

دوره دکتری

تفسیر قرآن(۲)

گر ایش عقلی

تفسیر قرآن جید

سید محمد علی ایازی

۱۳۸۶

فهرست مطالب

- مقدمه.....
- موضوعات بایسته
- تحقیق.....
- منابع تفسیر عقلی
-
- ۱- چیستی تفسیر عقلی
- الف - واژگان تفسیر
- ب: اصطلاح تفسیر
-
- ج: ویژگی تفسیر.....
- د: تفسیر عقلی
-
- ه: چیستی عقل
- الف: مفهوم عقل در لغت
-
- ب: مفهوم عقل در قرآن
-
- ۲- جایگاه تفسیر عقلی
- ۳- ادله موافقان حجت تفسیر عقلی:.....
- ادله قرآنی.....

➤ روایات اهل بیت درباره

عقل.

➤ جمع بندی و نتیجه

➤ ۴- ادله منکران حجت عقل در

تفسیر:

➤ ۵- علل مخالفت با منبع شدن

عقل:

➤ ۶- چالشهای تفسیر عقلى

➤ ۱- تعارض عقل با ظواهر قرآن

➤ ۲- نزاع های کلامی حسن و قبح ذاتی اشیاء و نظریه

علیه

➤ ۳- قرآن و فرهنگ زمانه

➤ ۴- تاریخمندی در نص

دینی

➤ ۷- مبانی تفسیر

عقلى.

➤ موارد کاربرد عقل در تفسیر :

➤ اول: فهم و استنباط کلام

➤ کاربردهای زبانی عقلى

➤ (1) دلالت

سیاق

➤ (2) مناسبت حکم و

موضوع

➤ (3) جمع میان آیات

➤ (4) کشف گوهر کلام و ملاک

حکم

➤ (5) پاسخ به شباهات

➤ (6) بهره گیری از قواعد عقلى

➤ (7) کارکردهای عقلى زبانی

- الف) استقاده از مفاهیم.....➤
- ب) دلالت اقتضا و اشاره➤
- ج) دلالت تنبیه➤
-➤
- 8) فهم کلیات و تطبیق مصادیق➤
- 9) سفید خوانی درگفتگوهای قرآنی➤
-➤
- دوم: اثبات معارف قرآنی➤
-➤
- سوم: تبیین معارف قرآنی➤
-➤
- ۹ - عقل درنگاه مفسران عصری➤
-➤
- ۱۰ - ضوابط و شرایط تفسیر عقلی➤
-➤



درس اول

مقدمه^۴:

سخن در باره گرایش عقلی تفسیر قرآن مجید است، مطالعی که در این درس مطرح می‌گردد، شناخت شناسی مهم ترین و گسترده ترین جریان تفسیر را در عالم اسلام گفتگو می‌شود، زیرا در میان مفسرانی که به کشف لایه‌های قرآن پرداخته، روشها و گرایش‌های گوناگونی بوده، کسانی به روش اثربخش استناد به حدیث و آثار روایی پیامبر و صحابه روی آورده؛ و کسانی به استناد ادب و شعر، به تفسیر روی آورده‌اند، و کسانی به عقل و کاوشهای زبان عقلی روی آورده‌اند. در این درس به همین گرایش اخیر توجه کرده و مطالب درس، شامل مباحثی به شرح زیر است:

۱- تعریف درس:

در این درس، در باره جایگاه این درس، آشنایی با مفاهیم، سیر اندیشه، اهمیت و فایده و مبانی و گونه‌های تفسیر عقلی، که مادر همه گرایش‌های تفسیری می‌باشد، سخن گفته خواهد شد. لازمه این سخن، آشنایی با سیر تطور، سیر پیدایش جریان عقلگرایی، گونه‌های این گرایش و تفسیرهایی است که با این عنوان نامبردار شدن دو همچنین 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 تأثیر قرآن در پیدایش مفاهیم فلسفی و کلامی و همچنین تأثیر بر فرهنگ تفسیر قرآن و واکنش‌ها یعنی که در اثر فقدان آن در جریان تفسیر مؤثر و اخباری گری بر جای گذاشته، بررسی و تحلیل می‌شود. اکنون در آغاز سخن، تعریفی در باره این درس و تفسیر عقلی خواهیم داشت.

گرایش عقلی، تفسیری است که بواسطه 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، راه‌ها و شیوه‌هایی است که از قواعد و اصول فهم برگرفته می‌شود و متکی به خود متن هستند.

این روش‌های کاوشی بردو قسم هستند: ۱) روش‌هایی که به طور مستقیم مستند به متن هستند از نشانه‌های زبانی محسوب می‌شوند، مانند سیاق، لوازم کلام، جایگاه و تناسب کلام، دلالت اقضاء، اشاره و دلالت تنبیه. ۲) و برخی روشها که بیرون از متن هستند از نشانه‌های غیر زبانی به حساب می‌آیند، اما مستند به متن هستند، یعنی عقلاً استناد به آنها را خارج از معنی نمی‌دانند؛ مانند: شرایط تاریخی، تناسب میان موضوع و دلالت کلام،

کاوش در استکشاف روح، حقیقت و گوهر، و ملاک حکم و برهان و ادله ای که رفع تناقض و تضاد از سخن را بر می دارد و بوسیله آن پرده برداری از حقیقت معنا گردد. یا میان علم قطعی با متن انجام گیرد.

بنابراین در این درس، در باره تفسیر عقلی سخن گفته می شود که مفسر، با کاوش‌های عقلی و با مدد معلومات علمی، ذکر برآهین و تعامل با واقعیات متن و نسبت آن با جهان خارج و تجربه زبانی، افزون بر ظاهر لفظ، در پی رسیدن به مراد واقعی خداوند است.

نکته مهم در این گرایش آن است که مفسر در این کارخود توجه به جایگاه رفیع صاحب سخن دارد که او نیز عاقل و عالم، بلکه رئیس العقول است، به همین جهت تنها این فرض را ندارد که متنی آمده و هرسخنی می گوید و تناسب را رعایت نمی کند بلکه درسطح عالی، نکات هدایتی و تربیتی و علمی متناسب با مخاطب بیان کرده است.

۲- 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 جریانات مهم تفاسیر قرآن و نسبت آن با خردگرایی اواخر قرن دوم بر می 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، گرایش‌های دیگری پدید آمده، مانند تفسیر کلامی، تفسیر فلسفی، تفسیر علمی و تفسیر اجتماعی، که هر کدام متكلف جهتی از گرایش تفسیر بوده اند.

سوم: از سوی دیگر در این جریان مسائل و مشکلات فراوانی مطرح است، به طور مثال، تأویل عقلی، تفسیر های حس گرایانه، 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 محدود شدن در 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 سبق 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، بی می بریم.

چهارم: اهمیت این موضوع نه تنها به این دلیل است که تا کنون در باره 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.

پنجم: 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 بستریابیش 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 عالمه طباطبائی، 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 و اصطلاحی تفسیر و تأویل و شناخت شناسی تفسیر عقلی است.

۲- جایگاه و اهمیت تفسیر عقلی .

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

۱- تفسیر عقلی در میان معتزله

۲- تفسیر عقلی در میان اشعاره

- ۳- تفسیر عقلی در میان سلفیه.
- ۴- تاریخچه و سیر تحول تفسیر عقلی.
- ۵- عقل در نگاه مفسران عصری
- ۶- ادله حجیت تفسیر عقلی
- ۷- آیات در بیان اهمیت عقل.
- ۸- روایات اهل بیت در جایگاه عقل.
- ۹- سیره اهل بیت در استدلال و ذکر برهان و تفسیر عقلی
- ۱۰- مبانی تفسیر عقلی
- ۱۱- روش شناسی تفاسیر عقلی .
- ۱۲- کارکردهای تفسیر عقلی .
- اول: در کشف مفاد کلام.
- (۱) در مدلول ظاهری(دلالت ضمنی).
- (۲) در شناخت روح، گوهر و حقیقت کلام
- (۳) فهم ظاهر در صورت تعارض میان دو یا چند آیه و جمع میان آیات
- ۴- در کشف ملاک حکم، در صورت تحول موضوع
- ۵) پاسخ به شباهات تعارض علمی و لزوم تأویل عقلی
- ۶) تشخیص لوازم کلام
- دوم: اثبات معارف قرآنی
- مفهوم و مراد اثبات
- روش بیان دلیل و اقناع مخاطب:
- الف: منطق و محاورات کلام.
- ب: اصول عقلایی سخن
- سوم: تبیین معارف قرآنی.
- الف: با روش استدلالی.

ب: با بیان فلسفی و عرفانی.

ج: بیان علم تجربی.

۹- کاربرد های زبانی با گرایش عقلی

(۱) استفاده از مفاهیم

(۲) دلالت اقتضا و اشاره و دلالت تنبیه

(۳) فهم کلیات و تطبیق مصادیق

(۴) سفید خوانی در گفتگوهای قرآنی.

۱۰- ضوابط و شرایط تفسیر عقلی

۱۲- ویژگی تفسیر عقلی

۱۳- شناختنامه تفسیرهایی که با این عنوان نامبردار شدند

۱۴- منکران تفسیر عقلی

۱۵- رهیافتی به بستر و ریشه های تفسیر و تأویل عقلی .

۵- محورهای تحقیق برای کنفراس و تدوین پژوهه علمی .

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

تفسیر عقلی. ۴ - روش استنباط و ضوابط در تفسیر عقلی. ۵ - گونه های تفاسیر عقلی. ۶ - اهداف تفسیر

عقلی. ۷- مهم ترین آیات محوری و کلیدی و چالش برانگیز در تفسیر عقلی. ۸- نقد یکی از تفاسیر عقلی

فلسفی، مانند: تفسیر ابن سینا، رسائل اخوان الصفا و تفسیر ملا صدراء . ۹- نسبت میان عقل و سنت در فهم

قرآن چیست؟ ۱۰- روش در تعارض عقل و ظواهر قرآن چیست و چه باید کرد؟^۱ مثلاً در آیات صفات،

در مسائل اجتماعی و حقوقی. ۱۱ - تأویل عقلی و روشهای آن و تفاوت این تأویل با تأویل های

عرفانی، فلسفی، فقهی.

۶- ساختار تحقیق:

^۱. شاطی می گوید: الادلة الشرعية لاتنافي قضايا العقول. المواقفات، ج ۳، ۲۴.

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

- ١- عنوان تحقیق باید دقیق، گویا و مناسب با ساختار تحقیق باشد.
- ٢- تحقیق باید دارای چکیده، کلید واژه‌ها، مقدمه، چند فصل و نتیجه باشد.
- ٣- چکیده باید ٧ الی ١٠ سطر باشد.
- ٤- در مقدمه توضیح عنوان مقاله، اهداف انتخاب موضوع، فواید پژوهش مربوطه و تبیین نتیجه‌ای که آن پژوهش دارد، پیشنهاد 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 پیشنهاد، در مقدمه باید به ترتیب باشد و در پایان نامه‌ها، نوشته فرضیه و سوالات تحقیق در مقدمه ضروری می‌باشد.
- ٥- 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، جمع بندی مربوطه نیز صورت پذیرد.
- ٦- نهایتاً در فصل آخر باید جمع بندی و نتیجه گیری از کل فصول بیان گردد.
- ٧- فهرست منابع همراه با ذکر مشخصات کامل از قبیل چاپ، ناشر، سال چاپ.
- ٨- مقاله باید به صورت تایپی و دست کم در ٢٥ صفحه ٣٠٠ کلمه، حروف ١٤ بدون غلط انجام گیرد.

فهرست منابع درس

- ذهبی، محمد حسین: التفسیر و المفسرون. ٢- معرفت، محمدهادی: التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب
- ٣- عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، شادی نفیسی . ٤- تفسیر کلامی، محمدحسین روحانی. ٥- التفسیر بالرأی، قواعده و ضوابطه و أعلامه، محمد حمد زغلول. ٦- الاتجاه العقلی فی التفسیر، دراسة فی قضية المجاز فی القرآن عند المعتزلة. نصر حامد ابو زيد. ٧- نحو منهجية معرفية قرآنیة. طه جابر العلواني. ٨- عبدالرحمن فهد الرومي، المنهج العقلیه الحديثه للقرآن الكريم. ٩- القرآن و الفلسفة. محمديوسف موسى.
- ١٠- القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني. محمد آركون. ١١- سعد كھوری. العقل العربي فی القرآن. ١٢- محمد الغزالی. كيف نتعامل مع القرآن. المعهد العالمي للفكر الاسلامي. ١٣- التفسیر العلمی فی المیزان. ابو حجر. ١٤- حجية التفسیر العقلی و ضوابطه ، محسن عبد الحميد. ١٥- الكلتی، محمد، جدل العقل و النقل فی مناهج التفکیر الاسلامی. ١٦ - ابراهیم مصطفی ابراهیم، مفهوم العقل فی الفكر الفلسفی . و

کتابهای بسیار دیگر در باره تفسیر علمی و عقلی و فقهی . مانند: جایگاه عقل در استنباط احکام، سعید قماشی، عقل و استنباط فقهی،(پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی). حسین صابری، (بنیاد پژوهشگاه علوم و فرهنگ قدس رضوی). ملاکات احکام و روش استکشاف آن . سید محمد علی ایازی،(پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی).

چیستی تفسیر عقلی

پیش از توضیح چیستی 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 فَسَرْ گرفته شده، مانند نَصَرَ و خَلَقَ، و به معنای کشف و اظهار و پرده برداری آمده است.^۳ و گفته شده: فَسَرْ جایه جا شده حروف از ریشه سَفَرَ است؛ مانند أَسْفَرَ الصَّرْيُحَ، آنگاه که صحیحگاهان دمید، أَسْفَرَتِ الْمَرْأَةَ عن وجهها النقاب؛ ای كَشْفَةَ^۴ زن نقاب از رخ برکشید. برخی گفته اند تفسیر از الفَسَرَه از ریشه رباعی است. فَسَرَه ، 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.^۵

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 بِمِثْلِ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا^۶

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 متاخر از عصر بعثت رایج شد و پیش از آن برای شرح و پرده برداری و توضیح مراد وحی از واژه های تأویل و معانی قرآن استفاده می کردند. این واژه اصطلاحی به عنوان شرح قرآن در آن عصر شناخته شده

۳. ابن منظور، لسان العرب، ج 6 ، ص 36 ، ماده فسر.

۴. جوهری، صحاح ، ماده سفر.

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

۶. فرقان / 33.

نیود و تفسیر، به شرح کتاب‌ها و نوشهای علمی و فلسفی گفته می‌شد و مرادف با شرح و بیان معانی این علوم متداول بود.

در نهضت ترجمه به کتاب‌هایی که در شرح آثار دانشمندان یونانی، به ویژه افلاطون و ارسطو نگاشته می‌شد، تفسیر می‌گفتند، مانند تفسیر طیماوس از افلاطون، تفسیر اربع مقالات بطلمیوس از علی بن رضوان.^۷ به همین دلیل اکثر کتاب‌هایی 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 نام‌ها، 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 واژه‌ای در این معنا به کار می‌رفته و آرام آرام در آغاز برخی از این کتاب‌ها ذکر شده است، که گاهی آن را استخراج معانی قرآن می‌نماید و گاهی در کنار علم اسباب نزول و علم معانی و تأویل آیات می‌آورده‌اند.^۸ شاید نخستین فردی که علم تفسیر را در حوزه قرآن تعریف کرده، حسین بن مسعود فراء بغوی (م ۵۱۶) باشد. وی تفسیر را سخن گفتن در باره اسباب نزول آیه و شأن نزول و ذکر قصه‌های آن می‌داند، و می‌گوید:

اصل تفسیر از نفسِ رَه است و به آنی [ادرار] می‌گویند که پزشک به آن نگاه می‌کند و بیماری مريض را کشف می‌کند. مفسر نیز چنین است که با دیدن اسباب نزول و قصه‌ها شأن آیه را کشف می‌کند.^۹

فخررازی (م ۶۰۶) می‌گوید: تفسیر بحث از مدلول کلام و وضع معنای آن است .^{۱۰} ابوحیان اندلسی (م ۷۴۵) می‌گوید: تفسیر علمی است که در باره چگونگی نطق به الفاظ قرآن (علم قراءات)، مدلولات و احکام فردی (علم لغت) و ترکیب کلمات (علم معانی و بیان) و معانی^{۱۱} که از آن الفاظ احتمال برداشت دارد، سخن می‌گوید.

۷. کارادی فو، دائرة المعارف الاسلامية، ماده تفسیر، ص 409.
۸. واحدی، ابوالحسن علی بن احمد، الوسيط في تفسير القرآن، ج ۱، ص ۴۷، همچنین طوسی (م ۴۶۰)، التبیان، ج ۱، ص ۴.

۹. تفسیر البغوی (معالم التنزيل) ج ۱، ص ۳۵، تحقيق خالد عبد الرحمن العك.

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

۱۱. ابوحیان اندلسی، مجرالحیط، ج ۱، ص ۱۳.

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 ثانياً: توصیف و تحلیل هایی از کلام و نتایج و لوازم سخن را به دست آورد و کاوش کند، به همین دلیل شهید صدر با صراحة گفته است:

پرده برداری {تفسیر} در جایی درست است که گزارشگر موارد پنهان و جایی که پیچیدگی در کلام 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.^{۱۲}

ثالثاً، کشف معنای پنهان در قلمرو زبان و منطق فهم انسانی و در مقدور بشری انجام گیرد. به عبارت دیگر اصطلاح اهل تفسیر معانی کلام الهی 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.^{۱۳}

پرسش های درس

۱- نخستین فردی که علم تفسیر را تعریف کرد، چه کسی بود و چه تعریف کرد؟

۲- آیا بیان معنای ظاهری و دلالت مطابقی که به ذهن می رسد، از مقوله تفسیر است؟

۳- این آیه: وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلِ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ناظر به چه معنایی است؟

۴- تفسیر از چه ریشه ای گرفته شده است؟

۵- اصطلاح تفسیر از چه قرنی متداول شد و پیش از این چه کلمه ای بیشتر متداول بود

۶- ویژگی های تفسیر چیست، و چه قیودی دارد؟

۱۲. امین، سید حسن : دائرة المعارف الإسلامية الشيعية ، ج 6 / ص 14 ، مقاله تفسیر، ط 1418 ، 5 هـ ق.

۱۳. زرقانی، عبد العظیم : مناهل العرفان ، ج 2 ، ص 5

درس دوم:

د: چیستی تفسیر عقلی

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

- مفهوم عقل در لغت

عقل در لغت عرب به معنای بستان، گرفتن، حفظ کردن و حبس و معنای مشترک آن آمده است.^{۱۴} و دیه عاقله را به این خاطر می‌گویند که نگهدارنده خطاهای بعدی و حرکات انتقام جویانه است. قوه عاقله، قوه تمیزدهنده از زشتی. باز داشتن از در افتادن درخطا، فهم و فهمیدن آن که از انجام هرکاری و هر سخنی باز می‌ایستد. به علم نیز عقل گفته شده، چون نادانی را متوقف می‌کند.

۱۳ . به معنای حَذَّثٍ ، اسم ذات و اسم معنا ، هرچند در روایات بیشتر به معنای قوه نگهدارنده انسان آمده است. العقل عقال من الجهل. (بخار الانوار، ج ۱۷، ص ۱۱۷)

در اصطلاح عقل، عبارت است از قوه ای حاصل در هنگام علم به ضروریات ، به گونه ای که تواند به کمک آن، اکتساب نظریات امکان پذیر شود . سید مرتضی، عقل را، نیرویی در قلب دانسته، که اقتضای تمیز دارد.^{۱۵} گاهی از عقل در مبادی اصول فقه، مقصود مشهورات مشترک نزد همگان و یا بیشتر مردم مانند دفع ضرر محتمل است.^{۱۶}

عقل را به شکل ها و انواع گوناگونی تقسیم می کنند. به طور مثال آن را به عقل نظری، عقل عملی، عقل فطري 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 راهنمایی 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.^{۱۷} 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 مقصود، حتی با پذیرش خطای روشنمند است.^{۱۸}

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

کلمه عقل در قرآن:

این کلمه به شکل اسم مصدری نیامده، بلکه به صورت فعلی استعمال شده است. به عنوان نمونه کلمه: یعلقون ۲۲ بار در ۱۵ در 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 فطري 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، عقوله، یعقلون، و تعقولون، به

^{۱۵}. جمع البحوث الاسلامية ، معجم العناوين الكلامية و الفلسفية ، ص 95 .

^{۱۶}. مظفر ، اصول الفقه ، ج ۱ ، ص 213 .

^{۱۷} - ابراهيم مصطفى ابراهيم ، مفهوم العقل في لفکر الفلسفى ، ص 9 و 15 ، بيروت، دار النهضة العربية .

^{۱۸} - ر. ك: پوپر، کارل، اسطوره چارچوب، ترجمه على پایا ، ص 85 - 130 . تهران، طرح نو .

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 مفسد، 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، تدبیر، نظر (نیظرون) و داشتن علم (یعلمون) یا حتی از قلب که در روایات از آن به عقل تفسیر شده است،^{۱۹} 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.^{۲۰}

حال باید ببینیم منظور از بحث عقل در تفسیر چیست؟

تفسیر عقلی، امعان نظر کردن، یعنی فهم متن و منظور ما از عقل، گاهی به معنای تحلیلی و منطقی بودن فکر و از اصول علمی تبعیت کردن ، قواعد فهم را بکار گرفته، معنا می دهد . گاهی به معنای فهم صحیح، منطقی ، قابل استدلال، روشی که از خطای 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 مفسد را درک می کند و در مورد قرآن و انباط آن به موضوعات مصلحت و مفسد، انسان را راهنمایی می کند؛ تا آن جایی که می تواند، حتی فارغ از ظاهر الفاظ شرع، فهم گوهری از دستور الهی و ملاکات آن داشته باشد و شخص را به مصلحت همراه با شیوه، یا مفسد 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 مستقلی در کنار کتاب و سنت، رفری برای روشنایی فهم کتاب و سنت و مراد آن 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.^{۲۱}

۱۹- کلینی، کاف، ج ۱، ص ۱۶، حدیث هشام.

۲۰- الكتاني، محمد، جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي، ص ۴۶۷ - ۴۶۸.

۲۱- آقای مجید تقی 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

به همین جهت منظور از حکم عقل، معنای فلسفی آن نیست، همچنین به معنای حکم عقل که از مبادی تصدیق کتاب و سنت حاصل می‌گردد؛ نیست، زیرا در جایی که حکمی در کتاب و سنت آمده و عقل بر مبنای آن به حکم دیگری دست می‌یابد، مثل مقدمه واجب، اجزاء، اجتماع امر و نهی، اینها گرچه از احکام عقل هستند، ولی از احکام غیر مستقله 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 می‌رسد و حسن و قبح آن را تشخیص می‌دهد، یا با کمک شرع و با مقدمه قرار دادن حکم شرعی، حکم عقلی را بنا می‌کند، اما در تفسیر: به معنای تحلیلی و منطقی بودن فکر و از اصول علمی تبعیت کردن، قواعد فهم را رعایت کردن، معنا می‌دهد . گاهی به معنای فهم صحیح ، منطقی ، قابل ا ستدلال، روشی که از خطای فهم پیشگیری کند .

در باره تفسیر عقلی، که این اصطلاح را در بواب تفسیر به رأی مذموم توصیف شده، تفسیر به رأی که اساس ویژگی آن تحمیل عقیده و پیروی از هواها و هوسها می‌باشد، آمده، از این رو، در کتاب المفسرون حیاتهم و منهجهم این چنین نوشتہ ام : المنهج الاجتهادی القائم على القواعد العقلية القطعية أو العلمية والمنطقية في شرح معانی القرآن، والتدبیر في مضامينه والتأمل في ملازماته بیانه و اشارات کلامه. روش اجتهادی است که : ۱) بر اساس قواعد قطعی یا علمی ۲) و برهان منطقی در شرح معانی قرآن بکار گرفته می‌شود، ۳) و تدبیر در مضامین ۴) و تأمل در ملازمات ۵) و دقت در اشارات کلام انجام می‌گیرد .^{۲۲}

دیدگاه های تاریخی در باره تفسیر عقلی
نزاع تاریخی و قدیمی در باره ارزش و اعتبار عقل در جریان های مذهبی و کلامی بویژه در حوزه تفسیر وجود داشته است :

حکم شرعی است . گرچه عقل ادراکات مستقلی هم دارد که حکم شرعی را کشف نمی‌کند، مثل احکام نظری . (الاصول العامة في الفقه المقارن، ص 280). اما به نظر می‌رسد که تعبیر به حکم یا ادراک، نزاع لفظی باشد، چون در آنجا که عقل به حسن و قبح اشیا می‌رسد، نوعی الزام به انجام و ترك به وجود می‌آورد و اگر معتقد به خدا باشد ن می‌گوید: این ادراک من مورد تأیید شرع است، و این همان چیزی است که خدا می‌خواهد و می‌گوید .^{۲۲} المفسرون حیاتهم و منهجهم ج ۱، ص 102.

الف : امامیه و معتزله جریانی اسلامی است که برای عقل اهمیت ویژه‌ای قائل شده و منابع و آثار آنان از تفسیر و حدیث و کلام به طور فraigیر و گسترده از بحثهای عقلی است . در این باره در باره جایگاه عقل در میان اصولیان چنین آمده است :

وقد اعتبر الامامية والمعطلة العقل بما هو طريق موصل إلى العلم القطعي، مدركاً للحكم وطريقاً له، ولكن لا يذهبان إلى تحكيم العقل مطلقاً.^{۲۳}

يعنى در نظر آنان عقل راهی است برای علم قطعی و درک کننده حکم و طریقی برای شناخت احکام الهی ، هرچند که تنها راه نیست و در همه جا کارایی ندارد.

اکنون این پرسش مطرح است که مراد از حکم عقل چیست؟ ، در این باره به موارد مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه اشاره شده، یعنی آنها مسقل است، مانند حکم به حسن عدل و قبح ظلم از این رو باز گفته شده است:

الْحُكْمُ النَّظَرِيُّ بِالْمَلَازِمَةِ بَيْنَ الْحُكْمِ الثَّابِتِ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا، وَبَيْنَ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ آخَرَ، أَوْ الْمَلَازِمَةِ بَيْنَ عَقِيْدَةِ ثَابِتَةٍ قَطْعِيَّةٍ، وَبَيْنَ عَقِيْدَةِ أُخْرَى، كَحْكَمَهُ بِالْمَلَازِمَةِ فِي مَسَأَلَةِ الْإِجْزَاءِ وَمَقْدِمَةِ الْوَاجِبِ وَنَحْوِهِمَا، وَكَحْكَمَهُ بِاسْتِحَالَةِ التَّكْلِيفِ بِلَا بَيْانٍ، الْلَّازِمُ مِنْهُ حُكْمُ الشَّارِعِ بِالْبَرَاءَةِ، وَكَحْكَمَهُ بِوجُوبِ مَطَابِقَةِ حُكْمِ اللَّهِ لِمَا حُكِمَ بِهِ الْعَقْلَاءِ فِي الآرَاءِ الْمُحْمُودَةِ، أَوِ الاعْتِقَادِ بِتَجْرِيدِ اللَّهِ تَعَالَى، وَنَفْيِ الْحَدَّ عَنْهُ، وَاسْتِحَالَةِ جَسْمَانِيَّتِهِ وَرَؤْيَتِهِ جَلَّ جَلَالَهُ.

ب : و در برابر این جریان اهل سنت به طور کلی و اشاعره و بویژه سلفیه و اهل حدیث است که به این موضوع نه تنها بهای لازم نداده اند، بلکه آیات و روایات فضلیت عقل را یا ندیده و یا به توجیه ورد آن پرداخته و گفته اند منشاء حکم خداوند است و نه عقل . عقل مشرع و قانون گذار نیست، و نمی توان بر دریافتها و احکام عقل استناد و اعتماد کرد.^{۲۴}

۲۳ . المظفر محمد رضا ، /أصول الفقه ، الجزء الثاني/ 216 ، دار النعمان النجف . الاشرف .

^{۲۴} به همین خاطر در مجامع روایی اهل سنت موضوع عقل چندان جایگاهی ندارد ، به عنوان نمونه کتاب صحیح بخاری که یکی از صحیحین مورد اعتماد و احترام اهل سنت و یکی از منابع اصل آنان به شمار می رود ، با اینکه 97 کتاب شامل هزاران باب در موضوعات مختلف را در خود جای داده ، هیچ کتاب و یا حتی بابی را به موضوع عقل اختصاص نداده است و یا دیگر کتاب سهیم اهل سنت ، یعنی صحیح مسلم همایی صحیح بخاری با داشتن 54 کتاب و صدها باب در موضوعات مختلف و در پاره ای موارد کم اهیمت (همچون شعر و رؤیا) هیچ کتاب یا بابی را به موضوع عقل اختصاص نداده است . این بی توجهی به موضوع عقل در منابع اهل سنت را نمی توان به پای نبود روایات در این زمینه و یا اتفاقی دانست ، بلکه این مسئله ریشه در نوع تفکری دارند که برخلاف آموزه های اهل بیت ، بر ذهنیت فکری حدثان اهل سنت حاکم بود و آنانرا از این کار برخادر می داشته ، زیرا این باور در بین آنان وجود دارد که احادیث در باب عقل ، همگی ساختگی و کذب است؛ اما در میان حدثان شیعه مسئله کاملاً

اما این پرسش مطرح است : آیا این سخن اشاعره درست است که عقل در مرتبه پس از 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؟

اگر چنین نظریه ای را گفتیم با خود قرآن تعارض دارد، زیرا این کتاب به اموری ارجاع می دهد که گویی در نظر انسانها درکش بدیهی و خوبی و بدی آنها شناخته شده است . مثلاً اینکه در قرآن آمده : «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ»^{۲۵} و یا در باره حلال بودن خوراکی های طیب و پرهیز خبائث فرموده : «يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَابَثَ»^{۲۶} به این جهت برخی از کارها را نیک و متصرف به عدل کرده و برخی را به بدی و زشتی کرده که هر عاقلی آنها را تصدیق می کند تا جایی که به صراحت می توان گفت این کارها پیش از اینکه شرع بگوید باز هم خوبی و بدی آن آشکار بوده است.

بنابراین، در جایی که عقل اموری را در حوزه عقل نظری و یا عملی درک می کند و در این باره قاطع است، خواه از امور بدیهی باشد، مانند بزرگی کل از جز یا : «الْتَّقِيَاضَانُ لَا يَجْتَمِعُونَ وَ لَا يَرْتَفَعُونَ» و در حوزه عقل عملی همین مثالهایی که زده شده، حکم عقل چیزی جز ارشاد و راهنمایی به دریافتهای عقلی نیست، چنانکه بر عکس آن ممکن نیست و شرع نمی توان بگوید آن دریافتهای عقلی تو درست نیست. و همین دلیل بر حجت دریافتهای احکام عقلی است.

این داستان در باره فهم متون و کشف ظواهر صادق است . علاوه اگر سخنی گفتند ، دیگران بر اساس قواعد گفتگو به این کلمات استناد می کنند و به صدر و ذیل جمله و شواهد و قرائن کلام می پردازند و همه آنها را با کاوش های عقلی و دقیقت در ذکر جزئیات و خصوصیات کلام ، روشی عقلی برای استناد معنا به صاحب سخن می دانند . امروز چگونه برای کلام بزرگان و سیاستمداران تحلیل می کنند و خصوصیات ریز و دقیقی را بر اساس خود کلام آنان در می آورند و به آنها استناد می دهند و این کار مشخص است که خر دگرایانه است. از این رو اگر در باره کلام الهی چنین عملی انجام گرفت و کسی که دانای به ادبیات عرب بود ، و دلالتها را توجه کرد و قرائن سخن را مد

متفاوت است؛ زیرا با نگاهی به منابع اصیل روایی شیعه در می یابیم که در آنها عقل و تعقل از جایگاه والای برخورد ار است.

. ۲۵. النحل/۹۰.

. ۲۶. الاعراف/۱۵۶.

نظر قرار داد ، دیگر چنین روشی را تفسیر به رای مذموم نمی گویند .

بنابراین تردیدی در مصدریت عقل برای فهم و تفسیر نیست ؛ چون عقل معنده نص است در فهم قرآن و کشف معانی همانطور که سنت به منزله قرینه خارجی و یا معلم معاضد قرآن در فهم معنی آی است. در این باره، گاه عقل ابزار و وسیله کشف معانی، و گاه مبنای برخانی برای کشف است .^{۲۷}

بنابراین، این سخن اشاره که عقل نمی تواند حکم کند، یا باید تحت قیومیت شرع قرار گیرد، درست نیست، به این دلیل :

۱) در قرآن اصول و ارزش ها و ضد ارزش های پذیرفته شده عقلی در سطح مخاطبان عمومی و کسانی که حتی شرع را قبول ندارند، بیان شده است، مانند دعوت به عدل و احسان، فضائل اخلاقی و زشتی ها مانند فساد و فحشاء، و به فهم شنونده احواله داده شده است .

۲) کارهای انسان به زشتی و زیبایی توصیف شده و اگر عقل آنها رادرک نمی کرد، توصیف آن بی معنا بود.

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، بوطیین مسائل کلامی و دفاع از عقاید خویش می گذارد و اگر فیلسوفی به مباحث فلسفی توجه داشته باشد، تمام کند و کاو شهای 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 گواشها مادر و ریشه همه این تفسیرها، تفسیر عقلی و اجتهادی است. تفسیر عقلی از آن جهت که یک رویه و گرایش است و درحقیقت تلاش و اجتهاد با ابزار خاص و منابع است، تأثیر گذار در چگونگی استنباط از کلام الهی است. از سوی دیگر عقل به عنوان یک روش تفسیری تلقی می گردد که مفسران در فهم نص از آن بهره برد.

۳- اهمیت تفسیر عقلی

بی گمان یکی از مهم ترین جریانات تفسیر، تفسیر عقلی است . هر فهمی 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 لِيُحَاطَبَ

۲۷. المفسرون حیاتهم و منهجهم ج ۱ ، ص 102 .

الناس على قدر فهمهم». ^{۲۸} بلکه به زبان اهل آن و در سطح فاهمه آنان سخن می گوید: «فهويٰخاطب اهل اللسان بلغهم»^{۲۹} 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: «ما كان الله ليُخاطب خلقه بما لا يعلمنون»^{۳۰}. و در تعبیر دیگر: «ما كان الله ليُخاطب خلقه بما لا يعلمنون»^{۳۱}. خداوند هرگز با آفریده های خود به چیزی که نمی فهمند و درک نمی کنند، سخن نمی گوید.

نکته دیگر در فهم قرآن تا عقل نباشد، درک ملائمت و منافرت آن مشخص نمی شود، از کجا معلوم شود که این دو آیه با هم سازگاری دارد، یا مخالفت؟ این عقل است که در می یابد این آیه ناظر به این جهت است و آن آیه ناظر به جهت دیگری که رفع تعارض ظاهرا می کند. در روایتی آمده است که شخصی خدمت امیر مؤمنان رسید و گفت: «إِنِّي شَكَّتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ الْمُنْزَلِ». حضرت پرسیدند، چگونه شک کردی؟ «قال لآنی وجدت الكتاب يكذب بعضه بعضاً، فكيف لا أشك فيه؟» حضرت در پاسخ او فرمودند که چون در تفسیر و فهم قرآن از عقل خود بهره لازم را نبرده ای و لذا شک و تردید کرده ای: «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ لِيُصَدِّقُ بَعْضَهُ بَعْضًا وَ لَا يَكْذِبُ بَعْضَهُ بَعْضًا وَ»^{۳۲}. بی گمان، کتاب خدا برخی از آن را برخی دیگر تصدیق می کند، اما تو از خردی که بتوانی از آن بهره ببری داده نشده است.

شاهد مثال همین جمله اخیر است که لکی لَمْ تَؤْزَقْ عَقْلًا شَفَعَ بِهِ، چون از عقل خود بهره لازم را نمی برد و چنین عقلی روزی تو نشده، از این رو گمان می کنی که تعارض دارد، لازمه فهم صحیح و بر طبق مراد واقعی آن است که از خرد خود استفاده کنی، و متن کتاب را کنار یکدیگر قرار دهی تا تصدیق بعضی به بعض انجام گیرد.

پی آمد های بی توجهی به عقل در تفسیر 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: تجسيم، تشبيه، غلو و خرافات، ناشی از بی توجهی به جایگاه عقل و بهره گیری از آن در فهم نصوص دینی بوده است. ابتلای به اسرائیلیات و استناد به روایات تحریفی و جعل و موضوعات در اثر بهاندادن به عقل

^{۲۸}. مجلسی ، بحار الانوار ، ج ۴ ، ص ۸۳.

^{۲۹}. همان ، ج ۴۵ ، ص ۲۹۶.

^{۳۰}. همان ، ج ۲۴ ، ص ۳۰۰.

^{۳۱}. همان ، ج ۷۶ ، ص ۲۳۶.

^{۳۲}. **الكتاب** صدوق ، التوحيد ، ص 254

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 فضائل دروغین درست نمی شد . اگر در فرهنگ تفسیری و حدیثی نقد و 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 در اهمیت عقل در دین ناظر به این شرایط و پیشگیری از انحراف و بلکه 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 دهند و چهره بارز تفسیر در پژوهش های قرآنی آنان، انبوھی 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 عدم تمرین و ممارست نداشتن در تفسیر عقلی است. هم باید تفسیر عقلی را به عنوان یکی از منابع پذیرفت و هم تربیت علمی و ممارست عقلی را در تفسیر تمرین کرد. نزاع های مذهبی و تعارض قواعد منطقی فهم با برخی نصوص دینی و تأکید بر برخی احادیث و یا پیش ذهنیتهای آنان برخواسته از چنین شرایطی است.

در این باره دکتر محسن عبدالحمید، تفسیر عقلی را درک واقعیات ملموس و کاوش‌های عقلی برای فهم نص می داند. روش پیامبر را شاهد بر این معنا می گیرد که چگونه به واقعیات ملموس جامعه و درک عقلی و اجتهاد خردگرایانه ارجاع می دهد و چنین می گوید:

«ولو دَرَسْنَا سِيرَةَ رَسُولِ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وَفَقَعَنَا بِتَفَاصِيلِهَا، لَفَطَعَلَ الرَّأْيَ فِي أَنَّ رَسُولَ اللهِ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) قَدْ حَوَّلَ التَّوجِيهَاتِ الْقُرْآنِيَّةَ إِلَى وَاقِعِ الْمَلْمُوسِ، وَعَلَمَ صَاحِبَتِهِ كِيفِيَّةَ الاجْتِهَادِ الْعُقْلِيِّ فِي فَهْمِ النَّصُوصِ الْشُّرُعِيَّةِ، سَوَاءً أَكَانَ ذَلِكَ فِي الْقُرْآنِ أَوْ فِي السُّنْنَةِ».^{۳۳}

بگذریم از اینکه شناخت خدا از طریق آثار، یک مسئله است، و درک صفات الهی، چون علم، قدرت، حیات و دیگر اوصاف حق، مسئله دیگر است.^{۳۴}

به عنوان نمونه، اثبات تجرد خداوند از مادیات با دلیل عقلی به دست می آید. همینطور قبول نهیت پیامبر به حضور در عصر پیامبر و اخبار نیست تا با نقل اخبار و گزارش از رسالت پیامبر برای فرد ایمان به پیامبر حاصل گردد.

^{۳۳} - عبدالحمید، محسن ، تطور تفسیر القرآن ، ص ۹۸ . (یعنی استفاده تفسیر عقلی در قلمرو استناد به نص) .

^{۳۴} - طباطبایی، المیزان ، ج ۵ ، ص ۲۶۵ .

قبول نبوت به پذیرفتن دلایل و تصدیق بینات و معجزات پیامبران است. و این عمل حسی نیست، درک عقلانی است.

معترض 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^{۲۵} اگر عقل نباشد، مسئله تکلیف بر انسان برای تأمین همان غرض آورده، بسیار طبیعی است که خداوند همه وسائل کمک به این غرض را فراهم سازد، همانطور که به این انسان قدرت بر 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.^{۲۶}

پرسش‌های درس

- ۱- تفاوت تفسیر لغوی و اصطلاحی را بنویسید.
- ۲- تعریف تفسیر عقلی چیست؟
- ۳- تفسیر عقلی در جهان اسلام چه اهمیتی دارد و پی آمدهای بی توجهی به آن را بنویسید.
- ۴- جایگاه تفسیر عقلی را بنویسید.
- ۵- به برخی از مشکلات تفسیر عقلی اشاره کنید.
- ۶- چگونه می توان تمرین کاوش عقلی در تفسیر کرد.

^{۲۵}- الرومي، المنهج العقلية الحديثة، ص300.

^{۲۶}- ابو زيد، الاتجاه العقلی، 60.

سیراندیشه تفسیر عقلی

درس سوم

گفتیم، یکی از منابع مهم در پرده بر داری 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.^{۳۷} اما از همان آغاز تدوین تفسیر نزاع های جدی در باره تفسیر عقلی و قلمرو آن وجود داشته است. از گذشته های دور این مسئله جنجال بر انگیز مطرح بوده است . گروهی اصل و اساس تفسیر عقلی می دانسته اند و لازمه فهم به لایه ها و ژرفای کلام را تفسیر عقلی می دانسته اند. گروهی نیز به مخالفت برخواسته و نسبت به حجیت تفسیر عقلی و حتی اجتهاد مفسر در جایی که با ظواهر متن ناسازگار باشد، اما بر خلاف عقل باشد، 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.^{۳۸} یعنی برای فهم نص و درک احکام عقل یکی از منابع شناخته شده است، گو اینکه اولین یاد کرد صریح از عقل، توسط شیخ مفید (م ۴۱۳) در کتاب التذكرة باصول الفقه، بوده که شیخ محمد بن

^{۳۷} - زرکشی، ج 2، 148؛ طباطبایی، المیزان، ج 74، 85-3؛ خویی، البیان ، 379؛ ذهبی، التفسیر المفسرون، ج 1، 57 و 255، ایازی، المفسرون، 40؛ عبد الحمید، حجیه التفسیر العقلی و ضوابطه، 682-692؛ صغیر، المبادی العامه ، 63.

^{۳۸} - مظفر محدث، اصول الفقه، ج 3 و 4، ص 121.

علی کراجکی (م ۴۴۹) در کتاب مختصر التذکرة 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 ر اهبری 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 در باره 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 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 بگوییم عقلاً تعبد به خبر واحد جایز است.^{۳۹}

به هر حال این داستان موافقت و مخالفت، شکل پیچیده ای پیداکرده، از آغاز پیدایش تفسیر این گرایش در میان 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 اسفاده از منبع دیگر.^{۴۰}

۳۹ - علم الهدی سیدمرتضی، الذریعة الی اصول الشريعة، ج ۲، ص 519 (43) تحقیق ابوالقاسم گرجی .
۴۰ - ذهبی محمد حسین، التفسیر و المفسرون، ج ۱ ، ۵۷، عبد الحمید، تطور تفسیر القرآن ، 98.

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.^{۴۱}

راغب اصفهانی (م ۴۱۵) در فصل پنجم تفسیر جامع التفسیر، به راههای پیشگیری از اشتباه در فهم و لزوم تتفییح مینما در بر خورد با لفظ و معنی اشاره می کند و مشکل جریان **مشبهه** و جبریه و قدّریه 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 سراغ 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 نشناسیم، تطبیق لفظ بر آن موضوع درست انجام نمی گیرد. نمی توانیم به قالب لفظ بسنده کنیم . وقتی خداوند می گوید: «وَجَاءَ رَبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفَاً صَفَاً» (فجر ۸۹) و پروردگارت و فرشته ها صف در صف آیند . این پرسش مطرح است که آمدن خدا یعنی چه، و صف در صف شدن الله و ملاتکه چیست، این الفاظ چه کمکی به مفسر می کند. مشکل **مشبهه**، **مجسمه** و سلفیه از همینجا پیدید 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 منزه از جسم، تکثر و جوارح است، آنگاه به سراغ این الفاظ رفت، در آن صورت متوجه می شویم که دست خدا به معنای دست جسمی نیست، چشم او نیز و گوش او و صفات ایستادن ، همگی متناسب با حقیقت الهی است و بکارگیری این الفاظ از باب مجاز در لغت و استعاره و وسعت معنی است . حتی نقل می کند که گروهی گفته اند: 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.^{۴۲}

^{۴۱}- شافعی، الرساله، 501.

^{۴۲}- مقدمه جامع التفاسیر، 93.

آمدی، علی بن ابی علی (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 زده اند: «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 می شود، با آنکه خداوند به دلیل عقلی موجودی قدیم می باشد، و محال است که آفریده شود، لذا این آیه به طور طبیعی تخصیص می خورد و با دلیل عقلی قطعی، خداوند از این آیه استثنای می شود.^{۴۳}

زمخشری (م ۵۳۸) نیز یکی از این کسان است که به تفسیر عقلی بسیار بها می دهد و خرد ورزی و کاوش‌های عقلی در تفسیر او جایگاه بس رفیعی دارد.^{۴۴} او در جایی می نویسد: منظور از تدبیر در آیات، تفکر و تأملی است که به شناخت هر چه بیشتر آیات از ظاهر قرآن منتهی می گردد، البته فهم و تأویلی صحیح و معانی نیکو، چون آنکه به ظاهر تلاوت، بسنده می کند و تفسیر عقلی نمی کند، ممکن نیست به بسیاری از حقایق قرآن دست یابد و او مانند کسی است که حیوان بسیار شیر دهی دارد، اما شیر آن را نمی دوشد و مادیانی بچه زا دارد، اما جفت گیری نمی کند.^{۴۵}

عبدالکریم شهرستانی (م ۵۴۸ ق) 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 تشبيه است، یا تعطیل، یا جبر و تفویض است، در این صورت کار عقلانی و لغوی که با تفسیر انجام می دهد و می داند قطعاً تشبيه و تنزیه در حق خداوند روا نیست و نبلید کلام قرآن را بر آن حمل کند. در این صورت تفسیر عقلی نه تنها جایز که لازم است.^{۴۶}

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 متاخرین از گفتن وجهی دیگر در تفسیر آیه نمی گردد و گرنه باید بگوییم همه آنچه متاخرین از آیات قرآن استنباط کرده مردود و باطل است و معلوم است که این سخن را کسی نمی گوید مگر آنکه مقلد باشد.^{۴۷}

^{۴۳} - الاحکام ، ج 2 ، 293.

^{۴۴} - الجوینی، مصطفی الصاوی، منهج الزمخشری فی تفسیر القرآن ، 93.

^{۴۵} - زمخشری، الكشاف، ج 2، 283.

^{۴۶} - مفاتیح الاسرار و مصابیح الانوار، ج 1، 25.

^{۴۷} - مفاتیح، ج 9، 177.

زرکشی(م ۷۴۹) نیز در باب اهمیت عقل و علم در فهم قرآن می نویسد : وقتی خداوند دلیل بر ریویت و وحدانیت خود می آورد، در خطاب به صاحبان عقل می آورد و گاه بخ متغیرین و متذکرین خطاب می کند^{۴۸} تا معین کند که ممکن است یکی از راه تفکر و تذکر حقیقت این ادله را به دست آورد^{۴۹}.

شیخ طوسی (م ۴۶۰) در شیعه از نخستین کسانی است که در این فرهنگ، به صراحت در باره تفسیر عقلی و اجتهادی و نیز به روشنی درجهت موافقت ، و اینکه اگر بخواهیم با ظاهر به سراغ قرآن برویم برخلاف است ، بلکه در نقد مخالفان به پیشینه آن اشاره و در اثبات تفسیر عقلی استدلال می کند وی در این باره چنین نوشته است:

و اعلم أَنَّ الرِّوَايَةَ ظَاهِرَةٌ فِي أَخْبَارِ أَصْحَابِنَا بِأَنَّ تَفْسِيرَ الْقُرْآنِ لَا يَجُوزُ إِلَّا بِالْأَثْرِ الصَّحِيفِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَعَنِ الائِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، الَّذِينَ قَوْلُهُمْ حَجَةٌ كَوْلُ النَّبِيِّ (ص)، وَ انَّ القَوْلَ فِيهِ بِالرَّأْيِ لَا يَجُوزُ... وَ الَّذِي نَقُولُ فِي ذَلِكَ: إِنَّ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي كَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَ كَلَامِ نَبِيِّهِ تَنَاقُضٌ وَ تَضَادٌ. وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا» «سورة الزخرف: آية ۴۳.» وَ قَالَ: «بِلِسَانٍ عَرَبِيًّا مُّبِينٍ» «) سورة الشعرا: آية ۱۹۵.» وَ قَالَ: «وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» «سورة ابراهیم: آية ۴.» وَ قَالَ: «فِيهِ تَبِيَانٌ كُلَّ شَيْءٍ» وَ قَالَ: «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» «سورة الانعام: آية ۳۸.». فَكِيفَ يَجُوزُ أَنْ يَصْفُهُ بِأَنَّهُ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ، وَ أَنَّ بِلِسَانَ قَوْمِهِ، وَ أَنَّ بَيَانَ لِلنَّاسِ وَ لَا يَفْهَمُ بِظَاهِرِهِ شَيْءٌ؟ وَ هُلْ ذَلِكَ إِلَّا وَصَفَ لَهُ بِالْغَزِيرِ وَ الْمَعْمَى الَّذِي لَا يَفْهَمُ الْمَرَادُ بِهِ إِلَّا بَعْدَ تَفْسِيرِهِ وَ بَيَانِهِ؟ وَ ذَلِكَ مِنْزَهٌ عَنِ الْقُرْآنِ. وَ قَدْ مَدَحَ اللَّهُ أَقْوَامًا عَلَى اسْتِخْرَاجِ مَعْنَى الْقُرْآنِ فَقَالَ: «عَلِمَةُ الَّذِينَ يَسْتَبْطُونَهُ مِنْهُمْ» «سورة النساء: آية ۸.» وَ قَالَ فِي قَوْمٍ مِّنْهُمْ حِيثُ لَمْ يَعْتَدُوْا الْقُرْآنَ، وَ لَمْ يَتَفَكِّرُوا فِي مَعْنَيِّهِ: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا» وَ قَالَ النَّبِيُّ (ص). «إِنَّ مُخْلِفَ فِيكُمُ الْقَوْلَيْنِ: كِتَابُ اللَّهِ، وَ عِرْتَتِي أَهْلُ بَيْتِي» فَمِنْهُمْ أَنَّ الْكِتَابَ حَجَةٌ، كَمَا أَنَّ الْعُتْرَةَ حَجَةٌ. وَ كَيْفَ يَكُونُ حَجَةً مَا لَا يَفْهَمُ بِهِ شَيْءٌ؟^{۵۰}

جالب این است که صاحبان کتب حدیثی شیعه، نیز با این نگرش تقدم جایگاه عقل همراهی می کنند. کلینی(م ۳۲۸) با نگرشی همدلانه با عقل و عقل گرایی در اصول کافی کتابی در باره اهمیت عقل و جایگاه آن اختصاص داده و این کتاب را مقدم برهمه کتابها قرار داده است . و مجلسی(م ۱۱۱) به تبعیت از کلینی بابی گسترده را در این موضوع

^{۴۸} - الانعام ، 78-75.

^{۴۹} - البرهان ، ج ۲، ۱۴۸.

^{۵۰} . التبیان فی تفسیر القرآن ، ج ۱ ، ص 5

تنظیم کرده و فیض کاشانی در کتاب وافی و بحرانی صاحب کتاب حدیثی عوالم نیز با تبعیت از سلف خود عمل کرده‌اند.

در دوره متأخر بویژه در میان اصولیان شیعه، مرحوم خویی (م ۱۴۱۳ هـ) نیز در باب مراجعه به عقل و مدرکیت آن در تفسیر می‌نویسد: «هر مفسر باید مراجعه به ظواهر کند که هر عرب به طور صحیح از آن می‌فهمد 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».٥١

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

«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 حقی و یا از بین بردن باطلی آم وخته است. خداوند در قرآن حتی در یک آیه بندگان خود را امر نفرموده که نفهمیده به خدا و یا هر چیزی که از جانب اوست ایمان آورند و یا راهی را کور کورانه بیمایند، حتی برای قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده و عقل بشری به تفصیل ملاکهای آن درک نمی‌کند، علت آورده است، اگرچه نبین است عقل در فهم کلام خدا نقش اساسی دارد.»^{٥٢}

جایگاه مخالفان تفسیر عقلي

موضوع مخالفت با تفسیر عقلی در مسائل و موضوعاتی شکل گرفته است که بیشتر به حوزه عقیده بویژه در اسماء و صفات الهی مربوط می‌شود، و ظاهر الفاظ گویا بیان حقیقت آنها نمی‌باشد و باید از ظاهر گذشت و معانی و محتملات مرجوح را ترجیح داد، که با عقل سازگار است. داستان مخالفت به عصر تابعان بر می‌گردد. شیخ طوسی در آغاز تفسیر با اشاره به پیشینه، ادله این مخالفان به محوریت برخی از تابعین با تفسیر عقلی اشاره و آنها را بر می‌شمارد:

«روى العامة ذلك عن النبي (ص) انه قال: «من فسر القرآن برأيه و أصاب الحق، فقد اخطأ» و كره جماعة من التابعين و فقهاء المدينة القول فى القرآن بالرأى: كسعيد بن المسيب و عبيدة السلماني، و نافع، و محمد بن القاسم، و

^{٥١} . تفسیر البیان ، 397
^{٥٢} - المیزان ، ج 5 ، 254-256

سالم بن عبد الله، وغيرهم. وروى عن عائشة أنها قالت: لم يكن النبي «ص» يُخْسِر القرآن إلاّ بعد أن يأتي به جبرائيل (ع).^{٥٣}

از سوی دیگر برخی از اهل سلف در قرن سوم و چهارم که نزاعهای کلامی اوچ گرفته، به این موضوع ادغان ندارند که اگر عقل نباشد، شناخت خدا و پیامبر و پذیرفتن دستورات آنها بی معناست. مثلاً فهد الرومی که خود از سلفیه معاصر است، به نقل از یهقی در کتاب «الاعتقاد»، و خطابی در کتاب «الغُنِيَّةُ عَنِ الْكَلَامِ وَ أَهْلِهِ»، 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^{۵۴} 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 مدبر جهان می گردد.

گروهی مانند ابن اندلسی (م ٤٥٤) و ابن تیمیه (م ٧٢٠) قائلند که عقل و سیله کشف احکام و تشخیص شرایع هستند^{٥٥} و نه تأویل اشیایی که در نصوص مُسلم رسیده، مانند رویت و دکل^{٥٦}، 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:

٥٣ . التبيان ، ج ١ ، ص ٥٣
 ٥٤ . الرومي ، المنهج ، ٣٠٠.

^{٦٨} . عبد الحميد، حجية التفسير العقلي، 687.

^{٥٦} . ابن تيمیه ، جموع الفتاوی ، ج ٣ ، ٣٣٩ ، به نقل از الرومی ، المنهج ، ٢٩٨ .
^{٥٧} . المفسرون حباقم ومنهمهم ج ١ ، ص ١٠٢ .

• : مکسر وں حیثیت و سبک ج ۱۰۲ ص ۳۷۰

گرچه در ضمن نقل اقوال به گوشه هایی از ادله موافقان تفسیر عقلی اشاره کرد، اما شمارش آنها برای ارزشی بیشتر بی مناسبت نخواهد بود.

اول: آیات و روایاتی که در دعوت به تدبیر و تفکر آمده است . چون در قرآن کریم آیات بسیاری رسیده که به طور کلی یا دعوت به تدبیر و تعقل، کرده است، **كَذَلِكَ يُحِبُ اللَّهُ الْمُؤْمِنُوْنَ وَ يُرِيْكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ** . (بقره/73). آیا در (عظمت) این سخن نیندیشیده اند، یا چیزی برای آنان آمده که برای پدران پیشین آنها نیامده است؟ **بِهِ مِمِنْ دَلِيلٍ مَى گُوِيدَ : لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ** . (بقره/73)، **إِنَّ فِي ذَلِكَ لَا يَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُوْنَ** . (الرعد/3).

یا به طور خاص در باره فهم این کتاب به اندیشیدن و امعان نظر دعوت کرده است: **مَثَلًا مَى گُوِيدَ : أَفَلْمْ يَدَبَّرُوْا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِيَنَ** . (المؤمنین/68). آیا در این سخن نیندیشیده اند، یا چیزی برای آنان آمده که برای پدران پیشین آنها نیامده است . «**أَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُوْنَ**»^{۵۸} و: «**كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارِكٌ لَيَدَبَّرُوْا آيَاتِهِ**»^{۵۹}،

و باز از عدم اختلاف در این کتاب سخن می گوید: **أَفَلَا يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**. (نساء / ۸۲)

و وجه دلالت این آیات که فراوان هم می باشد، در این نکته است که لازمه تدبیر، تعقل و اندیشیدن با فکر و توان دستیابی بشری از راه های طبیعی است و اگر نتایج این فکر و محصول نهایی آن درست و مفید و حجت نبود، معنا نداشت که به طور مطلق دعوت به تدبیر و تعقل کند و دست کم باید آن را محدود کند

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 وحیانی معمولا 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 نفرموده که نفهمیده به خدا و

۵۸. النساء / 82؛ محمد / 24.

۵۹. ص / 29.

یا هر چیزی که از جانب اوست ایمان آورند، و یا راهی را کورکورانه بیمایند، 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 السَّعَيرِ» (ملک: ۶۷)؛

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 ژرف 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.

دوم: تشویق به تعقل در آیات هستی کرده است. زیرا آیات بسیاری که دعوت به تعقل در آیات خودش می کند، پس از آنکه از خلق زمین و آسمان و شجر و مطر و خلق انسان، سخن می گوید، مانند قوله تعالی: «وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومُ مُسَخَّراتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»^{۶۱} و قال: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ تُرْابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ... لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^{۶۲} اگر تفسیر عقلی جایز نبود ، تشویق به اندیشیدن و تعقل معنی نداشت. ولذا گفته شده است: اگر تفسیر عقلی جایز نبود هرگز خداوند به تعقل در کلمات و تفکر فی آیات دعوت نمی کرد.

سوم : سیره پیامبر گرامی در بهره گیری از عقل در فهم نص است. و مهم تر روش پیامبر در تفسیر آیات و برای دفع شباهات در اطراف آیات است.

سیره مستمره پیامبر، اهل بیت(ع) و اصحاب و تابعین و مفسرین بزرگ، در برگزیدن تفسیر عقلی و کند و کاوهای اجتهادی و بهره گیری از این منبع در فهم قرآن است که در احتجاجات امام رضا و حضرت جواد و امام هادی آمده

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

۶۱. النحل / ۱۲.

۶۲. غافر / ۶۷.

و در کتاب توحید صدوق، احتجاج طبرسی و عيون اخبار الرضا و کتاب بحار الانوار مجلسی جلد نهم و دهم نقل شده است. به عنوان نمونه اهل بیت(ع) در تفسیر قرآن، گاه به قانون علیت، یا قانون مسانخت و حدوث و قدام عالم، اشاره کرده اند^{۶۳} یا در باره 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.^{۶۴} و از این قراین عقلی در جهت فهم آیه کمک گرفته اند.

از سوی دیگر در روایات اهل بیت در باره جایگاه و منزلت عقل رسیده است. این روایات بسیار در اهمیت تعلق و تفکر است و به ضرورت آن تأکید شده و کسانی که عقل را در فهم دین و زندگی و عمل بکار نمی برند، نکوهش شده است. این اهمیت بویژه در فهم دین و مسائل مربوط به آن، همچون فهم نصوص دینی که 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 روایات از امیر مؤمنان علی (ع) رسیده است: «الدین لا يصلحه الا العقل»؛^{۶۵} دین را چیزی چون عقل نمی آراید . «علی قدر العقل يكون الدين»؛^{۶۶} به اندازه خرد دینداری است. زین الدین العقل^{۶۷}؛ زینت دین به عقل است. یا در وصف عقل و نقش آن در جامعه دینی آمده است : «عَلَوْا الدِّينَ عَقْلٍ وَعَاقِبٍ وَرَاعِيٍّ، لَا عَقْلٌ سَمَاعٍ وَرَوَاعَةٍ، فَإِنَّ رُوَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ». این روایات ناظر به فهم دین و دریافت تفسیری است.

ابن عباس روایتی را از امیر مؤمنان نقل می کند که حضرت در اه میت عقل در فهم دین می فرماید : «اساسُ الدين نبُيُّ على العقل، و فوْضُيُّ الفرائض على العقل و رَبَّنِي عُرْفُ بالعقل و العاقل أقربُ إلى رَبَّهِمْ نَجْمِيعُ المجتهدِينَ بغير عقل. ولِيَقْتَالَ دَرَةٌ مِّنْ بَوْيِ العاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ جَهَادِ الْجَاهِلِ الْفَعَامِ»؛ بیان دین بر عقل بنا شده است . واجب شدن دستوران الهی متناسب با عقل آمده است . پروردگارمان را با عقل می شناسیم و با عقل به او توسل می جوییم . و

^{۶۳} - حویزی، نور الثقلین، ج 3، 367، حدیث 12، ج 1، 735، حدیث 146 و توحید صدوق باب 15-30.

^{۶۴} - صدوق، توحید، ج 160، باب 16.

^{۶۵} - آمدی، غرر الحكم، ج 3، 253.

^{۶۶} - همان، ج 4، 313.

^{۶۷} - همان ، 109.

^{۶۸} - نهج البلاغه، خطبه 239. در حکم نهج البلاغه (شماره 98) آمده است: إِعْقَلُوا اخْبَرَ اذَا سَعْتُمُوهُ عَقْلُ رِعَايَةٍ لَا عَقْلُ رِوَايَةٍ، فَإِنَّ رُوَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ وَرُعَايَاتُهُ قَلِيلٌ. 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 . بحار الانوار، ج 266/26

^{۶۹} - بحار الانوار، ج 1، 162 - 81

عاقل به پروردگارش از تمام مجتهدینی که عقل خود را بکار نمی گیرند نزدیک تراست. آن ذره ای از عمل صالح
که عاقل انجام دهد، ارزشمند تر از جهاد مجاهد در هزار سال است.^{۶۹}

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:

«يا هشام إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حِجْتَيْنِ . حِجْةُ الظَّاهِرَةِ وَ حِجْةُ الْبَاطِنَةِ، فَامَا الظَّاهِرَةُ، فَالرَّسُولُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالائِمَّةُ - عَلَيْهِم
السَّلَامُ - وَ امَا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»^{۷۰}

در روایت دیگری نیز به نقل از هشام آمده است:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بَشَّرَ أَهْلَ الْعُقُولِ وَالْفَهْمِ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ: (فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَبَعُّونَ أَحْسَنَهُ
أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ)»^{۷۱} (زم / 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، نقش رابط داشتن عقل با وحی است .
می دانیم که رابطه ما با انسان ها از طریق سخن گفتن و استدلال کردن و دلیل عقلی آور دن 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.

۷۰ - کلینی، اصول کاف، ج ۱، ص ۱۶ و همینطور روایت عبدالله بن سنان در همین
جلد، ص ۲۵، ح ۲۲.

۷۱ - همان، ص ۱۳، ح ۱۲.

عن عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله^(ع) قال: حجۃ اللہ علی العباد النبی والحجۃ فیما بین العباد و بین اللہ العقل.^{۷۲}
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 انسانِ 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.
بنابراین اگر تفسیر عقلی جایز نباشد، باید اجتهاد و پویایی در احکام تعطیل شود، زیرا نقطه آغاز اجتهاد، بهره گیری
از عقل متناسب با نیازها و دگرگونی احوال و پاسخ به پرسشها است، حال لازمه تعطیلی باب اجتهاد، تعطیلی
بسیاری از احکام و مبهم ماندن شریعت است . زیرا فهم نصوص نیازمند وارسی و تدبیر و جمع میان آیات و روایات
و تعارض و 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.^{۷۳}

همچنین اگر تفسیر عقلی جایز نبود، باید این سیره انجام می گرفت و نباید افرادی چون اهل بیت (ع) از این روش
استفاده می کردند.

همچنین این سیره و عمل در تفسیر برخی از کلمات، یا جمله ها از ناحیه صحابه وتابعین انجام گرفته است و مورد
مخالفت اهل بیت(ع) واقع نشده است.^{۷۴}

چهارم: حجیت عقل در میان همه انسانها امر مفروض و مسلم است. هر چند عقل تحت تأثیر تعالیم اصیل دین امکان
رشد و شکوفایی خواهد داشت و آموزه های وحی زمینه ساز تعالی آن خواهد بود، اما درک عقل، فرادینی است و
اعتبار و حجیت 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 غیرقابل تصور است .

۷۲ - کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵، کتاب العقل والجهل، ج ۲۲.
۶۹ - مجلسی، جمار الانوار، ج ۱، ۹۴ ، غزالی، احیاء علوم الدین، ج ، ص ۲۶۰.
۷۴ - نک عبد الحمید، تطور تفسیر القرآن، ص ۹۸-۹۹، و حجی ة التفسیر العقلی و
ضوابطه ، ۶۸۴؛ غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، ج ۲۶۰.

ب : رتبه عقل مقدم بشرع، بلکه دستیابی به متون شرع، توسط عقل است. عرضه اصول دین بر عقل پیش از ایمان آوردن است.

ج: ادله حجیت عقل در قرآن و روایات، مطلق است و ناظر به هر انسان صاحب عقل است و مقید به مؤمن نیست و قیدی ندارد.

د: جاهايي که عقل به آن دسترسی ندارد ، يا عقل آن را به شرع واگذار می کند، باز کار عقل است که می گويد به جای ديگر مراجعه کن و پاسخ آن از من ساخته نیست، يا اعتماد می کند که مراجعه نکند.

علم به تاویل کلام در جایی که ظاهر کلام قابل تفسیر نیست و نیاز به معنای مرجوح است، مستلزم استفاده از عقل است. عمل تاویل مذموم نیست، سوء استفاده از متن مذموم است. ابتغاء تاویل، با ابتغاء فتنه، تفاوت می کند.(آل عمران/۷).

برخی به دعای پیامبر نسبت به ابن عباس استدلال کرده اند : اللهم فَقِهْ فِي الدِّينِ وَعَلِمْ التَّأویلَ.^{۷۵} گفته اند: فَقِهْ اگر فهم دین نیازمند وارسی نبود، دعا کردن نداشت . همچنین اگر تاویل و فهم لایه های نص محدود بر نقل بود، دیگر نسبت به ابن عباس خصوصیتی نبود که پیامبر این دعا را 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^{۷۶}

بنابراین، به این ادله چهارگانه قرآن، سنت، روش عقلا، و سنت عملی مسلمانان، باید برای فهم قرآن از عقل کمک گرفت، لذا مخالفین تفسیر عقلی کلام الهی آن دسته انسانهایی هستند که خداوند در خطاب به آنها سخن گفته و حجت تعیین کرده است ، اما حاضر نیستند از این نعمت خدادادی ظاهر و ب اطن استفاده ببرند . حجتی ظاهري که پیامبران باشند و حجتی باطنی که مردم حق از باطل را تشخیص دهند و موضع و موقع کلام ظاهري را دریابند.^{۷۷} از این رو، عقل یکی از منابع تفسیر به شمار می آید و هر اندازه قدرت فکری جوینده معارف و معانی آن بیشتر باشد و تدبیر و تفکر کند، از حقایق قرآن به میزان بیشتری بهره خواهد برد و اگر قرآن با تدبیر و تأمل قابل فهم نبود، چگونه امکان داشت، خداوند در آیات متعدد^{۷۸} دستور به تدبیر، تفکر و تعقل در آیات بدهد.

پرسش‌های درس

^{۷۰}- آنچه در صحیح بخاری (ج ۳۴) و صحیح ترمذی (ج ۵، ۶۸۰) آمده به این مضمون است: (اللهم علِمْهُ الْحُكْمَ)، ولی تعبیر: فَقِهْ فِي الدِّينِ در متن منابع دست دوم بسیار نقل شده است، نک: سیوطی، الاتقان، ج ۴، ص ۲۳ و ۴.

^{۷۶}- عبد الحمید، حجیة التفسير العقلی، 684.

^{۷۷}- کلینی، اصول کافی، ج ۱، ۱۶.

^{۷۸}- سوره هم، ۲۹: محمد، ۲۴، القمر، ۱۷، النساء، ۸۲.

- ۱ به نکات قرآنی که دلالت بر حجیت تفسیر عقلی اشاره می‌کند، بیان کنید.
- ۲ روایات تفسیری چگونه بر تفسیر عقلی دلالت دارند.
- ۳ از دعای پیامبر نسبت به ابن عباس، چگونه حجیت تفسیری استفاده می‌شود.
- ۴ سیره عقلاً چگونه برای حجیت تفسیر دلالت دارند، آن را توضیح دهید.

درس چهارم

ادله منکران حجیت عقل در تفسیر:

گفتیم سلفیه و محدثین اهل سنت و اخباریان از مخالفان جدی اصالت دادن به عقل هستند، و دغدغه کلامی دارند و لازمه توجه به دریافت‌های عقلی را کنار گذاشتن ظواهر و روی اوردن به تأویل می‌دانند. این دسته تا جایی پیش

رفته که برخی از آنان به نقد جایگاه عقل پرداخته و هر یک از ادله عقلی را بگونه ای توجیه و تأویل می کنند، از آن جمله روایاتی را که در باب عقل رسیده، جعلی می دانند. کسانی مانند ابن جوزی^{۷۹} (م ۵۹۷) در الموضعات، ابن حزم (م ۴۵۲) در کتاب الملل والاهواه، از این دسته هستند. جالب اینجاست که ابن تیمیه (م ۷۲۸) کتابی دارد به نام: بغية المرتاد؛ وی در این کتاب اصرار دارد ثابت کند ، حدیث اول ما خلق الله العقل ...^{۸۰} از موضوعات (جعل شده ها) است. با توجه به این نکات، نقد آنان به شرح زیر است.

۱- آیاتی که در تشویق به تدبیر رسیده ، به معنای تفسیر عقلی نیست، بلکه دعوت به تأمل و توجه به معانی ظاهری است. اما انتخاب معانی مرجوح و تأویل بر خلاف ظاهر است، که از این آیات مجازی بر انکار ظاهر استفاده نمی شود.

۲- توجه به عقل امر وارداتی از فلسفه یونان و جریان تأویل در مکاتب یهودی و فلسفه ارسطوی است. ابن تیمیه در همین کتاب پس از بحث طولانی در باره ریشه های طرح عقل در جهان اسلام و منشأ پیدایش اصطلاحاتی مانند عقل اول و عقل کلی و مانندش 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 کسی که در دایره غیر شرع به سراغ عقل می رود.

۳- سلف صالح و بزرگان اقدم نیز چنین اعتقادی به استفاده عقل نداشته و اصولاً جایگاه عقل را تا قرن سوم بازگو نکرده اند. لمراجعته به متون سلفیه و محدثین اهل سنت و کتاب های محدثین شیعه، چون کلینی و صدوq، این نکته آشکارا روشن می گردد که اگر از عقل سخن می گویند، به تعبیر خودشان منظور عقل تحت قیادت شرع است^{۸۱} : العقل ما عَيْدَ بِهِ الرَّحْمَان^{۸۲}. عقلی که انسان مؤمن بکار بگیرد. و منظور از شرع، ظواهر نصوص کتاب و سنت است.

^{۷۹}- الموضعات، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۷۷، در حالی که سیوطی در الآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضعه، ج ۱، ص ۱۱۹ - ۱۲۱ چندین روایت را به این مضمون نقل می کند که برخی از آنها مورد اشکال است نه همه آنها، و انگهی روایات عقل اختصاص به این روایت ندارد تا با ضعف یکی همه روایات را تضعیف کرد.

^{۸۰}- مشخصات چاپ این کتاب: قاهره، ۱۳۲۹ق، ص ۵.

^{۸۱}- محسن عبدالحمید، تطور تفسیر القرآن، ص ۱۲۷.

^{۸۲}- الكافی ، ج ۱، ص

بنابراین بهره گیری از عقل درست است، اما نه تفسیر عقلی و دست برداشتن از ظواهر برخی آیات . 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.

ارزیابی و بیان نظریه

استدلال این گروه و جریان مخالفت با تفسیر عقلی و حرکت ظاهریه و سلفیون و اخباریون شیعه بسیار مؤثر از این جریان فرهنگی بسنده شدن به ظواهر و سنتهای نص گرا است. شیوه استدلال و موضع مخالفت امین استرآبادی در کتاب الفوائد المدنیة با عقل، به ظاهر حق جانبانه و در سطحی عوام پسندانه است.^{۸۳} به گمان اینکه اگر عقل بیاید، دستگاه دین و شریعت برچیده می شود، یا اگر به عقل مراجعه 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.^{۸۴} در حالی که به همه این شباهات و اشکالات می توان پاسخ داد. دستگاه عقل در برابر وحی نیست. عقل معاضد وحی و مبین و شارح بیان وحی است. آیاتی که به ظاهر شباهت خداوند با پسر را نشان می دهد، نمی توان به ظاهر آن تفسیر کرد و لازم است که بگونه ای تأویل کرد تا با تنزیه و توحید سازگار در آید. اگر خدا گفته: «کل شئ هالک الا وجھه»، یعنی خود خدا و نه صورت خدا . «فی جنب الله»، در کنار خدا نه به معنای جسمانی «یوم یکشف عن ساق»، نه اینکه خدا ساق دارد، معنای کنایی ساق بالا گرفتن جنگ یا آشکار شدن حقایق است . «الا هو آخذ بناصیتها»، همگی مجاز و تأویل از از معنای ظاهری و تفسیر عقلی دارد.

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 روانی دارند، اتفاقاً برخی از آنان و در ظاهر به اهمیت عقل بسیار هم تأکید می کنند.^{۸۵} 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 زَھرہ در تحلیل دیدگاه ابن تیمیه (م ۷۲۰) که از حنابلہ 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.^{۸۶} ابن تیمیه منکر حجت عقل نیست، بلکه او می گوید

^{۸۳}- در این باره ر.ک: الفوائد المدنیة ، ص 56.

^{۸۴}- در این باره ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص 100 و 101.

^{۸۵}- الرومی، منهج المدرسه العقلیه الحدیثه، ص 30.

^{۸۶}- ابو زَھرہ ، ابن تیمیه ، ص 233.

عقل مستقیم الادراک در وصول به حقایق دین به تنها بی 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 باشد، 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 باید آن نظر قرآنی را بپذیرد و تفسیر کند و میان برخی از نظرات آن با نظرات دیگر موازنہ برقرار کند. به همین دلیل قرآن را به قرآن، نه با اقوال متفلسفین و متکلمین و امثال آن تفسیر کند.^{۸۷}

این مسأله باز میان مفسران فلسفی و متکلمان در اصطلاح تفکیکی‌ان، 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، تبوت و وحی نیست، بسیاری از مفاهیم دینی با برهان عقلی روشن می‌گردد و لذا کسانی مانند ملکی در تفسیر مناهج البیان در موارد بسیاری به استناد عقل به تفسیر می‌پردازند.

اما تقسیم همین کسان از عقل به عقل فطري 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.^{۸۸} از آن طرف در آموزش‌های وحیانی امور فراوانی وجود دارد که قوای عقلانی به تنها بی نمی کند. برخی از این امور مربوط به کنه ذات الهی و حقایق عالیه و معارف ملکوتیه اسلامی می‌شود و طی مدارج و سیر و سلوک و تهذیب نفس، رفع حجاب از گناه لازم دارد. شهود عالم اعلی، درک امور باطنی، از این قبیل است . اما این امور نیز کلیت آن یا مورد تصدیق عقل است، یا عقل با آن مخالفتی ندارد.

و برخی دیگر به واقعیات مجرد (ملائکه و اعيان ثابتة) و حقایق عالم غیب مربوط می‌شود. در این موارد تفسیر عقلی به توضیح این معانی نمی‌پردازد، بلکه با ادغام به مقدمات و اینکه آن خدایی که با عقل و برهان به اثبات رسیده و کتابی نازل کرد، افراد را راهنمایی می‌کند، تا بگویند دین این امور را آورده است، لذا ایمان می‌آورد و

^{۸۷} - همان، 215، عبد الحمید، الاتجاه العقلی ، 686ص.

^{۸۸} - ملکی، توحید الامامیه ، 40-21 مقاله بینات شماره 18، 49، مجله نقد و نظریه شماره 3 ، مقاله برخکار.

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.^{۸۹}

به هر حال کسانی که منبع بودن عقل را منکرند، به ادله ای دیگر استناد کرده که انها نیز قابل توجه و تأمل است. اول: روایات تفسیر به رأی. گفته اند، تفسیر عقلی و اجتهادی، نوعی 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.^{۹۰}

دوم: روایاتی که به طور صریح از تفسیر بدون مراجعه به سنت و اهل بیت(ع) منع کرده و طب تعبیر هایی چون: «لیس شی أَبْعَدُ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ»^{۹۱} چیزی دور تر از خرد مردم به تفسیر قرآن نیست. یا از امام باقر آمده است: یا جابر لیس شی أَبْعَدُ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أَوْلَاهَا فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ ...^{۹۲}

عیاشی هم روایتی قریب به همین مضمون نقل می کند، «وَإِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُحِسَّبُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ»^{۹۳} بدروستی که دین خدا با عقول های ناقص، به حقیقت و درستی نمی رسد. و یا در حدیثی دیگر از امام صادق (ع) به نقل از خضرنی، در تفسیر چگونگی قتل کودک نقل شده: «إِنَّ الْعُقُولُ لَا تَعْكَمُ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرِهِ، بَلْ أَمْرُ اللَّهِ تَعَكِّمُ عَلَيْهِ»^{۹۴} خردنا به دستورات الهی فرمان نمی دهن، این فرامین الهی است که برخیزدگان حکومت می کند. و مانند این تعبیرات که از تفسیر عقلی جلوگیری می کند و ناتوانی عقل را در برداشت از آیات بازگو نموده است^{۹۵}

پاسخ

اما در پاسخ به این دسته از روایات گفته می شود: که این روایات به یک مضمون نیستند، و هرکدام از آنها ناظر به بخشی از هشدار از بی مبالاتی در تفسیر است که به آن اشاره می گردد:

۱- برخی از آنها معلوم است که 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. نوعی هشدار در بی

^{۸۹}- چیتیک، هرمنوتیک از نظر ابن عربی، کتاب نقد، شماره ۵ و ۶، 238.

^{۹۰}- قرطبی، الجامع، ج ۱، ۳۳، طوسی، التبیان، ج ۱،

^{۹۱}- مجلسی، ج ۸۹، ۱۰۰، حدیث ۷۲.

^{۹۲}- بخار الانوار، ج ۸۹، ص ۹۱، ح ۳۷.

^{۹۳}- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱. و بخار الانوار، ج ۸۹، ص ۹۴، ح ۴۵.

^{۹۴}- همان، ج ۲، ۳۰۳.

^{۹۵}- همان، ج ۱۳، ۲۷۸.

^{۹۶}- بحرانی، الحدائق، ج ۱، ۳۱.

توجهی به نص و رعایت نکردن سیاق است، به ویژه در ذیل یکی از این روابط که می‌گوید: «وهو كلامٌ مُتصلٌ مُتصرفٌ على وجهه». این نکته را برای ما بازگو می‌کند که امام علیه السلام در بیان مذمت عقل نیست، بلکه در مقام مذمت رعایت نکردن قواعد فهم است.

۲- برخی دیگر در عدم دخالت عقل در امور غیبی است. مثلاً در آیه عهد میثاق چگونه می‌توان پیمان گرفتن از پشت‌های بنی آدم را تفسیر عقلی کرد، با اینکه می‌دانیم کسی از چنین روزی خبر ندارد : وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلِّي شَهَدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ . (اعراف/۱۷۲).

۳- نکته دیگر، این مذمت ناظر به 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 می‌باشد، یکی دیگر از دلایل چنین مواضعی است. در آن عصر بعضی فقهاء با وجود آیه و سنت نبوی به علت تراشی و برداشت‌های غیر مستند می‌پرداختند که مورد نهی ائمه قرار می‌گرفته است. به عنوان نمونه در روایتی از امام کاظم این نکته آمده است . سمعاء بن مهران به امام می‌گوید: گاهی مسئله ای برای ما پیش می‌آید که جزیی است ، اما در باره آن چیزی نمی‌دانیم و گمان می‌کنیم این مسئله بسیار شبیه با مسئله دیگر است، به همین دلیل دست به قیاس می‌زنیم. حضرت پس از مذمت قیاس می‌فرمایند: ابوحنیفه که می‌گوید: علی چنین گفت و من چنین می‌گویم، صحابه پیامبر چنین گفتند و من چنین می‌گویم.^{۹۷} گویی که ابوحنیفه خود را در ردیف علی و صحابه پیامبر قرار می‌دهد و سخنانی که آنان از پیامبر شنیده اند را با سخنان خود در یک ردیف قرار می‌دهد، بدین روی حضرت می‌فرماید: و ان جاءكم مالا تعلمون فها، اگر چیزی را نمی‌دانید بباید اینجا و اشاره به خود کردنند

۴- همانطور که علت مخالفت اهل بیت با عقل گرایی‌هایی از این دست ناظر به عدم امعان در معنای کلام است که می‌فرمایند: انَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَةِ.^{۹۸} دین خدا با عقل‌های ناقص به مقصد نمی‌رسد، بگذریم که این روایت عیاشی از کلینی به این تعبیر در کافی نیامده و تعبیر به آراء الناقصه، به جای عقول الناقصه است.

۹۷- اصول کاف، ج ۱، ص ۵۷، مُعزی، جامع احادیث الشیعه، ج ۱، ص ۳۳۱.

۹۸- مجلسی، بخار الانوار، ج ۲، ص ۳۳.

۵- برخی از این روایات ناظر به عدم رعایت قواعد تفسیر است، همانطور که در روایت: «ولیس شیء آبعد من دین الله عن عقول الرجال»^{۹۹}; چیزی دورتر به دین خدا از عقول این مردان نیست؛ - صرف نظر از ضعف سند آن ها - این روایت دلالت بر مخالفت با عقل و بهره گیری از آن برای تفسیر و فهم نصوص ندارد، بلکه مخالفت برای بی توجّهی به نکات و ابعاد تفسیر، مانند ظهورات کلام، و بی توجّهی به سیاق و قرائت کلام است، بدین جهت می فرماید: «إن الآية لتنزل أولها في شيء وأوسطها في شيء و آخرها في شيء». ^{۱۰۰} هر آینه آیه آغازش در باره چیزی نازل شده و میانه آن در چیز دیگر و آخرش در امر دیگر.

۶- یا در روایتی می گوید: «إن العقول لا تخکم على أمر الله»^{۱۰۱}، 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 اقصال 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 تخمين، نوعی مداخله جویی غیر منطقی است. اهل بیت(ع) با تعادل در موضع گیری، از طرفی به عقل بها داده اند و درک و حسن و قبح اشیا در کارهای انسان را در جایگاه رفیعی نشاندند و از طرفی افراط گری در استفاده از عقل و اعتماد های بی جا و تأویل های بدون مستند را کنترل کردند. بنابراین، فضا شناسی این احادیث به خوبی موضع اهل بیت علیهم السلام را در مخالفتها نشان می دهد و این کلمات مطلق نیستند.

سوم: ممنوعیت عمل به ظن:

یکی دیگر از ادله مخالفان تفسیر عقلی آیات و روایاتی است 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 على الله مala تعلمون»(الاعراف، ۳۳) «ولا تقف ما ليس لك به علم»(الاسراء، ۳۶) که شامل تفسیری می گردد که انسان بخواهد با گمان خود معنا کند، زیرا گاه در تفسیر عقلانی، انسان یقین ندارد و گمان می کند منظور از آیه چنین است و ظن در همه جا حجت نیست.^{۱۰۲}

پاسخ

^{۹۹}- همان، ج 89، ص 91، همچنین ص 94، 95، ص 100.
^{۱۰۰}- همان، ص 100.

^{۱۰۱}- همان، ج 13، ص 287، ح 4.
^{۱۰۲}- سیوطی، الاتقان، ج 4، 210، 4 مأخذ التفسیر.

۱ نهی در این آیات در مواردی است که یقین به معنا و تفسیری داریم. نه در جایی که قطع و یقین بمعنای وجود دارد.

۲ سی در جایی که نفی معنای ظاهری تفسیر عقلی می شود . یعنی در سلب معنایی یقین داریم . باز شامل این آیات نمی شود.

۳ برفرض که جایی قطع نداشته باشیم ، اگر نسبت قطعی ندهیم، تا نسبت خلاف داده شود . بلکه گفته شود محتمل است، موجب نهی در این آیه نمی شود . زیرا سیاق آیه در جایی است که نسبت قطعی به خدا داده شود.

۴ گاهی عدم علم و عدم اطمینانی حجت باز خودش است. زیرا اگر کسی به ظواهر عقلی و روش سیره عقلا در فهم کلام استناد کنند. حجت است، در این صورت تفسیر عقلی هرچند غیر قطعی است، اما غیر علمی نیست.

چهارم: تقدم عقل بر نقل :
تفسرانی که با عقل خواسته اند به سراغ فهم قرآن بروند، کاوش‌های عقلی را بر فهم کتاب و سنت مقدم داشته اند و لذا از پیش به وجوب، امتناع و جواز اشیایی 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^{۱۰۳}

بنابراین، درک و دریافت عقل از حقایق اشیاء، 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.^{۱۰۴}

پاسخ

۱۰۳ - ابن تیمیه، جمیع الفتاوى، ج ۳، ۲۲۹ به نقل از الرومی، المنهج العقلیه الحدیثه ، ۳۰۲، فی ظلال القرآن ، ج ۲، ۸۰۸.

۱۰۴ - سید قطب، فی ظلال، ج ۲، ۸۰۶.

- اولاً، کمک گرفتن از عقل برای فهم نص است، نه کنار گذاشتن نقل و ظاهر است، می خواهیم بینیم این ظاهر و متن چه چیزی را گفته است.

- ثانیاً، اینکه در روایات آمده عرضه بر قرآن شود، مراد از آن عرضه و عدم تخالف با کتاب است. و عدم تعارض کاوشی عقلی است. زیرا بحث از تناقض و تضاد امری عقلانی است.

- ثالثاً، اخبار غیبی بر خلاف عقل نیست، بلکه حداقل خود را بی طرف و ساكت، بلکه عقل در درک این امور خود را عاجز می شمرد.

- رابعاً، انکار عقلی روئیت ناطر به فرضی است که معنای تشبيه و تجسم داشته باشد بنابراین در پاسخ به این شبهه که گفته می شود عقل هم خطای می کند، گفته می شود، درست است که عقل خطای می کند، اما چه نیرویی کشف خطای می کند . همین عقل است که تشخیص می دهد خطای کرده، و تصحیح و اصلاح می کند. اما امور غیبی هرچند اصل آن توسط شرع بیان شده است اما تصدیق آن به گونه ای است که توسط عقل انجام می گیرد.

پنجم: اطلاق کلمه عقل:

عده ای گفته اند، 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 هوای نفسانی، شهوات و افکار باطل قرار نگیرد و بتوانیم چنین عقلی حاکم بر نص قرآنی بشود . یا گاهی پیشداوری ها در عقل قرار گرفته و درک عقلی را دچار اشکال کرده است، در این صورت وقتی تأویل برای موافقت عقل قرار می گیرد، متضاد با عقول بسیاری می شود.^{۱۰۵}

پاسخ در پاسخ به این شبهه گفته می شود، مراد از عقل : به معنای فهم صحیح، منطقی، قابل استدلال، قوه ای که از خطای پیشگیری کند و تمیز حق از باطل می باشد. آن نیرویی که انسان بوسیله آن امور را درک می کند . کلام الهی را در شأن خودش و مناسب با مقام وحی در خطاب به انسان تفسیر کند. چنین چیزی مجھول نیست. چنین عقلی ارجاع به امر غیر واقعی نیست.

^{۱۰۵} - سید قطب، خصائص التصور الاسلامی به نقل الرومی، منهج العقلیه، 302، فی ظلال القرآن، ج 2، 808.

ششم: خلط میان مسائل عقلی با غیر عقلی

گفته اند یکی از مشکلات عقل در فهم امور دینی آن است که مرز میان مسائل عقلی و غیر عقلی تکیک نشده است، درست است که در مواردی شرع از درک عقل نهی کرده است، یا تعمداً به صورت مبهم بیان کرده است، اما در مواردی دیگر هست که معلوم نیست که از کدام قسم است چون عقل دسترسی به آنها نمی دهد . گمان می کند . 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 و موارد آن بسیار است . به همین دلیل شرع در بسیاری از موارد به انسان می گوید تعبد کن . اگر درک نمی کنی پذیر . «*العقل لا تحكم على امر الله تعالى ذكره، بل امر الله يحكم علينا*»^{۱۰۶} 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 خطأ توجه نمی کند . به شیطان دستور می رسد به آدم سجده کند، او می گوید : چگونه کسی که از آتش آفریده شده و برکسی 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 رسمآ از درک عقل نگران است . لذا از آغاز دستور می دهد که وارد این میدان نشود . در باره 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 .^{۱۰۷} همچنین روایاتی رسیده که در اندیشه ذات الهی فرو نروید و فکر نکنید مانند: «*تفکروا في آلاء الله و لا تفكروا في الله*»^{۱۰۸} در آیات و نشانه ها خدا تفکر کنید ، اما در ذات خدا خیر . «*تفکروا في خلق الله و لا تفكروا في الله*»^{۱۰۹} در آفرینده های خدا تفکر کنید، اما در خود خدا خیر . و این نشان می دهد که عقل محدودیت پذیر، خطأ کار و کارشن لغزنده است، پس چگونه می توان از این منبع برای تفسیر استفاده کرد.^{۱۱۰}

پاسخ

^{۱۰۶} - مجلسی، بخار الانوار، ج ۱۳، ص ۲۸۷.

^{۱۰۷} - آلوسی، روح المعانی، ج ۹، ص ۲۱۹-۲۲۱.

^{۱۰۸} - مجلسی، بخار الانوار، ج ۵۴، ص ۳۴۸.

^{۱۰۹} - همان، ج ۳، ص ۲۲۵.

^{۱۱۰} - سید قطب، فی ظلال، ج ۲، ص ۱۰۹۷-۱۰۹۸.

در جواب باید میان امور تعبدی و توصیلی می توان مرزبندی کرد . همچنین در جایی که خود شرع علت آن را بیان کرده و به عبارت دیگر منصوص العلة است، یا غیر منصوص العلة تفاوت گذارد. در صورتی که علت حکم و یا یک حادثه تاریخی بیان شده و می تواند معنا بخش به توسعه حکم و یا تعیین یک سن تاریخی و قانونی اجتماعی باشد، در این صورت از این علتها عقل می تواند موضوع و حکم را توسعه بدهد. مانند این جمله معروف : الخمر حرام لأنه مسکر، و فقهها می گویند و كل مسکر حرام

و یا در جایی که بیان علت به صراحت بیان نشده و این مجتهد است که از لابلای متن علت را کشف می کند و به تعبیر فقهاء مستربط العلة است، باز به دلایلی که در کتاب ملاکات احکام اشاره کردم، قابل تشخیص و مرزبندی است، با روشهای سیر و تقسیم، و یا تنتیح مناطق و الغاء خصوصیت و کشف علت. از این رو، اگر در جایی کاوش در میان احکام، و تعیین مرز آن دسته از مع ارف و احکامی که با استناد به خود نص می توان به کاوش عقلی و فهم نص برآمد، از این مواردی که شرع به صورت مبهم گفته خارج است . و انگهی درست است که در جایی به صورت مبهم گفته، اما معنایش عدم ورود عقل نیست، بسا این مبهم گویی برای تحریک عقل و تفکرزایی است، چنانکه در صنعت ایهام چنین است، و به همین دلیل در قرآن این تفکرزایی، یکی از وجوده اعجاز قرآن محسوب شده است.

پرسش‌های درس

- ۱- به برخی از روایات مذمت عقل اشاره کنید.
- ۲- فضاشناسی روایات مذمت عقل چه چیزی را رهنمود می دهد؟
- ۳- منظور مخالفان از شباهه تقدم عقل بر وحی چیست، و چه پاسخی داده می شود.
- ۴- به برخی دیگر از شباهات استناد به عقل اشاره کنید.
- ۵- چرا در قرآن در آیاتی مانند پرسش از روح و در برخی روایات توجه به کنه ذات حق منوع شناخته شده است.

درس پنجم

تحلیل های دیگر از مخالفت با منبع شدن عقل:

از آنجا که موضوع گرایش تفسیر عقلی همواره چالش برانگیز بوده، لازم است ابعادی دیگر از موضوع مورد بررسی قرار گیرد. از این رو باسته است که بستر و شرایط مخالفت با عقل روشن شود. چون با مقوله های مخالفت با عقل گرایی در تفسیر آشنا شدیم. برخی از آنها چون: تفسیر به رأی، بحث مستقلی را می طلبند، 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 علل ضروری است.

۱). **فرهنگ حاکم بر جوامع دینی:** یکی از علل، نص گرایی در جوامع دینی است. در عرف دینداری، **تعجبه** ظاهر نص، مقبولیت بیشتری دارد و باپاک دینی سازگارتر است. کسی که در نص و فهم ظاهر آن چون و چرا می کند، گویی با دین و غیب و وحی، مخالفت می کند. انگیزه بسیاری از مخالفان دلیل عقلی، ناشی از روحیه سهل گیری نیست، بلکه ساده انگاری نسبت به متون دینی و تأکید بر خلوص گرایی است، این گرایش تا آنجا که می دانیم محدود به دین اسلام نمی شود. در بسیاری از مذاهب، فرق و ملل وجود دارد ^{۱۱۱} و افرادی با وجود ظاهر منقولات، کندوکاوی در متن و خرد گوایی در کلام را جایز نمی شمارند. جایی برای اهداف نص، شرایط مخاطبان، نمی گذارند و چون و چرا و تردید را روا نمی دانند. این گروه فراموش کرده اند که پیامهای الهی در خطاب به انسان

قدیمی ترین نزاع تفسیری میان نص گرایان و عقل گرایان در یهودیت پیش از میلاد مسیح رخ داده است . مکتب اسکندریه و شخصیت نامدار این گرایش، «فیلو» به تفسیر جازی روی آورد، هر چند که تفسیر حرفی را هم تکیه می کرد . اما می گفت: در صورتی که عبارت شایسته خداوند نباشد، یا تعبیرها تناقض نمایند، باید از تفسیر ظاهری دست کشید . از سوی دیگر، عقل گرایان در توجیه تفسیر خود می گفتند : فلسفه یونانی از عهد قدیم ناشی شده و دیدگاه های همه فلاسفه یونانی به ویژه ارسطو در کتاب موسی و دیگر پیامبران موجو د است و تنها راه دست یابی به آنها، کاربرد روش فلسفی در تفسیرو شناخت مُثُل (افلاطون) در اسما و صفات الهی است. (فهیم عزیز، علم التفسیر، ص ۰.۲۵)

بوده، انسانی که از سایر موجودات بوسیله عقل متمایز شده و معنا ندارد خداوند حکیم سخنی بگوید که بر خلاف عقل باشد. این گرایش از ظاهر بردۀ اندکه این کتاب متعلق به خداوند مجرد لایزال است. موقعیت متفاوتی با کتابهای دیگر دارد. به خاطر فاصله تاریخی، یا زبانی، یا مکانی برای انسانهای بعدی نیازمند به فهم همه جانبه و دقیق و رعایت توجه به تاریخ و موقعیت نزول است که برخی از آن مبهم مانده است.

در حالی که نص گرایان تا آنجا پیش می‌روند که گاهی حقیقت و روح کلام و فلسفه حکم را نادیده گرفته و به ظاهر نص بسته می‌کنند. بسیاری از نزاعهای یهودیت و مسیحیت در تفسیر عهدهای و همچنین تقسیم نزاع سلفیه از اهل سنت و ظاهریه و حشویه و اخباریون شیعه با گرایشهای دیگر اهل سنت و اصولهای شیعه، ریشه در این نوع نگرش به مقوله نص دارد و در زمینه‌های مختلف اعتقدی و کلامی و فقهی بروز کرده است.^{۱۱۲}

این نکته، در فضای نص گرایان شیعه وجود زوایایی از جمود فکری اخباریون در میان اصولیان آشکارتر است. خلوص گرایی منافات با عقل گرایی ندارد. ما به دنبال فهم کلام متکلم هستیم، گاه این علم، فلسفه و عرفان، می‌تواند کمک کند که ما نص را بهتر بشناسیم. علم به منزله نور و روشنایی بر نص می‌تابد تا دریابیم که مراد خداوند چیست که با نظام هستی ناسازگار نیست، با علوم تجربی منافاتی ندارد، و با حقیقت انسان و جایگاه او سازگاری دارد. این گونه نیست که در فهم فیلسوف پیش فرض وجود داشته باشد، اما در ذهن محدث چیزی نباشد که با ظاهر گرایی بخواهد بر معنای نص دسترسی پیدا کند کنار گذاشتن عینک عقل ما را به وحی ناب نمی‌رساند. ما با وحی خالص سروکار نداریم. اگر ما باشیم و وحی بی تردید وحی بر عقل مقدم است، عقل تنها تصویری ناقص از حقیقت را به ما نشان نمی‌دهد، اما راهی دیگر هم برای فهم وحی جز از راه عبو از عقل نداریم؛ چنانکه فهم روایات در تفسیر نص را هم باید از طریق عقل نیوشید. خلوص گرایی به این معنا است که تصوری‌ها و پیش فرض‌های خود را منقح کنیم تا کمتر به دام بدفهمی بیافتیم، اما باز این از راه عقل ممکن است.

^{۱۱۲}. در این باره نک: میشل، توماس، کلام مسیحی، ۱۱۱ و ۱۱۷؛ ابو زید، مفهوم النص، ۲۹۷-۲۴۵، ابو زید، النص، السلطه، الحقیقه، ۱۴۹؛ عبد الحمید موسی، ص ۱۵، الغراوى محمد عبد المحسن، مصادر الاستنباط بين الاصوليين والاخباريين، ۵۰-۶۲. - حکیم محمد تقی، مبادی العامه، ۲۸۱. فهیم عزیز، علم التفسیر، ص ۳۰-۲۵.

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 حوزه‌های علمیه رخت بر نبست و آثار حملات آنان در مباحث اصولی و فقهی خود را نشان داد. در این باره شهید مطهری می‌نویسد: این نکته را باید دانست که هر چند صفات اخباریان در مقابل حملات مردانه چند نفر از پیشوaran اجتهاد در هم شکست، اما فکر اخباری گری به کلی از بین نرفت تا هر جا که پیشوaran اجتهاد، در مبارزه با فکر اخباری پیش رفته اند، فکر اخباری نابود شده و اما آنجاها که آن پیشوaran گام نهاده اند، هنوز جمود فکری اخباری سیاست می‌کند. ای بسا مجتهدین که با مغز اخباری اجتهاد می‌کنند. بسیاری از مطالب و مسائلی که گاهی دیده می‌شود به نام معارف اهل بیت به بازار می‌آید و از پشت به اهل بیت پیغمبر - صلوات الله علیه وعلیهم -

خنجر می‌زند، چیزی جز از بقایای افکار امین استرآبادی نیست.^{۱۱۳}

۲) **شبهه حکم زندگی عقل:** اشکال دیگر این است که 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 می‌رسد، معترله می‌گویند : عقل طریق به علم شرعی است.^{۱۱۴} عقل ادراک می‌کند و نه حکم. این حکم را شارع می‌دهد. در جایی که عقل به مسائل نظری یا عملی رسید. دریافت خود را به شرع می‌دهد و از باب قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع، آن حکم جنبه دینی و شرعی پیدا می‌کند.

۳) **لغو شدن آمدن پیامبران:** تصور نقدم عقل بر شرع یکی از بستر های مخالفت و فکر عوام پسندی بوده است. مفهوم این سخن آن است که عقل اصل و اساس راه زندگی است، در این صورت باید پرسید که پس پیامبران برای چه چیزی می‌آیند. اگر از جهت درجه اعتبار مقدم است. معترله هم گفته اند: دلیل سمعی تابع دلیل عقلی و مرتبت بر آن است.^{۱۱۵}

دکتر فهد الرومی در نقد این گرایش در تفسیر می‌نویسد: معترله عقل را در ایمان و تمام شئوننش مقدم داشته اند و به نظر آنان مرتبه عقل سابق بر کتاب و سنت و اجماع و قیاس است.^{۱۱۶} آنگاه در استشهاد به این کلام از زمخشری صاحب تفسیر کشاف^{۱۱۷} در ذیل تفسیر: « و تفصیل کل شیء » (یوسف، ۱۱۱) نقل می‌کند که گفته است : هر آنچه

۱۱۳- مطهری، جموعه مقالات، ص ۶۴، انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۲.

۱۱۴- حکیم محمد تقی، مبادی العامه، 281.

۱۱۵- ابو زید، الاتجاه العقلی، ص ۵۹.

۱۱۶- المنهج المدرسه العقلیه فی تفسیر، 28.

۱۱۷- کشاف، ج 2، ص 348.

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.

پاسخ:

اما این برداشت از جایگاه عقل در تفسیر ناصحیح است،

اولاً : زیرا اگر کسی می گوید : عقل در رتبه مقدم است ، همانطور که در پاسخ به اشکالات اشاره است، نه باین معناست که عقل بشرع ترجیح دارد. و اگر درجایی شرع به صورت قطعی حکم کرد، عقل می تواند کنار بیند، 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 و رسالت انبیا را پذیریند. تا عقل نباشد کلام او را نمی تقانید درک کنید. این عقل است که نورانیت می دهد و ذهن را آماده فهمیدن کلام شرع می کند . در مرحله اول با عقل درک می شود و بعد همان می گوید : این خدایی که دارای این صفات است باید اطاعت شود . در مورد پیامبر هم چنین است که اطاعت پیامبر را هم عقل درک می کند و می گوید : آن فرستاده خدایی که دارای این صفات است، اطاعت او الزامی است، اما تفصیل احکام و جزئیات در تعامل میان عقل و شرع گرفته می شود ثانیاً : وقتی گفته می شود، 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 می روید و از آن طرف میان عقل و نقل اتفاق و مطابقت است.

قاضی عبدالجبار همدانی در کتاب *متشابه القرآن* می نویسد: ما از کجا بفهمیم قرآن کتاب الهی و مطالب آن صحیح است و از کجا بدانیم این کتاب حجت است، جز آنکه ما خدا را بشناسیم و خدا را باید پیش از آن توسط عقل بشناسیم و آنگاه به صحت و حجیت عقل بی می بریم.^{۱۱۸} بنابر این، وی نمی خواهد عقل را مقدم بر قرآن قرار دهد و حاکم به قرآن نمی داند. او قرآن را اصل قرار می دهد . اما می گوید حجیت و دلالت او ممکن نیست مگر آنکه پیش از معرفت و حکمت و الاهیت او شناخته شده و به اثبات رسیده باشد.^{۱۱۹}

این العربي(م ۵۴۳) در کتاب: *قانون التأویل*، عنوان بایی دارد: ذکر الاعتذار عن عدول العلماء عن الكتاب الى ادلة العقول.^{۱۲۰} در این باب به دو دلیل مهم گرایش دانشمندان به دلیل عقلی در کتاب الله اشاره می کند و می نویسد چنین نیست که اهمیت و اولویت قرآن بر این دانشمندان مخفی باشد . این نکته بدیهی بوده که کتاب خدا مفتاح معارف و

^{۱۱۸} - همانی، *متشابه القرآن* ،ص ۱.

^{۱۱۹} - زرزو، *متشابه القرآن* ، ۴۱.

^{۱۲۰} - *قانون التأویل* ، ۱۷۶.

معدن ادله است، اما با همه اینها به دو جهت به دلیل عقلی عنایت کرده اند، 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 مسئل وارد شود و علماء با دلیل، به تفصیل و توضیح به جبران این اختصار برآمده اند. دوم: آنکه با دلیل عقلی ملاحده را آگاه کنند و مبتدعه را بیدار سازند، کسانی که عقل را معیار می دانند

ثالث آنچه در باره تقدم شرع بتو عقل، یا عقل بشرع گفته می شود، گفته مستقیم وحی با دریافت عقل است . نه آنکه با عبارتی از نص آیه و روایت مواجه هستیم که دارای تفسیر های مختلف است. در این بخش ما مواجه با فهم های گوناگونی هستیم که منشأ اختلاف شده است و گرنه درجایی که نص صریح باشد که اختلاف نیست رابعاً: آنچه در باره تقدم شرع بر عقل، یا عقل بشرع گفته می شود در این باره زمخشri 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.^{۱۲۱}

خامساً: عقل در کلیات حکم می کند و در جزئیات و مصاديق دخالت ندارد. اگر در مستقلات عقلیه، حکم به حسن عدل و قبح ظلم، حسن رد و دیعه و قبح خُلف و عده، حسن صدق و قبح کذب می کند و در غیر مستقلات عقل بی حکم بوجوب مقدمه حکم شرعی می کند، در حکم کلی است^{۱۲۲} ولذا در مرتبه مقدم بر احکام جزیی است . باید حکم کلی باید تا جزیی 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 پردازد و دلیل این دسته از آیات را شرح می دهد: «وَلَكُمْ فِي الْفِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولَى الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقَوْنَ» (بقره، ۱۷۹) که قصاص جانی برای امنیت جامعه چه اهمیتی دارد و چگونه با قصاص تقوا برقرار می شود. یا در باره فلسفه روزه و تأثیر معنوی آن در سلامت و ایمان جامعه و روحیه توجه به مشکلات اقتصادی: «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ» (بقره، ۱۸۴) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (جمعه/ ۹).

و آیات دیگری که از قپل حیات بودن قصاص و خیر بودن روزه و نماز جمعه را توضیح می دهد که چرا و چگونه زندگی است و چگونگی نیکو است ، و چگونه دستورات دینی برای سلامت، امنیت، اخلاق و معنویت جامعه ضروری است..

^{۱۲۱} - بنابر نظر کسانی که قیاس و اجماع را حجت می دانند.

^{۱۲۲} - حکیم محمد تقی، مبادی العامه، 281.

۵) یکی از علل مخالفت، رویکرد به عقل درمیان 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 رسانند^{۱۲۳} و گاه منظور برداشتی از کلام و در حکم قرینه کلام می دانند که به دلیل عقل حاصل می گردد، مثلاً خداوند فرمود: «وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (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، معناش اینست که خداوند نسبت به کفار چنین اراده ای نکرده که مؤمن شوهد و در این صورت این پرسش مطرح است: پس چرا کفار عذاب شوند. از سوی دیگر پلیدی و عذاب را به کسانی نسبت داده که فاقد عقل هستند در حالی که کسی که فاقد عقل است، چگونه مستحق عقاب است.^{۱۲۴}

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 «لَا يَعْقِلُونَ» کسانی است که تعلق 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 باعث 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 باید آن عام تخصیص می خورد، دلیل عقلی در تغییر اراده استعمالی به اراده جدی نقش ایفا می کند.

پرسش‌های درس

۱- بستر گرایش به مخالفت عقل چیست؟

۲- عدم تشخیص موقعیت عقل چیست، توضیح دهید.

۳- اینکه خداوند فرمود: «وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس، ۱۰۰). ظاهر آیه دلالت بر این معنا دارد، ایمان آوردن افراد با اذن خداوند و امر اوست، اگر تفسیر عقلی نشود، چه شبهه ای ایجاد می کند.

^{۱۲۳} - حکیم محمد تقی، المبادی العامه، 280.

^{۱۲۴} - سید مرتضی؛ همان، ج 30، ۱.

درس ششم

چالش‌های تفسیر عقلی

همواره این پرسش مطرح است که بستر نزاعها و دغدغه‌های مخالفان و جایگاه این اختلاف‌ها در تفسیر عقلی کجاست و ریشه تاریخی و دینی و شبهه شناسی آن چه می‌تواند باشد. چه موضوعاتی بحث انگیز شده و زمینه جدال و نقد را فراهم ساخته است. در این باره به موضوعات گوناگون تفسیر عقلی که در سیر دانش تفسیر محور اختلاف تفسیر عقلی بوده و مخالفان روی آنها دست گذاشته، می‌توان اشاره کرد:

۱- تعارض عقل با ظواهر قرآن

منظور از تعارض، عبارت از تناقض ظاهر متن با دلیل عقلی است به گونه‌ای که هرکدام دیگری را در ظاهر تکذیب کند. این تعارض میان دو برداشت و فهم در عالم اثبات است، نه در مقام ثبوت و واقع؛ زیرا در مقام واقع میان عقل و وحی هیچگونه تعارض نیست. بدین معنا که ممکن است آیه‌ای از قرآن به گونه‌ای فه میده شود که بایک گزاره عقلانی ناسازگار باشد. در مواردی از آیات قرآن در تفسیر وجود دارد که این چالش بوجود آمده که ظاهر لفظ تناقضی با درک عقل قطعی دارد، و مفسران از گذشته و حال به فراخور موضوعات به تأویل این دسته از آیات برآمده‌اند. مانند آیات صفات که معنای شبیه و تجسمی را به ظاهر می‌رساند، و یا آیاتی که ظاهرًا گویای موضوعی بوده و در باطن معنای دیگر.

حال اگر نقلی با دلیلی قطعی تعارض کرد، آنها می‌گویند ما باید ظاهر نص را بپذیریم و نقل را بر عقل تبعداً ترجیح دهیم^{۱۲۵} و این گمان از آنجا ناشی شده که تصور می‌شود، 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 در داستان دادن ملک به طالوت در آیه شریفه آمده : وَ اللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ (بقره/۲۴۷) استناد به ظاهر دچار مشکل شده، زیرا این پرسش مطرح است، آیا خداوند ملک خود را به همه کس حتی جباران و ستمکاران می‌دهد، و اگر او داده در سنتهایی که انجام می‌دهند، نقش خداوند چیست؟ در تفسیر این آیه باید روی به تأویلی برد تا معنای جبر و غیر معقول پیش نیاید. باید گفت که بخشش‌های الهی را چیزی جز اراده او رقم نمی‌زند، از این رو به هر که بخواهد عطا می‌کند و از هر که بخواهد بر اساس هدفی و رعایت مصلحتی باز می-

^{۱۲۵} - الرومي، المنهج، 229.

ستاند. بنابراین باید در جمله این قید را اضافه کرد که خداوند عطای ملک را بر اساس حکمت و مصلحت انجام می دهد.

و نمونه های دیگر مانند: آنچه در حدیث رؤیت خداوند در روز قیامت آمده^{۱۲۶} و درک عقلی بر محال بودن رؤیت موجود مجرد را رد می کنند.^{۱۲۷} در حالی که اگر جایی میان ظاهر نقل با درک قطعی عقل تعارض افتاد، ما دلیل عقلی را می گیریم.^{۱۲۸} درجایی که اصلی عقلی قطعی ثابت شد، باید نص را تأویل عقلی کرد. به همین دلیل در عدلیه و بویژه معترزله، آیاتی که در باب صفات خداوند رسیده و بگونه ای دلالت بر تشییه و جسمانیت خدا دارد، مانند: آنچایی که برای خدا وجه، ید و راه رفتن و صف کشیدن، سخن گفتن و مکر ورزیدن و غضب آمده: «يَدِ اللَّهِ فُوقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح، ۱۰) «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوْى» (طه، ۵) «وَكَلَمُ اللَّهِ مُوسَى تَكْلِيمًا» (النساء، ۱۶۴) (وجوه يُؤْمَنُ بِهَا نَاظِرَهُ» (القيامة، ۲۳-۲۲) دست، عرش و سخن گفتن و نگاه کردن به غیر معنای تشییهی (آن چنان که در مورد انسان تصور می شود) توجیه شده و اگر در اهل سنت روایا تی در این باب رسیده^{۱۲۹} بر خلاف دلیل مسلم عقلی مردود شناخته شده است.^{۱۳۰}

نمونه دیگر، از مباینیت تفسیر حکم با دلیل عقلی قطعی که در این صورت به منزله کشف قرینه ای منفصل برای رفع ید از ظهور نص خواهد شد و حکم به شرایط خاص تفسیر خواهد شد، آیه: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَتُؤْمِنُ لِبَاسُ لَهُنَّ» (بقره ۲) : ۱۸۷ است. در این باره گفته اند: در پیش از نزول این آیه، روزه شبانه روزی بوده و صائم می بایست در سر شب هر کاری از کارهای حلال برای صوم انجام دهد؛ داستان این آیه چنین بود که پیش از نزول، احتمالاً مسلمانان طبق روال عادی دستور مسیحیت گمان می کردند باید پس از مغرب و عشا تا صبح نیز امساك کنند، در حالی که در هیچ روایت و آیه ای چنین دستوری نرسیده بود. از این رو، آیه نسخ حکم محمدی نکرد، بلکه حکم قبلی را نسخ کرد و آن تفسیر مشهور غلط است.^{۱۳۱} زیرا حکم به صائم

^{۱۲۶}- در تفسیر آیات 23-22 سوره قیامت.

^{۱۲۷}- همان ، ۵۶ .

^{۱۲۸}- عبده ، الاسلام و النصرانية ، 74 ، طباطبایی ، المیزان ، ج 255 ، 266-5 .

^{۱۲۹}- نک: سیوطی ، الدرالمنثور ، ج 8 ، 349-360 .

^{۱۳۰}- نک: قاضی عبد الجبار، تنزیه القرآن عن المطاعن، 442؛ سید مرتضی، امالی، ج 28، 1-29، ج 123-128؛ زخشری، کشاف، ج 1، 141، ج 4، 662؛ طباطبایی، المیزان؛ ج 20، 112؛ همچنین در نقد این دیدگاه نک: الرومي، المنهج العقلية للحديثة ، 54-59 .

^{۱۳۱}. درباره شأن نزول این آیه و چند و چون های آن ر. ک: نعمت الله صالحی، بینات، شماره 3، سال اول، ص 26 و شماره 4، ص 32 .

برای شبانه روزی پیش از نزول آیه معنا نداشته تا حمل بر نسخ حکم قبلی باشد و این معنا بر خلاف عقل است که بگوییم خداوند چنین حکمی را جعل کرده باشد.^{۱۳۲}

2- نزاع های کلامی

یکی دیگر از چالشهای تفسیری با عقل، نزاعهای کلامی است. در این نزاع ها متكلمين از هر مذهب با مبانی خاص به سراغ تفسیر می روند و اگر پیش ذهنیتها نباشد، تفسیر بروفق مبانی خاص مفسر نمی چرخد. نمونه ای از مباحث کلامی، بحث جبر و اختیار، طلب و اراده، قضا و قدر و فعل انسان است. همچنین در باره این مسئله 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. که اولاً: ثابت شود که افعال خداوند دارای غرض می باشد.

ثانیاً: پس از اثبات غرض مندی، باید به این سؤال ها پاسخ 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.^{۱۳۳} کسانی دیگر از اشاعره تصریح کرده اند که؛ اگر بگوییم احکام دارای علل است؛ معنایش این می شود که خداوند در کارهای خود دارای غرض است و این امر

۱۳۲. درباره توضیح مفاد آیه و بحث های تفسیری که در این باره رسیده ر.ک: نعمت الله صالحی، کیهان اندیشه، شماره 42، ص 43.

۱۳۳- المحصول، ج ۵، ص ۱۳۳. و همچنین ر.ک: شلی؛ محمدمصطفی، تعلیل الاحکام، ص ۹۵.

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^{۱۳۴}

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 عدله 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.^{۱۳۵}

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.^{۱۳۶} چنین وجودی بر خداوند نشاید.

به هر حال، جایگاه این بحث در علم کلام 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.

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 و رد می شود و نوعی تحمیل اراده بر خداوند است.

۱۳۴ - ایجی، عضد الله قاضی عبدالرحمن، المواقف في علم الكلام ، ص 331. بيروت عام الكتب.

۱۳۵ - همانی، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، ج 11، (بحث تکلیف)، ص 92 و شرح الاصول الخمسة، ص 344.

۱۳۶ - شلبی، تعلیل الاحکام ، ص 97.

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: در مورد انسانی که می‌گوییم، فلانی عاقل است و از او کار غیر خردمندانه صادر نمی‌شود. ممکن نیست از او که آدم خردمندی است، چنین عملی سر بزند. حال معنای این کلام، این نیست که ما او را مجبور کرده‌ایم و قدرت او را نسبت به کارهایش محدود کرده‌ایم. 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 نمی‌شود که مصلحت بندگان در نظر گرفته نشود ، یا قصد دفع مفسده ای در نهی، لحاظ نشده باشد، بدین گونه قدرت او محدود نمی‌شود و شبهه برطرف می‌شود.^{۱۳۷}

در این زمینه به گونه ای دیگر هم می‌توان استدلال کرد: افعال خداوند و احکامی که از وی صادر می‌شود، از دو حال خارج نیست . یا مصلحت و دفع مفسده ای در امر و نهی آن نیست، که بدون شک، صدورش از خداوند، ترجیح بلا مرجح است، یا با رعایت مصالح و دفع مفاسد است، که ترجیح بلا مرجح نخواهد بود، و چون ترجیح بلا مرجح، قبیح است؛ محال است موجود حکیم فعل گزار و بدون هدف انجام دهد . بنابراین، اراده خداوند به امر ترجیحی تعلق می‌گیرد و این امر ترجیحی، چیزی جز مصالح و مفاسد نیست.

نکته ای که در این جا نباید مورد غفلت قرار بگیرد ؛ نسبت وجوب غرض و علل به خداوند است . این که می‌گوییم واجب است خداوند کارش با مصلحت باشد، به معنای تکلیف و حکم نیست . بلکه خبر از تکوین و موقعیت و مقام الهی می‌دهد، چون ساحت حق، ساحت تکلیف و دستور نیست. همچنین وقتی می‌گوییم 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 و یا از باب 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 مقيید به قيد مصلحت باشد.^{۱۳۸}.

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

۱۳۸ - کسی که به ادله معتزله و اشاعره مراجعه کند - به خصوص به اصرار ماتریدیه توجه کند که می‌گویند: کارهای خداوند معلل است، اما بر او واجب نیست - متوجه می‌شود که مشکل آنان در عدم فهم کلام عدليه در مورد معنای واجب است، شباهه ای که به نظر آنها قبولش موجب قول به نقص و ضعف خداوند می‌گردد . در این باره نک: رازی، المحسول، ج 2، ص 237 - 238، آمدی، الاحکام

به غیر از دلیل عقل، آیات صریحی در قرآن کریم مبنی بر معلم بودن افعال و احکام الهی آمده است که به چند مورد آن اشاره می‌گردد. در جایی می‌گوید: «أَفَحَسِّيْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَّاً» (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 می‌کند که در همه احوال، ایستاده و نشسته؛ خدا را یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان و زمین می‌اندیشنند و می‌گویند: «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» (آل عمران: ۱۹۱) پروردگارا این عالم - زمین و آسمان و مخلوقات این جهان را بیهوده نیافریده‌ای.

در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَا عَيْنَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (دخان: ۳۸ و ۳۹). و آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است به بازی نیافریده‌ایم، آنها را جز به حق خلق نکردیم، لیکن بیشترشان نمی‌دانند.

در تمام این آیات تأکید شده است که افعال خداوند عبث و باطل نیست، همه بر اساس اهدافی حکیمانه انجام شده است. حال چگونه می‌توان 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 می‌کند که اگر افعال خداوند عبث باشد، صفت نقصی به خداوند نسبت داده شده است و کسی کارهای بیهوده و بی‌هدف انجام می‌دهد که سفیه باشد و خداوند مُنْزَه از سفاهت است. وقتی خداوند این همه در آیات متعدد اصرار دارد که بگوید این جهان را با هدف و غرض آفریده و بر اساس حق است: «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٌ مُسَمَّى وَ الَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنْذِرُوا مُعْرِضُونَ». (احقاف / ۳).

و در باره هدفمندی انسان به این نکته توجه می‌دهد که انسان پس از تفکر در عالم درمی‌یابد که این جهان بیهوده نیست، از این رو، می‌گوید: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَ قُعُوداً وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ». (آل عمران/ ۱۹۱). همانان که خدا را (در همه احوال) ایستاده و نشسته، و به پهلوآرمیده یاد می‌کنند، و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشنند (که) پروردگارا، اینها را بیهوده نیافریده‌ای، منزه‌ی تو! پس ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار. به همین دلیل قرآن تأکید می‌کند که این جهان

و آفرینش انسان بیهوده و باطل نیست . «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بِاطِّلًا . - وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا يَبْيَنُهُمَا لِعَيْنِ» . (انبیاء/١٦).

از سوی دیگر تأکید می کند که: خدا هرگز در کار و امرش سقی بر بندگانش روا نداشته است : «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ» (آل عمران: ٤٦)؛ «وَمَا رُبِّكَ بِظَلَامٍ لِّلْعَبِيدِ» (فصلت: ٤٦) 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 مُعلَّل بودن آن کارها و احکام، از امور قطعی و مُسْلِم 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 .^{۱۳۹} در این صورت آن استدلالهای عقلی در بستری از تفسیرها قرار می گیرد.

حال وقتی به تفاسیر اشعری مراجعه می شود، یکی از موارد غموض و چالش تفسیر عقلی که ریشه در مبانی کلامی دارد، همین آیاتی بوده که به ظاهر در جهت نفی غرض و پیدایش فعل از سوی خداوند بدون در نظر گرفتن غرض است. یا در جهت نفی اراده آنان است . مانند: «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَا سَمَعُوهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ». (انفال/٢٣). سمع انسان در اراده انسان است مگر مراد از سمع شنیدن کلام حق، ترتیب اثر دادن باشد

3- پشت سر گذاشتن اسباب مادی

یکی از مشکلات و چالشهای تفسیر که منتهی به گرایش تفسیر عقلی شده، و مخالفان از سر نزاع برآمده، تفسیر بخشی از آیات در بیان حوادث و پدیده های طبیعی جهان است . در این بخش از آیات ، برای عده ای از تفاسیر نادیده انگاشتن، زیان قرآن در انتساب افعال به خداوند و سیر تعبیر دسته ای از آیات مانند نزول باران آب و لباس و حدید و فرستادن روزی و گرفتن جان و قبض ارواح است. در این تفسیر جای و مرتبه تفسیر عقلی روشن می شود. بی گمان در باب پدیده هایی چون مرگ و باران چه تفسیری قابل قبول است. زیرا بارها در قرآن آمده است که خداوند خود جانها را می ستاند : (وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّ أَكْمَ بِاللَّئِلِ) (انعام/٦٠) الله يتوفى الانفس

¹³⁹ - ر.ك: السعدي، مباحث العلة في القياس، ص 399 - 403

حین موتها». (زمر: 42)، یا فرشته مرگ، قبض ارواح می کند: «**قُلْ يَتَوَفَّكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ**» (سجده 11)، یا فرشتگان جان مردم را می گیرند: «**حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرَّطُونَ**». (انعام/ 61)، با اینهمه، از نظر علمی ما برای نزول باران و کسب روزی و مردن افراد دسته ای از علل طبیعی را مطرح می کنیم. تحلیل طبیعی و مادی مرگ با جان ستانی خداوند و ملک الموت از نظر تفسیر عقلی هیچ منافاتی ندارد. مگر باران را هم خدا نمی فرستد و "انزال" نمی کند: «**وَ انْزَلْنَا مِنَ الْمَعْصَرَاتِ مَاءً ثَجَاجًا**». (نباء/). معنای این تفسیر این است که او مبداء المبادی است و در طول علل طبیعی قرار دارد و همه چیز باذن و تدبیر او واقع می شود.

به عنوان نمونه دسته ای از این آیات را مطرح می کنیم. رویاندن و سبزی و کشت را به خود نسبت می دهد: **إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبَّ وَ النَّوْيِ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ مُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ** (انعام/ ۹۵). فرستادن ابرها، تراکم و تصادم و باران زایش را به خود نسبت می دهد: «**وَ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَنَا بِهِ نَبَاتَ كُلُّ شَيْءٍ**». (انعام/ ۹۹). جالب تر از همه اینها حتی سنگ پرتاب کردن و زدن به دشمن که یک عمل محسوس و غیر قابل انکاری است به خد نسبت می دهد: **فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَ لَيْلَيِّ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بِلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**. (انفال/ ۱۷).

مشکل این دسته از آیات، فهم ساده و فهم علمی آنها است. با پیشرفت علم، ظاهر برخی آیات با یافته های علمی در تعارض افتاد. اما تفسیر عقلی مراتب انتساب را تغییر می دهد، نه انکار احاطه قدرت خداوند است، و نه نفی اسباب ظاهري در آنها. فرستادن ابر، در مکانیزمی از برنامه و قانون علی پدیده ها است. ابی الله آن یجری الامور إلا بأسبابها. اسباب هست، اما تدبیر نهايی و وضع قوانین تکوينی هم هست. مهم این است که ما با کشف قوانین به راز و رمز این علل آگاهی پیدا کردیم.

4 - حسن و قبح ذاتی اشیاء و نظریه عدليه

یکی دیگر از مباحث چالش برانگيز در تفسیر عقلی درک حسن و قبح ذاتی برخی افعال است . این که ما پیش از شرع به دسته ای از قضايا دست یافته و آنها را نیک و یا زشت می دانیم. هر چند که شرع بر آن حکم نکرده باشد. حسن و قبح بر سه دسته است.

۱) منظور از ارزش حسن و قبح ذاتی اشیاء، ذاتی دانستن افعال خداوند، این است که نفس کار، در ذات خودش زیبا یا زشت است و تابع جعل و قرارداد نیست . پیش از اینکه خداوند بگوید چیزی زیبا و یا قبیح است، در دسته ای از افعال آنها زیبا و زشت هستند . به عبارت دیگر زیبایی اوامر خداوند را در جاهایی، اگر او هم نمی گفت زیبا است، درمی یافتیم، در مورد نواهی هم، زشت بودن آن را در می یابیم . عدالت و عدل نیکو است و ظلم به دیگران زشت است . حال اگر خداوند می گفت یا نمی گفت، ما آن را درک می کردیم . دروغ گفتن از آن جهت که دروغ است؛ زشت است و راستگویی به ذات خود خوب است.

در این مورد نیز میان عدله و اشاعره و در تفسیر آیات متناسب به آن، بحث بسیار سختی در گرفته است که در اصطلاح به آن حسن و قبح ذاتی اشیاء می گویند . اشاعره می گویند: مصلحت یعنی تأمین نظر شارع، و مفسده ، یعنی مخالفت با نظر شارع ؛ نیکو بودن چیزی وابسته به آن است که شارع آن را خوب دانسته باشد و زشت بودن چیزی وابسته به آن است که خدا آن را بد قرار داده باشد . چون او گفته است فلان چیز خوب است، خوب می شود و گرنه به ذات خودش زیبای ندارد و چون او گفته است آن چیز بد است، زشت می شود .

بحث حسن و قبح، و ادراک رشته و زیبایی توسط عقل، ناظر به جنبه عملی عقل است و در حوزه عقل عملی قرار می گیرد .

۲) حسن و قبح به معنای خوش نیامدن و بد آمدن از چیزی . در این قسم میان عقلا اختلاف ذوق و نظر است . و موضوعش با حسن ذاتی متفاوت است، و گرنه در آنجا که زیبایی به معنای ملایت طبع و نازیبایی به معنای ناملایی طبع است.

۳) حسن و قبح به معنای کمال و قبح به معنای نقص باشد ؛ که این بحث نیز از محل بحث خارج است و در این موارد میان عدله

و اشاعره اختلاف وجود ندارد، حتی اگر از مقوله عقل نظری باشد و از امور بدیهی به حساب آید، مانند دو دو تا چهارتا می شود، میان این دو گروه اختلاف وجود ندارد و چه شرع بگوید یا نگوید ؛ عقل خودش درک می کند. به طور مثال : وقتی می گوییم : کل بزرگ تر از جزء است . شارع هم نگوید باز عقل درک می کند و اختلاف وجود ندارد . همچنین در ام وری مانند : نقیضان با هم جمع نمی شود و نمی تواند که نه این باشد و نه آن^{۱۴۰} (نه شب باشد؛ نه روز، یا هم شب باشد و هم روز) ، باز عقل درک ذاتی دارد و محل بحث و اختلاف نیست^{۱۴۱} و از محل بحث خارج است.

نکته دیگر، این است که درک عقل از زیبایی و زشتی، ناظر به حسن و قبح اشیاء بدون توجه به تطبیق موضوعات و مصاديق خارجی است. این که کسی کاری را خوب و کاری را بد می داند، از زمرة مطابقت دادن کار خارجی با حقیقت است و گرنه کلیت هر کاری مورد اتفاق است. ظلم را همه قبیح می دانند و عدل را حسن، اما وقتی به جهان خارج می رسد و به موضوعی خاص تطبیق داده می شود، یکی آن را خوب و یکی بد می داند. آنچه در مورد حسن و قبح اشیاء مطرح است، درک عقل از کاری است که همه آن را زشت می دانند. به طور مثال همه انسان ها ظلم را بد می دانند.

۱۴۰- النقیضان لا جتمعان ولا يرتفعان.

۱۴۱- حکیم محمد تقی، الاصول العامة، صص 287 - 300

نکته دیگر در این زمینه این است که، ادراک عقلاً نسبت به عناوین مختلف، همواره یکسان نیست، عقل در سه حالت درک می‌کند که کاری سزاوار انجام دادن یا ندادن است:

۱- وصف حسن و قبح نسبت به عنوان، علت تامه دارد که آن را حسن و قبح ذاتی می‌نامند. به طور مثال عدل از آن جهت که عدل است، حُسن ذاتی دارد. هر وقت نسبت به عنوانی صدق عدل کند؛ حَسَن است، و هرگاه صدق ظلم کند؛ قبح ذاتی و علت تامه دارد.

۲- عنوانی اقتضای تأثیر دارد که در برابر آن مانعی وجود نداشته باشد. صدق و کذب از این قبیل است. راستگویی در ذات خود خوب است؛ البته اگر با مانعی ب رخورد نداشته باشد، مثل اصطکاک راستگویی با حیات و آبروی انسان، یا دروغگویی با پیشگیری از اختلاف و نزاع.

۳- برخی از عناوین به ذات خود اقتضا و علیقی برای مصلحت و مفسده ندارد، اما با وجود عناوین دیگر پذیرای خوبی و بدی می‌شود. مانند اکثر مباحثات.

بنابراین وقتی گفته می‌شود حسن و قبح؛ درک عقلی دارد و به ذات خود مورد درک عقل است؛ از قبیل قسم اول و دوم و از قبیل عنوان‌هایی است که به خودی خود، نه در اتصال و پیوند با موضوعات دیگر، نیک یا رشت باشد.

بدین ترتیب اشکال اشعاره که می‌گویند: اگر حسن و قبح و ذاتی و عقلی باشد نباید متحول شود، و اینکه کاری گاهی رشت

و گاهی زیبا می شود، دلیل بر این است که درک عقل نسبت به یک موضوع، مستمر و دائمی نیست، بدین گونه پاسخ داده می شود که: عقل نسبت به هر دو حالت درک ثابتی دارد . به طور مثال دروغ را قبیح می داند، اما برای نجات دادن فردی بی گناه از دست ستمکار نه تنها آن را جایز می داند که واجب هم می داند. راستگوی را نیکو می داند، اما سخن راست فتنه انگیز یا سخن راستی را حرام می داند که باعث به دام افتادن انسانی بی گناه در دست ظالم می شود، زیرا عقل برای صدق و کذب، قیودی قائل است که متناسب با حالات است. دروغ گفتن به ذات خود زشت است، و راستگوی زیبا است، البته اگر مانع وجود نداشته نباشد. این مثال ها از نوع دوم است. این افعال اقتضای ذاتی خوبی و بدی دارد، اگر مانع وجود نداشته نباشد.

اشکال دیگری که اشعاره در این زمینه مطرح کرده اند؛ این است که: اگر حسن و قبح ذاتی و عقلی باشد ؛ حکم بر افعال، در درک خوبی و بدی اختلاف پیدا خواهد کرد، زیرا خردها در خوب و بد دانستن افعال متفاوت است، یکی این کار را خوب می داند و دیگری بد، بلکه گاهی عقل واحد، نسبت به یک کار حکم به بدی می کند و گاهی حکم به خوبی.

پاسخ این اشکال، از مطالب بالا روشن می شود. عقل از آن جهت که درمی یابد و می اندیشد؛ در ادراکاتش تفاوتی وجود ندارد. البته گاه در تطبیق دادن عنوانی با موارد خود، میان عقلا اختلاف به وجود می آید که در بعضی موارد هوایا و هوس ها

و انگیزه های شخصی، این مصداق ها را جابه جا می کند. شخص می داند ظلم بد است و عدالت خوب است، اما به خاطر منافع، عوامل و انگیزه هایی، می گوید: این کار ظلم نیست یا این کار عدل نیست.

همه مردم از آن جهت که می اندیشنند و عاقل هستند، از ادراکات عقلی درک مشترکی دارند و این روشن است که درک عملی مورد نظر ما است، نه درک نظری، زیرا از محل بحث ما خارج است.^{۱۴۲} به نظر می رسد که اشاعره، عقل عملی را با عقل نظری درهم آمیخته اند. اما باید دانست که در عقل نظری خردها متفاوت و دریافت آنها از واقعیات، درجه بندی و متفاوت می شود، اما در عقل عملی، همه نسبت به یک امر خارجی با اوصاف واحد، یک نظر دارند.

در آنجا که پندار متفاوتی دارند، به این دلیل است که همه اوصاف و شرایط، برای افراد به یکسان در نظر گرفته نشده است، یا با نظر به مصاديق خارجی قضاوت شده است . به طور مثال در مورد کیفر دزدی اختلاف دارند، یکی قطع کردن دست این فرد را بد می داند و دیگری خوب . همه در اینکه دزد را باید کیفر داد و نه پاداش، تردیدی ندارند، اما در چگونگی کیفر او میان عقلا اختلاف است و این برداشت در حوزه درک عقل نیست. بدین جهت باید این نکته را فراموش کرد که درک عقل

۱۴۲- حکیم، اصول العامة في الفقه المقارن، ۲۸۶ - ۲۸۸

از حسن و قبح اشیاء، بدون توجه به تطبیق و پیاده کرد ن بر موارد خارجی است که همین مورد، محل نزاع است.

بحث حسن و قبح ذاتی اشیاء، بدین جهت در موضوع تبعیت احکام از مصالح و مفاسد مورد بررسی قرار گرفت که ما افعال و اوامر خداوند را بذات خود حسن می دانیم و آنچه را نهی کرده؛ بذات خود قبیح می دانیم (البته با مقدمات و توضیحاتی که در بحث غرضمندی به آن اشاره شد) و این طور نیست که ما برخی از اوامر خداوند را حسن بدانیم و برخی نواهی را ذاتاً قبیح بدانیم، بلکه در همه موارد یک حکم دارد؛ زیرا حسن و قبح آنها ذاتی است، یعنی معلوم الادراک است.

بنابراین آفریدگار حکیم و مُدبر، و رحمان و رحیم، در حق بندگانش دستوری نمی دهد که برخلاف مصلحت بندگان باشد و از چیزی نهی نمی کند که در دفع مفسده لازم نباشد . گذشته از آن امور غیر تعبدی هم دارد که آنها را با تفصیل درک می کنیم و اگر تأمل کنیم ملاکات آنها را در می یابیم .

بنابراین اگر هم تمام انسان‌ها حسن و قبح عملی را به تفصیل درک نکنند، اما چون ذاتیت دارد، از اموری است که قابل ادراک است و چون قابل ادراک است مصالح و مفاسد آن نیز قابل درک است. البته گاهی به عنوان علت تامه، و گاهی به عنوان اقتضا و تأثیر، و به تعبیری علت ناقصه .

نتیجه ای که از بحث ارزش ذاتی داشتن اشیاء به دست می آید، این است که اوامر و خواسته‌های خداوند، در بعضی امور در حد

کلی و اجمالی، و در بعضی دیگر در حد تفصیل و جزئیات دارای حسن، و معلل هستند، و نواهی خداوند با مقدماتی که توضیح داده شد؛ معلل و دارای قبح هستند . به همین دلیل است که می‌توانیم بر اساس این مبنا ملاکات احکام را در دسته ای از احکام کشف و استخراج کنیم .

پرسش‌های درس

- ۱- به برخی از چالشهای تفسیر عقلی اشاره کنید.
- ۲- مشکل تعارض علم و دین در تفسیر عقلی شرح دهید.
- ۳- بیان اسباب عادی چه زمینه‌ای برای تفسیر عقلی فراهم می‌سازد.
- ۴- مشکل کلامی بویژه در غرض مندی فعل خدا اقتضای چه نوع تفسیر را فراهم می‌سازد که شرح دهید.
- ۵- بحث حسن و قبح عقلی چه چالشی در تفسیر بوجود آورده و مخالفان تفسیر عقلی چه پیشنهادی دارند

درس هفتم

۵- قرآن و فرهنگ زمانه

منظور از این چالش در تفسیر عقلی، وجود عناصری است از فرهنگ عصر رسالت است که در قرآن آمده و جلوه‌ای از عصر و زمان نزول را نشان می‌دهد و شبّهه ای را القا می‌کند که آیا این آیات، متأثر از فرهنگ زمان خویش و منطق ه حجاز نازل نشده است؟ اگر چنین است، آیا نشان گر آن نیست که قرآن مربوط به عصر خاص و م ردمی معین آمده است؟ بنابراین با عقلانیت امروز ناسازگار و این کتاب غیرجاویدان است.

در پاسخ به این چالش، اقتضای تفسیر عقلی می کند و مفسران عقل گرا چاره ای جز این ندیده که به پاسخ هایی چند روی بیاورند. مثلاً 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 جنب ه بشری دارد. از قواعد ادب و فنون بلاغتی بهره برده شده که دیگران نیز استفاده کرده اند. همان واژه ها، چینش ها و ترتیب و تنظیم هایی که بشر رعایت می کند، در قرآن به کار گرفته و رعایت شده است. ظاهراً این پدیده، تردید ناپذیر و برای القای به مردم و تفهیم سخن، گریزنایی است. هر پیامبری ناچار است مقصود خود را در قالب کلماتی ب瑞زد که در میان آن مردم رواج دارد. اگر بناست واژه ها وسیل ه انتقال معانی ب اشد، هیچ انسانی نمیتواند بدون الفاظ متداول مردم عصر خود، مفاهیم و معانی را به دیگران منتقل کند. تنها فرقی که می تواند 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 جوهره 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 مأнос است و ذهن انسان ها با آن مفاهیم رابطه برقرار می کند. به همین دلیل، قرآن گاهی عین کلمات مخاطبان خود را نقل می کند، آن را تأکید یا تصحیح می کند و یا با سکوت از کنار آن رد می شود و یا آن را کلاً رد می کند قرآن حقیقتی است که ظاهري 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 مصاديق گوناگون است.

اگر خورشید و ماه با طلوع و غروب خود کهنه می‌گردد، قرآن هم با گذشت زمان افول‌پذیر و نابود شدنی است. خورشید معارف قرآن هر روز که می تابد 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 : وَمَا أُرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ (ابراهیم/۴) و خواسته ها و کشش های آنان را در نظر گرفته، به این معنا نیست که مخصوص به نیازهای آنان باشد؛ در همان قالب بماند و محدود و منجمد شود و برای عصرها و نسلهای دیگر قابل پندگیری نباشد. قرآن در عین آن که نخست به نیازها و کشش های عصر نزول توجه کرده و شرایط محیط و سطح و افق مخاطبان خود را در نظر گرفته، اما به گونه ای سخن گفته است که تعالیم، معارف و دستورات عملی آن، کل ی 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 (6236)، تنها تعداد ناچیزی از آنها به مسائلی مربوط است که رنگ و جلوه خاص زمانی و مکانی دارد و آیات دیگر، در توصیف صفات الهی، مسائل خلقت، احکام و قوانین عملی و دستورات اخلاقی است که همگی جنبه کلی و آرمانی و جاودانی دارد.

بنابراین، تفسیر و تلقی از دوام یافتن وحی در ارتباط با موضوع خاتیت و مسئله 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 عصري از کتاب را به دست می دهد ، ، تامشکلات عصري انسان معاصررا حل کند.^{۱۴۳}

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 .^{۱۴۴} از سوی دیگر، در اختیار داشتن منبع پایان ناپذیر، رابطه جامعیت و خاتیت را روشن می کند، که چگونه و چرا دینی خاتم ادیان می گردد و

^{۱۴۳} - به کتاب قرآن و تفسیر عصري از مؤلف ، دفتر نشر فرهنگ اسلامي ، مراجعه کنید.

^{۱۴۴} - سروش، عبدالکریم، فربهتر از ایدئولوژی / 78 ، تهران ، موسسه فرهنگي صراط ، چاپ اول ، 1372 با نقل به معنا .

میتواند به طور طبیعی با مشکلات برخورد کند و پاسخگوی نیازهای باشد.

6- تاریخمندی در نص دینی

یکی دیگر از چالش‌های تفسیر عقلی در تعامل با قرآن، وجود برخی از موضوعاتی است که در قرآن آمده و امروز جای آنها بسا از نظر گروهی منتفی شده، یا بگونه ای دیگر تفسیر شده است. به عنوان نمونه مفاهیمی در قرآن بکار گرفته شده و یا از ادبیات و لحنی استفاده شده، یا از احکامی ذکر شده (برده داری، احکام ظهار و لعان) که نمی‌توان آنها را به سادگی فراتاریخی دید.

نخستین پرسشی که در گفتمان تاریخ مندی مطرح است، این است که آیا نص دینی، با ترکیب ویژه‌ای که دارد، معنای را با خود به همراه دارد که از نشانه‌های لفظی استفاده می‌شود و یا نص دینی در ظرف تاریخی و شرایط خاص مخاطبان القا شده و کسی که می‌خواهد پیام آن‌ها را دریابد، افزون بر نشانه‌های لفظی و یا حتی غیرلفظی، برای فهم پیام و دلالت آن باید به موقعیت تاریخی واژه‌ها و دلالت آن‌ها و پرمان مخاطبان و شرایط ویژه آنان توجه کند.

از زوایه‌ای دیگر هم می‌توان به سراغ نظریه تاریخ مندی رفت و پرسید: آیا حکم الهی خطاب به انسان فطری و فراتاریخی 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، فراتاریخی 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 مصاديق 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 چنان مشکل آفرین نباشد، اما در عرصه موضوعات تحول پذیر و احکام معاملات و جزائیات و در بستر مسائل سیاسی و اجتماعی، مشکل آفرین و در مواقعي تعجب برانگيز 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 بدھیم و نمی توانیم بگوییم: اگر درقرآن 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 معمولاً 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،^{۱۴۵} آنگاه لازم می آید که بررسی کنیم ، چه دسته از این مفاهیم و احکام فراتاریخی 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؟

۱۴۵- ر.ک: دور الزمان والمكان على الضوء السنّة والسيره ، که در جموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی، ج ۱، ص ۳۶۶ - ۳۹۸ ، پورامین (محمدامین الامینی) و به روایاتی اشاره شده که گویای این نکته است که معصوم از حکمی اعراض می کند، به این دلیل که شرایط عوض شده و موقعیت زمانی دیگری را اجبار می کند.

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 عده‌ای 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 زمان‌ها و مکان‌های 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، نصی 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، بعد 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 مبنای در تاریخ مندی می باشد.^{۱۴۶}

از سوی دیگر فهم و استنباط از طریق قرآن کریم انجام می گیرد. در صورتی که استنباط بر اساس فهم نصوص و دلالت زبانی در برابر دلالت‌های غیر زبانی است. این دلالت‌ها قواعد ویژه‌ای دارد که از دلالت‌های غیر زبانی متمایز است. با این همه، تأثیر دلالت‌ها از شرایط و احوال و خصوصیات تاریخی تردیدناپذیر است، به گونه‌ای که افزون بر ارتباط معنایی که میان لفظ و معنا برقرار می شود، تحت تأثیر عوامل دیگر همچون قرینه‌های 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 اشاره‌ای صرف نیست.

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

نشانه های زبانی معطوف به تصورات و مفاهیم ذهنی ای می باشد که در ذهن خود آگاه و یا نا خودآگاه 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.^{۱۴۷}

به این جهت در این تلقی، زبان و جهان تنها در افق مفاهیم و تصورات فرهنگی زمانِ 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 سنت‌ها و آیین‌های 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 واژه‌ها 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 واژه‌هایی خاص انس داشته و تعبیرهای ویژه ای در زمینه مسائل دینی و غیری و حتی کار و کسب و معاشرت خود به کار می بردند. قرآن در خلا نازل نشده و بدون توجه به شناخت واژه‌ها و کلمات و بدون رعایت تفہیم و تفاهیم مطالب را ادا نکرده است. تشییهات و تمثیلات قرآن با فرهنگ عرب حجازی رابطه ای تنگاتنگ دارد. در فرهنگ عرب حجازی آب جایگاه ویژه ای دارد و بهترین آب هم، آب باران است. که عمدۀ ترین منبع تأمین آن در این منطقه محسوب می شود. بدین روی بارها در قرآن با تعبیرهای گوناگون استعمال شده است.^{۱۴۸}

برخی از این واژه‌ها برخاسته از افکار مردم حجاز است، مانند سحر، کهانت، چشم زخم (نفاتات).^{۱۴۹} گاهی این لغات در حد انتقال مفاهیم و واژگان متدائل در بین مردم است. اما گاهی به کارگیری آن برای انعکاس هر چه بیشتر واقعیت است، مانند کلمه یوفضون (معارج / ۴۳) که درباره بتکده‌ها استعمال می شده و در قرآن برای هجوم مردم

۱۴۷— ابو زید، آلیات القراءة، مجله نقد و نظر، شماره ۱۲، ص ۳۴۵، ترجمه محمد تقی کرمی.

۱۴۸— الاطرقچی، واجدة مهد، التشبيهات القرآنية والبيئة العربية، ص 78.

۱۴۹— جواد علی، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6، ص 708.

در روز قیامت. بقول 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 می‌شنویم)، که چه بسا مغایرت با معنای عصر صدور کلام است.^{۱۵۰} 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،^{۱۵۱} نمی‌توان به آن کلام تمسک کرد.

بنابراین اگر در قرآن کریم مسئله تحریم جنگ در ماه های حرام مطرح می‌شود (توبه/۲ و ۵)، 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 می‌شود و به اصطلاح تغليظ دیه می‌شود.^{۱۵۲} در حالی که بحث ماه های حرام و حرمت جنگ مربوط به جزئیه العرب و استقرار آرامش برای سفر حجاج بوده است تا کسانی که می‌خواهند از شهر خود به مکه سفر کنند؛ دغدغه نامنی و هجوم قبائل دیگر به خانه و کاشانه خود را نداشته باشند و تغليظ دیه، نوعی بازدارندگی مضاعف باشد. به ویژه که قرآن بر مسئله امنیت حرم و زائران بسیار تأکید دارد و این حکم پیش از اسلام نیز سابقه داشته است. (توبه/۳۷) و این معنا از اسباب نزول و کشف ملاک جعل حکم استفاده می‌شود.

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 ایلا عادت قبیله ای خاص، در جزیره العرب بوده و در جای دیگر چنین چیزی مرسوم نبوده و در تاریخ گزارش نشده است.

۱۵۰— صدر سید محمد باقر، دروس فی علم الاصول، حلقة سوم، ج ۱، ص 278، بيروت، 1980.

۱۵۱— درباره ارتباط واژه های تاریخی و جغرافیایی ر.ک: الاطرقچی، واجدة مجید، التشبيهات القرآنية والبيئة العربية. همچنین صفار، ابتسام مرهون، التعابير القرآنية العربية.

۱۵۲— درباره تغليظ دیه و احکام آن ر.ک: شفیعی محمد ابراهیم، قانون دیات و مقتضیات زمان، ص 266.

در میان عرب ها رسم بوده که به خاطر عصبانیت یا در برخورد با افعالات 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.^{۱۵۳} 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 برنمی آید، آن گاه آیه نازل می شود.^{۱۵۴}

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 بردۀ داری و...^{۱۵۵}

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 عنوان 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 روح آیات و احکام، و نشان دادن معیارهای ثابت برای عقاید و احکام، گام برداشته می شود.^{۱۵۶}

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 گران باشد 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.

پرسش‌های درس

۱- تاریخمندی یکی از چالشها، چگونه در تفسیر عقلی و سیلۀ فهم درست مراد الهی می شود

. ۱۵۳- جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۵، ص ۵۵۰ - ۵۵۱.

. ۱۵۴- در این باره ر.ک: آیتی محمد ابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام، تصحیح ابوالقاسم گرجی، ص ۵۰۰، تفسیر مرااغی، ج ۲۸، ص ۵.

. ۱۵۵- برای تفصیل نمونه ها و اشاره به آیات و منابع گسترده آن ر.ک: ایازی محمدعلی، فقه پژوهی قرآنی، ص ۱۳۵ - ۱۳۸. البته تفصیل این بحث را در کتاب ملاکات احکام و روش استکشاف آن از نویسنده^{۱۵۶}، ص ۲۹۳، ملاحظه کنید.

۲ ارتباط تاریخمندی با تفسیر عقلی چیست؟

۳ چه راه حل هایی در تفسیر عقلی در باره تاریخمندی اندیشیده شده است؟

۴ به نمونه ای از این احکام تاریخمند اشاره شود.

درس هشتم

۷- مبانی تفسیر عقلی

بدون شک، گرایش تفسیر عقلی برپایه اصول و مبانی شکل گرفته، برخی از آنها ریشه در آموزه های دینی دارد و برخی برآگاهی های اجتماعی و تربیت های علمی و تمرین و مارست ذهنی استوار است که در بستر طرح شباهات و نقد و بررسی اشکالات و آگاهی های علمی شکل می گیرد.^{۱۰۷} به هر حال گفتمان مبانی، آشنایی با زیر ساخت ها و اصول تفسیر عقلی را تشکیل می دهد و پذیرش این اصول، زمینه های استدلال و پذیرش مدعای فراهم می سازد. به همین دلیل طرح مبانی تفسیر عقلی که از گستره ترین مباحث تفسیر در گرایشها را تشکیل می دهد، از اهمیت بسزایی

^{۱۰۷} به عنوان نمونه مفسری که از معلومات روز باخبر است و میداند که خداوند در قرآن برخلاف علم سخن نمی گوید، و می داند، برابر تئوری های علمی، زمین و آسمان در زمانی بسیار طولانی و طی میلیارد ها سال بوجود آمده اند، قهرآ آن را با این آیه که می گوید، خدا آسمان و زمین را در شش روز آفرید ناسازگار می بینند؛ تفسیری به دست می دهد که متعارض نباشد، زیرا معنا ندارد، دوران پیدایش زمین و آسمان که با فعل و افعالهای بسیار کند و تدریجی بوجود آمده است، در شش روز متعارف باشد؛ لذا در تفسیر آن آیه می گوید: منظور از این روزها در پیش خدا هزار سال از سالهایی است که آدمی حساب می کند؛ همانطور که درباره عروج به سوی خدا چنین آمده است: «ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ مَقْدَارِهِ الْفَسَنِهِ مَا تَعْدُنَ» «سجدہ/۵». مفسر دیگر حل شبھه را از زاویه دیگر می بیند و می گوید: «منظور از شش روز، شش دوره از مراحل آفرینش است و روز در اینجا به معنای مراحل خلقت است. یا مقوله شمارش آنها از مقوله های زمینی نیست. حتی به شمارش عالم دنیا ارتباطی ندارد». این تفسیر علمی برخواسته از مبانی تفسیر عقلی است.

برخوردار است. این مبانی به صورت پرسش مطرح شده و پیرامون آن در جهت اثبات و نفي سخن گفته شده است.

الف: سخن قرآن بر اساس مخاطب : خداوند علیم و حکیم و قادر با انسانی سخن گفته که خود آفریده و به او خرد بخشیده و سخنی نگفته که او نفهمد و اگر برای هدایت و نجات او آمده، شبّه برانگیز شده است. ظهور لفظی متن، پل رسیدن به مراد جدی و معنای مقصود است، زیرا خداوند و آورنده متن، مراد خویش را از طریق الفاظ و ترکیبات لفظی افاده کرده است.

ب: دشواری های فهم: ما دائمًا با مشکل سوء فهم مواجه می باشیم . وجود تفسیرهای گوناگون از فهم، ما را احاطه کرده ، مانند فاصله میان صدور متن و تفسیر آن، داشتن پیش فرضها، و به صورت آگاهانه یا ناآگاهانه بر فهم دیگران تأثیر می گذارد . از این رو تفسیر عقلی به مثابه هنر دریافت و کاویدن حقیقت کلام است؛ هنری که می خواهد متن را از سوء فهم درآورد؛ از این رو، مجموعه قواعدی روشنده و روش آموز عقلی، برای رفع این خطر، یعنی سوء فهم، ایجاد شده است.

ج: تمام مقصود متکلم در لفظ نیست: درست است که ظهور لفظی متن، پل رسیدن به مراد جدی و معنای مقصود است، زیرا متکلم و مؤلف متن، مراد خویش را از طریق الفاظ و ترکیبات لفظی افاده کرده است. اما همه مراد متکلم از لفظ استفاده نمی شود و از ظاهر برگمی آید. به دلایلی متکلم همه مقصود خود را با نشانه های لفظی بیان نمی کند. مانند رعایت ایجاز، آگاهی مخاطب، بیان پیشین، رعایت ابعاد سیاسی و اجتماعی، زیبایی سخن، و دهها عامل دیگر.

البته دلالت الفاظ بر معانی، تابع وضع لغوی و اصول و قواعد عقلایی حاوره و تفہیم و تفهم است. و همین نکته ای است که باید در فهم متن، به موازات ظهور لفظی، قرائین داخلی و خارجی محفوف به کلام، از روش های متعارف و عقلایی فهم متن استفاده شود .

از سوی دیگر این ضوابط و اصول قابل شناسایی و تدوین است، همچنان که ضوابط حاکم بر تفکر و استدلال در علم منطق، قابل شناسایی و تدوین است. این ضوابط قابل درک و چون وچرا است و تعبدی نیست.

(د) همواره فهم یقینی نیست. اگرچه حالت ایده آل برای مفسر، فهم یقینی و اطمینان آور است، اما این حالت، همیشه استعمال نی گردد، که از آن تعبیر به ظواهر می شود؛ در این حالت مفسر به قطع و یقین نی رسد، تا معنای درک شده، همان معنای نهایی متن باشد، اما این معنا موجب از دست رفتن عینیت و اعتبار در تفسیر نی گردد. از این رو، مفسران در این باب به دنبال دست یابی به فهم حجت و معتبر و کاوش‌های عقلی و بررسی‌های همه جانبیه ای هستند، که آنان را به اطمینان از در مراد متکلم برساند، نه علمی و یقینی؛ لذا تفسیری حجت و قابل اعتنا است که : اولاً: روشنند باشد. ثانياً: مضبوط و ضابطه مند، و متناسب با وضعیت موضوع باشد، یا همانگ و همه از یک اصل پیروی کند . ثالثاً: بر اساس اصول و قواعد عقلایی حاکم بر محاوره و فهم کلام ب اشد.

ه: عصری بودن تفسیر: یکی از مبانی تفسیر عقلی، حقیقت عصری شدن تفسیر است. یعنی همانطور که متکلم براساس شرایط تاریخی و جغرافیایی سخن می گوید، و کلامش تاریخمند می شود، خاطب هم تاریخمند است. در حالی که هدف مفسران در تفسیر متون، کشف معانی و رسیدن به مقصد و مؤلف است ، ولی این عمل خواه و ناخواه تفسیر را عصری می کند؛ زیرا زبان یک نهاد اجتماعی است و توسط واضعان لغت میان الفاظ و معانی اقتران ایجاده شده و با این اقتران تفسیر صحیح از سقیم باز شناخته می شود؛ از این رو، جایی برای کند و کاو و شناخت فاصله تاریخی باقی می ماند. البته اگر به دنبال کشف معانی مناسب با عصر باشیم، پیش فرضها و علوم زمان باعث تحول معانی و تبدل تفاسیر می شود. لذا در صورتی می توان بر تأثیر عقلانیت تفسیر تأکید کرد که به تفسیر عصری پرداخته باشد؛ اما اگر طبق صناعت کلام و قواعد تفسیر به تبیین کلام بپردازد، جایی برای نقش مفسر باقی نمی ماند و از عصری بودن خبری نیست.

و: اصل عدالت در کلام الهی : یعنی خداوند در قرآن بر خلاف عدل سخنی نمی گوید . اگر در قرآن بیان حکمی کرد ، وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِّلْعَبِيدِ (حج/10) است. این اصل مسلم در قواعد فقهی را می توان در تفسیر عقلی جای داد که اگر در جایی ظاهر ناظر برخلاف عدل است، تأویل عقلی کرد تا حکم شرعی بر خلاف عدل نباشد.

ز: برخلاف علم جهان حقیقی الهی : خداوند سخنی نمی گوید . همچنین علم خداوند به پیدایش پدیده ها ، بر خلاف آن است که چیزی خلاف علم گفتن است، چون می فرماید: «**قُلْ أَنْزَلْهُ اللَّهُ يَعْلَمُ السُّرُّ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ**» (فرقان/6). بگو این کتاب را کسی فرو فرستاده که از سر سماوات و ارض با خبر است . از این رو او آنچه می گوید برخلاف علم نیست . و از سویی بی ارتباط با نیازهای مخاطبانش در طول و عرض رسالتش «**رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ** است» هم نیست، لذا به این معنا هم نیست که برخلاف علم الهی بر سر سماوات و ارض در القای وحی گفته باشد و مطالبی بر خلاف قوانینی که خود آن را پدید آورده ، فرود آورده باشد .

۸. 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 زمینه فهم صحیح و دقیق را فراهم می سازد.

اکنون جهت توضیح بیشتر کاربرد عقل در تفسیر ، به قلمرو و میدان های آن که فهم و استنباط و توضیح و تبیین و بیان موضوع با زبان دیگر است، اشاره می گردد.

اول: فهم و استنباط کلام:

مهم ترین و مورد اتفاق ترین موارد تفسیر عقلی که در میان همه ملل در فهم نص رایج است، کاوشاهی عقلی در خصوصیات لفظ است. این کاربرد، هر چند جایگاه بس گسترده ای دارد، اما در حقیقت به تربیت و تمرین نیاز دارد

هستند کسان بسیاری که گرایش عقلی دارند و این مبنا را پذیرفته، اما وارسی های عقلی را در عمل جدی نگرفته اند. زیرا در قرآن کریم مطالب و معانی بسیار بلندی مطرح شده که جز با کاوشهای عقلی دسترسی به آن ممکن نیست. البته به مصدق آیه: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ (ابراهیم/۴) 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 مأنس بوده است . در اینجاست که عقل به کمک آمده و معانی بلندی را که در قالب الفاظ ساده ریخته شده، روشن می کند. عقل اساس فهم نص است. اگر عقل نباشد ستون اصلی فهم دچار اشکال می شود. امیر مومنان علی علیه السلام در خطاب به کسی که گمان کرده میان برخی آیات تعارض است، می فرماید: إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ لِيَحْدِقُ بَعْضُهُ بَعْضًاً وَ لَا يُكْفِبُ بَعْضُهُ بَعْضًاً لَكِنَّ لَمْ يَتُرْقَ عَقلاً تَسْقُطُ بِهِ^{۱۵۸}.

اکنون به بررسی این روشها می پردازیم:
روشهای عقلی برای استنباط کلام

منظور از روش در اینجا از دو جهت قابل توجه است. یکی روش تفسیر در گرایش عقلی است. در اینجا با توجه به اهداف و غایت تفسیر عقلی جهت گیری و معنا پیدا می کند . اهداف تفسیر عقلی به سه جهت مهم قابل تقصیم است.

یکم: کاوشهای زبانی و کند و کاووهای ادبی برای کشف عقلی کلام الهی . یافتن حق کلام الهی مناسب با مقام و مرتبت الهی.

دوم: کشف کلام برای یافتن روح و گوهر کلام. در اینجا گاه از آن مانند روح قانون به ملاک حکم یاد می شود

سوم: کشف کلام برای رفع شباهات و اشکالات.

اما گاه منظور از روش تفسیر عقلی، راه های وصول و ابزارهای تفسیر عقلی است. در این صورت عقل از راه هایی برای رسیدن به مقصد خود استفاده می برد.

اکنون مطالبی که در ابعاد مختلف به فهم و استنباط کمک می کند، اشاره می گردد:

(۱) کشف مراتب کلام: 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 زیان ساده در باره مذمت دشنام دادن استدلال کرده، با همین روش عقلی است: وَ لَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَذْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ(انعام/۱۰۸) "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 اخلال عدالت در معامله معنای عدوان و ظلم می‌دهد، و به این معنا در آیه "فَيَسْأُلُوا اللَّهَ عَدُوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ" آمده، و اگر نسبت به اجزای زمین و محل نشستن ملاحظه شود، معنای ناهمواری را می‌دهد.

تفسر افرون 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 خاطرنشان می‌سازد که با رعایت آن، احترام مقدسات جامعه دینی محفوظ مانده و دستخوش اهانت و ناسزا و یا سخریه نمی‌شود، هرچند که با آن مخالف باشیم، 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 وادر سازد، و چون ممکن بود مسلمین به منظور دفاع از حریم پروردگار بت‌های مشرکین را هدف دشنام خود قرار داده، در نتیجه عصیت جاهلیت، مشرکین را نیز وادر سازد که حریم مقدس خدای متعال را مورد هتک قرار دهنند، لذا به آنان دستور می‌دهد که به خدایان مشرکین ناسزا نگویند، چون اگر ناسزا بگویند و آنان هم در مقام معارضه به مثل، به ساحت قدس ربوی توھین کنند در حقیقت خود مؤمنین باعث هتک حرمت و جسارت به مقام کبیریابی خداوند شده‌اند. بنابراین، از عموم تعلیلی که جمله: «كَذَلِكَ زَيَّنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ» آن را افاده می‌کند، نهی از هر کلام زشتی نسبت به مقدسات دینی استفاده می‌شود. «كَذَلِكَ زَيَّنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ كَيْبِيسُهُمْ 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 چیزهای منتفع می‌شود، مانند لباس زیبا که انسان آن را به جهت زیبایش می‌پوشد و ضمناً بدنش نیز از سرما و گرما

محفوظ می‌ماند.»^{۱۵۹}

^{۱۵۹}. ترجمه المیزان، ج ۷، ص: 434.

نکته‌ای که باید اشاره شود، این است که این سب نکردن دائر مدار : **فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ**، یعنی سب و لعن کردن آنها نیست. یعنی قرآن نمی‌گوید که اگر آنها به خدای شما ناسزا می‌گویند، شما ناسزا نگویید و اما اگر ناسزا نمی‌گویند، اشکالی ندارد که سب کنید، زیرا لازمه چنین برداشتی این می‌شود که افراد آرام و ساكت را شما می‌توانید هر کاری بکنید. بنابراین این ذیل در مقام بیان فایده است که خود مؤمنین باعث هتک حرمت و جسارت به مقام کربلایی خداوند شروز.

نمونه دیگر در آیه: «**لَوْ كَانَ فِيهَا الْهَةُ إِلَّا اللَّهُ لِفَسْدِ تَা**» (انبیاء، ۲۱-۲۲)؛ اگر آسمان و زمین، به جز خدای یکتا، خدایانی باشد آن دو را خرابی و فساد فرا می‌گیرد. در ژرفای این بیان ساده و همه کس فهم، برهان تمانع (یعنی استدلالی بزرگ و عقلانی در محال بودن دوگانگی و تدبیر همزمان) بیان شده است.^{۱۶۰} همچنان اگر آیاتی از قبیل: «**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَّا صَفَّا**» (فجر/۸۹، ۲۲)، که از آمدن خداوند سخن می‌گوید : «**يَدَ اللَّهِ فُوقَ أَيْدِيهِمْ**» (فتح، ۴۸، ۱۰) که از دست داشتن خدا خبر می‌دهد؛ «**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**» (طه، ۲۵) که بر عرش واقع شدن و از سریر داشتن خدا سخن به میان می‌آید، این عقل است که با استدلال بیان می‌کند: منظور از این کلام، تشبيه 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 تعديل 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 و قد يذكر الحكم في الدليل مرتبطاً بحالة خاصة ولكن العرف يفهم ان هذه الحالة مجرد مثال لعنوان عام و ان الحكم مرتبط بذلك العنوان العام». ^{۱۶۱}

^{۱۶۰} - طباطبایی، المیزان، ج ۱۴، ۲۶۷-۲۶۸.

^{۱۶۱}. محمدباقر صدر، دروس فی علم الاصول، حلقة دوم، ص ۱۵۱.

مناسبت حکم و موضوع کاردیگری 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:

« مناسبات و مناطقی که در ذهن ارتکاز می یابد و هنگام شنیدن دلیل به سبب آنها به ذهن می رسد . البته گاهی موجب محدودیت و تخصیص دلیل و گاهی موجب گسترش و تعمیم دلیل می گردد »^{۱۶۲} بنابراین مناسبت و توجه به ویژگی های موضوع موجب ارتکاز به ذهن است و به سبب توجه به آنها، 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: «لاتشرب ولا تتوضأ منها»، از این ظرف نیاشام و وضو نگیر؛ 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، انکشافِ موضوع 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: إغسل ثوبك إذا 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. در قرآن شواهد مناسبت بسیار فراوان است. به عنوان نمونه : درآیه : حُرْمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خَالَاتُكُمْ (نساء/ ۲۳) مفسرین مراد از تحریم امهات و دیگر اصناف درآیه را، حرمت نکاح آنها به مناسبت حکم و موضوع دانسته اند.^{۱۶۳}

۱۶۲ - الحسینی محمد، معجم مصطلحات الاصولیه، ص 158، بیروت، مؤسسه المعارف للطبعات، ص 1، 1415/1995 م .
۱۶۳ - المیزان ، ج 4، ص 263.

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 بیفتند، در دلیل استفاده از این آب نهی شده است: «لَا تشرب مِنِ الْقُرْبَةِ»، 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 مناطقی دارد که در ذهن عرف مطرح می شود و شنوونده 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 شدن یا محدودیت دلالت آن در بقیه افراد می گردد. این معنا را می توانیم در قرآن مشاهده کنیم، مثلاً خداوند فرموده است: «حُرّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ»^{۱۶۴} یا «حُرّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ»^{۱۶۵}. در این دو آیه، گرچه لفظ تحریم، عام است، اما مناسبت میان حکم و موضوع چنین دلالتی دارد که در آیه اول موضوع حرمت در باره تحریم امهات، ازدواج با مادر و مسائلی از این قبیل مطرح است و در آیه دوم، حرمت خوردن میته، خون و گوشت خوک منظور است. لذا گرچه عنوان کلام عام است، اما مناسبت میان موضوع و حکم راهنمایی می کند و تفسیر عقلی موجب محدودیت موضوع 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: «يَا إِيَّاهَا النَّبِيُّ لَمْ تَحْرِمْ مَا أَحْلَ اللَّهُ لَكَ تَبْغِي مَرْضَاتُ ازواجك»^{۱۶۶}. 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 تتناسب حکم و موضوع، ارتباط تیگاتنگی دارد که اگر قسمتی از آیه روشن نشد، چگونه 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 تنسابی که درسخن است درکاوشی عقلی حاصل می گردد.

البته اینجا موضوع روشن است و ممکن است که کسی با آن مخالفت نداشته باشد، اما موارد بسیاری است که مورد مخالفت واقع شده و اختلاف و نزاع در تفسیر عقلی با غیر تفسیر عقلی شکل گرفته است . به عنوان نمونه، در

۱۶۴. نساء (4) آیه 23.

۱۶۵. مائدہ (5) آیه 3.

۱۶۶. تحریم (66) آیه 1.

تفسیر آیه: يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَ لَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَ هُوَ عَمَّهُمْ إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرْضِي مِنَ الْقَوْلِ وَ كَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا (نساء/۱۰۸) آنانی که از خدا شرم می کنند و در حضور او مرتكب گناه می شوند، ولی از خدا شرم نمی کنند و در حضور او مرتكب گناه می شوند. در صورتی که خدا هنگامی که آنان شبانه در باره سخنی که او نمی پسندد می اندیشنند و برای تحقق آن چاره جویی می کند، با ایشان است.

«استخفاء» مصدر يَسْتَخْفُونَ، به معنای پنهان کردن است. آیه شریفه کسانی را که گناهان خود را از خداوند پنهان نمی دارند، ولی از مردم نهان می کنند، سرزنش کرده است. این در حالی است که پنهان کردن کارها از خدا ممکن نیست و از اختیار آدمی خارج است. اکنون این پرسش مطرح است که چرا چنین تفسیری باید کرد، در حالی که پنهان کردن کارها از خداوند ممکن نیست و از اختیار آدمی خارج است؟ پس چگونه خداوند عده ای را بر کاری که از آن ناتواند ملامت می کند؟

علامه طباطبایی برای حل مشکل به تناسب کلام با موضوع اشاره و میان پنهان کردن و شرم کردن رابطه برقرار می کند و می گوید: جمله: «وَ لَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ»، از خدا پنهان نمی کنند، کنایه از این است که از خدا شرم نمی کنند، نه پنهان نمی دارند. دلیل این سخن تعلیلی است که از جمله: «وَ هُوَ عَمَّهُمْ»، و جمله: «وَ كَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا»، استفاده می شود؛ زیرا یادآوری این که خدا با آنهاست و بر آنچه می کنند، احاطه دارد، با شرم نکردن تناسب دارد، نه با پنهان نداشتند.^{۱۶۷}

۳) دلالت سیاق

یکی از راه های رسیدن به فهم کلام، سیاق است. این بحث بیش ترین 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: «كُلُّ مَا يُكَشِّفُ الْلَّفْظُ الَّذِي نُزِّيَّدُ فَهُمْ مِنْ دُوَالٍ أُخْرَى، سُوَاءٌ كَانَ لُفْظِيَّةُ كَالْكَلِمَاتِ الَّتِي تَشَكَّلُ مَعَ الْلَّفْظِ الَّذِي يَرَادُ فَهُمْ كَلَامًا وَاحِدًا مُتَرَابِطًا، أَوْ حَالَيَةُ كَائِنَظْرُوفُ وَ الْمَلَابِسَاتُ الَّتِي تَحِيطُ بِالْكَلَامِ وَ تَكُونُ ذَاتَ دَلَالَةٍ فِي الْمَوْضِعِ».^{۱۶۸}

^{۱۶۷}. طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۷۴.

^{۱۶۸}. محمدباقر صدر، دروس فی علم الاصول، حلقة اول، ص ۱۳۰.

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: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^{۱۶۹} تمسک کرده^{۱۷۰} 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 لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ فَرَاغٌ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ» فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَرْفُونَ آن گاه رو به مردم کرد و گفت: «قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^{۱۷۱}. 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 تقبیح و مؤاخذه افعال مطرح نیست.^{۱۷۲} 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: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِنْ ذُكْرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَغْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبْدَا» (کهف/۵۷)^{۱۷۳} می باشد که اگر کسی بدون ملاحظه آیات پیشین بخواهد معنا کند، مفهومش 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: «وَلَقَدْ صَرَفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا^{۱۷۴} وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيهِمْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيهِمُ الْعَذَابُ قُبْلًا» (کهف/۵۴-۵۵). لذا

۱۶۹. صفات (۳۷) آیه ۹۶.

۱۷۰. محمد عزّة دروزه، القرآن الجيد، ص ۲۰۰.

۱۷۱. صفات (۳۷) آیات ۹۲-۹۶.

۱۷۲. ر.ک: زخشری، الکشاف، ج ۴، ص ۵۱ و طباطبائی، المیزان، ج ۱۷، ص ۱۵۰.

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.

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 موضعه و جایه 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 الحديث 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 اینجا 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 نگری 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 دنیال می کند.
- ۴- اگر سیاق آیات ملاحظه گردد، شبه 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 دنیال 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، شبه تعارض و تناقض را در میان نصوص قرآنی رفع می کند. گروهی که دچار این شبه شده اند، معمولاً دراثر 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.^{۱۷۳} در حالی که اگر به سیاق قبل و بعد آیات و قرایین بیرونی توجه می کردند، هرگز دچار این اشتباه نمی شدند.^{۱۷۴} 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 تُحرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمِيعَهُ وَقُرْآنَهُ، إِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبَعْ قَرْآنَهُ، 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^(۱۷۵) و در توجیه مناسبت این آیه با آیات قبل و بعد گفته اند: این قسمت جمله معتبره 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.^(۱۷۶) و به تعبیر دیگر گفته اند: عجله پیامبر در تلاوت آیات، گرچه از روی شوق و بی تابی برای درک حقیقت و البلغ آن بود، ولی به هر حال در راستای خصلت فraigیر عجول بودن انسان قرار دارد که در چند آیه بعد می فرماید: «كَلَّا بَلْ تُحْبُونَ الْعاجِلَةَ وَتَدْرُونَ الْآخِرَةَ»، چرا که پیامبر نیز سوای مقام معنوی اش از نظر ویژگیهای بشر به مصدقاق «أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» همانند دیگران به شمار می رفت و اتفاقاً علاوه بر آیه مورد نظر در این سوره، در جای دیگر، نیز

۱۷۳. برای دیدن نمونه این بحث ها ر.ک: عبدالجبار محمد حسین شراره، دعوى التناقض بين نصوص القرآن الكريم، تاریخها و معالجهها ، در جموعه محوث فی القرآن الكريم.

۱۷۴. محمد عزّة دروزه، القرآن المهد، ص204.

۱۷۵ - در این باره مراجعه کنید : طوسی، التبیان، ج ۱ / ۱۹۶؛ طبرسی، جمع البیان، ج 10 / 397؛ زخشری، الکشاف، ج 66/4؛ طباطبایی، المیزان، ج 20 / 109؛ سیوطی، الاتقان، ج 3 / 316.

۱۷۶ - در این زمینه به تفسیر المیزان، ج 20 / 110 مراجعه شود . همچنین به کتاب القرآن الجید، محمد عزّة دروزة / 92 بیروت مکتبة العصرية .

خطاب به پیامبر(ص) آن حضرت را از تعجیل در فرائت آنچه بر او وحی می شود، نهی می کند: «وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ
مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبُّ زِدْنِي عِلْمًا». (سوره طه، آیه ۱۱۴). به این معنا که پیامبر نگران
حفظ نشدن آیات و فراموش کردن آن است و در 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 ماسته^(۱۷۷)

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 معتبرضه
می شود.

اما در برابر این نظر مشهور، گروهی از مفسران و از میان پیشینیان این علم، بلخی معتزلی (م ۳۱۹ هـ) و
قفال (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.^(۱۷۸)

استدلال این گروه برای سرتافتمن از نظریه مشهور بدین جهت است که اگر بگوییم 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
قيامت و احیای مردگان، اندکی عجیب به نظر می رسد و ارتباط و انسجام مطالب سوره با این چند 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 واستدلالی عقلی در فهم کلام میان آیات استدلال می کنند،
یکی از باب استطراد و بلکه جمله معتبرضه، خطاب: «لا تعجل» را به پیامبر می داند، و یکی از باب روال سیاق و
انسجام مطالب، مربوط به نامه اعمال می شمارد. آنها یکی که لزومی باید پیوستگی نمی بینند، به راحتی می توانند

۱۷۷ - بازرگان عبد العلی، نظم قرآن، ج ۳ / ۳۴۹.

۱۷۸ - سیوطی، الاتقان، ج ۳ / ۳۷۶؛ جمع المیان، ج ۱۰ / ۳۹۷، بیروت، دار احیاء التراث العربي، قطع رحلی.

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 پذیریم، گرچه توجیه گروه دوم آراسته تر می‌نماید.

به نظر می‌رسد، اگر جمله معتبرضه هم باشد و از باب تذکر دادن به پیامبر باشد در میان بحث، اشکالی نسبت به پیوستگی کلام بوجود نمی‌آورد، بدون آنکه بگوییم این چند آیه در وقتی دیگر نازل شده و به اینجا آورده شده است. زیرا در محاورات عرفی بسیار مرسوم است که کسی در وسط سخن خود جمله معتبرضه 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.

پرسش‌های درس

۱- به برخی از مبانی تفسیر عقلی اشاره و توضیح دهید.

۲- روش مناسب میان موضوع و حکم در تفسیر عقلی را شرح دهید.

۳- سیاق چیست و چه اهمیتی در تفسیر عقلی دارد.

۴- ارتباط سیاق را با تفسیر عقلی توضیح دهید.

درس نهم

۳- جمع میان آیات

برای فهم درست و یا کامل تر آیات گاه لازم است در آیاتی میان آنها جمع شود و این جمع نیازمند تحلیل و کاوش عقلی است. از سوی دیگر این جمع برای رفع تعارض است. هر جمعی برای رفع تعارض هرچند تعارض بدوى باشد باز مربوط بعقل است. زیرا درک تعارض و تناقض و رفع آن مربوط به عقل است . به عنوان نمونه میان دو آیه از کریمه، شبیه تعارض پیش آمده است.

این شبیه، ممنوعیت بهره گیری از تمتعات دنیوی، با تشویق به بهره برداری از آن وجود دارد: «وَ يَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاةِكُمُ الدُّنْيَا وَ اسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُنُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي

الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسِيْعُونَ». (احقاف/ ٢٠). در این آیه گویی به کفار توبیخ می شود، چون شما از طیبات دنیا استفاده بردید، و استمتاع شما کامل شد، امروز به عذاب الهی کیفر می یابید. در این صورت با آنکه دیگری که اشاره می شود، در تعارض خواهد بود از آن جمله: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُّوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَ لَا تَتَّبَعُوا خُطُوطَ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ**. (بقره/) و آیه : **قُلْ مَنْ حَرَمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هَيْ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ** (اعراف/ ٣٢) بگو چه کسی مایه آراستگی را که خداوندان زمین در آورده و روزیهای پاکیزه را حرام کرده است؟ بگو اینها در زندگی دنیا برای کسانی است که ایمان آورند و در دوران قیامت نیز ویژه ایشان است.

بدینسان آیات را برای مردمی که می دانند تشریح می کنیم ؛ در تعارض خواهد شد. ابن عاشور(م ١٣٩٣ق)، برای توضیح آیه، در تفسیر خود می نویسد:

اولاً : **أَذْهَبْتُمْ طَيَّبَاتِكُمْ فِي حَيَاةِ الدُّنْيَا**، با جمله: لا یظلمون فی جزاء الآخرة، تقدیر می گیرد ، یعنی شما در آخرت ستم نمی شوید. از نعمت های دنیا به شکل کاملی استفاده بردید . ولکن الله لم یُحِّرِّمْهُمْ مِنِ النِّعْمَةِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا . ثانیاً، اذهب طیبات ، (بردن) از باب استعاره است . چون از انسان جدا شده است ، برخلاف نعمات آخرت که جدادشدنی 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 به این نکته تصریح و می نویسد:

ولیس فی الآیة ما یقتضی منع تناول المسلم من تناول الطیبات فی الدنيا إِذَا تَوَحَّى حلالها و عمل بواجبه الديني فيما عدا ذلك وَإِنْ كَانَ الزَّهْدُ فِي الاعتناءِ بِذَلِكَ ارفع درجة .^{١٧٩}

4- 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 دنیاپی است. به عنوان نمونه، اینکه قرآن کریم در جمله ای ساده و کوتاه می فرماید: «**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ 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 تحقق عدالت اجتماعی توسط مردم 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 وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره / ۱۸۵) یا در جای دیگر می گوید: «وَ مَا جَعَلَ 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 وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا) (بقره / ۲۸۶) و به تعبیر دیگر خواهان رفع تکاليف افرون بر توانایی های متعارف از امت محمدی می شود: «رَبَّنَا وَ لَا 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 يُحَفِّظَ 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.^{۱۸۰}

۱۸۰- 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 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 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 ظرفیت 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 شباهاتی که تاریخ مندی بوجود می آورد ملاحظه کنید.

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: «وَيَلُّ لِلْمُطَفَّفِينَ» (مطففين: ۱) وای بر کم فروشان. (وَيَلُّ إِكْلُّ هُمَّةٍ لُّمَزَةً) (همزة: ۱) وای بر هر بدگوی عیب جوی. (أَلَّهَا كُمُّ الْتَّكَاثُرُ) (تكاثر: ۱) نفاخر 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.

تعبارات 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 لابه لای آن ملاک و علت حکم استفاده می شود، مثل: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمُ الْعِدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُمْتَهِنُونَ» (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؟^{۱۸۱}

به این جهت نخستین پرسش در باب فهم این دسته از آیات است که آیا ناظر به احکام مستند به نص است، یعنی نظر به غایات احکام؛ یا مبنی بر نظر به ظاهر نص و تقریر جزئیات احکام شرعی است؟ آیا می توانیم از این نصوص مقاصد، گوهر و ملاکات و علل احکام را کشف کنیم و از آنها قواعدی قابل استناد و متقن بسازیم، یا چنین امری امکلن پذیر نیست.

این سوال 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 پیردازیم یا خیر؟ حال اگر این مقاصد و قواعد را کشف کردیم، اما چندگانه شدن 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 آهن و مُهم آن پرداخت؟ ملاک این

۱۸۱— درباره تفصیل این روش : ر.ک: ایازی، سیدمحمدعلی، فقه پژوهی قرآنی، ص ۴۴

اولویت‌ها چه چیزهایی خواهد بود؟ و چگونه می‌توان 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؟ اینجا است که تفسیر عقلی و اجتهادی در نص، جایگاه خود را نشان می‌دهد.

۵- پاسخ به شباهات

یکی دیگر از کارهای مهم تفسیر عقلی، پاسخ به شباهات و تناقض نمایی‌هایی 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 شباهه تناقض، این گونه تحلیل می‌کند: بسیاری افراد هنگامی که الفاظی به ظاهر متناف می‌رسد و خود تسلیطی به مسائل عقلی و علوم حقیقی ندارند ، این آیات را به اشتباه می‌گیرند، در حالی که مفسر قرآن باید آگاهی به این امور داشته باشد. بداند تناقض در کجا ایجاد می‌شود و شرایط اختلاف چیست تا وقتی به آیه ای برخورد می‌کند بتواند به خوبی میان آنها جمع کند.^{۱۸۲}

اکنون جهت توضیح بیشتر به مواردی از آنکه در تفاسیر مهم عقلی مطرح شده، اشاره می‌گردد:

۱- قاضی عبد الجبار همدانی (۴۱۵) کتابی دارد با عنوان : تنزیه القرآن عن المطاعن . در این کتاب با ترتیب مصحف به اشکالاتی می‌پردازد که در آن عصر مطرح بوده و با کاوشی عقلی به یکایک این شباهات پاسخ می‌دهد. به عنوان نمونه در ذیل آیه : «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرُهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ». (بقره / ۶). چند اشکال را مطرح می‌کند: ۱) عده ای از کفار ایمان آورند. ۲) اگر خبر می‌دهد که چه انذار کنی و چه انداز نکنی ایمان نمی‌آورند، پس چرا می‌خواهد که ایمان آورند . ۳) چگونه برایمان

۱۸۲. مقدمه جامع التفاسیر، ص 68.

آوردن قادر می شوند با آنکه اگر ایمان بیاورند تکذیب خبر خداوند می شود. آنگاه به یکایک این شباهات

پاسخ می دهد.^{۱۸۳}

۲ سزمخشری در کتاب الکشاف، نیز یکی از کسانی است که اهتمام بالغی نسبت به حل شباهات و پاسخ به اشکالات در حوزه عقاید بویژه در بخش نزاع های کلامی آیات صفات و طلب و اراده دارد.^{۱۸۴}

۶- بهره گیری از قواعد عقلی

در تعامل نص و قاعدهای 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 جاہل به عالم، وجوب تعلیم جاہل 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، فقهاء 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 مطلقی وجود داشته باشد و عقل به طور جز دریابد که حکم اختصاص به مصادیق خاصی دارد، مانند آنچه شیخ طوسی در کتاب العُدَّة مثال می زند^{۱۸۵} و نمونه های آن در کتاب و سنت فراوان است، یا خطاباتی 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 تقيید احکام است. این موارد شامل تخصیص عام به دلیل عقلی از قبیل مثال های بالا نیز می گردد.^{۱۸۶}

^{۱۸۳}- تنزیه القرآن عن المطاعن ، ص ۱۳.

^{۱۸۴}. المنہج الرمخشری فی تفسیر القرآن مصطفی الصاوی الجوینی، ص ۹۳

^{۱۸۵}- طوسی، العدة في اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۳۶ - ۳۳۹. تحقيق محمدرضا انصاری.

^{۱۸۶}- الغروی، محمد عبد الحسن، مصادر الاستنباط بين الاصوليين والاخباريين، ص 216

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 ژرفای 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 استاده برده اند بدون آنکه از ظاهر لفظ استفاده شود. برای رفع وحشت از مراجعه به کاربرد ها 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 حتماً قطعی باشد، و غالباً 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 تتفییح مناطق 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 مصاديق و الفاظ مورد استناد قرار می گیرد، بلکه به معنای مفاهیمی است که در برابر منطق 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 منطق نیست که از ذات لفظ استفاده شود، در زمرة مباحثی قرار می گیرد که با استعانت از عقل روشن می گردد، بین 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 مابین 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 فحوى 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.

2- 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: «الاقتضاء دلالة اللفظ على معنا خارج يتوقف عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية». ^{۱۸۷} بنابراین، دلالت اقتضا دلالتی است که بر معنایی توقف دارد و اگر آن معنا نباشد، کلام نمی تواند صحیح باشد، به عنوان نمونه از پیام بر با تعبیرات مختلف نقل شده است : «إِنَّ اللَّهَ رَفِعَ عَنْ أَمْتَى النُّطُقِ وَالنُّسْيَانِ».^{۱۸۸} علی رغم این روایت، می دانیم که خطأ و نسيان از انسان برداشتنی نیست و تکویناً هر انسانی اشتباه و نسيان می کند (الاَّ مَنْ عَصَمَهُ اللَّهُ)، لذا خطأ و نسيان قابل رفع نیست. پس باید این طور تقدیر گرفت که خداوند حکم خطأ و نسيان یا گناه و توابع آن را بر می دارد.^{۱۸۹}

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

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

۱۸۹. در باره معنای حدیث رفع و وجود احتمالهای گوناگون در آن به طور مبسوط در کتاب های اصولی بحث شده است، به عنوان نمونه ر.ک: مرتضی انصاری، فرائد الاصول، ج ۱، ص ۴۲۸؛ آخوند محمد کاظم خراسانی، کفاية الاصول، ص ۳۳۹؛ محمد کاظم بهادری، مفتاح الوصول الى علم الاصول، ج ۱، ص ۳۱۲ و محمد ادیب صالح، تفسیر النصوص، ج ۱، ص ۵۴۸.

مثال قرآنی دلالت اقتضا از آیه: «واسئل القرية»^{۱۹۰} یاد می شود که تقدیر آن: و اسئلوا اهل القرية می شود؛ زیرا سوال کردن از قریه معنا ندارد و صحت عقلی ندارد . پس باید سؤال از مردم قریه باشد . هم چنین در آیه: «فليدع الناديه»^{۱۹۱} 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 الناديه. لذا اگر «أهل» 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)^{۱۹۲} 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.^{۱۹۳} 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 منطقی 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 متكلم 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.

. ۱۹۰. یوسف (12) آیه 82.

. ۱۹۱. علق (96) آیه 17.

. ۱۹۲. بقره (2) آیه 41.

. ۱۹۳. 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 عبد السلام، الاشارة الى الاجاز، ص 193-313. منتها برخی از مضاف ها با دلالت عقل قابل فهم است، برخی با دلالت لفظی و برخی با بیانات شرعی. آن چه در اینجا 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:

«يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ وَلَيْسَ الْبَرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبَرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ...»؛ در باره 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 در باره 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 ناییوسنگی و ناشکاری در کلام باشد و شبهه 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 البيان طبری^(۱۹۴) و کشاف زمخشri^(۱۹۵) و مفاتیح الغیب فخر رازی^(۱۹۶) و تفسیر القرآن العظیم ابن کثیر^(۱۹۷) و بسیاری دیگر گفته اند که خداوند در اینجا دو مسأله را بیان کرده است، یکی در باره 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 در باره 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 رفتد، 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 تناسی دارد و چه ربطی میان آن حکم و این حکم است که خداوند در کنار هم قرار داده است؟

۱۹۴- طبری، جامع البيان، ج ۲، ص ۱۰۹، از طبع بولاق.

۱۹۵- زمخشri، الكاشف، ج ۱، ص ۲۳۴، ادب الحوزه.

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

۱۹۷- 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 وجوده تناسبی که در این آیه ذکر شده اشاره می کنیم. البته درباره این آیه وجوده و مناسبتهای گوناگونی بیان شده که به چند مورد آن بسنده می شود.

۱- اینکه خداوند حکم آهله 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 بندگانش می باشد، سپس بهتر است که شما از این سؤالها 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 تشبيه 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.^(۱۹۸)

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^(۱۹۹)

۵- فخر رازی توجیه دیگری برای ربط آیه ذکر می کند، وی می گوید: خداوند در فراز دوم می خواهد بگوید کسی که از مسئله ای دقیق همانند ماههای قمری و کبیسه 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.^(۲۰۰)

۱۹۸- زخشری، کشاف، ج ۱، ص ۲۳۴.

۱۹۹- مصطفی مسلم، مباحث فی تفسیر الموضعی، ص ۶۱.

۲۰۰- 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 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: «يعنى أن يأتي الأ مر من وجهه»^(۲۰۱); هر کاری را باید از راهش انجام داد، مسأله ورود به خانه را ، به معنای تمثیلی آن 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 بوعیشه در حج بر اساس مصلحتی است، بهتر است که به اطلاع از کیفیت برنامه خود پردازید 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.^(۲۰۲) 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 متكلم با این لفظ خود قصد کرده، یا بعید می دانیم که چنین معنایی را عقلاً قصد نکرده است.^(۲۰۳) به طور مثال متكلم 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 نالمید از گفتار و رفتار آنها می گوید: ای قوم من، من پیامهای پروردگار را به شما رسانیدم و شما را به نیکخواهی دعوت کردم پس دیگر اندوه نخواهم برد، اما یکباره لحن قرآن عوض می شود و در خطاب به مؤمنین اسلام می گوید: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرْبَىٰ آمَنُوا وَأَتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوهُ فَأَخْذَنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»^(۲۰۴) اگر مردم شهرها و آبادیها ایمان آورده و پرهیزگاری

۲۰۱ - شیخ طوسی، تبیان، ج ۲، ص ۱۴۲.

۲۰۲ - 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.

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

کرده بودند هر آینه برکتها، نیکیها و نعمتها از آسمان و زمین بر آنان می گشودیم. آنگاه از داستان شعیب چند مسأله نتیجه گیری می کند:

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 در مواجه با 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 بدختی 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: (الذين يَتَّبعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيُّ الْأَمِّيُّ الذِّي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عَنْهُمْ فِي التُّورَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ) ^(۲۰۴) 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.

پرسش‌های درس

- ۱ در تفسیر عقلی در آیاتی میان آنها جمع شود، مراد از این جمع چیست؟
- ۲ منظور از دلالت اشاره در تفسیر عقلی را بنویسید.
- ۳ منظور از دلالت تنبیه در تفسیر عقلی چیست؟
- ۴ ارتباط دلالتهای اشاره، تنبیه، اقتضا؛ چه ربطی به تفسیر عقلی دارد؟

درس دهم

4 - 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 می‌گیرد؟ آیا استنباط فروع و درک و فهم مناطق و غایت حکم بر اساس نصوص جز با عقل به دست می‌آید؟ جایگاه اجتهاد و به کارگیری عقل برای همین است که این کلیات تجزیه و تحلیل و در مفاد کلام ب ه 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 أَسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ) (الفال: 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 تهیّه تجهیزات برای مقابله با دشمن است . هرچند 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 – فراهم نشده 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 بِهِ عَدُوَّ 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 مبادا در این زمینه سوء استفاده ای انجام شود و تجهیز و بقای سلاح برای جنگ افروزی، قدرت طلبی و ایجاد شوکت های ظاهری حکام 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 را پر کند. در هنر و نقد ادبی جدید، سخنی است در مطابقت با نظریهای معطوف به خواننده، که گاه نظری این امکان را به خواننده و شنونده می دهد که از لابلای قصه و یا گفتگو، مطالبی را استخراج کند که نه در متن است و نه در خارج متن. به این جهت خواننده و شنونده از ورای کلمات، حضوری فعال در خواندن متن پیدا می کند و با توجه به علم و آگاهی که دارد، و ربط میان قضایا را لازم می بیند، 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 ایجازگویی، 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 پُرو سفید خوانی شود. البته این علمل کاملاً مرتبط به آگاهی تاریخی، اجتماعی، قدرت تحلیل عقلی مفسر دارد. یکی از هنرهای برخی از مفسران اجتهادگرا، با گرایش‌های عقلی پر کردن این فاصله ها دارای اهمیت بوده، بدون آنکه بخواهند تفسیر به رأی کنند، یا از اسرائیلیات استفاده ببرند. این حرکت گاه موجب اعتراض واقع شده که این مطالب را از کجای کلام در آورده اید؟ اما سفید خوانی منتبه کرده به نص نیست، کشف پیوند کلام با پر کردن میان حوادث و ربط دادن میان اتفاقات است. شعلی در تفسیر الكشف و البيان، و برخی از مفسران در قصص القرآن این حرکت سفعی خوانی را انجام داده، و امروز در تنظیم نمایشنامه های قرآنی و داستانها این کار باید انجام گیرد.
نمونه این سفید خوانی ها:

در آیات فراوانی از قصص این سفیدخوانی ها مشاهده می شود. مثلاً ماه های حرام در نوشته برخی از مفسران بازتاب یافته است.

۱- 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 بپرسید: (أَلْأَنْتُ فَعْلَتْ هَذَا بِآلِهْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمْ * قَالَ بْلَ فَعْلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْئُلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطَقُونَ^{۲۰۵}).

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 توریه 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 ينظرون) 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 إلى أنفسهم).

به این ترتیب، از تمام این داستان چند نکته استفاده می شود:

أولاً، ابراهیم به دنبال موقعیتی برای بیان انحراف اعتقادی آنان بوده است.

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 به سخافت رفتار خود 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، با مخالفت خوانی های پیشین و آگاهی مأموران نمروд متوجه شدند که خراب کننده بت ها ابراهیم بوده است
۲- : الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ. (بقره / ۱۹۴)

ب: فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدُّتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ اخْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوهُا لَهُمْ كُلَّ مَرْضَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَةَ فَخَلُوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ. (توبه / ۵)

ج: إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةُ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ وَ قاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَةً وَ اغْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ. (توبه / ۳۶)

د: إِنَّمَا النَّسَبُ إِزِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلِوْنَهُ عَامًا وَ يُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوْا مَا حَرَمَ اللَّهُ زِينَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ. (توبه / ۳۷)

در این آیات، افرون براینکه 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 ائم آیات استفاده شده است .^{۲۰۶}

نمونه سوم، داستان ابراهیم و انتقال همسرش هاجر به سرزمین حجاز (مکه) است که می گوید: (رَبَّنَا إِنِّي أُسْكَنْتُ مِنْ ذُرَيْتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ)^{۲۰۷} 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 ببرد که هم بسیار دورافتاده و هم سرزمین خشک و بی آب و علف است . حسادت زنانه و فشارهای درگیری و نزاع های شکننده بوده که طاقت او را تاکه کرد هاست . به هر حال او به شدت نگران همسر و فرزند تازه تولد یافته است که می گوید: «رَبَّنَا إِنِّي أُسْكَنْتُ مِنْ ذُرَيْتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيَقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعُلْ أَفْيَدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَ ارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ» . نمی توان گفت: این عمل ابراهیم وسیله جواز انتقال زن و بچه به مناطق دور افتاده است، چنان که قرطبي به این مسئله تفطن پیدا کرده و تصریح می کند: کسی نمی تواند با تمسمک 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.^{۲۰۸}

دوم: اثباتات 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 سبته 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 درآغاز، برای اثبات توحید یا نبوت، استدلال عقلی آورد، یا حکمی در مقام تشریع وضع شده، در باره حقوق اجتماعی، حقوق زنان، احکام کیفری، که لازم است تثبیت و تأیید شود. از این رو در تفسیر بخشی از معارف قرآن، نیازمند توجیه و استدلال عقلی هستیم.

. ۲۰۶- دروزه ، محمد عزت ، عصر ا لنبوی ، ص 344-345

. ۲۰۷- ابراهیم (۱۴) آیه 37

. ۲۰۸- قرطبي، همان، ج 9 ، ص 370

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

به عنوان نمونه قرآن در سوره مائدہ به نقل از هابیل در هنگامی که برادرش تصمیم گرفته بود تا اورا بکشد، و او حاضر نبود مقابله به مثل کند، گفت : «إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ» (مائده/۲۹) من می خواهم تو با گناه من و خودت بازگردی، و در نتیجه از اهل آتش باشی، و این سزای ستمگران است. شاهد مثال تعبیر : «تَبُوءَ بِإِثْمِي وَ إِثْمِكَ»، است که بله، بھه، در لغت به معنای رجع، آمده و آقای مصطفوی در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن، چندین معنای دیگر در کنار آن ذکر می کند^{۲۰۹}، مانند: اعتقاد، بیعت، رجع و ارجاع، باء بذنبه، یعنی اعترف بذنبه، یا نقل بذنبه، سنگین آمد گناهش، که باز همان معنای برگشتن و اعتراف است. باءت اليهود بغضب الله، کانه عاد الى مبائته. قوله باه، یا نکاح را هم باء می گویند. فلاں حریص علی الباء. البته رجوع به شیء، به دو معنای مادی و معنوی بکار می رود، مادی و طبیعی و معنوی و به معنای احتطاط و سقوط از مرتبه بالا به پایین.

اما اشکال این است.

۱) چرا هابیل این سخن را گفت که من اراده کردم و می خواهم تو با گناه من و خودت بازگردی . آیا او خود را تسلیم برادر نکرد تا او را بکشد، وسیله انحراف و ظلم به او بشود؟

۲) وانگهی لازمه چنین تفسیری، جواز مؤاخذه انسان به ذنب دیگران است. و لاترر وزر اخری، عقل هم چنین تفسیری را برنمی تابد.

۳) چرا هابیل مقابله نکرد و گفت: «لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (مائده/۲۸). می توانست از خود دفاع کند.

در تحلیل و پاسخ این اشکالات، افزون بر معنایی که مصطفوی می آورد، و رجوع را به معنای احتطاط می گیرد و لازمه اش چنین می شود که تو با گناه کشتن من و ظلمی که به خود می کنی، احتطاط پیدا می کنی، مشکل را علامه طباطبایی بگونه ای دیگر حل کند. زیرا ایشان مشکل را از چند جهت می بیند: اما هابیل نگفت که من از خود دفاع نمی کنم، بلکه گفت من تورا نمی کشم. لست اُرید قتلک . «ما أَنَا بِبَاسِطٍ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ». و در آیه ندارد که او از خود دفاع نکرد، بلکه تنها این را گفت که او در هر حال احتراز از قتل برادر داشت

^{۲۰۹}. التحقیق فی کلمات القرآن ، ج ۱ ، ص ۳۳۴-۳۳۳ .

اما اینکه خدا گفته: تَبُوءَ بِإِثْمٍ وَ إِثْمِكَ، ينتقل إثم المقتول ظلماً إلى قاتله على إثمه الذي كان له فيجتمع عليه إثمان.^{۲۱۰} با اینکه مقتول گناهی انجام نداده، می پذیرد که لازمه چنین تفسیری، جواز مؤاخذه انسان به ذنب دیگران است. و لاتر واژة وزير اخري، عقل هم چنین تفسیری را برئی تابد، که ایشان پاسخ می دهد: این مسائل از امور عقل نظری نیست و از احکام عقل عملی براساس اعتبارات و مصالح عقلایی است، چون عقلاً ممکن است برای کسی که قتلی انجام می دهد، قانونی وضع کنند، کیفری سخت تر، یا خطای دیگر را هم به حساب قاتل بگذارند. مثل اینکه اگر مقتول بدھی دارد، باید قاتل همه بدھی های او را پردازد. البته از ابن مسعود و ابن عباس نقل شده که این دو اثر را گناه کشن هابیل و گناه قبول نشدن قربانی دانسته اند، چنانکه برخی دیگر مانند جُبلی و زَجاج این دو گناه را از ناحیه کشن برادر و کشن جامعه با تقض کردن حریم امن انان دانسته اند، چنانکه در آیه بعدی به آن اشاره شده است. (همان). بدون شک همه این تحلیل ها برای حل عویصه و پاسخ به شباهات با استمداد از روش عقلی است. در تأیید این تفسیر روایتی از امام باقر نقل شده که کسی که مؤمنی را بکشد، خداوند تمام گناهان مقتول را به گردن قاتل می افکند و مقتول را از گناه پاک می گرداند^{۲۱۱}

یا 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 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 خُست است. و شاهد بر مسأله را آیه شریفة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» (نساء، ۴۳۶) 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^{۲۱۲} 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 : دریک 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 عُلقه 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 راچگونه می توان تفسیر کرد؟

^{۲۱۰}. المیزان، ج ۵، ص 304 .

^{۲۱۱} ﴿فَيَقُولُ كَافِرٌ﴾ فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۲، ص ۲۷۰، ناصر مکارم، قرآن کریم و شرح آیات منتخب، ص ۱۱۲.

^{۲۱۲} - شیرازی، صدر المتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲۵۸، ۱-۲۶۴.

در این 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 پذیرید؛ 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 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: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالْتَّى هِيَ أَحْسَنُ»^{۲۱۳}، «فَدَكَرَ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ^{۲۱۴} لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصِيطَرٍ^{۲۲۰} إِلَّا مَنْ تَوَلَّ إِلَى كَفَرٍ»^{۲۱۴}، «وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلِيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلِيَكُفُرْ»^{۲۱۵}، «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَذْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةِ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي»^{۲۱۶} و آیات بسیار دیگری که همگی در مقام بیان ایجاد فرصت فکر و مطالعه و دعوت به 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)^{۲۱۷} 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 تحويل 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: «فَمَنْ شَاءَ فَلِيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلِيَكُفُرْ»^{۲۱۸} 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

. ۲۱۳. محل (16) آیه 125.

. ۲۱۴. غاشیه (88) آیات 21 - 23.

. ۲۱۵. کهف (18) آیه 29.

. ۲۱۶. یوسف (12) آیه 108.

. ۲۱۷. بقره (2) آیه 256.

. ۲۱۸. کهف (18) آیه 29.

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 تعبیر فراوان آمده است : «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهُ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا»^{۲۱۹}، «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسِيًّا وَ صِهْرًا»^{۲۲۰} و از آن بالاتر افعال پیامبر و دیگران را به خود نسبت می دهد و می گوید: «وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى»^{۲۲۱}.

از روی اتفاق، تفاوتی که میان روش مفسران کهن با مفسران متأخر بارز می باشد، در همین جهت است.

مفسران متأخر بیشتر 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 زند. درحالی 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 فقهاء 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 تسليم شوند و یا آماده جنگیدن. بنابراین در پاسخ به این نظریه به نکاتی چند اشاره می گردد:

اولا: این آیات مسئله قتال و جنگ با کفار را مطرح می کند، نه کشن آنها را، و فرق است میان جنگ و کشن.

ثانیاً: مسئله جنگ و صلح از امور جمعی و در شکل سیاسی در قالب دولتها اتفاق می افتند. 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 تعبیراتی که در قرآن در این با ره آمده، با مسئله کشن و نابود کردن متفاوت است.

۲۱۹. انسان (76) آیه 2.

۲۲۰. فرقان (25) آیه 54.

۲۲۱. انفال (8) آیه 17.

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 مسلمانان، مبارزه کفار با مسلمانان، توطئه و همکاری کفار با دشمنان مسلمانان، کرده است 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 و فهم درست می گوید: 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.^{۲۲۲}

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.

تفاوتشی که میان فلسفیدن مسلمانان با فلسفیدن فیلسوفان غرب و شرق وجود دارد در مبنای پایه فلسفیدن است^{۲۲۳}. برای همه انسانها پرسشها بی در باره آغاز پیدایش جهان، چگونگی آفرینش انسان و سرانجام زندگی و ماهیت مرگ وجود دارد. مسلمانان برپایه 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 برای اثبات خالق و برهان حرکت و حدوث و برخی براهین دیگر؛ سخن گفت، که فلاسفه با روش 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 مظہر با ظاهر (بنابر تقدیر عرف)، استدلال کرده اند.

یا موضوع معاد و بزرخ و چگونگی بازگشت انسان را تحلیل و گاه 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

۲۲۲. حلی، عبد الله بن محمد بن ادریس ، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ۱ ، ص

515

۲۲۳ - محمد یوسف موسی ، القرآن والفلسفه ، ص 28

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

به عنوان نمونه، صدر المتألهین در تفسیر لب معانی آیه: «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَأَنْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ» (جمعه/ ۱۰) می نویسد: فرمان به انتشار در روی زمین و جستجوی فضل خداوند پس از برگزاری نماز جمعه، اشاره به بازگشت و معاشرت با مردم و انجام ارشاد و تعلیم را دارد. اما معنای دیگر انتشار در سرزمین حقائق و نشر فضائل در اراضی قلوب مستعدین و افاضه کردن صورتهای کمالی به اندازه توانایی و پذیرش آنها را هم دارد. البته این حرکت و تلاش هدایتی و تعلیمی، پس از کناره گیری از مردم و فرار از جمعیت و توک معاشرت با آنان برای سیر و سلوک و خلوت کردن ذهن از انس با اغیار و قرار گرفتن در پیشگاه صلات حقیقی (سخن گفتن واقعی) خواهد بود.^{۲۲۴}

روشن است که این تفسیر، تفسیر ظاهر آیه نیست، و مفسر به دنبال کشف این دسته از معانی و پیامها هم نمی باشد. البته این نکته در فرهنگ اسلامی پذیرفته شده که قرآن، دارای سطح های گوناگون و بطون متعدد است.^{۲۲۵} امام صادق (ع) بر طبق روایتی طبق نقل مجلسی و سلیمانی می فرمایند:

«كتاب الله عزوجل على اربعة اشياء ، على العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق ، فالعبارة للعوام والاشارة للخصوص واللطائف للآولىاء والحقائق للأنبية». ^{۲۲۶} کتاب خداوند بر چهار پایه استوار است: عبارت، اشارات، لطایف و حقایق. عبارت برای همگان و اشارات 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، کار برد عقل و قواعد فلسفی در توضیح آیات، از جن 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

^{۲۲۴}. صدر المتألهین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۲۵۹، انتشارات بیدار.

^{۲۲۵}- مجلسی، بخار الانوار، ج ۱، ۳۷۴، ج ۸۹، ۹۰.

^{۲۲۶}- مجلسی، بخار الانوار، ج ۸۹، ص ۲۰ و ۱۰۳؛ حقائق التفسير، ج ۱، ص ۵.

تفسران عصری و نویسنده‌گان نوپرداز، برای بهره‌گیری از عقل در جایگاه دین، استدلال‌های مخصوص به خود را دارند. آنان به کار کرد عقل اهمیت داده و بین آن با دین و دینداری نسبت خاصی برقرار می‌سازند. در آغاز این سوال را مطرح می‌کنند که علت نیاز به انبیاء چیست و سرّ نبوت در چه اموری است؟ اگر توقع از آمدن پیامبران را تسریع تکامل بشر، تتمیم مکارم اخلاق و تسهیل و تفسیر تجارت 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 تمہید اسباب عاقبت بدانیم، (چنانکه در قرآن و احادیث این معانی آمده است) دیگر علت نیاز به دین هرگز جای عقل را تنگ نمی‌کند، بلکه به آن توسعه هم می‌دهد.

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

در این میان آنچه باقی می‌ماند، خطاهایی است که عقل می‌کند. اما مگر ما در فهم دین و دستورات دیگر خطا نمی‌کنیم و مگر آنچه از دین به دست ما آمده، به طور صاف و خالص و شفاف است، یا آنچه می‌فهمیم الزاماً حقیقت دین است؟

در باره عقل نیز این سوال مطرح است که منظور از عقل را چه می‌دانیم و چه توقعی از آن داریم. در اینجا برداشت‌های گوناگونی از عقل می‌شود. گاهی از عقل به عنوان نیرویی یاد می‌شود که درگ 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 می‌شود 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 می‌دانند که در راه حقیقت جوئی از مسیرهای صواب و پر خطأ عبور می‌کند. درست مثل فلسفه که گروهی آن را یک فن و یا یک علم می‌بینند که هیچ اشکال ندارد و یک حقیقت است، و گروهی آن را یک فعالیت می‌دانند که در این فعالیت هستی شناسانه، چه بسا خطأ هم می‌کند. در این صورت همان طور که درک کلام الهی و کشف کلام معصوم از طریق روایات خطأ می‌شود، و چه

بسا خبر ضعیف و غیر واقعی ممکن است محدث را دچار خطأ کند، در کاوش‌های عقلی نیز ممکن است چنین خطایی رخ دهد. پس چرا استفاده از یکی را صواب و استفاده از دیگری را خطأ می‌دانیم. اگر منظور از عقل، حقیقت و انبانی از راستی‌ها باشد که عقل چنین ادعایی ندارد. و اگر منظور غربال‌گری 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 شیرین‌تر خواهد بود. چرا که در خطای روش مند حرکت نهفته است که ضامن حیات و امید به وصال است.^{۲۲۷}

گاهی منظور از عقل در نظر این نویسنده‌گان 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 می‌کنیم و می‌فهمیم. این علم و درک عقلانی تا جایی گسترشده می‌شود و به تجربه‌ها و علوم انسانی مانند جامعه‌شناسی و روان‌شناسی سرویس می‌کند که در سایه شناخت آنها ارزش واقعی حکمت‌های آسمانی بهتر فهمیده می‌شود، چنانکه مبانی حقوقی بشر هم از این دانستنی‌ها مستثنی نیست. حقوق نیر مانند الهیات و اخلاق بر یک سلسله مبانی واقعی متکی است، هر اندازه‌ما با آن اصول و مبادی بیشتر آشنا باشیم، بهتر می‌توانیم به هدف و مقصد دین پی ببریم و حتی ممکن است بسیاری از آیات و احادیث را که تا کنون نمی‌پنداشتیم، جزء آیات و احادیث احکام است، در ردیف آیات و احادیث احکام بشمار آوریم.^{۲۲۸}

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 آموزه‌های وحی، ضرورت مراجعت به عقل را مطرح ساخته و گفته اند عقل ناکارکردی‌هایی را که در احکام پیش‌بینی نشده است پیش‌بینی می‌کند و با بازسازی شریعت زمینه‌های ناکارآمدی آن را برطرف می‌کند.

۲۲۷ - سروش، عبد‌الکریم، فربه‌تر از ایدئولوژی، ص 237 - 238 و همچنین ص 354.
۲۲۸ - مطهری، مرتضی، مجموعه مقالات، ص 72 - 73، قم، انتشارات اسلامی 1362.

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 امروزین ما می کند.^{۲۲۹}

خوب، ما در اینجا با دو اندیشه مواجه هستیم:

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 و از سویی به همه جزئیات نپرداخته، 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 بینیم 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 بپردازنند 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.

۲۲۹ - صالح پور، جهانگیر، کیان، شماره 24، عرف شدن شریعت، ص 17 - 22.

وقتی این همه آیات و روایات در مدح عقل آمده و مسلمانان را به تدبیر در آیات سفارش می‌کند، یک پیام دیگر هم دارد، می‌خواهد 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 می‌کند، این دعوت شامل احکام این زمین و آسمان هم می‌شود. این گونه نیست که ما را دعوت به تدبیر و تفکر و به کار گرفتن عقل در زندگی کند و به نتایجی هم برسیم، اما بعد بگوید: شما به عقل عمل نکنید و اگر در اداره زندگی خود توسط عقل به جایی رسیدید که ظاهراً با قالب‌های پیشین ناسازگار می‌آید، 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 اجرای ذیر کردن و تطبیق آن معارف با مصلحت و عدالت و موفقیت هم به انسان واگذار شده است و این تطبیق و اجرای ذیر کردن کار عقل است.

البته یک نکته را در همینجا نباید فراموش کنیم و آن، این که عقل در برخی حوزه‌ها توانایی وارد شدن را ندارد و تا حدی سخن اول قابل پذیرش است و قول اخباری گوشه‌ای از حقیقت را به ما نشان می‌دهد. 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 نمی‌دانیم.

همچنین عقل در جاهایی از فهم احکام شریعت عاجز است، مثل امور تعبدی و احکام مر بوط به آخرت، در آن صورت عقل به کنار می‌رود. اما دین و آموزه‌های وحی هیچ‌گاه ضرورت مراجعه به عقل را نفی نکرده است، بهره‌گیری 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 علت‌ها و درک ملاکهایی که شرع حکم آن را بیان کرده، به وسیله عقل انجام می‌گیرد، پس چگونه می‌توان نسبت به جایگاه عقل تردید کرد؟

ضوابط و شرایط تفسیر عقلی

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

- ۱- مستند بودن به یکی از اصول قطعی کتاب و سنت.
- ۲- برهانی بودن اصل عقلی.
- ۳- استفاده از قواعد بیانی در استخراج معانی و تأویل عقلی.
- ۴- مشخص کردن حد نسبت، به این معنا که اگر چیزی در سطح محتملات استناد به کلام است در همان حد خود گفته شود و ادعای بیشتری بیان نشود.

جمع بندی

پرسش‌های درس

- ۱- منظور از تبیین معارف قرآنی در تفسیر عقلی چیست و چه جایگاهی دارد؟
- ۲- مفسران عصری و نویسنده‌گان نوپرداز از عقل چه تفسیر و تحلیلی دارند؟
- ۳- منظور از فهم کلیات و تطبیق مصادیق در گرایش عقلی چیست و چه کاری این نوع تفسیر انجام می‌دهد؟
- ۴- خصوبات و شرایط تفسیر عقلی چیست؟

