

اندیشه‌های فلسفی

سال اول، شماره دوم، بهار و تابستان ۸۴

ص ۱۳۵ - ۱۵۰

کارکردهای عقل در تفسیر وحی از نگاه فریقین

دکتر فتح الله نجارزادگان *

چکیده

عقل از جمله مدارک تفسیر قرآن است و کاربرد آن در تفسیر به طور مطلق مورد انکار مفسران فریقین نمی‌باشد. عقل در سه معنای: «ادراک بدیهیات به عنوان قرینه برون نصی»، «قوه‌ی تشکیل دهنده قیاس‌های منطقی برای تحصیل نتایج و تبیین ملازمه‌ها» و «قوه استنباط از آیات با استفاده از داده‌های درون نصی و برون نصی»، مورد قبول همه مفسران است. عقل به معنای «قوه‌ی مستقل در ادراک حسن و قبح افعال و تشریح حکم» و نیز «قوه‌ی تأویل بخشی به ظواهر آیات»، اختصاص به تفسیر شیعه و معتزله دارد، هر چند منشأ احکام عقلی و نتایج آن در بین آنان متفاوت می‌باشد. بر خلاف پندار برخی، شیعه در این کاربرد عقل در تفسیر، از معتزله متأثر نیست بلکه بر کلام و تفسیر معتزله تأثیر گذاشته است.

عقل به معنای ادراک حد و قوف‌ها به حوزه‌ی تفسیر روایی شیعه، اختصاص دارد.

واژگان کلیدی: مدارک تفسیر، تفسیر وحی، عقل، شیعه، معتزله، حسن و قبح عقلی.

* استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۸۳/۱۲/۱۵؛ تاریخ تأیید: ۸۴/۱/۲۰

مقدمه

کلمه‌ی «عقل» معانی متعدد و کاربردهای مختلف دارد (ابراهیم انیس، ۱۴۱۲، ص ۶۱۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۵۱۳/۳ - ۵۱۴؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ۲۵/۱)، این کلمه بیش‌تر به قوه‌ی ادراک اطلاق می‌شود (غزالی، بی‌تا، ۱۶/۱ - ۱۷) و مقصود از آن یکی از قوای ادراکی انسان است که علوم بدیهی را با کشف و علوم نظری را با تنظیم مقدمات تحصیل می‌کند. کاربرد دیگر عقل نیرویی است که انسان به وسیله آن، صلاح را از فساد، حق را از باطل، صدق را از کذب تشخیص می‌دهد (طباطبایی، بی‌تا، ۴۰۵/۱ و ۱۲۲/۱۵). چون در این مقاله کاربردهای مختلف عقل در تفسیر مورد بحث قرار گرفته نیازی به توضیح بیش‌تر درباره تعریف‌های گوناگون عقل نیست.

حجیت عقل در تفسیر به طور مطلق مورد انکار هیچ کدام از فرق معتزلی، اشعری و شیعه نیست و هر کدام حجیت عقل را تا حدودی پذیرفته‌اند.

مباحث اصلی حجیت عقل در تفسیر، ابتدا در علم کلام و سپس حکمت طرح شده‌اند، از همین رو چنان که خواهید دید برخی از مسلمانان و خاورشناسان بدون بررسی و تأمل در مدارک و شواهد، تفسیر شیعه را متأثر از معتزله می‌دانند، در حالی که شیعه بیش از هر کس و هر چیز در این باره متأثر از روایات اهل بیت (علیهم السلام) است بلکه بنابه پژوهش‌های برخی از متفکران، معتزله در برخی از دیدگاه‌های تفسیری و کلامی خود از شیعه تأثیر پذیرفته است (جوادی، ۱۳۷۸، صص ۱۳۲ - ۱۴۹).

شیعه عقل را حجت درون در برابر وحی و رسالت؛ که حجت بیرونی است می‌داند و آن را یکی از مدارک تفسیر به شمار می‌آورد. (طوسی، ۱۴۰۲، ۶/۱؛ خویی، ۱۳۶۴، ص ۳۹۸؛ طباطبایی، بی‌تا، ۶/۱)، مفسران شیعه بر این باورند که نه تنها قرآن حجیت عقل را ابطال نکرده است، بلکه حجیت قرآن به وسیله عقل اثبات می‌شود. مفسران اجتهادی - در برابر مفسرانی که در تفسیر تنها به ذکر روایات اکتفا می‌کنند - در حین بر شمردن مدارک تفسیر به منبع عقل تصریح کرده، آن را با قید «فطری صحیح» همراه می‌دانند (خویی، ۱۳۶۴، ص ۳۹۷) تا این که عقلی را که دچار مغالطه و هم یا آسیب تخیل است شامل نشود. به تعبیر استاد جوادی آملی:

«عقل که رسول باطنی خداست، گاهی دارای رسالت صادق است و آن وقتی است مطابق با شرایط

ویژه برهان بیانیدیشید و زمانی کاذب است و آن وقتی است که گرفتار مغالطه گردد؛ در این حال همانند منتنبی، هیچ سهمی از رسالت الهی ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱ / ۱۷۰).

موارد اتفاق در کاربرد مدرک عقل در تفسیر

اکنون باید دید عقل چه کاربردهایی در تفسیر دارد و کدام یک مورد اتفاق فریقین است و کدام یک اختصاص به شیعه دارد. معانی مورد اتفاق فریقین برای عقل به عنوان مدرکی در تفسیر آیات بدین شرحند:

الف) عقل به معنای درک بدیهیات یا معرفت‌های بدیهی: این معنا برای عقل مورد پذیرش فریقین است و آن را به عنوان یکی از قرینه‌های منفصل برای فهم آیات قرآن به کار می‌برند. چون در غیر این صورت نمی‌توان آیه را معنا کرد. در قرآن کریم مجازهای عقلی فراوان وجود دارد و در بیش‌تر این موارد قرینه بر مجاز بودن در اسناد همان معرفت‌های بدیهی است. به طور نمونه قرآن می‌فرماید:

«اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين» (بقره / ۱۶) «آنان گمراهی را در عوض هدایت خریدند پس تجارتشان سود نکرد و هدایت نیافتند».

در این آیه با تکیه به این معرفت بدیهی که سود و زیان متوجه اشخاص است و نه تجارت، متوجه می‌شویم که مراد خدا در نسبت سود نبردن به تجارت، مجازی است و مقصود، سود نکردن منافقان، در واگذاشتن هدایت و انتخاب ضلالت است. یا در این آیه‌ی کریمه که می‌فرماید:

«فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عیناً» (بقره / ۶۰) «پس گفتیم عصایت را به سنگ بزن از آن دوازده چشمه آب جوشید».

در این جا نیز باید جمله: «فضرب بعصاه الحجر» (پس با عصایش بر سنگ زد) را در تقدیر گرفت. زیرا بدیهی است که شکافته شدن دوازده چشمه از آن سنگ پس از زدن عصا به آن است و قرآن که آن را نگفته به بدهت عقلی واگذاشته است. یا در آیه شریفه: «إني أراي أعرص خمرأ» (یوسف / ۳۶) «من (در خواب) دیدم شراب می‌فشرم» بدیهی است در این جا نیز منظور فشردن خمر نیست زیرا خمر قابل فشردن نیست. بلکه مراد فشردن انگور برای به دست آوردن شراب است.

ب) عقل به معنای قوه تبیین و توضیح: عقل در این معنا به تبیین دقیق و کامل مفاد برخی از آیات می‌پردازد. کار عقل در این جا تنظیم مقدمات بر اساس اشکال (قیاس‌های) منطقی یا از طریق برهان خُلف برای تبیین درست معنای آیات و یا تشخیص خطاهای منطقی در چپش مقدمات در تفسیرهای خطاست. به طور نمونه قرآن می‌فرماید:

«أَمْ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور / ۳۵) «آیا آنان بدون خالق پدید آمده‌اند یا آنان خود خالق خویش‌اند».

در این آیه به طور ضمنی برهانی برای اثبات وجود خدا مطرح شده که عقل آن را بدین صورت تبیین می‌کند: انسان یا باید بدون آفریننده و خود به خود به وجود آمده باشد و یا باید خود آفریننده‌ی خویش باشد و یا باید آفریننده دیگری داشته باشد، بطنان فرض اول و دوم روشن است و هیچ عاقلی نمی‌تواند آن را بپذیرد. پس ناچار فرض سوم صحیح است و آن این که «آفریننده» دارد. البته این برهان منوط به این است که مصداق «شیء» در آیه شریفه «آفریننده» باشد ولی دو احتمال ضعیف دیگر درباره مصداق «شیء» وجود دارد که ظاهراً هیچ کدام با ادامه آیه سازگار نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۵) و باز در آیه شریفه:

«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء / ۲۲) «اگر در آن‌ها (آسمان و زمین) جز خدا، خدایانی (دیگر) وجود داشت به طور قطع آن دو (زمین و آسمان) تباه می‌شدند».

در این آیه شریفه استدلال عقلی ارائه شده بر توحید به برهان تمناع مشهور است. در این برهان مقدمه‌ای مضمّر قرار دارد که چنین است: «ولی آسمان و زمین تباه نشده و سر جای خود باقی‌اند»، پس در جهان چند خدا وجود ندارند. آن چه مهم است تبیین عقلی از ملازمه در این قیاس منطقی است یعنی: چرا اگر چند خدا می‌بود عالم فاسد شده بود؟ تبیین مفسران از این ملازمه متفاوت است و جملگی از این برهان عقلی جانب‌داری کرده و با استفاده از داده‌ها در صدد تبیین آیه بر آمده‌اند^(۱) باز از این موارد می‌توان به حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ هرکس خود را شناخت پروردگارش را

۱-طوسی، ۱۴۰۲، ۷/۲۳۸-۲۳۹؛ رازی، ۲۲/۱۵۰-۱۵۱؛ زمخشری، ۳/۱۱۰؛ طباطبایی، ۱۴/۲۶۶-۲۶۷؛ بیضاوی، ۱۴۰۸، ۲/۶۸۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۱/۱۱۹-۱۲۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۷۸۶۸.

شناخته است، مثال زد و مفاد این حدیث را از نظر قرآن تأیید کرد. در قرآن آیه‌ای بدین صورت نیامده است ولی عقل با تشکیل عکس نقیض این قضیه، آن را بر آیه شریفه: «نسوا الله فَنسِيَهُمْ» (توبه / ۲۷)؛ «خدا را فراموش کردند پس خداوند هم آنان را از یاد خودشان بُرد» تطبیق می‌دهد و از قرآن تأییدی بر این حدیث به دست می‌آورد. به هر حال حجیت عقل به این معنا مورد پذیرش فریقین است.

ج) عقل به معنای قوه‌ی استنباط احکام نظری از قرآن: تفسیر قرآن در اصطلاح، به معنای استنباط و کشف معانی برای پی‌بردن به مراد خدا از ظواهر آیات است. از این رو نیاز به تأنی و تأمل عقلی دارد. (بغوی، ۱۴۰۷، ۱/۳۴؛ رازی، ۸۰/۲۴؛ طباطبایی، بی تا، ۴/۱؛ امین، ۱۴۰۱، ۳/۴۷). بنابراین، از نظر مفسران اجتهادی فریقین که قائل به جواز تفسیرند باید این معنا برای عقل که همان قوه‌ی استنباط احکام نظری (در برابر بدیهی) از آیات قرآن می‌باشد، مورد پذیرش واقع شود. در این جا عقل با استفاده از داده‌ها معنای لغت، آیه‌ها، روایت‌ها، قراین پیوسته و ناپیوسته کلام، به کشف معنای آیه می‌پردازد و با استدلال و چینش منطقی داده‌ها به فهم مراد خداوند از آیه دست می‌یابد. بدیهی است که باید داده‌های منابع دیگر به عقل، مبرهن و در جای خود قرینه بودن آن‌ها اثبات شده باشد یعنی: باید این داده‌ها بدیهی و قطعی و یا مستند به تجربه قطعی باشد تا در قیاس عقلی از آن‌ها استفاده شود؛ به همین سبب، فرضیه‌هایی که در علوم مختلف مطرح شده و دلیلی روشن بر درستی آن نداریم برای فهم مراد خدا مورد استفاده عقل نخواهد بود.

فریقین درباره حجیت عقل به این معنا نیز اختلافی ندارند و تفاسیر گوناگون اجتهادی (در برابر روایی) آنان شاهد بر این مدعاست. در این میان برخی از نحله‌ها حکم به عدم جواز تفسیر داده و استنباط احکام نظری از آیات به وسیله عقل به معنای مذکور را حرام می‌دانند. اینان تفسیر را متوقف بر روایات می‌دانند. راغب اصفهانی به طور سربسته به اندیشه آنان چنین اشاره می‌کند:

«برای هیچ کس تفسیر قرآن روا نیست هر چند دانشمندی ادیب و آگاه و آشنا به علومى مانند: فقه، نحو، اخبار و آثار باشد. در تفسیر باید تنها به روایات (تفسیری) پیامبر خدا (ص) و صحابه‌ای که شاهد نزول بوده‌اند و سیر سببیه‌ای که از آنان گرفته‌اند اکتفا شود» (راغب، ۱۴۰۵، ص ۹۳).

قرطبی نیز به نقد و بررسی این دیدگاه پرداخته است. (قرطبی، ۱۴۰۵، ۳۳/۱) اخباریون^(۱) از شیعه مانند شیخ حر عاملی (۱۴۱۲، ۱۷۶/۲۷) و استرآبادی و دیگران نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند. مرحوم استرآبادی می‌گوید:

«ما دلیل قطعی در دست نداریم تا به ما اجازه دهد مستقل از عترت، احکام نظری را (در برابر بدیهی) از کتاب خدا استنباط کنیم و به آن تمسک کنیم» (استرآبادی، بی تا، ۱۲۸). بنابراین، این دیدگاه اختصاص به شیعه یا سنی ندارد و افرادی از هر دو فرق از آن جانب‌داری کرده‌اند. به هر حال حجیت عقل در این سه معنا به آن دلیل است که قرآن کریم در سطح ظاهر آیات به زبان عربی و بر مبنای اصول عقلایی محاوره با مردم سخن می‌گوید و روش عقلا در فهماندن مقصودشان در محاورات، استفاده از عقل به معانی مذکور می‌باشد.

کاربرد مدرک عقل در تفسیر شیعی

دو کاربرد دیگر برای عقل در تفسیر قرآن است که اختصاص به تفسیر شیعی و معتزلی دارد، اگر چه هر کدام تفاوت‌هایی را در این تلقی از عقل خواهند داشت.

الف) عقل به معنای قوه‌ی مستقل در ادراک حسن و قبح و تشریح حکم:

عقل به این معنا، در اصل در حوزه کلام و حکمت مطرح شد و مباحث متعددی را در خود جای می‌دهد. در این جا به اقتضای بحث با مدد از مقدمه شهید مطهری بر کتاب خود «عدل الهی» به صورت فشرده، آن را مطرح خواهیم کرد:

ابتدا، بحث از «حسن و قبح ذاتی» افعال است. آیا هر فعلی قطع نظر از هر فاعل و هر شرط خارجی به خودی خود در ذات خود نیکو و بایسته است و یا در ذات خود زشت و ناپسند است و یا آن که این اوصاف همه قراردادی و اعتباری است. چون سخن از صفات ذاتی افعال می‌شود، قهراً پای عقل و

۱- اخباری‌گری به عنوان یک تفکر و اندیشه از زمان ملا محمد استرآبادی (د/ ۱۰۳۲ ق) در شیعه شکل گرفت (برای توضیح بیشتر درباره‌ی تعریف اصطلاح «اخباریون» و چگونگی شکل‌گیری آن نک. امین: ۲/ ۲۱۹) در میان اهل سنت نیز عده‌ای را «اهل حدیث» می‌نامند (نک: شهرستانی: ۱/ ۲۱۱ به بعد) آنان از این جهت با اخباریون شیعه مقایسه می‌شوند هر چند نقاط افتراق فراوانی بین آن‌هاست.

استقلال عقلی در اکتشاف این صفات به میان می‌آید و این سؤال مطرح می‌شود که آیا عقل در ادراک حسن و قبح اشیاء «استقلال» دارد و به تنهایی قادر به درک و تشخیص آن‌ها است یا نیازمند به کمک و راهنمایی شرع است. اشاعره بر این باورند که خوب و بد اخلاقی ناشی از امر و نهی خداست؛ هر عملی که خدا به آن دستور دهد خوب و هر عملی که از آن نهی کند، بد است. بنابراین، عقل نمی‌تواند حسن و قبح اشیاء را به طور مستقل درک کند و نیازمند به راهنمایی شرع است (رازی، ۱۴۱۲، ص ۲۴؛ حلی، بی‌تا، ص ۳۰۲)، امامیه می‌گوید: افعال حسن و قبح ذاتی دارند و چون عقل به طور مستقل حسن و قبح آن‌ها را درک می‌کند حسن و قبح عقلی نامیده می‌شود. آن گاه از آن، «قاعده ملازمه»؛ یعنی ملازمه‌ی حکم عقل و شرع را به دست می‌آورد؛ یعنی: هر جا که عقل یک مصلحت یا حسن ذاتی و یا یک مفسده یا قبح ذاتی قطعی را کشف می‌کند، به دلیل «لَمّی» و از راه استدلال از علت به معلول حکم می‌کند که شرع اسلام در این جا حکمی دائر بر استیفای آن مصلحت یا دفع آن مفسده دارد هر چند آن حکم از طریق نقل به ما نرسیده باشد. این جا عقل به عنوان یک منبع مستقل در کشف حکم شرع مطرح می‌شود. از نظر شیعه اگر این معنا برای عقل مورد انکار واقع شود راهی برای اثبات صدق مدعی نبوت از کذب آن نیست و این یکی از آثار منفی انکار حسن و قبح عقلی است. (خویی، ۱۳۶۴، صص ۳۶-۳۷)

عقل به این معنا مورد انکار اهل سنت (اشاعره) و مورد قبول شیعه و معتزله است، و در دیدگاه‌های تفسیری آنان تأثیر به سزا خواهد داشت. زیرا اگر چه این بحث درباره حسن و قبح ذاتی افعالی است که در مباحث کلامی جبر و اختیار ریشه داشت و خود به خود بحث «عدل» را به میان آورد - زیرا تنها در صورت اختیار است که تکلیف و پاداش و کیفر عادلانه مفهوم و معنی پیدا می‌کند. اگر انسان آزادی و اختیار نداشته باشد و در مقابل اراده الهی و یا عوامل طبیعی دست بسته و مجبور باشد دیگر تکلیف و پاداش و کیفر، مفهوم خود را از دست می‌دهد. دامنه این بحث به مباحث «توحید» نیز کشیده می‌شود. در آن جا این پرسش مطرح است که آیا افعال الهی نیز مانند افعال انسان معلل به اغراض است. آیا کارهای خدا نیز مانند کارهای انسان «چرا» و «برای» و انتخاب اصلح و ارجح دارد؛ یا این‌ها همه از مختصات انسان است و تعمیم این‌ها در مورد ذات باری نوعی «تشبیه»؛ یعنی قیاس

گرفتن خالق به مخلوق است و با توحید ذاتی و غنای ذاتی و منزله بودن ذات حق از این که مانند داشته باشد و یا معلول علتی باشد منافات دارد.

این نوع مباحث کلامی در تفسیر آیاتی متعدد از جمله آیه‌ای که می‌فرماید: (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ) (انبیاء / ۲۳) «خداوند از آن چه می‌کند پرسیده نمی‌شود ولی از ایشان پرسیده می‌شود»، و به طور مطلق آیاتی که به حکیم بودن خداوند تصریح می‌کند و نیز آیاتی که درباره توحید صفاتی و توحید افعالی، و درباره جبر و اختیار است، تأثیری به سزا دارد.

شیعه چون حجیت عقل به معنای مذکور را در تفسیر آیات نفی نمی‌کند در این مباحث دیدگاه خاصی در تفسیر آیات دارد. به قول شهید مطهری که می‌نویسد:

«در مکتب شیعه اصالت عدل و حرمت عقل و شخصیت آزاد و مختار انسان و نظام حکیمانه جهان اثبات شد، بدون آن که خدشه‌ای بر توحید ذاتی یا افعالی وارد شود. اختیار انسان تأیید شد بدون آن که انسان به صورت شریکی در «مَلِكِ الهی» چهره بنماید و (همانند تفکر معتزله در تفویض) اراده الهی مقهور و مغلوب اراده انسانی شود. قضا و قدر الهی در سراسر هستی اثبات شد بدون آن که نتیجه‌اش مجبور بودن انسان در برابر قضا و قدر الهی باشد (همانند تفکر اشاعره).

شیعه در مسائل مربوط توحید (و تفسیر آیات در این زمینه) طرفدار توحید صفاتی شد و ضمن نفی عقیده اشاعره با معتزله موافقت کرد؛ با این تفاوت که کار معتزله به نفی صفات و نیابت ذات از صفات منتهی شد ولی شیعه معتقد به اتحاد صفات با ذات و عینیت ذات با صفات شد که یکی از عمیق‌ترین معارف الهی است. در توحید افعالی جانب اشاعره را گرفت ولی با این تفاوت که نظام علی و معلول و اسباب و مسببات را نفی نکرد. در مکتب کلامی شیعه توحید ذاتی و صفاتی و افعالی در اوجی بیان شد که در جهان سابقه نداشت. از نظر حکمای شیعی عدل به عنوان حقیقتی واقعی تفسیر می‌شود، بدون آن که مستلزم این باشد که ذات اقدس الهی محکوم یک جبر و یک قانون بوده باشد و بر قاهریت علی الاطلاق ذات باری خدشه‌ای وارد آید. مسأله عنایت و غرض نیز پس از تقسیم غایت به غایت فعل و غایت فاعل و این که مفهوم حکمت درباره‌ی باری تعالی مساوی با مفهوم غایت و ایصال اشیاء به غایات آن‌هاست، تکلیف روشنی پیدا کرد. از نظر حکما هر فعلی غایتی دارد و ذات

اقدس الهی غایت کل؛ یعنی غایة الغایات است. اشیاء همه از او و به سوی اوست. (وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى)^(۱) (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۲۱-۲۲).

با مطالعه کتاب «الشیعة بین الاشاعة والمعتزلة» اثر هاشم معروف حسنی و نیز مقدمه ژرف و عالمانه شهید مطهری بر چاپ دوم کتاب عدل الهی، نقاط افتراق شیعه با معتزله و نیز شیعه با اشاعره که اساساً ریشه در روایات معصومان دارد، به خوبی نمایان می‌شود و ادعاهای بی‌اساس و بدون شناخت آنان که دایم سخن از تأثیرپذیری شیعه از تفکر معتزلی در علم کلام و به تبع آن در تفسیر به میان می‌آورند (مانند: اشعری، ۱۴۰۵، ۱ / ۱۰۵؛ عبدالجبار همدانی، ۱۴۰۵، ص ۹۶؛ احمد امین ضحی الاسلام (۲۶۸/۳) به نقل از جوادی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴؛ آدام منز، ۱۳۶۲، ۷۸/۱؛ ذهبی، ۱۲۹۶، ۲۵/۱ و ۱۲۸) بر ملا می‌گردد. به قول برخی از متفکران که می‌گویند:

«از نکات مهمی که مخالفان شیعه به کلی از آن غافل مانده‌اند، نگرش خاصی است که در کلمات ائمه معصومان وجود دارد و بحث‌های کلامی و فلسفی فراوانی که در بیاناتشان آمده است مخصوصاً در سخنان امام علی، امام سجاد (در صحیفه سجادیه) امام صادق و امام رضا (ع) این ویژگی نمود بیش‌تری دارد و با توجه به این متون اصالت کلامی شیعی مشخص می‌شود...» (جوادی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۲).

آن‌گاه مؤلف به صف‌آرایی معتزله و شیعه در برابر هم در زمینه‌های مختلف می‌پردازد و فهرستی از اختلافات کلامی شیعه و معتزله را از کتاب «اوائل المقالات» شیخ مفید می‌آورد و نتیجه می‌گیرد اگر شیعه افکار خود را از معتزله گرفته باشد، این اندازه اختلاف با آنان قابل توجیه نیست. همین‌طور مناظره‌های شیعه با معتزله، کتاب‌های شیعه علیه معتزله که در رجال نجاشی و فهرست ابن ندیم آمده است و نیز کتاب‌های معتزله در ردّ بر شیعه که آن نیز در فهرست ابن ندیم آمده و... دلیل‌های روشن بر ردّ این اتهام است که گفته می‌شود: شیعه از معتزله متأثر است. سپس مؤلف در ادامه کلام به

۱ - شهید مطهری پس از ارایه این بحث می‌نویسد: «البته هر یک از مباحث نام برده دامنه‌ی درازی دارد و در این مقدمه بیش از این نمی‌توان از این مقولات سخن گفت» شهید مطهری در این زمینه در کتاب‌های «سیری در نهج البلاغه»، «اصول فلسفه و روش رئالیسم» جلد پنجم؛ «انسان و سرنوشت» مباحثی را مطرح کرده‌اند.

اثبات تأثیرگذاری شیعه بر معتزله می‌پردازد. (پیشین، صص ۱۳۲ - ۱۴۹)

(ب) عقل به معنای قوه‌ی تأویل‌بخشی به ظواهر آیات:

گفتیم گاهی مراد از عقل، ادراک نظری (در برابر بدیهی) است که با تألیف و تنظیم چند مقدمه، حاصل می‌شود. (مظفر، ۱۳۸۸، ۲۱/۱) در صورتی که این مقدمات از مضمونات و امور غیر یقینی باشد قرینه برای فهم مراد خدا قرار نمی‌گیرد، ولی اگر از چند مقدمه یقینی (بدیهی یا منتهی به بدیهی) حاصل شود، به صورت برهان قطعی پدیدار می‌شود و قرینه قطعی برای فهم درست از کلام خدا خواهد بود. پس از آن که عقل به این قرینه قطعی دست می‌یابد ناگزیر حکم به تأویل ظواهر آیاتی می‌کند که با آن مخالف است. به طور نمونه در آیات شریفه: (وجوه یومئذ ناضرة * إلی ربها ناظرة) (قیامت / ۲۲ - ۲۳) «آن روز چهره‌هایی خرم‌اند و به پروردگارشان می‌نگرند».

عقل با تألیف و تنظیم چند مقدمه به صورت برهان قطعی اثبات می‌کند که دیده شدن خدای متعال با چشم سر محال است (حلی، ۱۴۱۲، ص ۵۰؛ بی‌تا، ص ۲۳۰ - ۲۳۱؛ خواجه طوسی، بی‌تا، صص ۲۳۰ - ۲۳۱) در این جا - اگر عبارت «إلی ربها ناظرة» ظهور در نگرستن چهره‌ها با چشم سر به خداوند داشته باشد - آن را قرینه صارفه (بابایی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۰) گویند^(۱) یعنی: مراد از این آیه نگرستن با چشم سر به خدای متعال نیست و آیه باید تأویل شود و یا در آیه شریفه: (وجاء ربک والملك صفاً صفاً) (فجر / ۲۲) «و پروردگار تو و فرشته در صف می‌آیند».

در این آیه نیز فعل «جاء» به «ربک» اسناد داده شده است ولی چون برهان قطعی عقلی بر محال بودن رفت و آمد و انتقال مکانی برای خداوند متعال ثابت است، قرینه است که این اسناد، اسناد مجازی و به اصطلاح مجاز عقلی است.

از نظر شیعه عقل به این معنا که نقش منبع را دارد (نه نقش مصباح) حجت است و تأویل ظواهر آیات به وسیله آن امکان‌پذیر است. البته همان طور که گفته شد در صورتی که این ادراک نظری به

۱- به تعبیر برخی از بزرگان برهان عقلی در این جا تنها در حد قرینه‌ی صارفه است و قرینه‌ی معینه نیست یعنی فقط لفظ را از دلالت بر معنایی که خود به خود ظاهر در آن است، منصرف می‌گرداند ولی دلالتی بر تعیین معنای لفظ و مراد گوینده ندارد و در نتیجه برای تعیین مراد باید از قرینه‌ی دیگر کمک گرفت. (نک: بابائی و دیگران / ۱۹۰).

شکل برهان قطعی عقل باشد، نه آن که از مظنونات عقلی یا قیاس‌هایی که از مقدمات غیر یقینی تشکیل شده‌اند، پدید آید.

این آیات در برخی از روایات شیعی نیز با تصریح به همین برهان عقلی، تفسیر شده و ظاهر آن‌ها تأویل شده است.^(۱) این روایات نیز دلیلی گویا بر تأثیر شیعه از اهل بیت و ردّ اتهام کسانی است که شیعه را در این زمینه متأثر از معتزله می‌دانند. به عنوان نمونه محمد حسین ذهبی امالی سید مرتضی را در ردیف تفاسیر معتزله، بلکه آن را تفسیر برای مذموم یا تفسیر الفرق المبتدعه می‌نامد، (ذهبی، ۱۳۹۶، ۳۶۳/۱) در حالی که سید مرتضی در همان کتاب امالی می‌نویسد:

«اعلم ان اصول التوحید والعدل مأخوذة من کلام امیر المؤمنین - صلوات الله علیهم - و حُطِبَهُ فإِنَّهُ تتضمن من ذلك ما لا زیادة علیه ولا غایة وراءه ومن تأمل المأثور فی ذلك من کلامه علم أن جمیع ما أسهب المتکلمون من بعد فی تصنیفه وجمعه إنما هو تفصیل لتلك الجمل وشرح لتلك الاصول وروی عن الائمة من ابناؤه: من ذلك ما یکاد لا یحاط به کثرة (شریف مرتضی، ۱۳۷۸، ۱/۱۴۸)... بدان اصول توحید و عدل برگرفته از کلام امیر المؤمنان و خطبه‌های ایشان است. کلام امام تمام مباحث در این زمینه را برگرفته‌ای به گونه‌ای که به نهایت رسیده و نیازی به فزونی ندارد. هر کس در روایات امام علی(ع) تأمل کند در می‌یابد تمام آن چه را که متکلمان گرد آورده و نگاشته‌اند جملگی شرح و تفصیل آن عبارت‌ها و اصولی است که امام به آن‌ها پرداخته است. در این باب از پیشوایانی که فرزند اویند نیز، آن قدر روایت نقل شده که نمی‌توان بر شمرد».

حجیت عقل به این معنا اختصاص به شیعه و معتزله دارد. البته با تفاوت‌هایی که هر کدام از تلقی درباره‌ی عقل به این معنا دارند.

ج) عقل به معنای ادراک حد و قوفاها:

نکته‌ای که در پایان لازم به ذکر است، نگاهی کوتاه به کاربرد دیگر عقل در درک صحت و سقم روایات تفسیری است؛ از نظر شیعه اگر روایات تفسیری در تعارض با عقل برهانی قرار گیرند ساقط‌اند،

۱- برای مزید اطلاع بنگرید به: حویزی، بی‌تا، ۵/۵۷۴، ج ۲۰؛ صدوق، ۱۴۱۰، ۱۵/۱۳۲-۱۳۳ و ۱/۱۶۲-۱۶۸؛ علل الشرایع، ۱۳۸۵، ۱/۱۱۹؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ۳/۳۱۸ و ۳۳۴ و ۴/۴-۵ و ۶۴

جز آن که تأویلی درست یابند. البته شیعه بر این باور است آن چه از ائمه اهل بیت (ع) نقل می‌شود و به اثبات می‌رسد هرگز مشتمل بر مطالبی خلاف عقل برهانی نخواهد بود. چون آن چه از معصوم صادر شده عین حق و حقیقت است هر چند به گفته بزرگان موارد معارض با عقل برهانی در اخباری که از مفسران غیر معصوم همچون قتاده، عکرمة و... رسیده، مشهود می‌باشد.^(۱) (طباطبایی، بی‌تا، ۱۸۵/۳) معصومان معادن علم و حکمتند و روایات آنان به مخزن نامتناهی علم الهی اتصال دارد. کلماتشان تفسیر قرآن و برخاسته از وحی است، از این رو قطعاً سخنانشان با عقل برهانی سازگار است. البته این به معنای درک همگانی از کلمات آنان نیست. لذا نباید به محض مواجهه با روایتی که در حیطة ادراک عقلی نمی‌گنجد (نه آن که استحاله آن با حکم عقلی روشن است)، آن را طرد و نفی کرد، بلکه در این جا رسالت عقلی فطری تمییز حد و قوف‌هاست و چه بسا عقل، که خود به محدودیت خویش آگاه است حکم به «نمی‌دانم»، به جای ردّ و ابطال آن‌ها می‌کند. بنابراین تنها داوری عقل سالم در این موارد همین است که می‌گوید: «دلیلی بر استحاله این مطلب نمی‌شناسم». علامه طباطبایی بر همین اساس و در موارد متعدد پس از ذکر برخی از روایات در تفسیر آیات همین تعبیر را می‌نویسد. (بی‌تا، ۱۲/۱، ۲۹۰، ۲۹۳ و ۳۵۲/۳).

نتیجه

عقل به عنوان قوه‌ی ادراک در تفسیر وحی نقش به سزا دارد. حجیت عقل در تفسیر به طور مطلق مورد انکار هیچ کدام از فرق اسلامی (جز پاره‌ای از نحله‌های آنان) یعنی: معتزلی، اشعری و شیعه نیست. با رجوع به تفاسیر اجتهادی (در برابر تفاسیر روایی) به ویژه در ذیل پاره‌ای از آیات قرآن، حضور عقل را در فهم کلام خدا به روشنی خواهیم دید. اساس حضور عقل در تفسیر فریقین به دلیل آن است که مفسران اجتهادی هر دو فریق بر این مبنا اتفاق نظر دارند که خداوند برای رساندن

۱. ایشان در جای دیگری پس از ذکر سه حدیث از مصادر اهل سنت که دلالت بر تشبیه دارند، می‌گوید: «این روایات مبنی بر توهم تشبیه درباره خداست و مخالف با براهین عقلی و نص کتاب عزیز است؛ از این رو یا ساقطاند و یا باید تأویل شوند» همان ۱۹/۳۹۰.

مقاصدش در سطح ظواهر آیات براساس اصول محاوره عقلایی سخن گفته و روش عقلا نیز در فهماندن مقصودشان تکیه بر عقل مخاطب است. بنابراین تا جایی که فهم عقل در حیطة اصول محاوره قرار می‌گیرد، مانند «ادراک بدیهیات با کشف قرینه مجاز در اسناد»، «تشکیل قیاس‌های منطقی و تبیین ملازمه‌ها» برای دستیابی به نتایج و «چینش منطقی داده‌ها برای استنباط گزاره‌های نظری» این فهم‌ها از عقل حجت خواهد بود. در این میان اخباریون شیعه و نیز برخی از اهل سنت به نام «اهل حدیث»، حجت عقل را به این معنا بر نمی‌تابند.

عقل به معنای «قوه‌ی مستقل در ادراک حسن و قبح افعال و تشریح احکام» و نیز «قوه‌ی تأویل‌بخشی به ظواهر آیات براساس برهان» که موجب می‌شود قرینه قطعی برای فهم مراد خدا گردد و احیاناً ظاهر لفظ آیه را از معنای خود منصرف گرداند، مختص تفاسیر شیعی و معتزلی است. برخلاف پندار برخی شیعه در این دو کاربرد از عقل در تفسیر، از معتزله متأثر نیست بلکه بر کلام معتزلی تأثیر نهاده است. شاهد آن هم نصوص روایی فراوان از ائمه اهل بیت (ع) در این زمینه و نیز نگاشته‌های دانش‌مندان شیعی است که همواره در این کاربرد از عقل به جای تشبث به دیدگاه‌های معتزله، به دیدگاه‌های اهل بیت استناد جسته‌اند. رسالت دیگر عقل درک حد و قوف‌ها در مواجهه با روایات تفسیری است. در این جا چون عقل به محدودیت توانایی‌اش آگاه است با مواجهه با روایتی که دلیلی بر استحاله آن نمی‌شناسد، حکم به «نمی‌دانم» به جای ابطال روایت خواهد کرد؛ این کاربرد از عقل اختصاص به تفسیر شیعی دارد.

مآخذ

۱. آدام متز، تمدن اسلامی در قرن چهارم، ترجمه علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۲. ابراهیم انیس و دیگران، المعجم الوسیط، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۱۲.
۳. استرادی، محمد امین، الفوائد المدنیة، دار النشر لاهل البيت، بی‌تا.
۴. اشعری، ابو الحسن علی، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تحقیق: محمد محیی‌الدین عبد الحمید، بیروت، ۱۴۱۶.
۵. امین، حسن، دائرة المعارف الاسلامیة، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱.
۶. بابایی، علی اکبر و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۷. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل (تفسیر بغوی)، تحقیق: خالد عبد الرحمن العک، بیروت، ۱۴۰۷.
۸. بیضاوی، عبد الله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۸.
۹. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۰. جوادی، قاسم، مجله «هفت آسمان»، ش ۱، فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۸.
۱۱. حر عاملی (شیخ حر)، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۲.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مکتبه المصطفوی، بی‌تا.
۱۳. _____ الرسالة السعدیة، تحقیق: محمد علی بقال، قم، ۱۴۱۰.
۱۴. _____ نهج المسترشدین فی اصول الدین، تحقیق: السید احمد الحسینی، قم، مجمع

الذخائر.

١٥. حویزی، علی بن جمعه، نور الثقلین، تصحیح و تعلیق: السید هاشم الرسولی المحلاتی، قم،

بی تا.

١٦. خواجه طوسی، محمد، تجرید الاعتقادات، قم، مکتبه المصطفوی، بی تا.

١٧. خویی، ابو القاسم، البیان فی تفسیر القرآن، طهران، ١٣٦٤.

١٨. ذهبی، محمد حسین، التفسیر والمفسرون، بیروت، ١٣٩٦.

١٩. رازی، فخر الدین، التفسیر الکبیر (تفسیر فخر رازی)، ط الثالثة، بیروت.

٢٠. _____، المحصول فی علم الفقه، بیروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٢.

٢١. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مقدمة جامع التفاسیر، تحقیق: احمد حسن فرحات،

الکویت، ١٤٠٥.

٢٢. زمخشری، جار الله محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه

التأویل، قم، نشر ادب حوزه، بی تا.

٢٣. شریف مرتضی، علی بن الحسین علم الهدی، الامالی (غرر الفوائد و درر القلائد)، تحقیق: محمد

ابوالفضل ابراهیم، ط الثانية، بیروت، ١٣٧٨.

٢٤. صدر الدین شیرازی (ملاً صدرا) محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم،

مکتبه المصطفوی، ١٣٨٣.

٢٥. صدوق، محمد، کتاب التوحید، تصحیح: علی اکبر الغفاری، منشورات جماعة المدرسین،

١٤١٠.

٢٦. _____، علل الشرایع، قم، مکتبه الداوری، ١٣٨٥.

٢٧. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جماعة المدرسین، بی تا.

٢٨. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٢.

٢٩. غزالی، محمد (بی تا)، المستصفی من علم الاصول، بیروت، دار الفکر.

٣٠. قرطبی، احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دارالکتاب، ١٤٠٥.

۳۱. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، تهران، دارالکتب
الاسلامية، ۱۳۶۳.
۳۲. ————، مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول، ط الثالثة، تهران، ۱۳۶۳.
۳۳. مصباح يزدي، محمد تقی، معارف قرآن (خداشناسی)، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام
خمینی، ۱۳۷۹.
۳۴. مطهری (شهید مطهری)، مرتضی، عدل الهی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.
۳۵. مظفر، محمد رضا، المنطق، نجف، مطبعة النعمان، ۱۳۸۸.
۳۶. هاشم معروف حسنی، الشیعه بین الاشاعرة و المعتزلة، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۳.