان از این مصالح به توسعه و تضییق احکام روی آورد و ملاک معینی را در این احکام تعیین کرد؟

اشاعره به چنین چیزی معتقد نیستند و خداوند را در کارهایش دارای غرض نمی دانند. فخر رازی در کتاب المحصول می گوید: اینکه ما بگوییم احکام معلل به عللی هستند؛ مبتنی بر این است که افعال خداوند معلل به مصالح عباد باشد، اما نظر ما چنین چیزی بر خداوند واجب نیست. ^{۱۲۷} کسانی دیگر از اشاعره تصریح کرده اند که؛

^{۱۲۵} - نک: سیوطی، الدر المنثور، ج ۸، ۳۴۹-۳۶۰.
^{۱۲۶} - نک: قاضی عبد الجبار، تنزیه القرآن، ۴۴۲؛ سید مرتضی، امالی، ج ۲۸، ۱-۲۹، ج ۱۲۳-۱۲۸؛ زمخشری، کشاف، ج ۱، ۱۴۱، ج ۴، ۶۶۲؛ طباطبائی؛ المیزان؛ ج ۲۰، ۱۱۲؛ همچنین در نقد این دیدگاه نک: الرومی، المنهج العقلیه، ۵۴-۵۹.
^{۱۲۷} - المحصول، ج ۵، ص ۱۳۳. و همچنین ر.ک: شلی؛ محمد مصطفی، تعلیل الاحکام، ص ۹۵.

اگر بگوییم احکام دارای علل است؛ معنایش این می شود که خداوند در کارهای خود دارای غرض است و این امر بر خداوند ممتنع است، چون معلوم می شود که او نیازمند به چیزی است که می خواهد کاری را انجام بدهد و لازم است برای کمال خود، این احکام را صادر کند تا کامل شود.^{۱۲۸}

دلیل دیگر آنها این است که تعلیل و غرض داشتن، با اطلاق قدرت الهی ناسازگار است، زیرا قدرت او مطلق است و معنا ندارد که او را مقید کنیم به اینکه حکمی را به خاطر غرضی بیاورد.

در برابر دیدگاه اشاعره، دیدگاه معتزله و عدلیه است که می گویند: بر خداوند واجب است که افعالش بدون غرض صادر نشود، زیرا معنا ندارد که خداوند حکیم کاری انجام دهد که بدون حکمت باشد بر خداوند حکیم محال است کاری انجام دهد که عبث و بیهوده باشد.^{۱۲۹}

ماتریدیه معتقدند که همه افعال خداوند، از مخلوقات و اوامر، معلل به مصالح است، چه برای ما ظاهر باشد و چه از ما مخفی باشد، اما این طور نیست که چنین چیزی بر او واجب باشد، چنانکه معتزله می گویند.^{۱۳۰} چنین وجوبی بر خداوند نشاید.

به هر حال جایگاه این بحث در علم کلام و تفسیر عقلی است و جای طرح مبسوط آن در این نوشته نیست، اما لازم است این بحث تا حدودی روشن شود و دلیل تبعیت احکام از مصالح و دفع مفاسد در آیات قرآن توضیح داده شود.

گفتیم که اشاعره یکی از مخالفان سرسخت نظریه تعلیل غرض در احکام هستند و استدلال آنها این است که احکام شرعی نیز فعل خداوند است و معنای تبعیت و تعلیل غرض در افعال خداوند این است که خدا حکمی را که صادر می کند؛ بدون رعایت مصالح و دفع مفاسد نیست و اگر ما چنین عقیده ای داشته باشیم او را محدود کرده ایم و از قدرت مطلق انداخته ایم و چیزی که موجب محدودیت خداوند شود باطل و بر او محال است، پس غرض داشتن فعل و حکم خداوند محال است.

۱۲۸- ایچی، عضدالله قاضی عبدالرحمن، ا لمواقف فی علم الکلام، ص 331. بیروت عالم الکتب.

۱۲۹- همدانی، عبد الجبار، المغنی فی ابواب التوحید، ج 11، (بحث تکلیف)، ص 92 و شرح الاصول الخمسة، ص 344.

۱۳۰- شلی، تعلیل الاحکام، ص 97.

اما مشکل تصور اشاعره و ماتریدیه از نوع چگونگی نسبت غرض و علت به خداوند است . اگر فعل خداوند را از غرض و علت تفکیک کنیم، و آنگاه بگوئیم : بر خدا فرض است که کارهایش معلل باشد ، این اشکال وارد می شود و نوعی تحمیل اراده بر خداوند است.

اما اگر گفتیم: خداوند حکیم است و فرد حکیم افعالش بدون علت و مصلحت نیست ؛ بدین معنا است که وصف عقل در او چنین اقتضایی دارد و به معنای محدود کردن یا مجبور کردن او نیست . به طور مثال ما در مورد انسانی می گوئیم فلانی عاقل است و از او کار غیر خردمندانه صادر نمی شود. ممکن نیست او که آدم خردمندی است، چنین عملی از او سر بزند . حال معنای این کلام، این نیست که ما او را مجبور کرده ایم و قدرت او را نسبت به کارهایش محدود کرده ایم. خیر، وصف عقل در او، چنین اقتضایی دارد.

بنابراین، حکمت خداوند از او جدایی ناپذیر است و در مقایسه با انسان، عقل، کمال و حکمت را از دیگری نگرفته است. بدین روی کارهایش حکیمانه و مصلحت جویانه و معلل به عللی است، یعنی دستوری از او صادر نمی شود که مصلحت بندگان در نظر گرفته نشود یا قصد دفع مفسده ای در نهی، لحاظ نشده باشد، بدین گونه قدرت او محدود نمی شود و شبهه برطرف می شود^{۱۳۱}.

در این زمینه به گونه ای دیگر هم می توان استدلال کرد: افعال خداوند و احکامی که از وی صادر می شود، از دو حال خارج نیست. یا مصلحت و دفع مفسده ای در امر و نهی آن نیست، که بدون شک، ص دورش از خداوند، ترجیح بلامرجح است، یا با رعایت مصالح و دفع مفساد است، که ترجیح بلا مرجح نخواهد بود، و چون ترجیح بلامرجح، قبیح است ؛ محال است موجود حکیم فعل گزاف و بدون هدف انجام دهد . بنابراین اراده خداوند به امر ترجیحی تعلق می گیرد و این امر ترجیحی، چیزی جز مصالح و مفساد نیست.

نکته ای که در این جا نباید مورد غفلت قرار بگیرد ؛ نسبت وجوب غرض و علل به خداوند است . این که می گوئیم واجب است خداوند کارش با مصلحت باشد، به معنای تکلیف و حکم نیست . بلکه خبر از تکوین می دهد، چون ساحت حق، ساحت تکلیف و دستور نیست . همچنین وقتی می گوئیم خداوند حکیم محال است فعلی انجام دهد که بیهوده باشد، یا ترجیح بلا مرجح باشد. در مقام خبر است نه انشا. بنابراین برای کمال یافتن حق

۱۳۱- درباره ادله عدلیه (بویژه ادله قرآنی) و پاسخ به شبهات ر . ک: همدانی عبد الجبار، المغنی، ج 6، ص 218 - 255.

و یا نیاز خداوند به رعایت حق نیست. خداوند تا وقتی حکیم است و حکمتش ابدی و ازلی است که احکام صادر شده از جانب او معلل به علل، و مقید به قید مصلحت باشد^{۱۳۲}.

به غیر از دلیل عقل، آیات صریحی در قرآن کریم مبنی بر معلل بودن افعال و احکام الهی آمده است که به چند مورد آن اشاره می گردد. در جایی می گوید: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا) (مؤمنون: ۱۱۵) آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریدیم؟ یعنی در کار خدا بیهودگی وجود ندارد. اگر انسان و جهان را آفریده و این آفریدن بر اساس غرضی است، تکالیفی نیز که برای انسان وضع کرده، بر اساس مصالح و اهداف است. همچنین در جایی دیگر از مؤمنانی یاد می کند که در همه احوال، ایستاده و نشسته؛ خدا را یاد می کنند و در آفرینش آسمان و زمین می اندیشند و می گویند: (رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا) (آل عمران: ۱۹۱) پروردگارا این عالم - زمین و آسمان و مخلوقات این جهان - را بیهوده نیافریده ای.

در آیه ای دیگر می فرماید: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (دخان: ۳۸ و ۳۹). و آسمان ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است به بازی نیافریده ایم، آنها را جز به حق خلق نکردیم، لیکن بیشترشان نمی دانند.

در تمام این آیات تأکید شده است که افعال خداوند عبث و باطل نیست، همه بر اساس اهدافی حکیمانه انجام شده است. حال چگونه می توان کارها و دستورات خدا را به طور قطعی و الزامی به غیر هدف و مقصد و مصلحت حمل کرد؟ بگذریم از جنبه دیگری که این آیات به طور مستقیم بر آن دلالت دارد و اشاره می کند که اگر افعال خداوند عبث باشد، صفت نقصی به خداوند نسبت داده شده است و کسی کارهای بیهوده و بی هدف انجام می دهد که سفیه باشد و خداوند منزّه از سفاقت است. وقتی خداوند این همه در آیات متعدد اصرار دارد که بگوید: خدا هرگز در کار و ام رش ستمی بر بندگان روا نداشته است. (وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ) (آل عمران: ۱۰۸)؛ (وَمَا

۱۳۲- کسی که به ادله معتزله و اشاعره مراجعه کند - به خصوص به اصرار ماتریدیه توجه کند که می گویند: کارهای خداوند معلل است اما بر او واجب نیست - متوجه می شود که مشکل آنان در عدم فهم کلام عدلیه در مورد معنای واجب است، شبهه ای که به نظر آنها قبولش موجب قول به نقص و ضعف خداوند می گردد. در این باره نک: رازی، المحصول، ج ۲، ص ۲۳۷ - ۲۳۸، آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج ۱، ص ۱۲۷، و همچنین السعدی، مباحث العلیة، صص ۴۰۰ - ۴۰۲.

رَبُّكَ بَظُلَامٍ لِّلْعَبِيدِ (فصلت: ۴۶) بر این معنا دلالت می کند که کارهای خداوند بر اساس مصلحت و غرضی خاص انجام می گیرد، و بی حساب و بی هدف نیست.

بنابراین هدف داری در دستورات شارع، و مُعلل بودن آن کارها و احکام، از امور قطعی و مُسلم اندیشه اسلامی است و به دلیل عقل و نقل، رابطه میان فعل خداوند و حکمت و مصلحت و علت تفکیک ناپذیر است، بلکه این رابطه عین حکمت و مصلحت و علت است و این جدا کردن در مقام توصیف و بیان است، نه در مقام واقع و خارج، و به این معنا هم، میان مسلمانان مورد اتفاق است.^{۱۳۳} در این صورت آن استدلالهای عقلی دربستری از تفسیرها قرار می گیرد.

۳ - حسن وقیح ذاتی اشیاء و نظریه عدلیه

۴ - قرآن و فرهنگ زمانه

منظور از آن چالش، وجود عناصری است از فرهنگ عصر رسالت که در قرآن آمده و جلوه‌ای از عصر و زمان نزول را نشان می دهد و شبهه‌ای را القا می کند که آیا این مباحث، متأثر از فرهنگ زمان خویش و منطق ه حجاز است؟ آیا نشان گر آن نیست که قرآن مربوط به عصر خاص و مردم ی معین آمده است؟ بنابراین با عقلانیت امروز ناسازگار و این کتاب غیرجاویدان است.

اما این نکته را نباید فراموش کرد که معانی و حقایقی که از طریق وحی بر رسول اکرم (ص)، از سوی خدا نازل شده است، این حقایق و معانی، در قالب الفاظ، حروف و کلماتی استفاده شده که جنبه بشری دارد. از قواعد ادب و فنون بلاغتی بهره برده شده که دیگران نیز استفاده کرده اند. همان واژه‌ها، چینش‌ها و ترتیب و تنظیم‌هایی که بشر رعایت می‌کند، در قرآن به کار گرفته و رعایت شده است. ظاهراً این پدیده، تردید ناپذیر و برای القای به مردم و تفهیم سخن، گریز ناپذیر است. هر پیامبری ناچار است مقصود خود را در قالب کلماتی بریزد که در میان آن مردم رواج دارد. اگر بناست واژه‌ها وسیله انتقال معانی باشد، هیچ انسانی نمی تواند بدون الفاظ متداول مردم عصر خود،

۱۳۳- ر.ک: السعدی، مباحث العلة فی القیاس، ص 399 - 403.

مفاهیم و معانی را به دیگران منتقل کند. تنها فرقی که می‌تواند میان سخن گفتن و به کار بردن قالبها در انتقال معانی وجود داشته باشد، درجه سخن و بلندی و کوتاهی معانی آن است؛ نه ماهیت و جوهر ه الفاظ. در هر حال، برای القای پیام به مخاطبان، چاره ای نیست جز آن که معانی بلند در قالب الفاظی ریخته شود که بشر با آن ها مأنوس است و ذهن انسان‌ها با آن مفاهیم رابطه برقرار می‌کند. به همین دلیل، قرآن گاهی عین کلمات مخاطبان خود را نقل می‌کند، آن را تأکید یا تصحیح می‌کند و یا با سکوت از کنار آن رد می‌شود و یا آن را کلاً رد می‌کند.

. قرآن حقیقتی است که ظاهری دارد و باطنی. ظاهر آن چیزی است که ناظر به نزول و حوادث آن ایام است و باطنی دارد که تأویل‌پذیر «و مناسب هر زمانی است» و با گذشت ایام دارای مصادیق گوناگون است.

اگر خورشید و ماه با طلوع و غروب خود کهنه می‌گردد، قرآن هم با گذشت زمان افول‌پذیر و نابود شدنی است. خورشیدِ معارف قرآن هر روز که می‌تابد اشعه تابناکش زوایایی از جهان تاریک را روشن می‌کند. نور او، نعمتی جدید می‌دهد و فضایی را تابناک می‌سازد. و همانطور که بر گذشتگان و مردگان صادق است بر زندگان نیز صادق است.

بنابراین، اگر قرآن به زبان قوم خود سخن گفته و خواسته ها و کشش‌های آنان را در نظر گرفته، به این معنا نیست که محصور به نیازهای آنان باشد؛ در همان قالب بماند و محدود و منجمد شود و برای عصرها و نسل های دیگر قابل پندگیری نباشد. قرآن در عین آن که نخست به نیازها و کشش‌های عصر نزول توجه کرده و شرایط محیط و سطح و افق مخاطبان خود را در نظر گرفته ، اما به گونه‌ای سخن گفته است که تعالیم، معارف و دستورات عملی آن، کلی و جاویدان باشد و شیوه بیان و تذکر آن همواره مایه خشوع دل‌ها، آرامش قلب‌ها و کشش ذهن‌ها باشد. دلیل ما بر این ادعا، این است که از میان شش هزار و اندی آیه (۶۲۳۶)، تنها تعداد ناچیزی از آن ها به مسایلی مربوط است که رنگ و جلوه خاص زمانی و مکانی دارد و آیات دیگر، در توصیف صفات الهی، مسایل خلقت، احکام و قوانین عملی و دستورات اخلاقی است که همگی جنب‌کلی و آرمانی و جاودانی دارد.

بنابراین، تفسیر و تلقی از دوام یافتن وحی در ارتباط با موضوع خاتمیت و مسأله جامعیت و جاودانگی احکام و مقررات دینی، این گونه توجیه و تحلیل می شود که همواره فهم ما از وحی، نوشونده است. بنابراین، گرفتاری‌ها و مسائلی که مربوط به جامعه عربستان و هزار و چهارصد سال پیش بوده، نمی تواند محدود کننده موضوعات و نیازهای این جامعه باشد. تفسیری که از وحی در آن روز می شد، با مشکلات و درک و فهم شرایط آن روزگار مناسب بوده است و باید مطابق مشکلات و نیازهای امروز، تفسیری دیگر انجام گیرد. در این صورت، فهم عقلی فهمی عصری از کتاب را به دست می دهد، تا مشکلات عصری انسان معاصر را حل کند.^{۱۳۴}

پذیرفتن این نکته که متون دینی دارای بطن های فراوان هستند، بستر پیدایش تفسیرهای طولی و کمال پذیر و در عین حال پاسخگو به مشکلات و نیازها و سؤالات جدید است.^{۱۳۵} از سوی دیگر، در اختیار داشتن منبع پایان ناپذیر، رابطه جامعیت و خاتمیت را روشن می کند، که چگونه و چرا دینی خاتم ادیان می گردد و می تواند به طور طبیعی با مشکلات برخورد کند و پاسخگوی نیازها باشد

- تاریخمندی در نص دینی

یکی دیگر از چالشهای عقلی در تعامل با قرآن، وجود برخی از موضوعاتی است که در قرآن آمده و امروز آنها منتفی شده یا بگونه ای دیگر تفسیر شده است. به عنوان نمونه مفاهیمی در قرآن بکر گرفته شده و یا از ادبیات و لحنی استفاده شده یا از احکامی ذکر شده (برده داری، احکام ظهار و لعان) که نمی توان آنها را فراتاریخی دید. نخستین پرسشی که در گفتمان تاریخ مندی مطرح است، این است که آیا نص دینی، با ترکیب ویژه ای که دارد، معنایی را با خود به همراه دارد که از نشانه های لفظی استفاده می شود و یا نص دینی در ظرف تاریخی و شرایط خاص مخاطبان القا شده و کسی که می خواهد پیام آن ها را دریابد، افزون بر نشانه های لفظی و یا حتی غیر لفظی،

^{۱۳۴} - به کتاب قرآن و تفسیر عصری از مؤلف، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، مراجعه کنید.

^{۱۱۹} - سروش، عبدالکریم، فربه تر از ایدئولوژی / 78، تهران، موسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، 1372 با نقل به معنا.

برای فهم پیام و دلالت آن باید به موقعیت تاریخی واژه ها و دلالت آن ها و پرسمان مخاطبان و شرایط ویژه آنان توجه کند.

از زوایای دیگر هم می توان به سراغ نظریه تاریخی مندی رفت و پرسید: آیا حکم الهی خطاب به انسان فطری و فرا تاریخی است و صرف نظر از شرایط، مشکلات، ظرف تکلیف و موقعیت انجام، به انسان خطاب شده و از او انجام تکالیف طلب شده است، یا اینکه تکلیف به انسان، با در نظر گرفتن ظرف خصوصیات و موقعیت تاریخی و جغرافیایی آن امر و نهی شده است؟

این سؤال را به گونه ای دیگر هم می توان مطرح کرد، و آن این که آیا آنچه در نصوص دینی آمده فرا تاریخی بیان شده و هیچ گونه صبغه تاریخی و جغرافیایی ندارد، یا اینکه خواه ناخواه زبان و ادبیات و موقعیت زمانی و مکانی طرح عقاید و احکام گونه ای از رنگ تاریخ و جغرافیا به خود گرفته و احکام تاریخ مند شده است؟ البته این پیش فرض - که قرآن فراتاریخی است - شاید نسبت به فهم برخی مفاهیم کلی (صرف نظر از مصادیق آنها مانند عدل و ظلم) و همچنین انتخاب واژه ها و کلمات، در خطاب به افرادی که در عصر خاصی زندگی می کنند و مفاهیم جلوه معینی دارد؛ این نظریه را تقویت می کند و پژوهش در متن را دشوار می نماید.

یا در احکام عبادی چندان مشکل آفرین نباشد، اما در عرصه موضوعات تحول پذیر و احکام معاملات و جزئیات و در بستر مسائل سیاسی و اجتماعی، مشکل آفرین و در مواقعی تعجب برانگیز به نظر می رسد.

حال اگر فرض اول را بپذیریم، دیگر نمی توانیم هیچ گونه تصرفی در فهم پیشین بکنیم و آنچه در عصر پیامبر توسط صحابه و تابعین و یا مفسران فهم شده بپذیریم . همچنین در احکام اجتماعی و سیاسی مطرح در کتاب را باید همان ها را در قالب و ظرف مخصوصی به همه زمان ها و مکان ها تسری بدهیم و نمی توانیم بگوییم: اگر در قرآن این سخن را گفته، در این شرایط گفته است، یا مسلمانی که این پرسش را کرده، در این موقعیت خاص اجتماعی و فرهنگی قرار داشته و در مضیقه بوده، یا در شرایط جنگی قرار داشته است و یا اگر احکام برده داری آمده ناظر به شرایط و احوال آن عصر و از جمله جزیره العرب بوده که معمولا در جنگها اسیر می گرفته اند ، همان گونه که گذشت؛ موارد فوق با فرض اول قابل قبول نیست.

اما اگر گفتیم، آنچه در نصوص آمده، خواه ناخواه تاریخ مند است و این مطالب برای انسان تاریخی در زمان معین و مکان خاص بیان شده است،^{۱۳۶} آنگاه لازم می آید که بررسی کنیم چه دسته از این مفاهیم و احکام فرا تاریخی و چه دسته تاریخی است، و در احکام تاریخی گوهر آنها کدام است و آنها که لباس و رنگ تاریخ و جغرافیا پذیرفته اند، چه وصفی دارند و بهترین راه حل برای تجرید تاریخ از کتاب و سنت چیست؟ البته روشن است که تاریخ مندی احکام به معنای کنار گذاشتن دلالت مفاهیم و نسخ احکام و جابه جا کردن هر حکم نیست. تاریخی بودن نصوص به این معنا نیست که همه آن چه در آنها وجود دارد در ظرف خاص و برای عده ای خاص وضع شده است. تاریخ مندی به این معناست که آنچه در نصوص دینی آمده، در موقعیت ویژه تاریخی و جغرافیایی آمده و مخاطب این نصوص در شرایط معین و با معلومات مناسب آن عصر بوده و این گونه نبوده است که هیچ تعلق زمانی و مکانی نداشته باشد. تنها آنچه مد نظر است، این واقعیت کاوشگرانه عقلی است. اگر می خواهیم این پیام و این مفاهیم را توسعه دهیم و احکام را به زمان ها و مکان های دیگر تسری بخشیم، باید به عوارض و پی آمدهای زمانی و مکانی آن توجه نموده و آن دسته از آیات را که ناظر به موقعیت محدود و معین است، از نظر دور نداریم. قرآن کریم از آن جهت که با بشر سخن می گوید، چه از جهت زبانی و چه از جهت فرهنگی، نصری بشری است. بشری بودن پیامبر که در آیات فراوان بر آن تأکید شده و مخاطبانی که قرآن با آنان سخن می گوید و نیازها و شرایط و حالات آنان را در نظر می گیرد، بُعد دیگر این مسئله است. بدین روی این اصل که قرآن توسط بشری همانند آنان (کهف / ۱۱، شعراء / ۱۵۴، فصلت / ۶) آورده شده و واسطه تنزل آن بوده، اصلی انکارناپذیر است. در مرحله اول بشرهای خاص، مخاطب آن بوده و در بستر فرهنگ و واقعیت خاصی ارائه شده، گویای این مبنا در تاریخ مندی می باشد.^{۱۳۷}

۱۳۶- آقای پورامینی (محمدامین الامینی) در: مقاله دور الزمان والمكان على الضوء

السنة والسيرة، در مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، ج 1، ص 366 - 398 به روایاتی اشاره کرده اند که گویای این نکته است که معصوم از حکمی اعراض می کند به این دلیل که شرایط عوض شده و موقعیت زمانی دیگری را ایجاب می کند.

۱۳۷- بشری بودن پیامبر با مقامات و به ویژه عصمت پیامبر منافاتی ندارد، بلکه به این معناست که هم چون ملائکه از جنس مجردات نیست و خلقت ها و ویژگی های موجود و دو بُعدی را دارد.

از سوی دیگر فهم واستنباط از طریق قرآن کریم انجام می گیرد. در صورتی که استنباط بر اساس فهم نصوص و دلالت زبانی در برابر دلالت های غیر زبانی است. این دلالت ها قواعد ویژه ای دارد که از دلالت های غیر زبانی متمایز است. با این همه، تأیید دلالت ها از شرایط و احوال و خصوصیات تاریخی تردیدناپذیر است، به گونه ای که افزون بر ارتباط معنایی که میان لفظ و معنا برقرار می شود، تحت تأثیر عوامل دیگر همچون قرینه های غیر مشهود در دلالت بر کلام، به نقش خود عمل می کنند. زیرا الفاظ و زبان، نظام ایستا، ساده، معطوف به اشیاء و تداعی کننده اشیاء نیست. زبان، نظام اشاره ای صرف نیست.

نشانه های زبانی معطوف به تصورات و مفاهیم ذهنی ای می باشد که در ذهن خود آگاه و یا ناخودآگاه جمعی افراد در تداول است، در نتیجه می توان گفت که ما در رابطه خود با زبان در کانونی فرهنگی قرار داریم که عوامل دیگری غیر از لفظ به ما در انتقال پیام یاری می رساند.^{۱۳۸}

به این جهت در این تلقی، زبان و جهان تنها در افق مفاهیم و تصورات فرهنگی زمان قرارداد، قابل فهم خواهد بود. زبان، انعکاس جهان خارج عینی و مستقل نیست، چرا که چنین جهانی اگر وجود داشته باشد، تنها در قلمرو تصورات و مفاهیم آن عصر ساخته و پرداخته می شود؛ در نتیجه می توان گفت که ما در رابطه خود با زبان، در کانون امری فرهنگی قرار داریم، کانونی که در اشکال مختلف چون آداب، رفتارها و سنت ها و آیین های مذهبی پدیدار می گردد.

تاریخ مندی در این تلقی، در بستری از زبان قراردادی و با نشانه های زبانی معطوف به تصورات و مفاهیم ذهنی می باشد که در ذهن افراد وجود دارد. این که قرآن به زبان عربی آمده و واژه ها و کلمات از بین خود مردم برخاسته و با زبان طبیعی مردم به وجود آمده، تردیدناپذیر است. قرآن در هنگامه و موقعیت جغرافیایی خاصی نازل شده که مردم آن با فرهنگ و پیشینه تاریخی و عادات و رسوم مخصوص به خود زندگی می کرده اند و با واژه هایی خاص انس داشته و تعبیرهای ویژه ای در زمینه مسائل دینی و غیبی و حتی کار و کسب و معاشرت خود به کار می برده اند. قرآن در خلأ نازل نشده و بدون توجه به شناخت واژه ها و کلمات و بدون رعایت تفهیم و تفاهم مطالب را ادا نکرده است. تشبیهات و تمثیلات قرآن با فرهنگ عرب حجازی رابطه ای تنگاتنگ دارد. در فرهنگ

۱۳۸- ابوزید، آلیات القراءة، مجله نقد و نظر، شماره 12، ص 345، ترجمه محمدتقی کریمی.

عرب حجازی آب جایگاه ویژه ای دارد و بهترین آب هم، آب باران است. که عمده ترین منبع تأمین آن در این منطقه محسوب می شود. بدین روی بارها در قرآن با تعبیرهای گوناگون استعمال شده است.^{۱۳۹}

برخی از این واژه ها برخاسته از افکار مردم حجاز است، مانند سحر، کهانت، چشم زخم (نفاثات).^{۱۴۰} گاهی این لغات در حد انتقال مفاهیم و واژگان متداول در بین مردم است. اما گاهی به کارگیری آن برای انعکاس هر چه بیشتر واقعیت است، مانند کلمه یوفضون (معارج / ۴۳) که درباره بتکده ها استعمال می شده و در قرآن برای هجوم مردم در روز قیامت. به قول شهید صدر موضوع حجیت، ظهور در عصر صدور کلام است نه در عصر سماع (عصری که راویان آن را نقل کرده اند و امروز ما آن را می شنویم)، که چه بسا مغایرت با معنای عصر صدور کلام است.^{۱۴۱} در این صورت، جنبه تاریخی بر دلالت نصوص تأثیر گذاشته و اگر در جایی تردید باشد که مفهوم و دلالت کلام ناظر به شرایط و موقعیت خاصی است،^{۱۴۲} نمی توان به آن کلام تمسک کرد.

بنابراین اگر در قرآن کریم مسئله تحریم جنگ در ماه های حرام مطرح می شود (توبه/۵۲)، به این دلیل است که در آنجا این موضوع امنیت راه ها برای انجام مراسم مطرح بوده است. بدین جهت دلیلی ندارد تا ما احکام دیگری را که در جاهای دیگر به ماه های حرام پیوند خورده؛ مربوط به حکم کنیم. به طور مثال در مورد دیه گفته اند:

اگر در ماه های حرام باشد، افزون تر می شود و به اصطلاح تغلیظ دیه می شود.^{۱۴۳} در حالی که بحث ماه های حرام و حرمت جنگ مربوط به جزیره العرب و استقرار آرامش برای سفر حجاج بوده است تا کسانی که می خواهند از شهر خود به مکه سفر کنند؛ دغدغه ناامنی و هجوم قبائل دیگر به خانه و کاشانه خود را نداشته باشند و تغلیظ دیه، نوعی بازدارندگی مضاعف باشد. به ویژه که قرآن بر مسئله امنیت حرم و زائران بسیار تأکید دارد و این حکم

۱۳۹- الاطرچی، واجدة مجید، التشبیہات القرآنیة والبیئة العربیة، ص 78.

۱۴۰- جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج 6، ص 708.

۱۴۱- صدر سید محمد باقر، دروس فی علم الاصول، حلقه سوم، ج 1، ص 278، بیروت، ط 1، 1980.

۱۴۲- درباره ارتباط واژه های تاریخی و جغرافیایی ر.ک: الاطرچی، واجدة مجید، التشبیہات القرآنیة والبیئة العربیة. همچنین صفار، ابتسام مرهون، التعابیر القرآنیة العربیة.

۱۴۳- درباره تغلیظ دیه و احکام آن ر.ک: شفیعی محمد ابراهیم، قانون دیات و مقتضیات زمان، ص 266.

پیش از اسلام نیز سابقه داشته است. (توبه/۳۷) و این معنا از اسباب نزول و کشف ملاک جعل حکم استفاده می شود.

از نمونه های دیگر احکام منطقه ای و تاریخی، مسئله ظهار و ایلاء است که در سوره مجادله آیه دوم و سوره بقره آیه ۲۲۶ مطرح شده است، مسئله ظهار و ایلاء عادت قبیله ای خاص، در جزیره العرب بوده و در جای دیگر چنین چیزی مرسوم نبوده و در تاریخ گزارش نشده است.

در میان عرب ها رسم بوده که به خاطر عصبانیت یا در برخورد با انفعالات عاطفی، سوگند یاد کنند که همسر آنان، همسری که سال های سال با او زندگی کرده و چه بسا از او فرزند دارند، برای ایشان از نظر تماس جنسی مانند مادرشان باشد.^{۱۴۴} در یکی از این حوادث که گفته می شود نخستین ظهار در اسلام و میان مسلمانان بوده ؛ مردی به علت عصبانیت، زن خود را ظهار می کند. زن پیش پیامبر می آید و با خواهش و تمنا از او درخواست چاره می کند. پیامبر پاسخی ندارد و حتی تصریح می کند از من کاری بر نمی آید، آن گاه آیه نازل می شود.^{۱۴۵}

همچنین احکام دیگری نیز این قبیل است. مانند ایلاء، رسم پسر خواندگی، قربانی کردن اولاد پیش بت ها، رواج فوق العاده فساد و زنا، تعصبات قبیله ای، زنده به گور کردن دختران، ازدواج با زن پدر، احکام برده داری و...^{۱۴۶} پس از پذیرش تاریخ مندی، نوبت به معیار فاصله گذاری میان مفاهیم و احکام ابدی و غیر ابدی، و احکام ثابت و متغیر می رسد. این بحث به این جهت در افکنده شد تا به ع نوان یکی از موارد تأثیر عقلانیت در فهم نصوص، مورد توجه قرار گیرد و ثابت شود همه آنچه در قرآن آمده فرا تاریخی نیست، بلکه تابع شرایط خاص و ناظر به زمان و مکان معین بوده است. بدین روی با تجرید که عملی عقلانی است و در آوردن روایات و احکام، و نشان دادن معیارهای ثابت برای عقاید و احکام، گام برداشته می شود.^{۱۴۷}

۱۴۴- جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۵، ص ۵۵۰ - ۵۵۱.
۱۴۵- در این باره ر .ک: آیتی محمدابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، تصحیح ابوالقاسم گرجی، ص ۵۰۰، تفسیر مراغی، ج ۲۸، ص ۵.
۱۴۶- برای تفصیل نمونه ها و اشاره به آیات و منابع گسترده آن ر.ک: ایازی محمدعلی، فقه پژوهی قرآنی، ص ۱۳۵ - ۱۳۸.
۱۴۷. البته تفصیل این بحث را در کتاب ملاکات احکام و روش استکشاف آن از نویسنده^{۱۴۷}، ص ۲۹۳، ملاحظه کنید.

به عبارت دیگر در صورتی می توان اطلاق این احکام را مورد تجدید نظر قرار داد که شرایط تاریخی فرهنگی مخاطبان، چگونگی معیشت و شیوه زندگی و مزاج و جغرافیا و روان شناسی آنها شناسایی شود و احکامی که با توجه به این خصوصیات بیان شده بررسی شود. به همین جهت هر اندازه که مفسر نص گرا نباشد و آگاهی های گسترده تری از تاریخ نزول آیات و شرایط آن عصر کسب کند، فهم او با حقیقت و روح وحی نزدیک تر خواهد بود.

۷- مبانی تفسیر عقلی

موارد کاربرد عقل در تفسیر:

گفتیم، یکی از منابع مهم در پرده برداری از معانی قرآن، عقل است. گفتیم عقل می تواند به فهم قرآن و کشف معانی آن کمک کند، و همان طور که آیه ای وسیله کشف معنای آیه دیگر می گردد؛ و یا سنت در توضیح و تبیین آیه می آید (چون قرآن خطاب به مردم و مناسبت با درک آنها است)؛ خرد و قواعد قطعی آن، وسیله کشف معانی قرار می گردد و زمیعه فهم صحیح و دقیق را فراهم می سازد.

اکنون جهت توضیح بیشتر کاربرد عقل در تفسیر، به قلمرو و میدان های آن اشاره می گردد.

اول: فهم و استنباط کلام:

در قرآن کریم مطالب و معانی بسیار بلندی مطرح شده است، اما خداوند در سطح و افقی سخن گفته که برای مردم قابل فهم باشد. مفاهیم و معانی عمیق آن، با الفاظی بیان شده که در میان مردم رایج و در عرف جامعه مطرح و مأنوس بوده است. در اینجا است که عقل به کمک آمده و معانی بلندی را که در قالب الفاظ ساده ریخته شده، روشن می کند.

فهم کلام دارای چند صورت و مرتبه است. گاهی مشکل فهم از ناحیه درک درست واژه است با توجه به موارد استعمال آن و گاهی مشکل از ناحیه جمله است با توجه به تناسب میان موضوع و نتیجه ای که قرآن گرفته است مثلاً، اگر قرآن با زبان ساده درباره مذمت دشنام دادن استدلال کرده، با همین روش عقلی است: **وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ** "معنای "سب" (دشنام) معروف و واضح است، راغب در مفردات

خود در باره کلمه "عدو" می‌گوید: "عدو" به معنای تجاوز و ضد التیام است که اگر نسبت به قلب ملاحظه شود، عداوت و دشمنی را معنا می‌دهد، و اگر نسبت به راه رفتن ملاحظه شود، معنای دویدن را، و نسبت به اخلاص عدالت در معامله معنای عدوان و ظلم می‌دهد، و به این معنا در آیه "فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ" آمده، و اگر نسبت به اجزای زمین و محل نشستن ملاحظه شود معنای ناهمواری را می‌دهد.

مفسر ما افزون بر تنوع معنا متناسب با بافت کلام، از این آیه اصلی عقلی و ادبی اجتماعی [نهی از هر کلام زشتی نسبت به مقدسات دینی] استفاده و اصطیاد می‌کند: «این آیه یکی از ادب‌های دینی را خاطر نشان می‌سازد که با رعایت آن، احترام مقدسات جامعه دینی محفوظ مانده و دستخوش اهانت و ناسزا و یا سخریه نمی‌شود، چون این معنا غریزه انسانی است که از حریم مقدسات خود دفاع کرده با کسانی که به حریم مقدساتش تجاوز کنند به مقابله برخیزد و چه بسا شدت خشم او را به فحش و ناسزای به مقدسات آنان وادار سازد، و چون ممکن بود مسلمین به منظور دفاع از حریم پروردگار بت‌های مشرکین را هدف دشنام خود قرار داده، در نتیجه عصبیت جاهلیت، مشرکین را نیز وادار سازد که حریم مقدس خدای متعال را مورد هتک قرار دهند، لذا به آنان دستور می‌دهد که به خدایان مشرکین ناسزا نگویند، چون اگر ناسزا بگویند و آنان هم در مقام معارضة به مثل، به ساحت قدس ربوبی توهین کنند در حقیقت خود مؤمنین باعث هتک حرمت و جسارت به مقام کبریایی خداوند شده‌اند. بنابراین، از عموم تعلیلی که جمله "كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ" آن را افاده می‌کند، نهی از هر کلام زشتی نسبت به مقدسات دینی استفاده می‌شود. "كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ"، "زینت"، هر چیز زیبا و دوست داشتنی است که ضمیمه چیز دیگری می‌شود و به آن زیبایی می‌بخشد و آن را مرغوب و محبوب قرار می‌دهد و طالب زینت به طمع رسیدن به آن حرکت می‌کند و در نتیجه از فواید آن چیز هم منتفع می‌شود، مانند لباس زیبا که انسان آن را به جهت زیبایش می‌پوشد و ضمناً بدنش نیز از سرما و گرما محفوظ می‌ماند.»^{۱۴۸}

^{۱۴۸}. ترجمه المیزان، ج ۷، ص: ۴۳۴.

نمونه دیگر در آیه: «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا» (انبیاء، ۲۱-۲۲)؛ اگر آسمان و زمین، به جز خدای یکتا، خدایانی باشد آن دو را خرابی و فساد فرا می گیرد. در ژرفای این بیان ساده و همه کس فهم، برهان تمناع (یعنی استدلالی بزرگ و عقلانی در محال بودن دوگانگی و تدبیر همزمان) بیان شده است.^{۱۴۹} همچنین اگر آیاتی از قبیل: «جاء ربك و الملك صفا صفا» (فجر، ۲۲، ۸۹)، که از آمدن خداوند سخن می گوید: «يدالله فوق ايديهم» (فتح، ۱۰، ۴۸) که از دست داشتن خدا خبر می دهد؛ «الرحمن على العرش استوى» (طه، ۵، ۲) که بر عرش واقع شدن و از سریر داشتن خدا سخن به میان می آید، این عقل است که با استدلال بیان می کند: منظور از این کلام، تشبیه و جسمانیت خدا نیست و از این با عقل سازگار نیست.

۲) مناسبت حکم و موضوع

در کلام الهی، گاهی حکم، عام است و موضوع، خاص، یا موضوع، عام است و حکم خاص و یا خصوصیات دیگر، اما در کنار هم قرار گرفتن این دو، موجب فعل و انفعال در معنای کلام می گردد و نوعی تعدیل و تعادل، تحدید موضوع و شفافیت حکم فراهم می شود؛ زیرا حکم، مرتبط با موضوع است و عقل وقواعد زبانی، از کنار هم واقع شدن این دو معنای خاصی را می فهمد که در اصطلاح اصولیان: «مناسبت میان حکم و موضوع» نام گرفته است. مرحوم صدر در اهمیت این موضوع می نویسد: «قد يذكر الحكم في الدليل مرتبطاً بلفظ له مدلول عام ولكن العرف يفهم ثبوت الحكم لحصة من ذلك المدلول وقد يذكر الحكم في الدليل مرتبطاً بحالة خاصة ولكن العرف يفهم ان هذه الحالة مجرد مثال لعنوان عام و ان الحكم مرتبط بذلك العنوان العام».^{۱۵۰}

مناسبت حکم و موضوع کار دیگری نیز انجام می دهد و آن تعمیم یا تضییق حکم است. یعنی از مدلول دلیل استفاده می کند ظاهر نص همه موارد موضوع را شامل نمی شود، بلکه وصف خاصی مورد نظر شارع بوده است، یا از مناسبت استفاده می کنند که حکم تنها محدود به اوصافی نیست که در نص آمده است و ملاک گسترده تر از آن چیزی است که در دلیل آمده است. بدین جهت در تعریف این عمل گفته اند:

^{۱۴۹} - طباطبائی، المیزان، ج ۱۴، ۲۶۷-۲۶۸.
^{۱۵۰} محمدباقر صدر، دروس فی علم الاصول، حلقه دوم، ص ۱۵۱.

«مناسبات و مناطات مرتکزة فی الذهن بسببها ینسبق الی ذهن الانسان عند سماع الدلیل التخصیص تاره والتعمیم تارة اخرى»^{۱۵۱} مناسبات و مناط هایی که در ذهن ارتکاز پیدا می کند و به سبب آنها به هنگام شنیدن دلیل، نوعی تخصیص یا تعمیم حکم استفاده می شود.

به طور مثال شستن لباس با وسائل گوناگون مانند بخار، مایعات مضاف (آب میوه ها) و آب خالص امکان پذیر است. اما عرف از دلیل می فهمد که بحث از شستن خاص و متعارفی است که در آن زمان رایج بوده ؛ بدین روی از تناسب میان حکم و موضوع، حکم می کند منظور شستن با آب خالص است و از همین نص که دلالت دارد لباس باید شسته شود می فهمیم لباس خصوصیتی ندارد. حال اگر بدن هم به بول اصابت کرد باز حکم جاری است. همین طور اگر در دلیل آمده است : لا تشرب ولا تتوضأ منها، عرف از مناسبت حکم و موضوع می فهمد که حکم ناظر به ظرفی محدود و قلیل است نه آب رودخانه، استخر و دریا.

بنابراین، مناسبت حکم و موضوع نوعی استظهار، انکشاف موضوعیت و وصف مورد نظر حکم است، بدین روی می تواند در راستای بحث مناسبت قرار گیرد و از همان معیارها برای مشخص کردن ملاک بهره برداری شود . به عنوان نمونه این مناسبت، در جمله زیر چنین دلالتی دارد : اغسل ثوبک اذا اصابه البول مسئله شستن لباس به سبب نجس شدن آن است، اما عرف از این کلام این را می فهمد که آب پاک کننده لباس است . این لفظ در کلام نیامده است، اما مناسبت میان حکم و موضوع، چنین دلالتی را اقتضا می کند. درقرآن شواهد مناسبت بسیار فراوان است. به عنوان نمونه : درآیه : حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ (نساء/ ۲۳) مفسرین مراد از تحریم امهات و دیگر اوصاف درآیه را، حرمت نکاح آنها به مناسبت حکم و موضوع دانسته اند.^{۱۵۲}

همین طور اگر حکم، ناظر به خصوصیتی در موضوع باشد، عرف از آن می فهمد که خاص بودن مدلول، خصوصیتی ندارد و عنوان حکم، عام است، مثلاً اگر در ظرف آب قلیلی نجاستی بیفتد، در دلیل استفاده از این آب نهی شده است: «لا تشرب من القرية»، اما عرف می فهمد که کوزه خصوصیتی ندارد و در هر ظرفی که نجس افتاد، قابل استفاده نیست.

بنابراین، چون حکم برای خود، مناسبات و مناطاتی دارد که در ذهن عرف مطرح می شود و شنونده به مجرد شنیدن، به ذهن خود جای می دهد که گاهی به صورت خاص جلوه می کند، گاه به صورت عام و گاه موجب شفاف

۱۵۱- الحسینی محمد، معجم مصطلحات الاصولیه، ص 158، بیروت، مؤسسة المعارف للمطبوعات، ص 1، 1995/1415 م .
۱۵۲. المیزان ، ج 4، ص 263.

شدن یا محدودیت دلالت آن در بقیه افراد می گردد. این معنا را می توانیم در قرآن مشاهده کنیم، مثلاً خداوند فرموده است: (حرمت علیکم امهاتکم)^{۱۵۳} یا (حرمت علیکم المیتة والدم و لحم الخنزیر)^{۱۵۴}. در این دو آیه، گرچه لفظ تحریم، عام است، اما مناسبت میان حکم و موضوع چنین دلالتی دارد که در آیه اول درباره تحریم امهات، مسئله ازدواج و مسائلی از این قبیل مطرح است و در آیه دوم، حرمت خوردن میت، خون و گوشت خوک منظور است. لذا گرچه عنوان کلام عام است، اما مناسبت میان موضوع و حکم موجب محدودیت می گردد.

گاهی این مناسبت به عکس عمل می کند؛ یعنی مسئله ای که به ظاهر خاص است موجب عام شدن آن می گردد، مثلاً خداوند فرموده است: (یا ایها النبی لم تحرّم ما احل الله لك تبتغی مرضات ازواجک)^{۱۵۵}. در این جا الفاظ آیه خاص و در خطاب به پیامبر است و حتی به او عتاب می کند که چرا آن هایی که حلال هستند بر خود حرام می کنی و سخت می گیری، اما می دانیم این حکم عام است و شامل همه مسلمانان می شود و پیامبر در این جا خصوصیتی ندارد که به او خطاب شده است.

بحث کاوشها عقلی از این جهت با بحث تناسب حکم و موضوع، ارتباط دارد که اگر قسمتی از آیه روشن نشد، به کمک دلالت مناسبت معنا روشن می شود؛ زیرا در حقیقت عنوانی که مربوط به حکم یا موضوع است با توجه به مجموع کلام و تناسبی که در سخن است در کاوشی عقلی حاصل می گردد.

(۳) دلالت سیاق

یکی از راه های رسیدن به فهم کلام، سیاق است. این بحث بیشترین ارتباط را با تفسیر عقلی قرآنی دارد؛ زیرا سیاق در علم اصول از دلالت های مهم و قراین حالی فهم کلام و کاوشی اجتهادی است و در صورت عدم توجه به آن، معنای کامل به دست نمی آید. به کمک سیاق، ارتباط میان کلام مشخص می شود.

حال سؤال این است که سیاق چیست؟ سیاق، هر چیزی است که ما از لفظ به کمک دلالت های دیگر استنباط می کنیم. معمولاً استفاده از سیاق ارتباط تنگاتنگی با نظم و تسلسل آیات و صدر و ذیل کلام دارد.

مرحوم محمد باقر صدر در تعریف سیاق می نویسد: «کل ما یکشف اللفظ الذی نفید فهمه من دوال آخری، سواء كانت لفظية کالكلمات التي تشكل مع اللفظ الذی يراد فهمه کلاماً واحداً مترابطاً، او حالیه کالظروف و الملابس التي تحیط بالكلام و تكون ذات دلالة فی الموضوع».^{۱۵۶}

۱۵۳. نساء (4) آیه 23.

۱۵۴. مائده (5) آیه 3.

۱۵۵. تحریم (66) آیه 1.

۱۵۶. محمدباقر صدر، دروس فی علم الاصول، حلقه اول، ص 130.

به همین دلیل بسیاری از اشتباهات تفسیری ناشی از بی توجهی به سیاق آیات است، به عنوان نمونه برخی از مفسران در اثبات خلق افعال - یکی از مباحث مورد نزاع میان معتزله و اشاعره - به آیه: (والله خلقکم وما تعملون)^{۱۵۷} تمسک کرده^{۱۵۸} و گفته اند: این آیه صراحت دارد که خداوند خالق ما و افعال ما است، در حالی که سیاق آیه درباره حکایت کلام حضرت ابراهیم با قوم خودش می باشد که به بت ها رو کرده و گفت: (ما لکم لا تنطقون * فراغ علیهم ضرباً بالیمین * فاقبلوا الیه یزفون) آن گاه رو به مردم کرد و گفت: (قال اتعبدون ما تنحتون * والله خلقکم و ما تعملون)^{۱۵۹}. لذا این آیه در مقام بیان خلق اعمال نیست و دلالت ندارد که انسان کارهایش بدون اختیار انجام می گیرد، بلکه در مقام بیان این معنا است که همه شما و آن سنگ و چوبی را که بت قرار می دهید آفریده خدا است؛ اگر چوب را می تراشید، اگر سنگ را آماده بت شدن می کنید، همه آن ها در اصل مخلوق خدا هستند؛ وانگهی اگر خداوند بدون اراده انسان خالق کار او باشد، دیگر جای توبیخ و تقیب و مؤاخذه افعال مطرح نیست.^{۱۶۰} پس آیه در مقام بیان این نکته نیست که خداوند خالق کارهای بیرونی انسان به طور مستقیم یا غیرمستقیم است. این نکته از سیاق آیه استفاده شده که سیر محاجه و نوع استدلال را نشان می دهد.

نمونه دیگر، این آیه شریفه: (انا جعلنا علی قلوبهم اکنه ان یفقهوه وفی اذانهم و قرأ وان تدعهم الی الهدی فلن یهتدوا اذا ابداً)^{۱۶۱} می باشد که اگر کسی بدون ملاحظه آیات پیشین بخواهد معنا کند، مفهومی این است که خدا در دل آنان پرده ای آویخته تا نفهمند؛ خدا گوش آن ها را کر کرده تا نشنوند و اگر به هدایت دعوت می شوند، هیچ گاه هدایت نشوند، در حالی که اگر چند آیه قبلی ملاحظه شود، روشن می شود که همه سخن، پیرامون جدال و نزاع کفار و عناد بیش از اندازه آنان در انکار حق است: (ولقد صرّفنا فی هذا القرآن للناس من کل مثل وکان الانسان اکثر شیء جدلاً * وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدی و یستغفروا ربهم الا ان تأتیهم سنة الاولین او یأتیهم العذاب قبلاً)^{۱۶۲}. لذا سنت خدا این است که اگر کسی لجاجت و عناد کند، گوش او حقایق را نمی شنود، دل او حقایق را نمی بیند و خدا این سنت را به خود نسبت می دهد.

۱۵۷. صافات (۳۷) آیه ۹۶.

۱۵۸. محمد عزّة دروزه، القرآن المجید، ص ۲۰۰.

۱۵۹. صافات (۳۷) آیات ۹۲-۹۶.

۱۶۰. رک: زمخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۵۱ و طباطبائی، المیزان، ج ۱۷، ص ۱۵۰.

۱۶۱. کهف (۱۸) آیه ۵۷.

۱۶۲. همان، آیات ۵۴ و ۵۵.

بنابراین، سیاق آیات در فهم کلام بسیار سرنوشت ساز است و اگر کسی بدون توجه به فرازهای قبلی یا بعدی و حتی مجموعه ای از آیات که درباره موضوعی سخن می گوید، ملاحظه و توجه نکند، دچار اشتباه و مبتلا به انحرافات کلامی و اعتقادی می گردد، آن طور که مُفَوِّض و مُجِبِّهِ و گروه بسیاری از کلامیان دچار آن شدند. به همین دلیل، محمد عزت دروزه یکی از مفسران معاصر (م ۱۴۰۴ق) در مقدمه ای که بر تفسیر الحدیث خود نگاشته، بخشی از مباحث خود را به اهمیت سیاق اختصاص داده و موارد و شواهد فراوانی در تأثیر سیاق در فهم معنای قرآن آورده و در یک جمع بندی نکاتی را اشاره کرده که ذکر آن در این جا بی مناسبت نیست. او می نویسد: رعایت سیاق و ملاحظه مناسبت و پیوستگی میان فصول، جهات مختلفی در فهم و برداشت فراهم می سازد که به شرح زیر است:

- ۱- در فهم معنا و عمق پیام توجه به سیاق به شدت مفید، بلکه ضروری است.
- ۲- شناخت اهداف آیات در سایه آگاهی به اطراف، جوانب و چگونگی پرداخت موضوع انجام می گیرد، حتی زیبایی ها و اعجاز و اتقان قرآن در سایه این مجموعه نگرانی نمایان می گردد؛ زیرا روشن می شود که این مجموعه دارای ترتیب، انسجام و پیوستگی ویژه ای از نظر نظم و موضوع است.
- ۳- به وسیله سیاق، نقاط ضعف و بطلان بسیاری از روایاتی که در اسباب نزول رسیده، حاصل می شود، خصوصاً در آن جا که گفته می شود این آیه در این سوره مدنی مکی است، یا این آیه در سوره مکی مدنی است، اما اگر سیاق ملاحظه گردد، روشن می شود که چنین نیست و مجموعه این آیات یک پیام را دنبال می کند.
- ۴- اگر سیاق آیات ملاحظه گردد، شبهه جسته جسته بودن بسیاری از آیات رفع می شود؛ زیرا بسیاری گمان کرده اند قرآن پراکنده پراکنده است و از این شاخه به آن شاخه می پرد، در صورتی که آگاهی به سیاق، ارتباط میان کلمات را روشن می کند و آشکار می شود که قرآن یک پیام مشترکی را دنبال می کند و اگر در ضمن بحثی، مطلب دیگری را عنوان می کند در راستای همان پیام مشترک و نگرش به ابعاد دیگر موضوع است.
- ۵- از همه مهم تر؛ توجه به سیاق آیات، شبهه تعارض و تناقض را در میان نصوص قرآنی رفع می کند. گروهی که دچار این شبهه شده اند، معمولاً در اثر بی توجهی به سبک و سیاق آیات بوده؛ آیاتی را در استدلال بر جبر در مقابل آیاتی در استدلال بر تفویض قرار داده و گفته اند: این ها با هم در تعارض هستند،^{۱۶۳} در حالی که اگر به سیاق

۱۶۳. برای دیدن نمونه این بحث ها ر.ک: عبدالجبارحمد حسین شراره، دعوی التناقض بین نصوص القرآن الکریم، تاریخها و

معالجتها، در مجموعه بحوث فی القرآن الکریم.

قبل و بعد آیات و قراین بیرونی توجه می کردند، هرگز دچار این اشتباه نمی شدند.^{۱۶۴} مثلاً از مواردی که مسأله سیاق، بحث داغی را میان مفسران به وجود آورده آیات ۱۶ - ۱۹ سوره قیامت است. ظاهر این آیات با آیات نخستین این سوره در باره عالم آخرت و استدلال بر تحقق قطعی قیامت و تصور حالت انسان در آن عالم ناسازگار است، زیرا در آغاز در توصیف حالت کسی است که یکسره در جستجوی راه فراری است و با نگرانی و وحشت، از کسانی که هم چون خودش در تحیر و سرگردانی اند مرتباً راه گزیر را می جوید. اما یکباره لحن کلام عوض می شود و بگونه ای سخن می گوید که تردیدی را به ذهن مفسران می اندازد که این سخن در خطاب به کیست؟

(لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ)؛ زبانت را بخاطر عجله برای خواندن آن حرکت مده، چرا که جمع کردن و خواندن آن بر عهده ماست. پس هرگاه آن را خواندیم، از خواندن آن پیروی کن، سپس بیان آن بر عهده ماست.

عمده مفسران و قرآن پژوهان این آیات را خطاب پیامبر دانسته^(۱۶۵) و در توجیه مناسبت این آیه با آیات قبل و بعد گفته اند: این قسمت جمله معترضه و دستوری الهی است به پیامبر(ص)، که ادب در تلاوت را رعایت کند و در هنگام القای وحی عجله به خرج ندهد و پیش از تمام شدن کلام به قرائت پیش دستی نکند.^(۱۶۶)

و به تعبیر دیگر گفته اند: عجله پیامبر در تلاوت آیات گرچه از روی شوق و بی تابی برای درک حقیقت و ابلاغ آن بود، ولی به هر حال در راستای خصلت فراگیر عجل بودن انسان قرار دارد که در چند آیه بعد می فرماید: (كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ)، چرا که پیامبر نیز سوای مقام معنوی اش از نظر ویژگیهای بشر به مصداق (أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ) همانند دیگران به شمار می رفت و اتفاقاً علاوه بر آیه مورد نظر در این سوره، در جای دیگر، نیز خطاب به پیامبر(ص) آن حضرت را از تعجیل در قرائت آنچه بر او وحی می شود، نهی می کند: (وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ).^(۱۶۷) به این معنا که پیامبر نگران حفظ نشدن آیات و فراموش کردن آن است و در

۱۶۴. محمد عزة دروزه، القرآن المجید، ص ۲۰۴.

۱۶۵ - در این باره مراجعه کنید: طوسی، التبیان، ج ۱ / ۱۹۶؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۱۰ / ۳۹۷؛ زمخشری، الکشاف، ج ۴ / ۶۶؛ طباطبائی،

المیزان، ج ۲۰ / ۱۰۹؛ سیوطی، الاتقان، ج ۳ / ۳۱۶.

۱۶۶ - در این زمینه به تفسیر المیزان، ج ۲۰ / ۱۱۰ مراجعه شود. همچنین به کتاب القرآن المجید، محمد عزة دروزه / ۹۲ بیروت مکتبة العصرية

۱۶۷ - سوره طه، آیه ۱۱۴.

ضمن وحی، آیات را تکرار می کند. لذا دستور می رسد که زبانت را بخاطر عجله برای خواندن حرکت مده، چرا که جمع و حفظ کردن و خواندن آن بر عهده ماست.^(۱۶۸)

بنابراین همچنان که در بسیاری از موارد، اسلوب قرآن چنین است که از شاخه ای به شاخه دیگر می رود و از موضوعی به موضوع دیگر منتقل می شود، در اینجا هم بطور استطرادی، وارد بحث ادب تلاوت و القای وحی شده است، و اختلاف سیاق و تفاوت موضوع اشکالی پیش نمی آورد و در میان بحث قیامت جمله معترضه می شود.

اما در برابر این نظر مشهور، گروهی از مفسران و از میان پیشینیان این علم، بلخی معتزلی (م ۳۱۹ هـ) و قفّال (م ۳۶۵ هـ) گفته اند: آیات ۱۶ تا ۱۹ در سیاق آیات پیشین است و خطاب به انسانی است که در روز قیامت پرونده اعمال خویش را گشاده می بیند، با شتاب به خواندن آن می پردازد تا بتواند چیزی از محتوای آن را انکار کند، اما خطاب به آنان گفته می شود: تمام اعمالتان در این نامه گرد آمده و چون ما قرائتش کردیم از خواندن ما پیروی کنید که هیچ یک از مطالب آن را انکار نتوانید کرد، چون ما آن را برای شما بیان می کنیم.^(۱۶۹)

استدلال این گروه برای سرتافتن از نظریه مشهور ب دین جهت است که اگر بگویم این آیات خطاب به پیامبر(ص) است، با روند بحث ناسازگار است، حقیقتاً چنین توصیه ای به رسول اکرم(ص) در وسط آیات مربوط به قیامت و احیای مردگان، اندکی عجیب به نظر می رسد و ارتباط و انسجام مطالب سوره با این چ ند آیه گسیخته و به ظاهر بریده جلوه می کند. لذا بر اساس قواعد لفظی و سیاق و پیوستگی میان آیات باید این چند آیه را هم مربوط به قیامت بدانیم.

می بینیم که هر دو گروه به انسجام و پیوستگی و استدلالی عقلی در فهم کلام میان آیات استدلال می کنند، یکی از باب استطراد و بلکه جمله معترضه، خطاب: «لا تعجل» را به پیامبر می داند، و یکی از باب روال سیاق و انسجام مطالب، مربوط به نامه اعمال می شمارد. آنهایی که لزومی برای پیوستگی نمی بینند، به راحتی می توانند بگویند این آیات مربوط به بحث قبلی نیست و در روال آیه ۱۱۴ سوره طه است. اما اگر قائل به تناسب شدند، باید یکی از آن دو توجیه را بپذیریم، گرچه توجیه گروه دوم آراسته تر می نماید.

به نظر می رسد، اگر جمله معترضه هم باشد و از باب تذکر دادن به پیامبر باشد در میان بحث، اشکالی نسبت به پیوستگی کلام بوجود نمی آورد، بدون آنکه بگوییم این چند آیه در وقتی دیگر نازل شده و به اینجا آورده شده

۱۶۸- بازرگان عبدالعلی، نظم قرآن، ج ۳ / ۳۴۹.

۱۶۹- سیوطی، الاتقان، ج ۳ / ۳۷۶؛ مجمع البیان، ج ۱۰ / ۳۹۷، بیروت، داراحیاء التراث العربی، قطع رحلی.

است. زیرا در محاورات عرفی بسیار مرسوم است که کسی در وسط سخن خود جمله معترضه ای بگوید و در ادامه سخن یکباره بگوید: زبانت را بخاطر ترس از فراموشی حرکت مده و نگران حفظ مطالب ما نباش . و این روش با انسجام و پیوستگی میان آیات ناسازگار نیست.

۳- جمع میان آیات

برای فهم درست و یا کامل تر آیات گاه لازم است درآیاتی میان آنها جمع شود و این جمع نیازمند تحلیل و کاوش عقلی است. ازسوی دیگر این جمع برای رفع تعارض است. هرجمعی برای رفع تعارض هرچند تعارض بدوی باشد باز مربوط به عقل است. زیرا درک تعارض و تناقض و رفع آن مربوط به عقل است . به عنوان نمونه میان دو آیه از کریمه، شبهه تعرض پیش آمده است . این شبهه، ممنوعیت بهره گیری از تمتعات دنیوی ، باتشویق به بهره برداری از آن وجود دارد: **وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ مِّمَّ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ .** (احقاف/ ۲۰). دراین آیه گویی به کفار توبیخ می شود، چون شما از طبیبات دنیا استفاده بردید، واستمتاع شما کامل شد ، امروز به عذاب الهی کفر می یابید. دراین صورت با آیه: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ.** (بقره/) و آیه: **قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ** (اعراف/ ۳۲) بگو چه کسی مایه آراستگی را که خداوند از زمین در آورده و روزیهای پاکیزه را حرام کرده است ؟ بگو اینها در زندگی دنیا برای کسانی است که ایمان آوردند و در دوران قیامت نیز ویژه ایشان است . بدینسان آیات را برای مردمی که می دانند تشریح می کنیم ؛ درتعارض خواهد شد. ابن عاشور(م۱۳۹۳ق)، برای توضیح آیه اولاً : **أَلْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا**، با جمله **لَا يَظْلَمُونَ فِي جزاء الاخرة**، تقدیر می گیرد ، یعنی شما در آخرت ستم نمی شوید . از نعمت های دنیا به شکل کاملی استفاده بردید. **ولكن الله لم يحرمهم من النعمة في الحياة الدنيا** . ثانياً، اذهاب طبیبات ، (بردن) ازباب استعاره است. چون از انسان جدا شده است ، برخلاف نعمات آخرت که جداشدنی نیست . ثالثاً ، آیه در مقام منع استفاده از نعمات دنیا نیست ، بلکه آنچه ملامت شده استفاده از نعمات در جهت ظلم و گناه است . به همین دلیل در آخر می

نویسد: وليس في الآية ما يقتضي منع تناول المسلم من تناول الطيبات في الدنيا إذا توخى حلالها و عمل بواجبه الديني فيما عدا ذلك وان كان الزهد في الاعتناء بذلك ارفع درجة.^{١٧٠}

٤- کشف گوهر کلام و ملاک حکم

کشف گوهر کلام و یا در احکام، ملاک حکم و گاهی در انطباق کلام، یکی دیگر از موارد کاربرد عقل در تفسیر و کندوکاوی لفظی است. این گوهریابی بیشترین کاربردش در امور دنیایی است. . به عنوان نمونه، اینکه قرآن کریم در جمله ای ساده و کوتاه می فرماید: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ) (حدید / ۲۵) برای این نیست که سلوک انسانها را فقط مختص به آخرت بداند ؛ بلکه برای این است که بفهماند یکی از اهداف رسالت پیامبران، فراهم ساختن زمینه عدالت اجتماعی در همین دنیا است.

از سوی دیگر برخی اوصاف در قرآن آمده که بیانگر جهتگیری و هدفمندی احکام در همین دنیا و عالم ماده است. در این زمینه می گوید: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) (بقره / ۱۸۵) یا در جای دیگر می گوید: (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (حج / ۷۸) یا پیامبر به زبان دعا، از خداوند می خواهد احکامی را بر امت اسلامی بار نکند که بر امتهای پیشین بار کرده، تا نتوانند از عهده آن برآیند: (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا) (بقره / ۲۸۶) و به تعبیر دیگر خواهان رفع تکالیف افزون بر توانایی های متعارف از امت محمدی می شود: (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ) (بقره / ۲۸۶). دین انسانی است و مطابق توانایی های انسان مسئولیت می خواهد. یا مشیت خداوند را تخفیف و تسهیل در احکام می داند: (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ) (نساء / ۲۸) به این جهت است که در این دنیا احکام با اوصافی ناظر به خصوصیات و شرایط انسان و در قالب اهداف و قلمرو معینی طرح و تشریع شده است و در این جهت مصالح بندگان و نیازها و مشکلات آنها منظور بوده است مشکلی که در این دسته از آیات وجود دارد و استمداد از عقل را می طلبد، به این جهت است که قرآن احکام را در لابه لای مسائل اعتقادی و اخلاقی یا قصص و تاریخ بیان کرده، به گونه ای که گاه حکم بودن مسئله ای، مشخص نیست؛ چون در لابه لای تاریخ و اخلاق آمده، یا چنین می نماید که جنبه تاریخی دارد.^{۱۷۱}

^{۱۷۰} - التحرير والتنوير ، ج 26، ص 42- 43. -

^{۱۷۱} - تاریخی بودن و تاریخ مندی به معنای جای گرفتن حکم در موقعیت خاص تاریخی و جغرافیایی و همچنین پذیرفتن ظرفیت تصویر متن و جای گرفتن خطاب در ظرف زمانی

به طور مثال قضیه ای در مورد حادثه و واقعه ای خاص است و حتی با واژه ها و تعبیراتی آمده که کمتر وصف حقوقی و قانونی دارد، اما با این حال تشویق به انجام یا ترک کاری خاص در آن دیده می شود. آیات زیادی در این زمینه وجود دارد که به چند مورد آن اشاره می شود: (وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ) (مطففین: ۱) وای بر کم فروشان. (وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ) (همزه: ۱) وای بر هر بدگوی عیب جوی. (الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ) (تکاثر: ۱) تفاخر به بیشتر داشتن شما را غافل داشت. (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) (نساء: ۱۴۱) و خداوند هرگز بر زیان مؤمنان برای کافران راه تسلطی قرار نداده است. (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا) (نساء: ۹۲) و هیچ مؤمنی نمی تواند مؤمن دیگری را بکشد.

تعبیرات دیگری نیز در قرآن آمده و به لفظ امر و نهی، حرام و حلال نیست و در ظاهر جنبه حقوقی و قانونی ندارد. اما در باطن به ذکر علل و احکام پرداخته، به طوری که از لایه لای آن ملاک و علت حکم استفاده می شود، مثل: (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنْ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنتَهُونَ) (مائده: ۹۱)؛ همانا شیطان می خواهد با شراب و قمار میان شما دشمنی و کینه ایجاد کند، و شما را از یاد خدا و از نماز باز دارد. پس آیا شما دست بر می دارید؟^{۱۷۲}

به این جهت نخستین پرسش در باب فهم این دسته از آیات است که آیا راطر به احکام مستند به نص است، یا نظر به غایات احکام؛ یا مبتنی بر نظر به ظاهر نص و تقریر جزئیات احکام شرعی است؟ آیا می توانیم از این نصوص

است، ظرفیتی که از عوارض و پی آمدهای زمان و مکان و تحولات بعدی برخوردار است اما مفسر، حقوق دان و فقیه، حکم و قانون را در فضای محدودی تلقی می کند. در تفسیر و فقه و حدیث این تاریخی بودن به معنای ارتباط موضوع با روزگار، عادات کهن و حادثه ای خاص است و از آن به قضایای خارجی و قضیه ای در واقعه و گاه سبب نزول تعبیر می شود در این گونه موارد باید مفسر و فقیه باید بررسی کند و نوع دلالت کلام را بسنجد ولی همواره از توسعه و تسری دادن احکام به سایر موارد پرهیز می کند. البته مشکل این دسته از احکام در این نیست که تنها در روزگاران و عادات دگرگون شده آمده است، بلکه حکم در ظرفیتی محدود تلقی شده است. تفصیل این بحث را در قلمرو کاوش عقلی در تفسیر و در کتاب ملاکات احکام و روش استکشاف آن در فصل مبانی ملاکات احکام، بخش پنجم، تاریخ مندی احکام پاسخ به شبهاتی که تاریخ مندی بوجود می آورد ملاحظه کنید.

۱۷۲- درباره تفصیل این روش: ر.ک: ایازی، سیدمحمدعلی، فقه پژوهی قرآنی، ص

مقاصد، گوهر و ملاکات و علل احکام را کشف کنیم و از آنها قواعدی قابل استناد و متقن بسازیم، یا چنین امری امکان پذیر نیست.

این سؤال خود به پرسش دیگری بر می گردد که آیا خود شارع این اهداف و ملاکات را بیان کرده است یا نه؟ اگر بیان نکرده، آیا ما می توانیم با کاوشی عقلی در جستجوی آن باشیم و به فکر کشف آن باشیم و اگر چنین قصدی داشتیم، قرآن راه و روشی به ما نشان داده است تا از آن راه به کشف علل، و اهداف پردازیم یا خیر؟ حال اگر این مقاصد و قواعد را کشف کردیم، اما چندانکه شد ند و ملاکهای متفاوتی از قرآن به دست آمد. آیا می توان آنها را رتبه بندی کرد و بر اساس اولویت و درجه بندی به انتخاب اهم و مهم آن پرداخت؟ ملاک این اولویت ها چه چیزهایی خواهد بود؟ و چگونه می توان با کاوشی عقلی به آن دست یافت. به طور مثال اگر بین حفظ آزادی و عدالت تعارض به وجود آمد کدام مقدم است؟ بین حفظ جان انسان و حفظ جامعه اسلامی، کدام تقدم دارد؟ اگر بین امنیت عمومی و حیثیت اجتماعی افراد تعارض به وجود آمد، یا بین رفاه و حفظ کرامت انسانها، یا بین آزادی و حفظ معنویت مردم تضاد پیش آمد، کدام یک مقدم است؟ بر اساس چه ملاکی؟ این جا است که تفسیر عقلی و اجتهادی درنص، جایگاه خود را نشان می دهد.

۵- پاسخ به شبهات

یکی دیگر از کاردهای مهم تفسیر عقلی، پاسخ به شبهات و تناقض نمایی هایی است که در ظاهر لفظ بوجود آمده است. حل این اشکالات در سایه کاوشهای عقلی میسر است. راغب اصفهانی در مقدمه تفسیر در پاسخ به شبهه تناقض، این گونه تحلیل می کند: بسیاری افراد هنگامی که الفاظی به ظاهر متناقضی می رسد و خود تسلطی به مسائل عقلی و علوم حقیقی ندارند، این آیات را به اشتباه می گیرند، در حالی که مفسر قرآن باید آگاهی به این امور داشته باشد. بداند تناقض در کجا ایجاد می شود و شرایط اختلاف چیست تا وقتی به آیه ای برخورد می کند بتواند به خوبی میان آنها جمع کند.^{۱۷۳}

اکنون جهت توضیح بیشتر به مواردی از آن که در تفاسیر مهم عقلی مطرح شده، اشاره می گردد:

۱۷۳. مقدمه جامع التفاسیر، ص ۶۸.

۱- قاضی عبد الجبار همدانی (م ۴۱۵) کتابی دارد با عنوان : تنزیه القرآن عن المطاعن . در این کتاب با ترتیب مصحف به اشکالاتی می پردازد که در آن عصر مطرح بوده و با کاوشی عقلی به یکایک ای شبهات پاسخ می دهد. به عنوان نمونه در ذیل آیه : **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ** . (بقره / ۶) . چند اشکال را مطرح می کند: ۱) عده ای از کفار ایمان آوردند. ۲) اگر خبر می دهد که چه انداز کنی و چه انداز نکنی ایمان نمی آورند ، پس چرا می خواهد که ایمان آورند . ۳) چگونه برایمان آوردن قادر می شوند با آنکه اگر ایمان بیاورند تکذیب خبر خداوند می شود. آنگاه به یکایک این شبهات پاسخ می دهد.^{۱۷۴}

۶- بهره گیری از قواعد عقلی

در تعامل نص و قاعده های عقلی یکی دیگر از موارد کاربرد عقل در تفسیر است. مثلاً: در تکلیف ما لایطاق، لزوم لغویت کلام، لزوم لغویت بعثت با عدم فهم کلام، اجتماع ضدین، لزوم نقض غرض، محذور تراحم ملاکات، محذور دور و تسلسل، لزوم تقلید و مراجعه جاهل به عالم، وجوب تعلیم جاهل از ناحیه شرع، اختلال نظام، تخلف معصوم از ادای رسالت و تبلیغ شریعت در مواردی که سکوت آنان دلیل بر تصحیح عملی باشد و ده ها مورد دیگری که مفسرین ، فقها و اصولین در مورد آن از عقل به عنوان ابزار برای فهم آیه استفاده می کنند و به وسیله آن حقیقتی از حقایق قرآن را به اثبات می رسانند.

البته موارد کاربرد عقل اختصاصی به موارد یاد شده ندارد، در جایی که در نصوص مطلق وجود داشته باشد و عقل به طور جزم دریابد که حکم اختصاص به مصادیق خاصی دارد، مانند آنچه شیخ طوسی در کتاب **العدة** مثال می زند^{۱۷۵} و نمونه های آن در کتاب و سنت فراوان است، یا خطباتی که به طور مطلق آمده، ولی به طور قطع ناظر به عقلا آمده، یا آنچه تکلیف می شود، قید قدرت و علم به آنها تعلق گرفته از قبیل کاربرد عقل در تقیید احکام است. این موارد شامل تخصیص عام به دلیل عقلی از قبیل مثال های بالا نیز می گردد.^{۱۷۶}

^{۱۷۴} - تنزیه القرآن عن المطاعن ، ص ۱۳.

^{۱۷۵} - طوسی، العدة فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۳۶ - ۳۳۹. تحقیق محمدرضا انصاری.

^{۱۷۶} - الغروی، محمد عبدالمحسن، مصادر الاستنباط بین الاصولیین والاختباریین، ص ۲۱۶.

بنابر این، عقل در استنباط کلام و فهم معانی وحی به کمک می آید و این کار را در دو بخش انجام می دهد؛ یکی ژرفا و بطن کلام را روشن می کند و بعد ایجابی دارد. و دیگری از برداشتهای غلط و مخالف عقل جلوگیری می کند و فهمی سالم را عرضه می دارد.

۷- کاربرد های زبانی عقلی

منظور از کاربردهای زبانی، آن دسته از کاوشهای عقلی زبانی است که مفسران از دلالت های غیر مستقیم کلام استفاده برده اند بدون آنکه از ظاهر لفظ استفاده شود. برای رفع وحشت از مراجعه به کاربرد ها و دریافت های عقلی زبانی که حتی گاه غیر قطعی، هستند، لازم است نمونه ای از این روش ها را از متون اصولی یا تفسیری، نشان دهیم تا روشن شود که استفاده از عقل می تواند در حوزه دلالت استفاده شود و لازم نیست که قطعی باشد، و جالب اینجاست که این موارد تنها بخشی از استنادات دانشمندان مسلمان است و آنچه در کتاب های تفسیری آمده و با استناد به عقل در فهم نص یا استخراج ملاک و تنقیح مناط و یا موارد دیگر انجام شده ؛ بسیار است که در فرصت های دیگر بررسی می شود.

تعدادی از این موارد و مثال ها آورده می شود تا روشن شود که استفاده از روش عقلی زبانی نوعی اجتهاد می باشد و این مسئله از گذشته ها سابقه داشته است.

به هر حال ما این موارد را فهرست وار ذکر می کنیم و چون هدف، طرح این گونه مباحث نیست، از تفصیل و توضیح موضوعات و محدوده دلالت آنها خودداری می شود.

۱- استفاده از مفاهیم

بهره گیری از مفاهیم، نه به معنای مدلول ها و معانی که از ظاهر لفظ استفاده می شود و در مقابل مصادیق و الفاظ مورد استناد قرار می گیرد، بلکه به معنای مفاهیمی است که در برابر منطوق قرار می گیرد و به گونه ای با کاوش عقلی از کلام البته در سطح جمله ها، نه مفردات کلمه استنباط می شود. زیرا این کاوش نوعی فهم ملازمه ای است، یعنی چیزی که عقل از نتیجه کلام استفاده می کند و از مقوله وضع و دلالت مستقیم کلام نیست. گرچه مفسران این بحث را در قسمت الفاظ ذکر کرده اند، اما چون از سنخ منطوق نیست که از ذات لفظ استفاده شود، در زمره مباحثی قرار می گیرد که با استعانت از عقل روشن می گردد، بدین روی فرقی نمی کند که مستند به لفظ باشد، همان طور که

در مقدمه واجب مستند به لفظ حکمی مشخص می شود و از آن حکم دلالت بر وجوب مقدمات آن توسط عقل استنباط می گردد، یا مستند به لفظ نباشد و از قبیل کشف ملاک و تنقیح مناط از طریق سبر و تقسیم و الغای خصوصیت، یا مراسبت میان حکم و موضوع باشد.

بحث مفهوم به دو بخش مفهوم موافقت و مفهوم مخالفت تقسیم شده است . در بخش اول دلالت بر اولویت را می توان مثال زد که فحوی خطاب نیز می نامند. گرچه موارد مدلول مخالف در میان اصولیان مورد نزاع است، اما چون از مباحث نظری عقلی به حساب می آید و شهید هم در ذکری این مسئله را مطرح کرده است، به عنوان نمونه ای از مباحثی که عقل در تشخیص حکم شرعی دخالت دارد، به حساب آمد تا معلوم شود که استناد به عقل تنها در امور قطعی نیست.

۲- دلالت اقتضا و اشاره:

یکی دیگر از مدلولات کلام که با جمله سر و کار دارد و با تفسیر عقلی ارتباط تنگاتنگی دارد، دلالت اقتضا است. دلالت اقتضا در حقیقت نوعی فهم عقلانی از کلام است ؛ فهمی که به کلام، صحت و معناداری خاصی می بخشد و متکی به لفظ و جمله نیست، اگر چه شرعاً یا عقلاً صحت مدلول متوقف بر آن است. در تعریف دلالت اقتضا گفته اند: «الاعتضاء دلالة اللفظ على معنا خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية». ^{۱۷۷} بنابراین، دلالت اقتضا دلالتی است که بر معنایی توقف دارد و اگر آن معنا نباشد کلام نمی تواند صحیح باشد، به عنوان نمونه از پیامبو با تعبیرات مختلف نقل شده است : «ان الله رفع عن امتي الخطا والنسيان» ^{۱۷۸} علی رغم این روایت، می دانیم که خطا و نسیان از انسان برداشتنی نیست و تکویناً هر انسانی اشتباه و نسیان می کند (الا من عصمه الله)، لذا خطا و نسیان قابل رفع نیست. پس باید این طور تقدیر گرفت که خداوند حکم خطا و نسیان یا گناه و توابع آن را بر می دارد. ^{۱۷۹}

۱۷۷. التلویح، ج ۱، ص ۱۳۷، به نقل از: محمد ادیب صالح، تفسیر النصوص، ج ۱، ص ۵۴۸.

۱۷۸. کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۲، باب ما رفع عن الامة، ح ۱ و ۲.

۱۷۹. درباره معنای حدیث رفع و وجود احتمالات گوناگون در آن به طور مبسوط در کتاب های اصولی بحث شده است، به ع نوان گونه ر.ک: مرتضی انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۴۲۸؛ آخوند محمد کاظم خراسانی، کفایة الاصول، ص ۳۳۹؛ محمد کاظم بهادلی، مفتاح الوصول الی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۱۲ و محمد ادیب صالح، تفسیر النصوص، ج ۱، ص ۵۴۸.

مثال قرآنی دلالت اقتضا از آیه : (واسئل القرية)^{۱۸۰} یاد می شود که تقدیر آن : و اسئلوا اهل القرية می شود؛ زیرا سؤال کردن از قریه معنا ندارد و صحت عقلی ندارد . پس باید سؤال از مردم قریه باشد . هم چنین در آیه: (فليدع النادية)^{۱۸۱} پس بگو گروه و انجمن خود را بخوانند. چون عقلاً معنا ندارد انجمن و گروه را که کلی است، بخوانند، باید به گونه ای تقدیر گرفت که کلام صحیح شود: فليدع اهل النادية. لذا اگر «اهل» را تقدیر نگیریم، خصوصاً که انجمن اسم مکان بوده، کلام معقول و مقبول نخواهد افتاد. همین طور وقتی خدا می گوید: (ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً)^{۱۸۲} منظور از خریدن آیات با ثمن اندک معنا ندارد، مگر این که بگوییم منظور از خریدن آیات؛ یعنی کتمان آیات، تبدیل و تغییر یا تحریف آیات با عملی است که انسان با پول انجام می دهد. در این زمینه، ده ها مثال در قرآن مطرح است که مفسران و غیر آنان از دلالت اقتضا برای فهم کلام و استنباط حکم سود جسته اند.^{۱۸۳} بنابراین، روشن می گردد که دلالت اقتضا چه تأثیری در استنباط های غیر آشکار دارد، به ویژه درجایی که فرازی از آیه جدا می شود و استنادی انجام می گیرد که جز با دلالت اقتضا حل آن میسر نیست.

بنابراین، این دلالت نیز در مدلولات منطوقی جای نمی گیرد و در مباحث مفاهیم هم مطرح نیست، بلکه از مقوله لوازم است. فهم لوازم کلام عقلی است و اقتضا می کند که بر معنایی مفرد یا مرکب دلالت داشته باشد، که گاهی ربطی به لفظ ندارد، بلکه عقل در می یابد و بر اساس آن به درک حکمی دست می یابد.

به عنوان نمونه، در دلالت اقتضا، گاه دلالت بر مقصود متکلم بر حسب فهم عرف است و صدق کلام یا صحت کلام را منوط به برداشت یا تقدیر خاصی از کلام می داند، البته گاهی دلالت اقتضا توسط شرع، یا لغت یا عادت است. در چنین حالتی که متوقف بر صحت عقلی است، می توان دخالت عقل و حضور این منبع ادراکی را در فهم قرآن دریافت.

۱۸۰. یوسف (12) آیه 82.

۱۸۱. علق (96) آیه 17.

۱۸۲. بقره (2) آیه 41.

۱۸۳. البته موارد حذف مضاف در قرآن بسیار است و برخی از قرآن پژوهان حتی فصل مهمی از کتاب خود را به این موارد اختصاص داده اند، به

عنوان نمونه ر.ک: عزالدین بن عبدالسلام، الاشارة الى الايجاز، ص ۱۹۳ - ۳۱۳. منتها برخی از مضاف ها با دلالت عقل قابل فهم است، برخی با

دلالت لفظی و برخی با بیانات شرعی. آن چه در این جا برای ما مهم است موارد دلالت عقلی است.

مثالی که می توان برای دلالت اشاره زد ، در جایی مطرح می شده که ظاهر آیه و موضوعاتش روشن نیست ، بلکه نامتلائم می نموده است و مفسر قرآن در جستجوی ربط و کسب نکات از میان دو موضوع و دو آیه بر می آمده و اشاره آن لازم است استفاده شود. مثلاً خداوند در سوره بقره آیه ۱۸۹ می فرماید:

(يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَآتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا...)؛ درباره هلالهای ماه از تو می پرسند، بگو: آنها گاه شماری برای مردم و در مراسم حج هستند و نیکی آن نیست که از پشت خانه ها در آید، بلکه نیکی آن است که کسی تقوا پیشه کند و به خانه ها از درب وارد شود، و از خدا بترسید باشد که رستگار شوید.

اکنون سؤال درباره این آیه مطرح است که چه ربطی میان سؤال درباره هلالهای ماه و آمدن به خانه از

پشت است که خداوند در یک آیه و پشت سر هم مطرح کرده است؟

گفتیم تفسیر عقلی در جایی مطرح است که به ظاهر ناپیوستگی و ناآشکاری در کلام باشد و شبه نامتلائم

بودن میان موضوعات قرآن به ذهن بیاید، و این آیه یکی از آن موارد است که مورد بحث و بررسی میان مفسران قرار گرفته است. در این زمینه تفاسیر اهل سنت مانند : جامع البیان طبری^(۱۸۴) و کشف زمخشری^(۱۸۵) و مفاتیح الغیب فخر رازی^(۱۸۶) و تفسیر القرآن العظیم ابن کثیر^(۱۸۷) و بسیاری دیگر گفته اند که خداوند در اینجا دو مسأله را بیان کرده است، یکی درباره هلال و اینکه چرا ماههای قمری مبنای احکام قرار گرفته است، و دیگری منع از وارد شدن از پشت خانه. و منشأ دو حکم دانستن هم این بوده است که درباره فراز دوم آیه نقل کرده اند که عادت مردم پیش از اسلام چنین بود که در اعمال حج و در حال احرام یا هنگام بازگشت از سفر، از پشت بام خانه وارد منزل می شدند و زیر سقف راه نمی رفتند، و خداوند با این فراز، این عادت جاهلی را نکوهش می کند.

در علم مناسبات که در جستجوی پیوستگی میان موضوعات دو فراز و دو موضوع در یک سوره و... است،

این سؤال مطرح است که مسأله اهله با حکم ورود به خانه چه تناسبی دارد و چه ربطی میان آن حکم و این حکم است که خداوند در کنار هم قرار داده است؟

۱۸۴- طبری، جامع البیان، ج ۲، ص ۱۰۹، از طبع بولاق.

۱۸۵- زمخشری، الکاشف، ج ۱، ص ۲۳۴، ادب الحوزه.

۱۸۶- فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۵، ص ۱۲۶.

۱۸۷- ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۲۲۵، بیروت: دارالقلم.

بنابراین گرچه سخن از اتصال و پیوند قبل و بعد جمله است، اما کاوش تفسیری اقتضاء دارد که بدانیم چرا خداوند پس از بیان حکم قبلی به حکم بعدی پرداخت . چه بسا در اینجا دو حکم نباشد و یک حکم باشد و ما گمان کرده ایم که قرآن می خواهد دو حکم را بیان کند و بسیاری از بحثهای دیگر، که اگر ما بتوانیم ربط بین این دو موضوع را کشف کنیم از جهات گوناگونی کمک به فهم مفسر کرده ایم.

برای اینکه این فایده باز روشن تر شود، به وجوه تناسبی که در این آیه ذکر شده اشاره می کنیم. البته درباره این آیه وجوه و مناسبتهای گوناگونی بیان شده که به چند مورد آن بسنده می شود.

۱- اینکه خداوند حکم اهله و ورود به خانه را بیان کرده در حقیقت مثل این است که در پاسخ سؤال آنان درباره ماههای قمری و حکمت اینکه چرا ماههای قمری ظرف احکامی چون روزه و حج قرار گرفته با آنکه ماههای قمری در نوسان و کم شدن است (بر خلاف ماههای شمسی).

گفته می شود: هر کاری را که خدا انجام می دهد، برخاسته از حکمت بالغه خداوند و به مصلحت بندگان می باشد، سپس بهتر است که شما از این سؤالات دست بردارید و به یکی از کارهای خود نگاه کنید و ببینید با آنکه پسندیده هم نیستند، یعنی از در وارد نشدن اما شما گمان می کنید پسندیده است.

۲- اینکه بگوییم از باب استطراد است، یعنی در ضمن بیان حکمی به فرعی از آن حکم اشاره کرده است، یعنی در ضمن بیان احکام حج، یکی از فروع آن که حکم وارد شدن در خانه در حال احرام، است، بیان شده است.

۳- نوعی تشبیه کردن سؤال است که به مؤمنین یادآور می شود که این چه سؤالی است که شما می کنید. شما مانند کسی هستید که راه خانه را کنار می گذارند و از پشت خانه وارد می شوند.^(۱۸۸)

۴- خداوند در حقیقت می خواهد بفهماند که در باب ماههای قمری و استفاده کردن از دستورات الهی باید از راهش استفاده کنند و عوضی و بر خلاف عادت حرکت نکنند.^(۱۸۹)

۵ - فخر رازی توجیه دیگری برای ربط آیه ذکر می کند، وی می گوید: خداوند در فراز دوم می خواهد بگوید کسی که از مسأله ای دقیق همانند ماههای قمری و کیبسه شدن سؤال می کند، باید خود آشنا به علم فلکیات باشد و کسی که به این راه وارد می شود باید راه را بشناسد و از راه خویش که اطلاع از فلکیات است وارد شود. و گرنه مانند کسی است که از پشت به خانه وارد می شود و راه اصلی را کنار می گذارد.^(۱۹۰)

۱۸۸- زمخشری، کشف، ج ۱، ص ۲۳۴.

۱۸۹- مصطفی مسلم، مباحث فی تفسیر الموضوعی، ص ۶۱.

۱۹۰- فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۵، ص ۱۲۶.

می بینید که مسأله کاوش های عقلی چگونه با بحث تفسیر ارتباط پیدا می کند و چگونه تفسیر و فهم آیه را جابه جا می کند. ولی جالب است بدانید که در تفسیر این آیه بیشتر مفسرین شیعه سردرگم نشده اند، چون مسأله نقل سبب نزول را جدی نگرفته اند و طبق روایتی از امام باقر (ع) که می فرماید: «یعنی ان یأتی الامر من وجهه»^(۱۹۱) هر کاری را باید از راهش انجام داد، مسأله ورود به خانه را تمثیلی دانسته اند. در این صورت آیه در مقام بیان دو حکم نیست، تنها یک حکم را بیان می کند و آن توجه به ماههای قمری است. بنابراین ارتباط میان دو فراز آیه چنین می شود: شما که سؤال از ماههای قمری و حکمت آن می کنید، در حالی که تعیین ماه برای معین کردن برنامه های عبادی شما بویژه در حج بر اساس مصلحتی است، بهتر است که به اطلاع از کیفیت برنامه خود بپردازید و تنظیم اوقات عبادات خود را بکنید و دنبال چیزهایی دیگر نروید و گرنه مثل آن است که به خانه از در آن وارد نشده اید.^(۱۹۲) همان احتمال چهارمی که اهل سنت، مانند فخر رازی در وجه ارتباط آیه بیان کرده اند.

3- دلالت تنبیه

در دلالت تنبیه یا قطع به اراده معنایی داریم که متکلم با این لفظ خود قصد کرده، یا بعید می دانیم که چنین معنایی را عقلاً قصد نکرده است.^{۱۹۳} به طور مثال متکلم مطلبی را به مخاطب خود که در حالت انتظار نشسته می گوید که از آن ملازمه عقلی یا عرفی آن را قصد می کند و می گوید: الآن ساعت ده صبح شد، در حالی که هدفش از این تعبیر رسیدن ساعت مقرر است، یا پدر به فرزند می گوید: فرزندم بلند شو، خورشید در حال طلوع کردن است و قصدش آن است که او را برای رفتن مدرسه و امثال آن آماده کند. این گونه سخن گفتن در قرآن فراوان آمده و طبیعی هم است. به عنوان نمونه قرآن در سوره اعراف در آیات ۸۸ تا ۹۳ به داستان شعیب می پردازد و گفتگوهای او را با قوم خود شرح می دهد تا آنجا که شعیب ناامید از گفتار و رفتار آنها می گوید: ای قوم من، من پیامهای پروردگار را به شما رسانیدم و شما را به نیک خواهی دعوت کردم پس دیگر اندوه نخواهم برد، اما یکباره لحن قرآن عوض می شود و در خطاب به مؤمنین اسلام می گوید: (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض) اگر مردم شهرها و آبادیها ایمان آورده و پرهیزگاری کرده بودند هر آینه برکتها، نیکبها و نعمتها از آسمان و زمین بر آنان می گشودیم. آنگاه از داستان شعیب چند مسأله نتیجه گیری می کند:

۱۹۱- شیخ طوسی، تبیان، ج ۲، ص ۱۴۲.

۱۹۲- برای تفصیل و توضیح این توجیه به تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۵۷ و تفسیر «من وحی القرآن» سید محمد حسین فضل الله، ج ۴، ص ۳۶

مراجعه کنید.

۱۹۳- مظفر، اصول الفقه، ج ۱ و ۲، ص ۱۳۳ - ۱۳۲.

اولاً: پیامبران مسئولیتی بیش از تبلیغ ندارند و لازم نیست خود را به زحمت بیاندازند یا نگران منحرف شدن آنها باشند.

ثانیاً: هر ملتی مورد آزمایش قرار می گیرد، شاید با مواجه سختی ها و مشکلات بیدار شوند و خود را اصلاح کنند.

ثالثاً: این قانون و سنت الهی است اگر ملتی ایمان آورد برکتهای الهی سرازیر شود و آسمان و زمین برای آنان گشوده شود. و اگر کفران کرد سزای اعمال خود را ببینند.

رابعاً: هیچ ملتی مصون از این نیست که در قبال گناهان و انحرافهای خود دچار بدبختی و انحطاط و عذاب الهی نشود و در شب و نیمروز عذاب خدا به آنها نرسد.

در این برهه در آغاز داستان شعیب را نقل می کند و در میان قصه به عقاید و اخلاق و بیان سنتهای الهی می پردازد و مناسبتی میان آن داستانها و این نکات برقرار می گردد، اما به این اندازه بسنده نمی کند و به تفصیل وارد داستان موسی می شود و از آیات ۱۰۲ تا ۱۵۵ جنبه های مختلف داستان بنی اسرائیل را شرح می دهد، اما یکباره می گوید: (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَلِ يَامُرَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ)^(۱۹۴) و در آیه بعدی می گوید: بگو ای مردم من فرستاده خدا به همه شما هستم پس به فرستاده او که پیامبر درس ناخوانده و خط نانوشته ای است که به خدا و سخنان او ایمان دارد ایمان بیاورد و دوباره داستان موسی را ادامه می دهد.

۴- فهم کلیات و تطبیق مصادیق

یکی دیگر از موارد بکارگیری عقل در تفسیر، تشخیص کلی بودن کلام و شمول پذیری آن است. فهم این کلیات، و همچنین تطبیق کلیات بر جزئیات، تمیز مصادیق واقعی از مصادیق غیر واقعی توسط چه نیرویی جز عقل انجام می گیرد؟ آیا استنباط فروع و درک و فهم مناط و غایت حکم بر اساس نصوص جز با عقل به دست می آید؟ جایگاه اجتهاد و به کارگیری عقل برای همین است که این کلیات تجزیه و تحلیل و در مفاد کلام به خوبی تدبیر شود. بدین روی اگر دلیل مخالفت با عقل این باشد که ما در کتاب و سنت آنچه مورد نیاز است داریم، در جواب آنها باید گفت، ما در عملی کردن آن باز نیاز به کاوش های عقلانی داریم. به ویژه آنکه اگر مصادیق موضوع روشن نباشد، سرنوشت برخی مسائل معلوم نیست. به عنوان نمونه: در آیه شریفه: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ

۱۹۴- سوره اعراف، آیه ۱۵۷.

رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ) (انفال: ۶۰)؛ و هر چه در توان دارید از نیرو و اسب های آماده، بسیج کنید، تا بدین وسیله دشمن خدا و دشمن خودتان را بترسانید.

این آیه درباره لزوم آمادگی مسلمانان و تهیه تجهیزات برای مقابله با دشمن است. هر چند در این آیه از جمله: وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ، استفاده می کند که گویی برای تجهیز شدن باید از اسب های آماده استفاده برد، ولی خداوند در این آیه می گوید: مسلمانان باید خود را به انواع ابزار آلات و سلاح ها توانمند کنند تا بدین وسیله دشمن بترسد. ملاک و قلمرو این آمادگی عنوان کلی و روشن است که مفسر بادرک عقلانی از لغویت استفاده از اسب در شرایط امروز برای دفاع، می فهمد که معیار حد آن، ایجاد ترس است. حال اگر تجهیز به اندازه ای نبود که دشمن را بترساند، یا آن سلاح و امکانات قدرت بازدارندگی ایجاد نکرد، هدف آمادگی - که ایجاد امنیت است - فوایدی نداشته است، بدین روی گرچه اسب و نیرو، مثال های آیه است، اما این دو خصوصیتی ندارد و متناسب با شرایط و ابزار و آلات، دگرگون می شود.

نکته مهم در مورد این آیه این است که در آیه از تعبیری استفاده نشده که به طور صریح گویای تعلیل باشد، اما لفظ: (تُرْهِبُونَ بِعَدُوِّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ)، این معنا را به طور غیر مستقیم برای مفسر عقل گرا بیان می کند و نشان می دهد که قرآن از بیان حکم قصد خاصی داشته و نگران بوده که مبدا در این زمینه سوء استفاده ای انجام شود و تجهیز و تولید سلاح برای جنگ افروزی، قدرت طلبی و ایجاد شوکت های ظاهری حُکام باشد.

۵- سفید خوانی در گفتگوهای قرآنی

منظور از سفید خوانی، پر کردن جاهای خالی سخن و تفصیل حادثه، داستان و گفتگو است. هر متن ادبی به جز کلمات نوشته شده، جاهایی دارد که مفسر با حضور فعالی که در خواندن متن دارد و با توجه به علم و آگاهی اش در پیشبرد متن می تواند آن ها را پر کند. در هنر و نقد ادبی جدید، سخنی است در مطابق با نظری های معطوف به خواننده، که گاه نثری این امکان را به خواننده و شنونده می دهد که از لابلای قصه و یا گفتگو، مطالبی را استخراج کند که نه در متن نیست و به این جهت خواننده و شنونده حضوری فعّال در خواندن متن پیدا می کند و با توجه به علم و آگاهی که دارد، در پیشبرد متن سهیم می شود.

در قصه ها و گفتگوهای پیامبران و یا پیامبر ختمی مرتبت، گاه سخنانی بین آنان و مخاطب موافق یا مخالف، رد و بدل شده است. در قرآن کریم به دلیل سبک ادبی و بویژه ایجاز گویی، این امکان و ظرفیت فراهم است که افزون بر

موارد فهم و کشف کلمات نوشته شده، از لابه لای سخنان، مواردی دیگری است که در لابلای قصه ها یُرو سفید خوانی شود. البته این عمل کاملاً مرتبط به آگاهی تاریخی، اجتماعی، قدرت تحلیل عقلی مفسر دارد. یکی از هنرهای برخی از مفسران اجتهادگرا، پر کردن این فاصله ها بوده، بدون آنکه بخواهند از اسرائیلیات استفاده ببرند نمونه این سفیدخوانی در آیات ماه های حرام در نوشته برخی از مفسران آمده است.

به عنوان مثال داستان ابراهیم است که وی به بت خانه می رود و بت ها را می شکند؛ از او سؤال می کنند، ولی او می گوید: این کار را بت بزرگ انجام داده، اگر او سخن می گوید از او پرسید: (أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بَالِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ) * قال بل فعله كبيرهم هذا فستلوهم إن كانوا ينطقون^{۱۹۵}.

این گونه سخن گفتن برای چه چیزی و در چه موقعیتی گفته شده است؟ آیا ابراهیم دروغ گفته با آنکه دروغ حرام است یا دروغ نیست و توره است یا دروغ غیر حرام است و یا شرط و قیدی دارد که کلام را از عنوان دروغ بودن خارج می کند که: (إن كانوا ينطقون) باشد. به هر صورت نشان می دهد، ابراهیم سخنی گفته که در ظاهر خلاف بوده است و تعجب همه را برانگیخته و در نهایت به خود آمده اند: (فرجعوا إلی أنفسهم).

به این ترتیب، از تمام این داستان چند نکته استفاده می شود: اولاً، ابراهیم به دنبال موقعیتی برای بیان انحراف اعتقادی آنان بوده است و ثانیاً، این نوع عمل کردن در رابطه با عقیده دیگران که موجب خودآگاهی آنان گردد جایز است و منافاتی با آزادی عقیده و اندیشه ندارد؛ زیرا ابراهیم آنان را مجبور به اعتقادی نکرد، بلکه کاری کرد که آنان آگاه شوند و به خود آیند. ثالثاً، این موقعیت را در شرایط خروج آنان در شهر در وقتی که کسی به بت خانه سر نمی زد و کسی متوجه نمی شد انجام داد. رابعاً، بامخالفت خوانی های پیشین و آگاهی مأموران نمرود متوجه شدند که خراب کننده بت ها ابراهیم بوده است.

الف: الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ. (بقره / ۱۹۴).

ب: فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. (توبه / ۵)

ج : إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكََ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ . (توبه ۳۶).

د: إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلِلُونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنَ لَهُمْ سُوءَ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ . (توبه / ۳۷).

در این آیات، افزون بر اینکه روشن می شود موضوع ماه های حرام پیش از اسلام شناخته شده بوده و اهمیت داشته است ، و محدوده آن روشن بوده و تنها صاحبان قدرت ، گاه برای سوء استفاده، جا به جا می کرده اند . مفسری از این آیه استفاده می کند که گفتگویی بین مسلمانان و برخی مشرکین پدید آمده و گویی این مسلمانان هستند که می خواهند ماه های حرام را زیر پا بگذارند و قرآن تأکید می کند که خیر چنین نیست . و مطالبی که از خلال این آیات استفاده شده است .^{۱۹۶}

نمونه سوم، داستان ابراهیم و انتقال همسرش هاجر به سرزمین حجاز (مکه) است که می گوید: (رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ)^{۱۹۷} این داستان نشان می دهد که ابراهیم در موقعیت سخت و شکننده ای قرار گرفته و به رضایت خود تن به این کار نداده است . مسائل زیادی بین او و همسرش گذشته تا حاضر شده همسر دوم خود را که پیش از این کنیز بوده، به جایی برسد که هم بسیار دور افتاده و هم سرزمین خشک و بی آب و علف است. حسادت زنانه و فشارهای درگیری و نزاع های شکننده بوده که طاقت او را تنگ کرده است . به هر حال او به شدت نگران همسر و فرزند تازه تولد یافته است که می گوید: رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ . نمی توان گفت: این عمل ابراهیم وسیله جواز انتقال زن و بچه به مناطق دور افتاده است، چنان که قرطبی به این مسئله تفتن پیدا کرده و تصریح می کند: کسی نمی تواند با تمسک به این آیه ، زن و بچه خود را به مناطق دور و بی آب و علف تبعید کند، همان طور که غلات صوفیه از حقیقت توکل چنین معنایی برداشت کرده اند.^{۱۹۸}

^{۱۹۶} - دروزه ، محمد عزت ، عصرا لنبی ، ص ۳۴۴-۳۴۵.

^{۱۹۷} . ابراهیم (۱۴) آیه ۳۷.

^{۱۹۸} . قرطبی، همان، ج ۹، ص ۳۷۰.

دوم: اثبات معارف قرآنی

برخی از معارف قرآنی، به گونه ای است که باید برای آن استدلال کرد و مخاطب را اقناع نمود. در قرآن کریم، معارف بسیاری به طور اجمال و سر بسته عنوان شده، و یا گاهی استدلال شده، اما باز هم نیازمند توضیح و اقامه برهان عقلی است. بگذریم از این جهت که ممکن است برخی از مباحث اعتقادی قرآن، خطاب به کسانی باشد که خداوندی خدا، یا پیامبری پیامبر را قبول ندارند. طبعاً باید در آغاز، برای اثبات توحید یا نبوت، استدلال عقلی آورد، از این رو در تفسیر بخشی از معارف قرآن، نیازمند توجیه و استدلال عقلی هستیم.

بی گمان استدلال بر مسایل مهمه ای همچون توحید و صفات خداوند، معاد، رسالت انبیاء، یا حتی دفاع از ضرورت شریعت و مباحثی از این قبیل، نیاز برهان عقلی است.

مثلاً مرحوم صدر المتألهین که خود یکی از مفسران به نام این گرایش است؛ افزون بر مباحث فلسفی مستقل در اثبات وجود واجب و صفاتش، برخی مباحث قرآنی را فلسفی می کند و طی مباحث عقلانی را داخل در آن کند. به عنوان نمونه، در سوره بقره به مناسبت بحث ایمان و درجات و مراتب آن، این مطلب را مطرح می کند که ماهیت ایمان (هر گاه تحقق یافت) دارای مراتب متفاوت تدریجی و از نظر شرافت و خست است. و شاهد بر مسأله را آیه شریفه: «یا ایها الذین آمنوا آمنوا» (نساء، ۱۳۶(۴)) می گیرد، که ایمان اولی صوری و دنیایی و ایمان دوم معنوی و آخرتی است. آنگاه وارد بحثی در این زمینه می شود و تنویرات عقلی جالبی را در همین زمینه عنوان می کند.^{۱۹۹} این روش را می توان در حوزه اجتماعی، مانند حقوق زن، حقوق بشر، آزادی و مقوله های اجتماعی با روش تحلیلی و اثباتی یاد کرد.

به عنوان نمونه: در یک تحلیل عقلی بویژه با روش تفسیر موضوعی از آن جا که در برخی آیات اعتقادی که ناظر به عمل جوارحی انسان نیست، داشتن باور و علقه قلبی مورد نظر است و آن ها به عمل جوارحی کاری ندارد، پرسشی مطرح است که چگونه بادستور و امر و نهی، سازگار است و این دسته آیات را چگونه می توان تفسیر کرد؟ در طین زمینه باید گفت این آیات در مقام امر و نهی نیستند، حتی آن جا که قرآن دستور می دهد به خدای یگانه ایمان بیاورید یا شرک نورزید، نمی خواهد بگوید این باور را به تعبد بپذیرید؛ زیرا به طور اصولی باور و اعتقاد امری اختیاری نیست. انسان می تواند مقدمات ایمان را تحصیل کند و با عمل ارادی کسب معرفت کند. از این رو، اگر در بخش زیادی از آیات اعتقادی به انسان تکلیف می شود، در حقیقت برای این است که آن ها را به مقدمات

^{۱۹۹} - صدر المتألهین شیرازی، تفسیر الکرم، ج ۱، ۲۵۸-۲۶۴.

ایمان توجه دهد، نه این که القای عقیده ای بازور کرده باشد. عقیده، امر غیر اختیاری است و مقدمات، کسب براهین و نقض استدلال ها با فکر و اندیشه و عمل ارادی انجام می گیرد،

براین مبنا باید پایه اعتقاد را با این دسته از آیات کلیدی مانند: آیات آزادی عقیده تفسیر کرد: (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن)^{۲۰۰}، (فذكر إنما أنت مذكر * لست عليهم بمسيطر * إلا من تولى وكفر)^{۲۰۱}، (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)^{۲۰۲}، (قل هذه سبيلي ادعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني)^{۲۰۳} و آیات بسیار دیگری که همگی در مقام بیان ایجاد فرصت فکر و مطالعه و شیوه راستین پیامبران در برخورد با اندیشه های مخالف و حوزه مسئولیت آنان است و از همه مهم تر آن که تصریح می کند، اکراه در عقیده، مخالف واقعیت و مخالف شیوه ادیان الهی و انتخاب دین با آزادی و به طور ارادی است. آیاتی، چون (لا اکراه فی الدین)^{۲۰۴} به این معناست که اکراه در عقیده و ایمان ممکن نیست، نه این که دستور انشایی باشد که اکراه در دین نکنید. آری کسی را می توان با براهین و استدلال نسبت به عقیده ای سست باور کرد، اما نمی توان ایمان و اعتقاد او را برداشت. ایمان و استنتاج از عقیده ای، صفتی قلبی است که با تحویل و تحول و سبک و سنگین شدن ادله، زمینه حصول یا نابودی آن حاصل می گردد. لذا اوامر و نواهی در باب اعتقادات جنبه ارشادی دارند و این نوع بیان در قرآن شواهد بسیار دارد، همان طور که خداوند ایمان و کفر مردم را به مشیت خود نسبت می دهد و می گوید: (ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)^{۲۰۵} در حالی که می دانیم این مشیت خداوند به ایمان آوردن و کافر شدن با مقدمات و اسباب خاص خود انجام می گیرد؛ یعنی استعدادها و اعمال و شرایط به گونه ای می شود که مؤمن می گردد و یا از حق روی گردان می شود، چنان که در امور تکوینی نیز این تعابیر فراوان آمده است: (إنّا

۲۰۰. نحل (۱۶) آیه ۱۲۵.

۲۰۱. غاشیه (۸۸) آیات ۲۱ - ۲۳.

۲۰۲. کهف (۱۸) آیه ۲۹.

۲۰۳. یوسف (۱۲) آیه ۱۰۸.

۲۰۴. بقره (۲) آیه ۲۵۶.

۲۰۵. کهف (۱۸) آیه ۲۹.

خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً (٢٠٦)، (وهو الذي خلق من الماء بشراً) (٢٠٧) و از آن بالاتر افعال پیامبر و دیگران را به خود نسبت می دهد و می گوید: (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمي) (٢٠٨).

از روی اتفاق، تفاوتی که میان مفسران کهن با مفسران متأخر بارز می باشد، در همین جهت است. مفسران متأخر بیش تر به آیات کلیدی شیوه دعوت پیامبران، تأکید می کنند، در حالی که مفسران متقدم این آیات را در نظر نمی گیرند و به آیات جهاد و روایاتی که در جهت ارتداد و کفر هستند تکیه می زنند. در حالی که آیات جهاد ناظر به ایمان آوردن اکراهی و ملزم کردن دیگران به اسلام نیست. آیات جهاد نمی گوید که غیر مسلمانان را باید کشت و آنها به طور اصولی حق حیات ندارند. این دسته از آیات ناظر به مسئولیت دفاع و لزوم آمادگی مسلمانان در برابر محاربان و توطئه گران و کسانی است که مانع حق حیات و آزادی مسلمانان هستند. و اگر در اقوال فقها و در کلمات معصومان الزام به ایمان آوردن شده است، این الزام به صورت ابتدایی نیست، بلکه به عنوان یک امتیاز برای پس از اسارت کفار و مشرکان است و در جایی که کفار دست به توطئه چینی و جنگ علیه مسلمانان بزنند مسلمانان از آنها می خواهند که یا تسلیم شوند و یا آماده جنگیدن. بنابراین در پاسخ به این نظریه به نکاتی چند اشاره می گردد:

اولاً: این آیات مسئله قتال و جنگ با کفار را مطرح می کند نه کشتن آنها را و فرق است میان جنگ و

کشتن.

ثانیاً: مسئله جنگ و صلح از امور جمعی و در شکل سیاسی در قالب دولتها اتفاق می افتد. در حالی که مسئله حق حیات امری فردی است که هر انسانی حق حیات دارد. مسئله جنگ و صلح از اموری نیست که فردی بتواند در مورد آن تصمیم بگیرد و آن را نسبت به اشخاص اعمال کند، لذا تع بیراتی که در قرآن در این باره آمده با مسئله کشتن و نابود کردن متفاوت است.

ثالثاً: از اینها گذشته، اگر تعدادی از آیات قرآن صرفاً به اصل جهاد پرداخته است در مقابل آیات فراوانی وجود دارد که وجوب جهاد را منوط به شرایط و خصوصیات معینی کرده است. مثلاً منوط به ستم شدن به

٢٠٦. انسان (٧٦) آیه ٢.

٢٠٧. فرقان (٢٥) آیه ٥٤.

٢٠٨. انفال (٨) آیه ١٧.

مسلمانان، مبارزه کفار با مسلمانان، توطئه و همکاری کفار با دشمنان مسلمانان، کرده است. به عنوان نمونه به بعضی از این آیات اشاره می‌کنیم.^{۲۰۹}

به همین جهت فقیه تیزبینی، چون ابن ادریس حلی در ضرورت تکیه بر ظواهر قرآن و نقد روی گردانی از آن به استناد اخبار غیر قابل اعتماد می‌گوید: کنار نهادن آیات قرآن و تخصیص آن جز با براهین عذر ناپذیر روانیست. برای مستند نمودن احکام باید به آیه ای از قرآن یا سنت متواتر و قطعی (که همسان قرآن است) و یا اجماع مراجعه کرد و چون در مسئله [مورد بحث] در موارد بسیاری چنین سنت و اجماعی مفقود است، بایستی به عموم آیه قرآنی تمسک کرد؛ چرا که قرآن درمان هر درد است.^{۲۱۰}

سوم: تبیین معارف قرآنی

در بخش سوم، سخن از استنباط و یا اقامه دلیل و یا دفاع از عقاید نیست. سخن از این نیست که خود حقایق قرآن شرح داده شود و یا استدلالهای عقلی برای اثبات آن آورده شود، بلکه سخن در تبیین همان معارف با زبان دیگر و فضا و میدان دیگر است.

تفاوتی که میان فلسفیدن مسلمانان با فلسفیدن فیلسوفان غرب و شرق وجود دارد در مبنا و پایه فلسفیدن است.^{۲۱۱} برای همه انسانها پرسشهایی در باره آغاز پیدایش جهان، چگونگی آفرینش انسان و سرانجام زندگی و ماهیت مرگ وجود دارد. مسلمانان بر پایه آموزه های وحی اندیشیدن را بسط و گسترش داده اند. آن معارف را گرفته و براساس آن گسترش داده اند. گاه آنها را توصیف کرده اند. البته توصیف عقلانی معارف الهی بر محورهایی است که قرآن بر آنها مطالبی بیان کرده است، اما زبان و شکل استدلال آن متفاوت است. از آن محورها، می توان از: برهان نظم بر اثبات خالق و برهان حرکت و حدوث و برخی براهین دیگر؛ سخن گفت، که فلاسفه باروش عقلی استدلال کرده، یا به کیفیت وجود واجب در برهان صدیقین؛ و نسبت میان آفریدگار و آفریده (درجات تشکیکی و مراتب داشتن وجود و نسبت مظهر با ظاهر (بنابر تقریر عرفا)، استدلال کرده اند.

یا موضوع معاد وبرزخ وچگونگی بازگشت انسان را تحلیل وگاه مدلل ساخته اند. تبیین معارف با بیان عقلانی، گرچه با اصطلاحات فلسفی و عرفانی انجام می گیرد و در چارچوب براهین مخصوص به خود عرضه می گردد، اما

۲۰۹. البته تفصیل این دسته از آیات در ذیل ادله منکران آزادی عقیده و اندیشه در فصل ششم مطرح خواهد شد.

۲۱۰. عبدالله بن محمد بن ادریس حلی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۵۱۵.

۲۱۱ - محمد یوسف موسی، القرآن والفلسفه، ص ۲۸.

در حقیقت شرح کلمات قرآنی از زاویه دیگر و در بهره گیری از دانشی دیگر است. در این روش، دیگر معارف قرآن در سطح همگانی و معمولی همچون گذشته مطرح نمی شود، بلکه با دریاف نئی عمیق به وسیله فلسفه و عرفان و استدلال های عقلی، تصویری روشن از آن حقایق به دست می دهد، و معارف قرآن برای افشاری خاص از جامعه و در سطحی معین ارایه می گردد. به عنوان نمونه،

این نکته در فرهنگ اسلامی پذیرفته شده که قرآن، دارای سطح های گوناگون و بطون متعدد است.^{۲۱۲} امام صادق (ع) برطبق روایتی طبق نقل مجلسی و سلمی می فرماید:

«کتاب الله عزوجل على اربعة اشياء ، على العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق ، فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولياء والحقائق للأنبياء».^{۲۱۳} کتاب خداوند بر چهار پایه استوار است: عبارت، اشارات، لطایف و حقایق. عبارت برای همگان و اشارت برای خاصان و لطایف برای اولیا و حقایق برای پیامبر است. بنابر این، طبیعی است که مفسرینی بخواهند اشارات و لطایف قرآن را با بیان عقلانی و عرفانی، ارتباط دهند و نکات دقیق آن را روشن کنند. لذا این دسته از مباحث در تفسیر های فلسفی و عرفانی، در حقیقت شرح آیات نیست، بلکه تقریر مطالب از زاویه دیگر است. بی گمان، کاربرد عقل و قواعد فلسفی در توضیح آیات، از جنس جالی ترین بخشهای تفسیر است. و کسانی که به نقش فلسفه در تفسیر حمله کرده، یا از این روش اظهار ناخوشنودی کرده اند، در حقیقت ناظر به این قسم بوده است و لذا طرح مباحث فلسفی و عرفانی را در تفسیر مردود می دانند

عقل در نگاه مفسران عصری

مفسران عصری و نویسندگان نوپرداز، برای بهره گیری از عقل در جایگاه دین، استدلال های مخصوص به خود را دارند. آنان به کار کرد عقل اهمیت داده و بین آن با دین و دینداری نسبت خاصی برقرار می سازند. در آغاز این سؤال را مطرح می کنند که علت نیاز به انبیاء چیست و سرّ نبوت در چه اموری است؟ اگر توقع از آمدن پیامبران را

^{۲۱۲} - مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ۳۷۴، ج ۸۹، ۹۰.

^{۲۱۳} - مجلسی، ج ۸۹، ص ۲۰ و ۱۰۳؛ حقائق التفسیر، ج ۱، ص ۵.

تسریع تکامل بشر، تتمیم مکارم اخلاق و تسهیل و تفسیر تجارب روحی، کمک به تهذیب نفس و تعلیم کتاب و حکمت و تذکار و تحکیم میثاق فطرت و کمک به آموزش مسائل مورد نیاز بشر، فرو کوفتن اختلافها و نزدیک کردن راه آدمیان به خدا و آموختن درس عبودیت و نمودن راه آخرت و تمهید اسباب عاقبت بدانیم، (چنانکه در قرآن و احادیث این معانی آمده است) دیگر علت نیاز به دین هرگز جای عقل را تنگ نمی کند، بلکه به آن توسعه هم می دهد.

در مورد دین، آیا دین آمده است تا خود رأساً کارها را به دست گیرد و به تدبیر عالم بپردازد، بدون آنکه از عقل کمک بگیرد؟ یا وحی دستوراتی را صادر می کند و معیارهایی را بیان می نماید و می خواهد با کمک عقل آنها را در خارج پیاده کند؟

در این میان آنچه باقی می ماند، خطاهایی است که عقل می کند. اما مگر ما در فهم دین و دستورات دیگر خطا نمی کنیم و مگر آنچه از دین به دست ما آمده، به طور صاف و خالص و شفاف است، یا آنچه می فهمیم الزاماً حقیقت دین است؟

درباره عقل نیز این سؤال مطرح است که منظور از عقل را چه می دانیم و چه توقعی از آن داریم. در این جا برداشت های گوناگونی از عقل می شود. گاهی از عقل به عنوان نیرویی یاد می شود که درآک و پویا و حقیقت طلب است، و با انسانیت او برابر است و تمایز با حیوانات و ملائکه دارد، و گاهی از عقل به عنوان نیرویی یاد می شود که تمام حقیقت و نهایت مقصود نیست که انبانی پر از حقایق و تهی از اکاذیب و اباطیل باشد، بلکه عقل را یک پوینده متحرک و حقیقت جویی صبور و صراف و لغزش کار می دانند که در راه حقیقت جوئی از مسیرهای

صواب و پر خطا عبور می کند. درست مثل فلسفه که گروهی آن را یک فن و یا یک علم می بینند که هیچ اشکال ندارد و یک حقیقت است، و گروهی آن را یک فعالیت می دانند که در این فعالیت هستی شناسانه، چه بسا خطا هم می کند. در این صورت همان طور که درک کلام الهی و کشف کلام معصوم از طریق روایات خطا می شود، و چه بسا خبر ضعیف و غیر واقعی ممکن است محدث را دچار خطا کند، در کاوشهای عقلی نیز ممکن است چنی ن خطایی رخ دهد. پس چرا استفاده از یکی را صواب و استفاده از دیگری را خطا می دانیم. اگر منظور از عقل، حقیقت و انبانی از راستی ها باشد که عقل چنین ادعایی ندارد. و اگر منظور غربال گری و حقیقت طلبی است، نه

فقط خود حقیقت، بلکه نحوه وصال به حقیقت هم اهمیت دارد. واجد حقیقت شدن کافی نیست، بلکه لازم است این حقیقت را از راه خاصی هم به دست آورد. با تصور اول از عقل، حق تحکمی عقل برای ما مطلوب است و اما با داشتن تصویر دوم از عقل، خطای روش مند، از حق تحکمی بهتر و شیرین تر خواهد بود. چرا که در خطای روش مند حرکت نهفته است که ضامن حیات و امید به وصال است.^{۲۱۴}

گاهی منظور از عقل در نظر این نویسندگان علم است. علمی که بر یک سلسله واقعیات استوار است و اگر ما با آن علم واقعیات جهان را طبق اصول و موازین علمی بشناسیم، بهتر مفهوم و معنای دستورهای اسلامی را از زبان وحی درک می کنیم و می فهمیم. این علم و درک عقلانی تا جایی گسترده می شود و به تجربه ها و علوم انسانی مانند جامعه شناسی و روان شناسی سرایت می کند که در سایه شناخت آنها ارزش واقعی حکمت های آسمانی بهتر فهمیده می شود، چنانکه مبانی حقوقی بشر هم از این دانستنی ها مستثنا نیست. حقوق نیر مانند الهیات و اخلاق بر یک سلسله مبانی واقعی متکی است، هر اندازه ما با آن اصول و مبادی بیشتر آشنا باشیم، بهتر می توانیم به هدف و مقصود دین پی ببریم و حتی ممکن است بسیاری از آیات و احادیثی را که تا کنون نمی پنداشتیم، جزء آیات و احادیث احکام است، در ردیف آملت و احادیث احکام بشمار آوریم.^{۲۱۵}

برخی دیگر به این علت بر عقل تأکید کرده اند که عقل را کامل کننده حاجت جامعه دانسته اند و در کنار نیاز به دین و آموزه های وحی، ضرورت مراجعه به عقل را مطرح ساخته و گفته اند عقل ناکارکردی هایی را که در احکام پیش بینی نشده است پیش بینی می کند و با بازسازی شریعت زمینه های ناکارآمدی آن را برطرف می کند. از سوی دیگر با تغییر شرایط اجتماعی، ما نیازمند به باز تولید گزاره های دینی و انطباق آن با شرایط جدید در جهت افزایش پیوند با نظام اجتماعی و افزایش کارکردهای آن هستیم. در این صورت عقل به کمک می آید و آن تعالیم و دستورات را مطابق با شرایط و احوال امروزی ما می کند.^{۲۱۶}

خوب، ما در اینجا با دو اندیشه مواجه هستیم:

۲۱۴- سروش، عبدالکریم، فربه تر از ایدئولوژی، ص 237 - 238 و همچنین ص 354.
۲۱۵- مطهری، مرتضی، مجموعه مقالات، ص 72 - 73، قم، انتشارات اسلامی 1362.
۲۱۶- صالح پور، جهانگیر، کیان، شماره 24، عرفی شدن شریعت، ص 17 - 22.

الف: گروهی که می گویند چون عقل در دریافت همه حقایق وحی ناتوان است، نمی توان به آن مراجعه کرد و سرّ نیاز به وحی به خاطر محدودیت عقل در دریافت حقایق عالم است و به همین جهت باید به سراغ وحی رفت. از نظر اینها قلمرو عقل تا جایی است که آدمی را به آستانه دین رهنمون کند و اما پس از این باید خود را به دست وحی سپرد.

ب: گروهی دیگر می گویند چون دین با همین انسانها سخن گفته وازسویی به همه جزئیات پرداخته، باید تفصیل موضوعات و انطباق کلیات بر جزئیات را به مدد عقل انجام داد، عقل در زندگی، کامل کننده حاجت جامعه است. عقل ناکارکردهایی را که در احکام پیش بینی نشده، پیش بینی می کند و با تغییر شرایط اجتماعی، به باز تولید و انطباق احکام با شرایط جدید می پردازد.

هر دو سخن می تواند در جای خود قابل جمع و توجیه باشد. صرف نظر از بحث های کلامی، باید ببینیم عقل چه نسبتی با دین و دینداری دارد؟ آیا آمدن دین و شریعت به معنای تعطیل کردن عقل است؟ آیا دین می خواهد خود رأساً به تدبیر عالم بپردازد، بدون آنکه از عقل و تجربه بشری کمک بگیرد، یا خود دین استفاده از عقل را تشویق کرده است؟

تجربه بشری در متن آموزه های دین است. دین می خواهد با معیارهایی که به دست می دهد، دینداران نیز مانند سایر عقلای عالم با تعقل به تدبیر دنیای خود بپردازند و با عقل خود برای آخرت توشه بردارند. در این صورت عقل نه تنها رقیب دین نیست که جانشین دین هم نیست و چنانکه برخی گفته اند در کنار دین بیکاره و معزول نیست. عقل کامل کننده دین و امدادگر آن است. اندیشیدن و فکر کردن و به کارگیری عقل تنها در فهم دین پسندیده نیست، بلکه در کار دنیا و تدبیر برای آخرت و به کارگیری آموزه های دین نیز پسندیده است.

وقتی این همه آیات و روایات در مدح عقل آمده و مسلمانان را به تدبّر در آیات سفارش می کند، یک پیام دیگر هم دارد، می خواهد بگوید که ای مسلمانان: این عقل جایگاه بس رفیعی دارد، در جاهای دیگر هم از آن استفاده کنید و برای زندگی خود از آن بهره ببرید. وقتی دعوت به تفکر در آسمان و زمین می کند، این دعوت شامل احکام این زمین و آسمان هم می شود. این گونه نیست که ما را دعوت به تدبّر و تفکر و به کار گرفتن عقل در

زندگی کند و به نتایجی هم برسیم، اما بعد بگویید: شما به عقل عمل نکنید و اگر در اداره زندگی خود توسط عقل به جایی رسیدید که ظاهراً با قالب های پیشین ناسازگار می آید، ارزش ندارد.

بنابراین، گرچه کتاب از سوی خدا آمده، اما فهم آن به ذهن مخاطبان واگذار شده است، تطبیق آن با موضوعات خارج، موضوعاتی که چه بسا در حال تحول و جابه جایی است، به عقل واگذار شده است. مسئله اجراپذیر کردن و تطبیق آن معارف با مصلحت و عدالت و موفقیت هم به انسان واگذار شده است و این تطبیق و اجراپذیر کردن کار عقل است.

البته یک نکته را در همین جا نباید فراموش کنیم و آن، این که عقل در برخی حوزه ها توانایی وارد شدن را ندارد و تا حدی سخن اول قابل پذیرش است و قول اخباری گوشه ای از حقیقت را به ما نشان می دهد. به طور مثال از عقل نباید انتظار آگاهی از جهان پس از مرگ را داشته باشیم، چون این خبر را هم از دین گرفته است و بیشتر از آنچه که دین بگوید چیزی نمی دانیم.

همچنین عقل در جاهایی از فهم احکام شریعت عاجز است، مثل امور تعبدی و احکام مربوط به آخرت، در آن صورت عقل به کنار می رود. اما دین و آموزه های وحی هیچ گاه ضرورت مراجعه به عقل را نفی نکرده است، بهره گیری از عقل افزون بر درک بهتر مفاد و مفهوم آیات الهی، درک روح معارف و حکمت و غایت احکام را به دنبال خود دارد. کشف علت ها و درک ملاکهایی که شرع حکم آن را بیان کرده، به وسیله عقل انجام می گیرد، پس چگونه می توان نسبت به جایگاه عقل تردید کرد؟

ضوابط و شرایط تفسیر عقلی

اکنون که از قلمرو تفسیر عقلی سخن گفتیم، جا دارد که درباره شرایط و ضوابط تفسیر عقلی نیز سخن بگوییم.

پرسشهای درس

۱-

۲-

۳-

۴-

۵-

دوره دکتری

تفسیر قرآن (۳)

آشنایی

باگرایش علمی تفسیر

قرآن مجید

سید محمد علی ایازی

۱۳۸۶



مقدمه

تفسیر علمی در این سده اخیر از توجه بی سابقه ای برخوردار بوده است. و به همین موازات با تلقیات و برداشت های گوناگونی روبه رو بوده است. به ظاهر، تفسیر پرده برداری از معنای لفظ است، اما مراد از این اصطلاح، در این گرایش ظاهراً تنها توضیح دادن آیات قرآن در موضوعاتی است که در حوزه علوم تجربی قرار دارد. در حالی که برخی تفسیر علمی را به مثابه تطبیق نظریات و تئوری های علمی با آیات قرآن و حتی استخراج این علوم از قرآن دانسته، بدین روی گفته اند:

اگر منظور از تفسیر علمی، تفسیری باشد که اصطلاحات علوم را بر عبارت قرآن حاکم کند و تلاش نماید تا علوم مختلف را از قرآن استخراج کند، مورد اشکال است.^{۲۱۷}

اما تلقی دیگر می گوید: همان طور که علمی مانند: ادبیات، لغت، تاریخ و ... علمی است که به خدمت قرآن گرفته می شود و از آنها در جهت کمک به فهم قرآن سود می جویند، علوم تجربی نیز چنین نقشی را می تواند ایفا کند و به فهم مفسر در آیاتی کمک کند که به گونه ای به مسأله علمی اشاره دارد.^{۲۱۸}

به هر حال در باره تفسیر علمی تعریف های گوناگونی ارائه شده است، باید این تعریف ها را از هم جدا و به صورت مستقل طرح کرد.

(۱) موضع طرفداران مطلق تفسیر علمی و کسانی که معتقد به فراگیری قرآن در هر علمی هستند، در این تعریف گفته شده است:

هو تفسیر یذهب قائله الی استخراج جملة العلوم القديمة والحديثة من القرآن، ویری فی القرآن میداناً یشیع للعلم الفلسفی والانسانی فی الطب والتشريح والجراحة والفلک والنجوم والهیئة وخلايا الجسم وأصول الصناعات

۲۱۷. ذهبی، محمد حسین: التفسیر والمفسرون، ج ۲، ص ۴۷۴ و ۴۸۵-۴۹۱.

۲۱۸. حلمی محمد، عبدالحافظ: العلوم البیولوجیة فی خدمة تفسیر القرآن الکریم، مجله عالم الفکر، ج ۱۲، شماره ۴، ص ۹۹۷.

و مختلف المعادن، فيجعل القرآن مستوفياً بآياته لهذه الحثيات، ويحكم الاصطلاحات العلمية في القرآن ويجتهد في استخراج هذه العلوم.^{٢١٩}

دراين تعريف به تلاش مفسر در استخراج دانش هاو تحكيم اصطلاحات علمي بـعبارات قرآني اشاره شده است. ازسوي ديگر در اين تلاش براي استخراج انواع گوناگون علوم همچون: نجوم، فلسفـه پزشكي، انساني، از قرآن بـمـثابه كتاب علمي استفاده شده است.

(٢) در تعريف ديگر آمده است: التفسير العلمي: ربط الحقائق العلمية الثابتة للعوالم الكونية والطبيعية المختلفة بمعاني الآيات القرآنية بدلالة الألفاظ اللغوية على المعاني في المشهور من المأثور والمعهود في اللغة.^{٢٢٠} تـكـيـه اـيـن تعـريـف، اسـتـناد بـه الـفـاظ قرآن و روش اجتهادي و دلالت كلام به روش مفسرين پيشين است. مانند فخر رازي در مفاتيح الغيب. برخلاف تعريف پيشين كه تنها از باب تطبيق عمل مي كند، مانند طنطاوي در تفسير الجواهر.

وهذا غير استخراج جملة العلوم القديمة والحديثة من القرآن و فرق واضح بينهما؛ لأن الأول: يعتقد بتضمن القرآن لجميع هذه العلوم من حيث هي علوم ومعارف، والثاني: يعتقد أن القرآن حين تناول مظاهر الكون عامة من الشمس والقمر والنبات والمطر، لم يتناولها ليعطينا قواعد علمية عن هذه الاشياء، ولكن ليلفت النظر الى الدليل النظري الذي يدل على عظمة الله جل شأنه، ولن نستطيع أن نلفت النظر إن لم نطلع على العلوم والمعارف، إذ في ضوءها ن فهم كثيراً من أسرار القرآن.^{٢٢١}

دراين تعريف تفسير علمي براي روشن ساختن معارف قرآن است، معارفي كه مي تواند بـ عد علمي هم داشته باشد. ازسوي ديگر طرح اين مباحث در قرآن به صورت ضمني است و هدف اصلي توجه به معبود و عظمت خداوند است. از سوي ديگر آگاهي از علوم انساني لازم است، آنهاي براي فهم بهتر كلام وحى.

(٣) التفسير الذى يتحدث عن الاصطلاحات العلمية فى القرآن ويجتهد فى استخراج مختلف العلوم والآراء الفلسفية منها.

دراين تعريف، تحكيم نيست، ارتباط دادن نيست؛ بـلكه سخـن و حديث گويي و اجتهاد در حوزه علوم اسلامي است. در هر كدام از اين تعريفها نوعي موضع گيري است.

٢١٩. أمين الخولي، مناهج تجديد/٢٨٧.

٢٢٠. مجلة كلية الآداب جامعة بغداد: عبد القهار داود عبدالله العاني، التفسير العلمي معالمه وضوابطه، العدد السادس والعشرون/١٨١.

٢٢١ المفسرون حياتهم ومنهجهم، ج 1، ص 95.

٢٢١. بكرى شيخ امين، التعبير الفني فى القرآن الكريم، 125.

به هر حال تفسیر علمی با این چند تعریف جهتگیران ه مواجه است که معمولاً از سوی خود طرفداران آن ارائه نشده، ولی آنچه مسلم است آنکه تفسیر علمی تلاشی است که می خواهد آیات قرآن را بگونه ای تبیین کند که موافق با علم و نظریات علمی نشان دهد، یا دست کم این آیات مخالف علوم تجربی نباشد.

بی گمان در تفسیر علمی، افراط و تفریط های بسیاری شده است. اگر منظور از تفسیر علمی، همان تطبیق یا استخراج علوم و نظریات تجربی از قرآن باشد، قرآن کتاب علمی به معنای رایج نیست و به این گونه نیست که ناظر به مباحث علمی و تجربی عصر خود، مطالبی را عرضه کرده باشد.^{۲۲۲} و ^{۲۲۳}

از سوی دیگر گفته اند: قرآن کتاب هدایت و دعوت انسان ها به توحید و معنویت و سعادت است. طرح مسائلی از قبیل خلقت زمین، آسمان، افلاک، نجوم، حیوانات، انسان و ... با هدف کندوکاو برای کشف قوانین و نظریه های علمی و تجربی نیامده است، اما به این معنا نیست که نظریات علمی آن عصر را که امروز ابطال شده، بیان کرده است.

اهمیت تفسیر علمی

اگر قرآن کتاب هدایت باشد، باید با امور واقعی که خداوند بر آنها آگاهی دارد، مردم را هدایت و متوجه آیات الهی کند و آنچه در متن پیام این کتاب است آشکار سازد، و اگر درجایی با نظریه علم تجربی قطعی ناسازگار است بگونه ای تأویل برد که با قدسی بودن آن مخالفت نداشته باشد.

البته ممکن است کسی این گونه توجیه کند که خداوند در بیان مسائل و گزارش پدیده های جهان، به گونه ای سخن گفته باشد که با اندیشه ها و تئوری های آن عصر سازگار بوده، و مفسرین آن عصر آیات را بر آن معانی تطبیق داده باشند، اما این تفسیر به هر حال نوعی تأویل در راستای تفسیر علمی است. و به این معنا نیست که قرآن چنین قصدی داشته است. بنابراین اهمیت دارد که بدانیم چه موضعی قابل دفاع است.

پیشینه تفسیر علمی

این نکته به خوبی روشن است که در پیشینه تفسیر، کسانی از مفسرین بوده اند که آیات مربوط به خلقت جهان را براساس نظریات آن زمان تفسیر کرده اند. به طور مثال، هیئت بطلمیوسی را بر قرآن تطبیق داده اند، در این باره پیشتاز جریان تفسیر علمی ابوحامد غزالی در جواهر القرآن و فخر رازی و برخی دیگر است.

۲۲۲. در اشاره به این آیات و شبهه آن ر. ک: ایازی، محمدعلی: قرآن و فرهنگ زمانه، ص 30.

وَمِنْ نَهْجِ هَذَا الْمَنْهَجِ مِنَ السَّلَفِ «الغزالي» فِي جَوَاهِرِ الْقُرْآنِ، وَ «الفخر الرازي» فِي التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، وَ «الزركشي» فِي الْبَرْهَانِ وَ «السيوطي» فِي الْإِتْقَانِ^{٢٢٤} وَ «أَبُو الْفَضْلِ الْمَرْسِيِّ» فِي تَفْسِيرِهِ.^{٢٢٥}

وَفِي الْعَصْرِ الْحَدِيثِ خَاصَّةً - حَيْثُ تَقْدُمُ الْعِلْمُ تَقْدَمًا وَاضِحًا وَأَعْجَبُ النَّاسِ بِشَمْرَاتِهِ - قَدْ رَاجَ لَدَى جَمْعٍ مِنَ الْمَفْسِّرِينَ، مِنْهُمْ الْأَسْكَندَرَانِي فِي «كَشْفِ الْأَسْرَارِ النُّورَانِيَّةِ» وَالطَّنْطَاوِي فِي «الْجَوَاهِرِ» وَغَيْرَهُمَا.^{٢٢٦}

دَر حَقِيقَتِ اَيْنِ شَبُوهِ اَز تَفْسِيرِ دَر پَاسِخِ بَه شَبُهه كَسَانِي اِسْتِ كِه بَه لِحَاظِ عِلْمِي خَلَقْتَ آسْمَانِ وَ زَمِينِ رَا دَر شَشِ رُوزِ مُطَابِقِ بَا يَافْتَه هَايِ هَيْئَتِ جَدِيدِ نَمِي دَانَنْدِ وَ مَعْتَقَدَنْدِ بَا مُحَاسِبَاتِ زَمَانِي آفَرِيْنَشِ كِرِه زَمِينِ دَر طِي مِيلْيُونِ هَا سَالِ بَه وَجُودِ آمَدَه اِسْتِ . نَكْتَه قَابِلِ تَوْجِهِ اَنَكِه بَسِيَّارِي اَز عِلْمَا، وَ مَفْسِّرِينَ بَرَايِ تَطْبِيقِ اَيْنِ آيَاتِ مَدْتِي هَيْئَتِ وَ نَجُومِ وَ رِيَّاضِي رَا فَرَاگِرْفْتَه وَ بَا اَيْنِ عِلُومِ اَشْنَائِي پِيدَا مِي كَرْدَه اَنْد.^{٢٢٧}

دیدگاه هادر تفسیر علمی

هَمَانطُورِ كِه اَز تَعْرِیْفِ هَايِ تَفْسِيرِ عِلْمِي اَشْكَارِ شُدْ بَا تَلْقَیِ هَايِ گُونَاگُونِ مُوَاجِهِ هَسْتِیْمِ . بَرخی بَا تَفْسِيرِ عِلْمِي مُخَالَفِ وَ بَرخی بَا اَنِّ مُوَافِقِ وَ بَرخی دَر شَرَايِطِ خَاصِّ بَا اَنِّ مُوَافِقِ هَسْتَنْدِ.

اِنْقَسَمِ الْبَاحِثُونَ فِي الْعَصْرِ الْحَدِيثِ اِلَى فَرِیقَيْنِ:

فَرِیقِ مَنْعِ التَّوَسُّعِ فِي التَّفْسِيرِ الْعِلْمِيِّ وَالْجَرَى وَرَاءَ النِّظَرِيَّاتِ الْعِلْمِيَّةِ الْقَابِلَةِ لِلتَّغْيِيرِ، وَالْاِقْتِصَارِ عَلٰی الْحَقَائِقِ الْعِلْمِيَّةِ وَقَوَاعِدِ الْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ.

وَفَرِیقِ اٰخَرِ ظَنِّ اَنَّ التَّوَسُّعَ فِي التَّفْسِيرِ الْعِلْمِيِّ سَبَبٌ فِي تَقْوِيَةِ اِيْمَانِ النَّاسِ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَلِهَذَا غَلَبَ عَلٰی تَفَاسِيرِهِمْ وَبَحُوثِهِمُ الْقُرْآنِيَّةُ صِبْغَةُ النِّظَرِيَّاتِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْقَوَانِينِ الطَّبِيعِيَّةِ، وَيَحْكُمُ الْاِصْطِلَاحَاتِ الْعِلْمِيَّةِ عَلٰی الْقُرْآنِ وَيَجْتَهِدُ فِي اسْتِخْرَاجِ هَذِهِ الْعِلُومِ مِنَ الْقُرْآنِ.

٢٢٤. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢/٢٥، والسيوطي، الاتقان، ج ٢/٢٧١ (النوع ٦٥)، وجواهر القرآن ٣٢/٣٢، ومفاتيح الغيب، الجزء ١٤/١٢١.

٢٢٥. التفسير والمفسرون، ج ٢/٤٧٨.

٢٢٦. المفسرون حياتهم ومنهجهم، ج ١، ص ٩٥.

٢٢٧. به عنوان نمونه: قادري سيدعلي، خميني روح الله، ص ٣٩٧ - ٣٩٤، البته ايشان آورده كه هيئت را نزد سيد ابوالحسن قزويني ي خواند. ر.ك همان، ص ٣٩٣.

موافقان در توضیح موافقت خود گفته اند: در قرآن کریم آیات بسیری است که درباره پیدایش جهان و طبیعت و انسان سخن گفته بعد علمی هم دارد. ما اگر بگوییم: خداوند هنگام بیان این مطالب با علم به باطل بودنش همان باطل ها را از باب همراهی با مردم قصد و بیان کرده، نامعقول است.^{۲۲۸}

به این جهت لازم است که امروز با توجه به یافته های علمی قطعی، تفسیرهای پیشین مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد تا معلوم گردد سخن خداوند در آیاتی که مربوط به خلقت زمین، آسمان، خورشید، ماه، مشارق، مغارب، بروج، نجوم، شب، روز، ابر، باران و ده ها مسئله آفرینش است، به چه معنا بوده است! چگونه می توان آیاتی را نادیده گرفت که درباره خلقت انسان و خصوصیات روحی و روانی او و چگونگی پیدایش و انتخاب وی به عنوان خلیفه آمده؛ و با همان اندیشه و نظریات پیشین خلقت آدم را به شکل سنتی تورات تفسیر کرد^{۲۲۹}

مسئله فهم کامل و تفسیر منطقی این دسته از آیات، متوقف بر دانستنی هایی از علوم تجربی و انسانی و تحولات علمی روز است. زیرا مفسر ناچار است همه این آیات را توضیح دهد و نکات غامض و پیچیده آنها را بیان کند، و موضع قرآن را در برابر بسیاری از مسائلی که خود به آنها اشاره کرده؛ شرح دهد و چنین کاری جز با تفسیر علمی ممکن نیست. به ویژه اگر در ظاهر، آیاتی با علوم و یافته های روز در تنافی باشد.

همان طور که مفسر در آیه ای اگر با اصلی عقلی در تعارض باشد، به تأویل روی می آورد؛ در این آیات نیز برای پاسخ به شبهات با آگاهی از علوم روز، به گونه ای تفسیر کند که با مسلمات علمی مخالفتی نداشته باشد. البته مرز میان اصول و قواعد علمی و تجربی قطعی، با فرضیه های علمی باید حفظ شود. ممکن است مفسر به عنوان احتمال، پیام آیه ای را به نظریه ای علمی تفسیر کند، اما تطبیق قطعی در مورد تئوری های علمی برخلاف تفسیر علمی است.

بنابراین، چون قرآن با علم ناسازگاری ندارد، (وَلَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ)^{۲۳۰} به همین علت معنا ندارد، چیزی را بگوید که با حقایق علمی مخالفت و رویارویی داشته باشد و با علم به باطل بودنش، باطل را قصد کند. (إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ).^{۲۳۱} اینکه در قرآن شوخی و بیهودگی وجود ندارد، دلیل بر این است، که مطالب قرآن در بیان این گونه مسائل، باید به گونه ای تفسیر شود که برخلاف واقعیات علوم تجربی نباشد.

۲۲۸. تفصیل این بحث و نظریاتی را که در این حوزه مطرح است در کتاب قرآن و فرهنگ زمانه بخوانید.

۲۲۹. درباره خلقت آدم ر. ک: کتاب مقدس، سفر پیدایش، فصل دوم، آیه ۷ و آیات ۲۱ - ۲۳.

۲۳۰. فصلت / ۴۲. به راستی آن کتاب ارجمندی است که از پیش رو و از پشت سرش باطل به سویش نمی آید.

۲۳۱. طارق / ۱۳. قرآن گفتاری قاطع و روشنگر است و در آن شوخی و هزل نیست.

با این مقدمه به سراغ برخی دیدگاه‌ها در باب تفسیر علمی می‌رویم.

الف: قرآن کتاب هدایت و دعوت انسان‌ها به سلوک الی الله می‌باشد و اساس همتش بیان معارف است و اگر در این کتاب مسائل علمی مطرح شده و دارای اعجاز است به عنوان آیه و علامت بر خالق هستی است و خداوند این مسائل را گفته تا به مسائل مهم توجه شود؛ بدین روی باید تمام همت به آن جهت مصروف گردد:

قرآن شریف به قدری جامع لطایف و حقایق و سرایر و دقایق توحید است که عقول اهل معرفت در آن حیران می‌ماند و این، اعجاز بزرگ این صحیفه نورانیه آسمانی است. نه فقط حسن ترکیب و لطف بیان و غایت فصاحت ... و اتقان تنظیم عائله و امثال آن ... و جهات مهم تری که در آن موجود و جهت اعجازش بالاتر و پایه ادراکش عالی تر بود. اعراب آن زمان ادراک نکردند ... و اما آنهایی که به اسرار و دقایق معارف آشنا و از لطایف توحید و تجرید باخبرند، وجهه نظرشان در این کتاب الهی و قبله آمالشان در این وحی سماوی همان معارف آن است و به جهات دیگر چندان توجهی ندارند.^{۲۳۲}

ایشان در سخنی صریح تر در مورد پیام‌های قرآن، با پذیرش این اصل که در قرآن علوم بسیار مطرح شده، اما اساس پیام قرآن چیز دیگر است می‌گوید:

و قرآن کریم که در رأس همه مکاتب و کتب است، حتی سایر کتب الهیه، آمده است که انسان را بسازد... و تمام علوم و تمام عبادات و تمام معارف الهیه ... و همه اینها چیزهایی که هست همه اینها برای این معنا است که انسان ناقص را انسان کامل کند.^{۲۳۳}

ب: علوم روز باید در خدمت قرآن باشد، نه اینکه قرآن برای علوم روز باشد. به عبارت دیگر، برای فهم قرآن باید با آن علوم آشنایی داشت؛ زیرا همان طور که زرکشی می‌گوید، هر کس از علوم بهره بیشتر داشته باشد، نصیب او از علم قرآن بیشتر است،^{۲۳۴} بنابراین باید جهت فهم قرآن از این علوم استفاده کرد. به عنوان نمونه حضرت امام در تفسیر آیه: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ)، (حدید/۴) پس از اشاره به معنای ظاهری آیه - که خلق آسمان و زمین در شش روز و استوای الهی بر عرش را بیان می‌کند - ایشان می‌نویسد:

۲۳۲. آداب الصلاة، ص ۲۶۳ - ۲۶۴.

۲۳۳. صحیفه امام، ج ۳، ص ۲۱۸.

۲۳۴. زرکشی، بدرالدین: البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۴۸.

عقول ارباب عقل در تفسیر این آیه شریفه متحیر است و هر کس به حسب مسلک خود در علم و عرفان تفسیر نموده، زیرا از نظر ظاهر تناسب ندارد که خداوند این آسمان و زمین را که به لحاظ علمی در طی میلیاردها سال به وجود آمده، در شش روز به زمان امروزی آفریده باشد.^{۲۳۵}

بدین روی ایشان احتمال عرفانی را ذکر می کند و آنگاه با استفاده از علوم روز احتمال دیگری را مطرح می سازد:

و در این مقام احتمال دیگری است که مصادات با این بیان عرفانی ندارد . و آن به حسب هیئت عصر حاضر است که ابطال هیئت بطلمیوسی را کرده است. و آن این است که غیر از این منظومه شمسی که ما داریم، منظومات شمسیه کثیره دیگری است که عدد آنها را کسی نتواند احصا کند - چنانچه تفصیل آن در کتب هیئت جدیده [آمده] است: مراد از سماوات و ارض همین منظومه شمسی و مدارات کواکب و خود آنها باشد و تحدید آن به شش روز، حسب منظومه شمسی دیگری باشد و این احتمال از تمام احتمالات اقرب به ظاهر است، ولی مصادم با احتمالات عرفانیه نیست، زیرا آن [معنا] به حسب بطنی از بطون قرآن است.^{۲۳۶}

ج: نکته دیگر در تفسیر علمی امام این است که ایشان نشان می دهد، قرآن برخلاف علم نیست و اگر مفسران آیات را براساس نظریه های علمی پیشین تفسیر کرده و هم اکنون ابطال شده، تفسیر آنها بوده و نه بیان قرآن مهم تر از آن تلاش ایشان در معرفی قرآن برای توجه به معارف و الهیات و سیر و سلوک است،^{۲۳۷} جهتی که امام همواره به عنوان مقصد اصلی نزول و تفسیر قرآن از آن یاد می کند:

لسان قرآن را ببینید که (زَيْنَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ)،^{۲۳۸} به عکس هیأت بطلمیوس،^{۲۳۹} سماء دنیا، یعنی هم ین کهکشانی هم که شما می بینید، همه اینها آسمان پایین است، در سماء دنیا است. آن پایین ترها، آسمان ها و این کهکشان ها آن قدری اش که پیدا شده است،

۲۳۵. درباره احتمالات تفسیری این آیه ر. ک: احمد حنفی، التفسیر العلمی للآیات الکونیة، ص ۲۲۵.

۲۳۶. شرح چهل حدیث، ص ۶۵۸ - ۶۵۹.

۲۳۷. همان، ص ۳۹۰.

۲۳۸. سوره صافات / ۶: ما نزدیکترین آسمان را به زینت ستارگان آراستیم.

۲۳۹. در هیئت بطلمیوس، آسمان و زمین در لایه های هفت گانه همچون پوست پیاز قرار گرفته و زمین در مرکز آن واقع شده و ساکن است و سایر کواکب و اجرام آسمانی بر گرد آن حرکت می کند.

یعنی زینت شده است، آنها دارای میلیون ها شمس و بالاتر است و فوق اینها میلیاردها کهکشان، و میلیاردها چیز و ماوراء آنها هم خدا می داند. این عالم ماده است که تاکنون بشر دستش به آن [نرسیده]، نه در طرف اوجش، نه در طرف حضيضش، راجع به ذرات، آن مقدار کمی که دستش رسیده آن است که با این آلات می تواند ذرات کوچک را ببیند، اما آن کوچک ترها را دیگر باز نفهمیده است.^{۲۴۰}

آنگاه ایشان پس از این تحلیل که دیدگاه قرآن برخلاف دیدگاه بطلمیوس ما فوق هفت عدد می باشد و این کرات آسمانی و زمین و ستارگان و کهکشان ها، آسمان نزدیک این جهان هستند، به ابعاد اخلاقی آیه اشاره می کند و از این مطالب جهت یادآوری خطر قدرت و مقام و اینکه این مقامات در برابر جهان آفرینش و مخلوقات خداوند چیزی نیست، سود می جوید:

ظهور ضعف انسان در خودنمایی و مقام پرستی، و انسان چقدر ضعیف است که خیال می کند در این دنیا که هست و در این شهر که هست و در این کشور که هست حالا باید خودنمایی کند. چقدر انسان باید جاهل باشد که این چیزها را مقام بداند و چقدر ضعیف النفس باشد که این حکومت را، حکومت ها را یک مقام بداند.^{۲۴۱}

مشابه همین شیوه استفاده از آیات و طرح مسائل علمی جدید و استفاده از منابع هئیت جدید در شرح آیه : (قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي) ^{۲۴۲} آمده است:

در عظمت فعل خداوند همین بس که ثابت شده عالم های اشباح و اجساد و هر آنچه که در آنهاست نسبت به عالم ملکوت مثل یک لحظه در مقابل خود زمان است. و عالم ملکوت نسبت به عالم جبروت چنین است. بلکه بین آن دو نسبتی نیست ؛ و آنچه تاکنون از منظومه شمسی معلوم شده، به چهارده میلیون می رسد که هر یک از آنها با افلاک و سیاره ها و اقمار و تابعه اش مانند منظومه شمسی ماست یا به مراتب بزرگتر است، حتی منظومه شمسی ما به گرد

۲۴۰. صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۵۲۶.

۲۴۱. همان.

۲۴۲. کشف / ۱۰۹. بگو اگر دریاها برای نوشتن کلمات پروردگارم مرکب شود، دریا پایان می پذیرد، پیش از آنکه کلمات پروردگارم پایان برسد.

يكي از آنها می چرخد، با اینکه کره نپتون که دورترین سیاره منظومه شمسی ما است بر پایه تحقیقات جدید فاصله اش از خورشید ۲۷۴۶۵ میلیون میل است.^{۲۴۳}

وبعد هذا نقول: لقد اتسم التفسير العلمي للقرآن في العصور المختلفة بظهور باحثين ربطوا الآيات القرآنية بنظريات علمية متغيرة، واستفاضوا في أغرابهم بتفسير الآيات القرآنية مقمحة مع البحوث العلمية العامة، وكأنهم مصرون على ربط كل ما توصل إليه العلم في حقول الظنيات بالقرآن الكريم الذي هو كتاب الهداية والاعجاز. وذهب آخرون بسبب هذا الاسراف والشطط والاغراب الى أن ينحوا باللائمة على هذا المنهج، ويبينوا آثاره الفكرية السيئة على تفسير القرآن.

إن القرآن الكريم كتاب هداية، والغاية من القرآن الكريم هو أن يكون موجّهاً روحياً يربط الناس بالملأ الأعلى ويعرفهم بالله تبارك وتعالى، ولم ينزل ليكون كتاباً علمياً يتناول الحقائق العلمية، كما تناولته الكتب الاختصاصية، والموضوعية في عرضه لآيات تتعلق بها مسائل علمية كالمظاهر من الشمس والقمر والنبات والمطر وخلق الانسان والحيوانات و... حتى ليخبر عن كيفية تكوين الأرض والسماء والطب و... أو ليعطينا قواعداً علمية عن هذه الاشياء. بل أن القرآن الكريم حينما يتناول مظاهر الكون لكي يلفت النظر الى أن هذا الكون الدقيق ال صنع هو من صنعه وإبداعه وتكوينه تبارك وتعالى، وأن الذي خلق الأرض وما عليها من عجائب وغرائب، وتفرد بعلمه وعظمته والوهيته لا يصح أن يعبد معه أحد سواه. وأن الله يبين لنا هذه الموضوعات ليلفت النظر الى الدليل النظرى الذى يدل على عظمته جل شأنه.

ومع هذا كله نجد أن القرآن الكريم قد تناول بعض الحقائق العلمية بأسلوب في غاية الروعة والبلاغة حتى يتيقن العلماء بأن هذا الطرح للحقائق فوق مستوى عقولهم، فإنه قد أتى بنواميس علمية تجعل الانسان يعجب ويدهش خصوصاً اذا سمعها من نبي عربى أمى أتى بهذا الكتاب المعجز في عصور الجهل والظلام وقبل خمسة عشر قرناً.^{۲۴۴} فالصحيح الذى يمكن أن يذهب اليه في التفسير العلمى، هو الاستفادة من تطور العلوم والمعارف في فهم كثير من الآيات الكونية والنفسية في القرآن الكريم، فيحاول في كشف مدلول الآية، أو تفسير آية قرآنية بحقيقة علمية أو نظرية علمية محددة المعالم، كما أكدّ جمع من المدققين منهم: الدكتور محسن عبد الحميد، حيث قال:

«التفسير العلمى للقرآن يمكن أن يتخذ مظهرين:

۲۴۳. شرح دعای سحر، ص ۳۳.

۲۴۴. الشهيد حسن البنا، نظرات في القرآن / ۲۳، وانظر أيضاً من موارده: أبى حجر، التفسير العلمى فى الميزان / ۲۱۲.

أولهما: تسخير الحقائق العلمية في كشف مدلول الآية القرآنية، فاحتمال الخطأ هنا غير قائم، على سبيل المثال قوله تعالى: (فَمَنْ رُبُّكُمْ يَا مُوسَى قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) ^{٢٤٥} فإذا جئنا فسخرنا علم الحياة كلها في تفسير هذه الآية، وبيان عظمة الخلق الالهي ودقته كان حسناً ومفيداً جداً ؛ لأننا سنبيّن هنا سر الإعجاز في هذه الآية الكريمة، فنحن نتحدث فقط عن تفاصيل خلق الكائنات وسبل الهداية المتنوعة الدقيقة والعجيبة التي زود الله تعالى بها تلك الكائنات. ولم ندع أن القرآن فيه تفاصيل علم الكائنات، لأنّه من المعلوم أن تلك التفاصيل متروكة للعقل يكشف فيها قوانين الحياة الدقيقة المتنوعة المترابطة عبر الزمان والمكان.

وثانيهما: تفسير آية قرآنية بحقيقة علمية، أو نظرية علمية محددة المعالم، ففي قوله تعالى : (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا)، ^{٢٤٦} لا يمكن أن نقطع بأن الآية تدل دلالة قطعية على كروية الأرض، أو هي المعنى المقصود من الآية، لعدم قيام الدليل القطعي على ذلك، لا من منطوق الآية ولا من مفهومها، ولكن نستطيع أن نقول إنّه من الاحتمالات أن تكون كروية الأرض ضمن معنى الآية الكريمة.

فإذا جاء المفسر فادّعى أن المقصود بمعنى الآية تلك النظريات أخطأ في مدّعه، وإذا قال: ليس بعيداً أن يكون ذلك المعنى هو المراد، كان الاحتمال في صدق مدّعه قائماً، وحينئذ لم يفعل شيئاً إلا أنه استأنس بتلك النظريات في إلقاء الضوء على معنى الآية، فإذا أخطأ في التفسير لبطلان تلك النظريات في يوم من الأيام، كان الخطأ خطأ في التفسير، وليس بطلاناً لمعنى القرآن الكريم في آية من آياته» ^{٢٤٧}.

٢٤٥. سورة طه/ ٤٩ و ٥٠.

٢٤٦. سورة الرعد/ ٤١.

٢٤٧. تطور تفسير القرآن الكريم / ٢٢٦.

دوره دکتری

تفسیر قرآن (۳)

آشنایی

باگرایش تاریخی تفسیر

قرآن مجید

سید محمد علی ایازی

۱۳۸۶

مقدمه

گرائش تاریخی

المنهج التاريخي

للمنهج التاريخي عدة دلالات سنعرض بعض منها:

١- يميل بعض الباحثين الى تفسير القرآن تفسيراً تاريخياً، ويقصدون منه الجانب التطبيقي في تواريخ الأمم السابقة والقرون الغابرة، وذلك باستخدام القياس التمثيلي عليها، وإدانة الشاهد بحسب جرائم الغائب على أساس ما ورد مثلاً: في ظلم الظالمين والمتجبرين في الأرض، والطغيان الفردي الذي اتسم به كل من فرعون وهامان وقارون وأضرابهم، فيدان كل ظالم على أساس ما ورد في تاريخ هؤلاء، والأمور تقاس بنظائرها . وكذلك الحال بالنسبة للأمم المتعاقبة كمدین وعاد وثمرود وبنی اسرائیل، وتحذیر كل امة مما أصاب تلك الأمم في ضوء التفسير التاريخي لأعمال أولئك.^{٢٤٨}

٢٤٨. الصغير، محمد حسين، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم / ١١٨.

وقد عيّر عن محاولة هذا المنهج باستنباط السنن التاريخية من منظار اجتماعي تربوي في التفسير ؛ لأنّ المفسر في هذا المنهج ينظر من ناحية علم الاجتماع في أحوال البشر في أطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم من قوة وضعف، وعز وذل، وعلم وجهل، وإيمان وكفر، ويميل الى علم الاجتماع وفلسفة التاريخ.

وهذا بحث تفسيري موضوعي حيوي تحذيري من صميم أهداف القرآن، إلّا أنه خارج عن مقصدنا في التعريف بالمناهج التفسيرية الترتيبية.

٢- وقد يراد بالمنهج التاريخي، تفسير للقرآن حسب اعتبارات تاريخية تنظر إلى الأمة التي نزل فيها، وإلى لغة تلك الأمة، فالذي ورد في النص جاء في ظرف تاريخي وجغرافي خاص والمخاطب بها كان ضمن ظروف معينة ومعلوماته تناسب. ذلك العصر ولم يكن منقطعاً عن ظروف الزمان والمكان وعليه إذا اردت تسريه هذه الاحكام الى ازمنة وامكنة اخرى، يجب التوجه للعوارض ولا بدّ ان يعلم كيف طور القرآن من دلالاتها اللغوية، فأكسبها تصرفاً جديداً تلقاه المستعملون لهذه اللغة بالقبول والتطوير، فكانت اللغة أداة للتعبير عن قيم وحضارات لا يمكن تجاهلها.

وبهذا التفسير التاريخي، نستطيع أن نصل الى فهم جديد للقرآن على أساس تطور اللغة العربية في مراحلها التاريخية مادام القرآن قد نزل بلسان عربي مبين، وما دام فهمه يتوقف على فهم هذه اللغة فهماً بعيداً عن مشاكل الاختلاف والاجتهاد والرواية، فكأنه ينحو بهذا المنحى إلى ادراك النظرة التاريخية للغة العربية ومداليله الاجتماعية والسياسية والتشريعية في مراحل تطورها ؛ لأنّ ذلك من الأسباب الفاعلة في استكنانه المعاني، وتغيير دلالاتها مدى العصور التي مرت على القرآن تاريخياً، فكما يدرك هذا التغيير الزمني الذي مرّ باللغة، فكذلك تفهم معاني القرآن بأسرارها الجمالية والتكليفية على النحو الذي أدركنا به تطور هذه اللغة، فعاد فهم النص القرآني مرتبطاً بهذا التطور الذي حدث باللغة العربية من جميع الوجوه.^{٢٤٩}

«ويراد بهذه التاريخية أن يلاحظ المفسر كيف تلقى الناس قبله هذا النص، وكيف فهموه واستنبطوه، وكيف طبقوا أحكامه وشرائعه، وكيف وقفوا بين عروق البيانات التي أنقل إليها، وبين هذه الأحكام».^{٢٥٠}

ولكن القسم الأخير من التفسير التاريخي ملحق بالمنهج اللغوي والبياني، ولا بد أن نبحت عنه في هذا المنهج وقد ذكرنا بطوله لشبهة حصلت في معنى المصطلح.

٢٤٩. نفس المصدر/١١٩.

٢٥٠. انظر: مقالة التاريخية في فهم النصوص الدينية، من المؤلف في مجلة علوم الحديث لمؤسسة دار الحديث قم، عدد ٢٩ ودراسات في

القرآن للسيد أحمد خليل/١٥، نقلاً عن المبادئ العامة لتفسير القرآن/١٢٠.

