

بررسی جایگاه عقل در تفسیر قرآن کریم از نظر علامه معرفت بر پایه تفسیر اثری جامع

رضا زارعی سمنگان^۱

فرج الله میرعرب^۲

چکیده

گرچه اهمیت و حجیت عقل بر کسی پوشیده نیست، اما در چیستی عقل و دامنه کاربرد آن در مقام تفسیر، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. هدف این مقاله، بررسی جایگاه عقل در تفسیر قرآن کریم از نظر علامه معرفت بر پایه تفسیر اثری جامع و بیان کاستی‌های احتمالی در آن است. سؤال اصلی این است که آیا عقل می‌تواند منبع مستقلی در فهم معانی قرآن باشد یا خیر؟ این پژوهش با استفاده از روش توصیفی و انتقادی تهیه شده است. نتایج بررسی نشان می‌دهد که استاد معرفت عقل را دو قسم دانسته: عقل رشید، حکیم و ... که در حوزه معارف بشری تواناست و دوم «عقل بشری» که به لحاظ محدودیتش از درک غیب ناتوان است. ایشان در تفسیر نقلی خود توجه ویژه‌ای به عقل و اجتهاد داشته و در کنار محکومات قرآن و سنت، عقل را سند دانسته و آن را حاکم بر اخبار و نظریات تفسیری می‌داند. به همین دلیل واژه «الکتاب» در روایات «عرضه حدیث بر کتاب» را در مفهومی وسیع‌تر از ظاهرش دانسته و آن را کنایه از محکومات دین و بدیهیات عقلی که شامل سنت و برهان آشکار عقلی می‌شوند، می‌داند که لازمه دلالت روایات عرضه حدیث بر کتاب، اعتبار عقل در تفسیر است. نکته قابل تأمل در «تفسیر اثری جامع» ابهام مقصود استاد از عقل است.

واژه‌های کلیدی: عقل، تفسیر قرآن، علامه معرفت.

۱. استاد یار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی گلستان، دانشکده پزشکی، گرگان، ایران، نویسنده مسئول.

Email: Rezazareisamangan@yahoo.com

۲. دانشی‌ار علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. Email: Mirarab@isca.ac.ir

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰

دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۱

مقدمه

۱. بیان مسئله

یکی از مباحث مطرح از صدر اسلام تا به حال در بین اندیشمندان دینی، توجه به نقش عقل در فهم حکمت احکام و آیات قرآنی بوده و هست. هرچند عده‌ای قلیل از اندیشمندان بودند که عقل بشر را ناتوان تر از آن می‌دانستند که در فهم و تفسیر آیات قرآن بتوان بر آن تکیه کرد، اما اکثریت عالمان اسلامی در حجیت عقل و مقام بلند آن، هم نظرند. گرچه در دامنه کاربرد آن در مقام تفسیر و چیستی آن، دیدگاه‌های متفاوتی دارند. استاد معرفت که از صاحب‌نظران عرصه تفسیر و علوم قرآن در عصر ما بودند، دارای نظریه‌هایی است که در حوزه‌های علمیه بسیار مورد توجه است و در متون درسی و تحقیقات حوزوی، جایگاه ویژه‌ای دارد. اثر ممتاز ایشان در علوم قرآن، «التمهید فی علوم القرآن» سالیان درازی است که از متون درسی حوزه‌های علمیه به شمار می‌آید. این اثر بزرگ که در آخرین چاپ، ۱۰ جلد شده است، منبعی بی‌بدیل در علوم قرآن برای ارائه دیدگاه امامیه است. افزون بر این، از استاد آثار ارزشمندی در تفسیر موضوعی و تبیین معارف قرآنی به جای مانده است؛ «التفسیر الأثری الجامع» از آن جمله است که تفسیر روایی جامعی است که آن را با تحلیل و تفسیر اجتهادی که عبارت است از کوشش فکری و به‌کار بردن نیروی عقل در فهم آیات قرآن و مقاصد آن (ر.ک. معرفت، ۱۳۷۹ش: ج ۲، ص ۲۲۷)، همراه نموده و روشی نو در تفسیر ارائه کرده است. در نتیجه تفسیر ایشان از تفسیر به‌طور صرف نقلی و روایی به یک تفسیر روایی تحلیلی تبدیل شده است که در آن توجه به محتوا و استواری معنای روایات تفسیری با تکیه به عقل به بررسی اسناد تقدم دارد.

دقت در این تفسیر و مطالعه آثار دیگر استاد معرفت ما را متوجه نگرش خاص ایشان به جایگاه ویژه عقل در تفسیر و نقد احادیث تفسیری می‌کند، اما متأسفانه در آثار استاد تبیین روشن و مشخصی از عقل و مقصود مطابق آن، ارائه نگردیده است.

۲. پیشینه پژوهش

اهمیت دادن به عقل در تفسیر قرآن، پیشینه‌ای طولانی دارد. برخی بر آنند که پیامبر اکرم ﷺ به اصحاب خویش کیفیت اجتهاد عقلی در فهم نصوص شرعی (در قرآن و سنت) را تعلیم داده است (ایازی، ۱۴۱۴ق: ص ۴۰). ریشه‌ها و نمونه‌های تفسیر عقلی را در احادیث تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام به صورت قابل توجه‌ای می‌توان به دست آورد. به‌عنوان نمونه مورد زیر گویای این حقیقت است: «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ «بَلْ يَدَاءُ مَبْسُوطَتَانِ» (مأنده/ ۶۴) فَقُلْتُ لَهُ يَدَانِ هَكَذَا وَأَشْرُتُ بِيَدِي إِلَى يَدِهِ فَقَالَ لَا لَوْ كَانَ هَكَذَا

لَكَانَ مَخْلُوقًا؛ عبدالله بن قیس می‌گوید که از امام رضا علیه السلام آیه «بلکه داستان خدا گشاده است» (مائده/۶۴) را شنیدیم. به حضرت عرض کردم: آیا برای خدا دو دست این چنین - و با دستم به داستان حضرت اشاره کردم - هست؟ فرمودند: نه، اگر چنین باشد، خدا مخلوق می‌شود» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۶۵۰).

در این حدیث حضرت با استفاده از نیروی عقل، آیه *قُرْآن* را تفسیر نموده و دست مادی داشتن خدا را نفی کرده‌اند. چراکه دست داشتن خدا، مستلزم جسم بودن و مخلوق بودن او است و ساحت الهی از این صفات منزه است؛ پس مقصود از داستان خداوند، همان قدرت او است.

روش اجتهادی (عقلی) در تفسیر *قُرْآن* از دوره تابعین شروع شد که در بسیاری از مسائل دین و از جمله مسائل قرآنی اعمال نظر کرده و به اجتهاد پرداختند. مسائل قرآنی، بیشتر درباره معانی آیات، صفات خداوند، اسرار آفرینش، تاریخ انبیا علیهم السلام و سرگذشت امت‌های سلف و امثال آن بود. این مسائل را بر عقل عرضه می‌داشتند تا بر وفق حکم صائب آن، به داوری بنشینند و گاه آن‌ها را به‌گونه‌ای تأویل کنند که با فطرت سلیم هماهنگ باشد. نخستین مدرسه‌ای که اجتهاد و اعمال نظر برای استنباط معانی *قُرْآن* را آغاز کرد، مدرسه مکه بود که پایه‌های محکم آن را صحابی گران قدر و شاگرد موفق امیر مؤمنان علیه السلام، عبدالله بن عباس بنا نهاد و تربیت یافتگان این مدرسه، همان کسانی بودند که اجتهاد در تفسیر را پایه‌گذاری کردند و تنها به دست آن‌ها بود که اجتهاد در ابعاد گوناگون شریعت مقدس رونق گرفت و رو به گسترش نهاد (معرفت، ۱۳۷۹ش: ج ۱، ص ۳۹۷). این شیوه در قرون بعدی به صورت ویژه اوج گرفت. مفسران از روش‌های عقلی و اجتهادی در کنار روش‌های نقلی (روایی و *قُرْآن* به *قُرْآن*) استفاده کردند و تفاسیر گران سنگی هم‌چون: *تبیان*، *مجمع‌البیان*، *مفاتیح‌الغیب* و ... را به رشته تحریر درآوردند و مفسران، استنباط‌ها و دیدگاه‌ها و تحلیل‌های خود را در تفسیر به صورت گسترده بیان کردند و برخی تفاسیر رنگ فرقه‌ای گرفتند و در برخی (مانند تفسیر *مفاتیح‌الغیب*) گرایش‌های کلامی و در بعضی، مانند *کشف‌الزمخشری*، گرایش ادبی شکل گرفت. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش: ج ۱، ص ۲۸).

به یقین برخی آیات *قُرْآن* که خود در بردارنده برهان‌های عقلی هستند، مانند آیه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا؛ اگر در آسمان و زمین، جز «الله»، خدایان دیگری بود، فاسد می‌شدند» (انبیاء/۲۲) و آیاتی که انسان‌ها را به تفکر، تعقل و تدبیر در آیات فرامی‌خوانند، در تحقق چنین تفکری مؤثر بوده است. از این رو، مفسران *قُرْآن* لازم دیده‌اند در تفسیر آیات، از نیروی فکر، استدلال‌ها و قرائن عقلی استفاده کنند.

این شیوه در دو قرن اخیر رشد بیش‌تری کرد و در میان مفسران شیعه، تفسیر «*المیزان*» علامه

طباطبایی و مانند آن پدید آمد. در بین اهل سنت نیز تفسیر «روح المعانی» از آلوسی (۱۲۷۰م) و «المنار» رشیدرضا (۱۸۶۵ - ۱۹۳۵م) و... حاصل آن بود.

در تفاسیر جدید جهان اسلام، به طور معمول به روش تفسیر عقلی و اجتهادی در کنار روش نقلی توجه کامل می‌شود (رضوی کشمیری، ۱۳۸۳ش: صص ۱۵۱-۱۷۴ و رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱ش: صص ۱۲۰-۱۳۳).

۳. ضرورت و روش پژوهش

با عنایت به این‌که، عقل در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، به عنوان حجت باطنی خداوند در کنار انبیاء الاهی علیهم‌السلام به عنوان حجت بیرونی قرار گرفته، به یقین می‌تواند همانند حجت بیرونی در تبیین آیات الاهی و راهنمایی انسان برای دست‌یابی به باطن آیات الاهی ایفاء نقش کند. از همین‌رو از صدر اسلام تا به حال اندیشمندان دینی توجه ویژه‌ای به نقش عقل در فهم آیات قرآنی داشتند و دارند. لذا در عصری که تحلیل عقلی مباحث، جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص داده، تبیین بررسی جایگاه عقل در تفسیر قرآن کریم از نظر اندیشمندان جهت پاسخ‌گویی به خواسته معقول طالبان حقیقت، امری ضروری است.

این پژوهش با استفاده از روش توصیفی و انتقادی با هدف تبیین بررسی جایگاه عقل در تفسیر قرآن کریم از نظر علامه معرفت به عنوان مفسر طرفدار حجیت عقل در فهم آیات بر پایه تفسیر اثری جامع و بیان کاستی‌های احتمالی در آن، در راستای پاسخ به این سؤال که آیا می‌توان بر اساس عقل به فهم و معنایی که از ظاهر آیه استفاده نمی‌شود و با محکمت قرآنی نیز مغایر نیست، استناد کرد، تدوین شده است.

یافته‌ها و بحث

۱. مفهوم‌شناسی

مفاهیم واژگان تفسیر و عقل در این مقاله مورد توجه هستند که به طور مختصر هر یک را توضیح می‌دهیم:

۱-۱. **تفسیر:** تفسیر در لغت از ماده «فسر» به معنای بیان نمودن؛ توضیح و تفصیل دادن (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ج ۷، ص ۲۴۷)، آشکار کردن معنای معقول از کلمه یا کلام (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ص ۶۳۶)، تبیین مراد از لفظ مشکل (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ج ۱۰، ص ۲۶۱)، پرده برداشتن از لفظ مشکل و سعی در ازاله ابهام و خفا از دلالت کلام بر معنایی (معرفت، ۱۴۱۸ق: ج ۱، صص ۱۳-۱۴) آمده است. بنابراین، تفسیر در جایی است که گونه‌ای ابهام در لفظ وجود دارد که موجب ابهام

در معنا و دلالت کلام می‌شود و برای زدودن ابهام و نارسایی، کوشش فراوانی می‌طلبد. همین نکته مرز بین تفسیر و ترجمه است؛ زیرا ترجمه در جایی است که معنای لغوی لفظ را نمی‌دانیم که البته با مراجعه به فرهنگ‌ها مشکل حل می‌شود و تلاش و زحمت چندانی هم لازم نیست، برخلاف تفسیر که در آن، در عین روشنی معنای لغت، هم چنان هاله‌ای از ابهام بر چهره آن نشست است (معرفت، ۱۳۷۹ش: ج ۱، ص ۱۷).

در اصطلاح، تفسیر به «کشف مراد خداوند از لفظ مشکل» (طبرسی، ۱۳۷۲ق: ج ۱، ص ۳۹)، فهم معانی قرآن و پرده‌برداری از اهداف و مقاصد آن و استخراج احکام و حکمت‌ها از قرآن (بغوی، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۷) و بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آن (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۷) تعریف شده است. جمع‌بندی تعریف فوق، عبارت است از: تبیین مراد استعمالی آیات قرآن و آشکار کردن مراد جدی آن بر اساس قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره. با توجه به این‌که کشف مراد، پرده‌برداری و به دست آوردن مقصود، با کمک عقل ممکن می‌شود، جایگاه عقل در تعریف اصطلاحی خود را نمایان می‌کند.

۲-۱. عقل: عقل در لغت به معنای نگهداری و منع چیزی که انسان را از افتادن در مهلکه‌ها دور نگه می‌دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق: صص ۳۴۱-۳۴۲) و وسیله‌ای که انسان را از سایر حیوانات جدا می‌کند (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ج ۹، ص ۳۲۶) آمده است و در اصطلاح علوم مختلف معنای خاصی پیدا می‌کند. مقصود از عقل در تفسیر و علوم قرآن، «برهانی است که از تخیل و وهم و مغالطه محفوظ باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش: ج ۱، صص ۱۶۹-۱۷۰) و هم چنین در تعریف عقل آمده است: «عقل فطری صحیحی که خداوند آن را حجت باطنی قرار داده است» (خویی، ۱۳۹۵ق: ص ۱۳). بعضی نیز عقل را نیرویی دانسته‌اند که در هر انسانی به ودیعت نهاده شده و مجموعه اصول کلی هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و استلزامات بی‌واسطه آن‌ها را که بدیهی یا نزدیک به بدیهی هستند، در اختیار انسان قرار می‌دهد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۶ش: صص ۱۵۹-۱۶۰). به نظر می‌رسد با توجه به روش استاد معرفت در تفسیر، مراد از عقل، برهان‌ها و قرائن عقلی است. در نتیجه، مظنونات و یا استحسانات عقلی، قیاس، مغالطه و تخیل و تحمیل رأی، از تعریف خارج است. البته ایشان تعریف خاصی از عقل ارائه نکرده که شاید بشود گفت نقیصه‌ای برای آثار ایشان است.

۱-۲-۱. جایگاه عقل در روش تفسیر علامه معرفت: استاد معرفت که قرآن را نازل شده برای فهم می‌داند، سنجه فهم درست را عقل می‌شمارد؛ لذا ایشان عقل را در فهم قرآن، عدل فطرت پاک می‌دانند و معتقدند اوصافی چون «لَا رَیْبَ فِیْهِ» (بقره/۲) برای قرآن، گواه آن است که چنان‌که

با فطرت پاک می‌توان قرآن را فهمید، با «عقل سلیم» نیز می‌توان درک کرد؛ زیرا قرآن چیزی ندارد که با «عقل رشید» مخالف باشد (معرفت، ۱۴۲۹ق: ج ۲، ص ۴۶). ایشان، معیار پذیرش تأویل متشابهات را عقل و شرع دانسته‌اند، چه در تأویل مباحث نظری: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ؛ اما آن‌ها که در قلوبشان انحراف است، به دنبال متشابهات‌اند، تا فتنه‌انگیزی کنند (و مردم را گمراه سازند)؛ و تفسیر (نادرستی) برای آن می‌طلبند؛ در حالی که تفسیر آن‌ها را، جز خدا و راسخان در علم، نمی‌دانند. (آن‌ها که به دنبال فهم و درک اسرار همه آیات قرآن در پرتو علم و دانش الهی)» (آل عمران/ ۷) و چه در تأویل عمل: «سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا؛ به زودی را از آن چه را که نتوانستی در برابر آن صبر کنی، به تو خبر می‌دهم» (کهف/ ۷۸). ایشان این نوع تأویل را (که عقل معیار صحت آن است)، به تفسیر برگردانده‌اند (معرفت، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ص ۳۰). بر این اساس در تفسیر متشابهات قرآنی برای عقل جایگاه اصلی قائل هستند و ارائه تأویل خلاف عقل از آیات متشابه را مردود می‌دانند؛ اعم از این‌که این تأویل، خلاف عقل از سوی مفسر ارائه شده باشد یا در حدیث آمده باشد.

با توجه به جایگاه خاص عقل در فهم قرآن در نظر استاد معرفت، محدود کردن تفسیر قرآن به لغت و تفسیر ادبی، بستن دست و پای قرآن است (همان، ص ۴۴)؛ لذا می‌فرماید بدون توجه به عقل به عنوان ابزار و معیار اساسی تفسیر قرآن، تنها تکیه به لغت و ادبیات در تفسیر آیات، تفسیر کامل انجام نخواهد شد.

استاد معرفت در راستای توجه دادن به جایگاه عقل و نقش آن در تفسیر، ذیل آیه ۱۷۱ سوره بقره، احادیث متعددی در مورد عقل، اهمیت و جایگاه فوق‌العاده آن، که همه عرصه‌های زندگی انسان را تبیین می‌کند، با عنوان «موضع العقل من الشريعة الغراء» آورده‌اند (معرفت، ۱۴۲۹ق: ج ۴، صص ۳۵۲-۳۶۶).

۲-۲-۲. تفکیک تفسیر عقلانی از تداعی معانی و تفسیر ذوقی: استاد معرفت ضمن تأکید

بر توان عقل بر تداعی معانی در جهت فهم نکات ظریف معرفتی و اخلاقی از آیات الهی، چنان‌که اصحاب معرفت از چنین قوت عقل استفاده کرده‌اند آن را فهم شخصی از آیات می‌داند نه تفسیر آیات، لذا صاحبان فهم معانی را بری از نکوهش می‌داند (معرفت، ۱۴۲۹ق: ج ۱، صص ۴۶-۴۷) ولی معتقد است این تداعی معانی در صورتی قابل پذیرش است که دست‌آورد عقل رشید و سلیم باشد، در غیر این صورت ممکن است برداشت‌هایی از قرآن انجام دهد که خلاف حق و عکس مقصود خدای متعال باشد که به آن «تفسیر به رأی» گفته می‌شود. کما این‌که تفسیر ذوقی بر

اساس عقل عرفانی را نیز در واقع خلاف عقل می‌داند، زیرا اول آن‌که از سر نادانی و بدون مراجعه به عالمان اهل فن صورت گرفته و دوم آن‌که قواعد فهم کلام در آن مراعات نشده است؛ و حال این‌که عقل حکم می‌کند برای فهم صحیح، باید اصول و قواعد علمی در فهم کلام مراعات شود (همان، ص ۵۵). بنابراین جایگاه عقل تا موقعی رفیع است که سالم باشد و در چارچوب قواعد خود بماند. البته، این‌که کدام نظر و تفسیر حاصل عقل رشید، سلیم و ... است و کدام نه، خود نیازمند سنجه دیگری است، چنان‌که میان ایشان و علامه طباطبایی در معقول بودن یک تفسیر اختلاف است که نمونه‌ای در مورد حبط خواهد آمد.

۲-۳. **گستره فهم عقل در تفسیر:** یکی از مباحث قابل دقت در روش تفسیری استاد معرفت، توجه ایشان به محدودیت توان عقل در تفسیر آیات الاهی است. ایشان در عین ارج نهادن به عقل و پذیرش توانمندی عقل در فهم اراده الاهی از آیات و تفسیر آن‌ها، این توانمندی را فی‌الجمله می‌پذیرد، نه بالجمله. از این رو، توان عقل را در فهم بعضی آیات به صراحت اثبات و در بعضی موارد به صراحت نفی می‌کند و در بعضی موارد عقل را دعوت به سکوت و عدم اظهار نظر می‌نماید. مانند موارد زیر:

الف. آیات مرتبط به عالم غیب: از جمله آیاتی که فهم آن را خارج از توان عقل دانسته‌اند، آیات مرتبط به عالم غیب است. از این رو ذیل آیه شریفه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (پرهیزکاران) کسانی هستند که به غیب [= آن‌چه از حس پوشیده و پنهان است] ایمان می‌آورند» (بقره/ ۳) می‌فرماید: توان فکری و عقلی عطا شده به انسان برای انجام وظیفه خلافت در زمین است و توانش محدود به ایفای مسئولیت در همین زندگی نزدیک است. عقل انسان در همین محدوده می‌اندیشد، تعمق و دوراندیشی می‌کند و بر اساس همین اندیشه عمل می‌کند و نتیجه می‌گیرد. وظیفه عقل این است که مجهولات غیبی را رها کند؛ زیرا عقول بشری راهی به آن ندارند، مگر از طریق الهام و وحی الاهی. در ادامه می‌فرماید تلاش عقل بشری برای فهم غیب بیهوده است، زیرا این عقل برای فهم آن خلق نشده است و تأکید دارند که عقل هرچه هم سالم باشد و بر فطرت اولیه باقی باشد، نمی‌تواند مطلق را ادراک کند و باید درک غیب را به نیرویی فراتر از خود واگذارد و این در واقع احترام به خود عقل و درک درست از حقیقت آن است (همان: ج ۲، ص ۵۰-۵۱). از نظر استاد معرفت، نه تنها عقل، توانایی تفسیر آیات مربوط به غیب مطلق را نداشته، بلکه در تفسیر و تبیین زوایا و ابعاد آیات غیب نسبی هم راهی ندارد. برای نمونه، آیات قصه حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و ماجرای شجره ممنوعه، وسوسه شیطان، فراموش کردن، نوع معصیت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و ... هم چنین در مورد مکان ماجرا و بهشتی که ماجراهای آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و همسرش در آن واقع شده است، عقل جایگاهی

ندارد و ورودش بیهوده است؛ زیرا عقل، وسیله‌ای برای درک حقایق مربوطه را ندارد. نکته مهم این است که در چنین مواردی جای استدلال و برهان نیست، بلکه نیازمند شهود است و ضرورتی هم ندارد که عقل جزئیات ماجرا را بداند (همان، ص ۳۴۴).

البته استاد اشاره نکرده‌اند که ابعادی از آیات ماجرای آدم عَلَيْهِ السَّلَام از خلیفه قرار گرفتنش، توانایی آدم عَلَيْهِ السَّلَام در فراگیری اسماء و اصفای او پس از خطا و توبه قابل کشف است که عقل نقش مهمی در این کشف دارد، مانند درک زشتی گناه و نافرمانی خالق، درک تأثیر توبه در سرنوشت انسان، آگاهی او از تأثیر دعا در آینده انسان و نسل او و ... پس عقل فقط ابعادی را نمی‌تواند قضاوت کند که ابزارهایش را ندیده، نشنیده و خبری از آن‌ها برایش نرسیده است. این مورد، با عدم توانایی بر درک غیب مطلق که ناشی از محدودیت عقل انسان است، به‌طور کامل متفاوت است.

ب. حقیقت روح: از جمله مواردی که استاد معرفت، فهم آن را خارج از توان عقل می‌داند، حقیقت روح است که در آیه شریفه «و یَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا؛ و از تو درباره «روح» سؤال می‌کنند، بگو: روح از فرمان پروردگار من است؛ و جز اندکی از دانش، به شما داده نشده است» (اسراء/۸۵)، علت اجمال‌گویی قرآن در پاسخ به پرسش از حقیقت روح را همانند آیه قبل توجیه می‌کنند (همان: ج ۳، ص ۳۵۱).

ج. آیات علمی مربوط به تکوین: به نظر استاد معرفت، عقل باید در تفسیر بعضی از آیات علمی قرآن (مربوط به عالم تکوین مثل آیات خلقت آسمان‌ها) سکوت کند و در نفی و اثبات چیزی نگوید و تا زمانی که از طریق علم و ابزارهای علمی به‌یقین نرسیده، در مورد آن‌ها قضاوتی نداشته باشد. از این رو تلاش عجولانه بسیاری از مفسرین قدیم و جدید را در تطبیق آیات با فرضیه‌های علمی که هنوز به قطعیت نرسیده‌اند را مورد نقد قرار می‌دهد که مقتضای عقل رشیدی که استاد در جاهای مختلف از آن نام می‌برد نیز همین است؛ زیرا عقل در چنین مواردی با عجله، مجال تفسیر را برای خود نمی‌بندد و درک می‌کند که بشر در آغاز راه علم است و «جز اندکی از علم به او داده نشده است» (اسراء/۸۵). عقل در چنین مواردی به مفسر یادآور می‌شود که به‌عنوان مثال من نمی‌توانم بدون دست‌یابی به ابزارهای لازم، چیزی در مورد آسمان‌های هفت‌گانه بگویم (همان: ج ۲، صص ۳۱۲-۳۱۳).

استاد نکته دیگری هم در مورد محدودیت جایگاه عقل متذکر شده‌اند و آن، این است که در تفسیر بعضی از آیات معرفتی، عقل تا مراحل خاصی قدرت تبیین دارد و مراتبی از فهم، نیازمند ادراکات قلبی و خارج از قیود قضایای عقلی است (همان: ج ۱، ص ۴۴).

مراجعه به تفسیر اثری جامع نشان می‌دهد که استاد بر همین اساس، تفاسیر و برداشت‌های

مفسران عارف را توضیح داده‌اند.

۴-۲-۱. نمونه‌هایی از کاربرد عقل در تفسیر: جایگاه عقل در تفسیر بسیار مهم است و با تأثیری که عقل در مقدمات، مراحل و مراتب تفسیر دارد، کسی در اهمیت آن شک ندارد. این جایگاه در مواردی کلی نمود پیدا می‌کند که در ادامه برخی را ارائه می‌کنیم.

الف. تشخیص اسباب نزول صحیح: استاد معرفت برای اسباب نزول تفسیر قرآن، نقش ارزشمندی قائل است؛ زیرا معتقد است شناخت اسباب نزول هم در فهم معانی قرآن کریم کمک می‌کند و هم نقش اساسی در حل معضلات تفسیر در مباحث اصول و فروع ایفاء می‌نماید (همان، ص ۲۵۶). ولی این فواید را برای مطلق اسباب نزول‌های مکتوب در منابع قائل نیست؛ زیرا به نظر ایشان، اکثر اسباب نزول‌های موجود در منابع معروف را نه تنها مبتلا به ضعف، جعل، ارسال سند، بلکه گرفتار تزویر نیز می‌داند، چنان‌که در بررسی آثار «سیوطی» و «واحدی» این نکته را متذکر شده‌اند. از این‌رو معتقدند که همان‌گونه که در شناخت احادیث و اخبار صحیح از غیر صحیح اضافه بر دقت در سند از حیث صحت اسناد یا استفاضه در نقل یا تواتر، تطبیق متن آن با قرآن و عقل سلیم لازم و ضروری است، برای تشخیص حق از باطل در محتوای منقول در اسباب نزول نیز می‌فرمایند باید از طریق و شیوه معهود در تشخیص حق از باطل در گزارش‌های تاریخی از قبیل تصحیح اسناد یا اثبات استفاضه النقل و تواتر و یا از هر راهی که انسان از آن طریق قطع به صحت حادثه پیدا می‌شود، بهره‌گرفت. لکن استاد معرفت در عرض این شیوه معهود، معتقد به یک شیوه دیگری است که به نظر ایشان شاید از شیوه‌های قبل از حیث اعتبار دقیق‌تر، موافق‌تر و شایع‌تر در ضوابط گزارش‌های تاریخی باشد. آن شیوه عبارت است از این‌که شأن نزول منقول از یک سو مخالف ضروری دین و از سوی دیگر متنافر با بدیهه‌العقل الرشید نباشد. این قضیه بنفسه شاهد صدقی بر صحت حدیث و شأن نزول خواهد بود، حال سند هر گونه باشد (همان، ص ۲۵۹).

از این بیان آشکار می‌شود که در نظر استاد، عقل جایگاه بسیار والایی در شناخت اسباب نزول‌های واقعی از غیرواقعی دارد. از این‌رو، ایشان در مقام نقد «واحدی» که «باب‌النقول فی اسباب‌النزول» را نوشته، متذکر شده‌اند که در کتاب، «واحدی» ضعیف بر قوی غلبه دارد و در این کتاب مخالف با عقل سلیم وجود دارد (همان، ص ۱۷۷). در این راستا، استاد نمونه‌هایی را نقل کرده‌اند که محتوای خبر سبب نزول از نظر عقل با عصمت و مقام رسالت ناسازگار است. به همین دلیل، این خبرها نمی‌توانند نقشی در تفسیر داشته باشند (همان، صص ۱۷۸-۱۸۸).

از باب نمونه، استاد معرفت سبب نزولی را که مرحوم طبرسی ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى...»؛ ای افرادی که ایمان

آورده‌اید! حکم قصاص در مورد کشتگان، بر شما نوشته شده است: آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن...» (بقره/۱۷۸) نقل کرده، ذکر نموده و آن را با همین مبنا نقد می‌کند.

در این سبب نزول آمده که دو طایفه از عرب بودند که یکی از دیگری قوی‌تر بود. گروه قوی‌تر سوگند یاد کرده بود که اگر آن طایفه بنده‌ای از آن‌ها را بکشند، فرد حری را به قصاص بکشند و اگر زنی از آن‌ها کشته شود، مردی از طایفه دیگر و اگر مردی از آن‌ها را بکشند، دو مرد از آن طایفه بکشند و... اسلام که آمد این آیه نازل شد. به بیان استاد معرفت، این سبب نزول مورد تأیید مرحوم طبرسی است (طبرسی، ۱۳۷۲ق: ج ۱، ص ۴۷۹).

استاد معرفت می‌فرماید که این سبب نزول و تفسیری که بر اساس آن حاصل می‌شود، قابل قبول نیست؛ زیرا معنا ندارد که آیه‌ای نازل شود که فقط بخواهد آن تفکر جاهلی را تعدیل کند و توجهی به ارزش جان انسان نداشته باشد که اگر آن‌ها به جای بنده‌ای مساوی او را برای قصاص قبول کنند، روا باشد، گرچه قاتل هم نباشد. این رویه با شریعت عقل‌مدار و منهج عدل اسلامی موافق نیست (معرفت، ۱۴۲۹ق: ج ۴، صص ۴۰۸-۴۰۹).

پس اگر عقل، سبب نزولی را مخالف مبانی اسلام تشخیص داد، استفاده از آن را برای تفسیر آیات روا نمی‌دانند. ایشان در چنین مواردی بحث سندی نمی‌کنند، زیرا گرچه سند صحیح باشد، اصل محتوا که با عقلانیت اسلامی در تعارض است، حدیث را مردود می‌کند. این مبنا جایگاه عقل را در تفسیر و نقد حدیث نشان می‌دهد.

ب. هدایت تفسیر با تشخیص قرائت صحیح: یکی از عوامل دخیل در تفسیر یک آیه، نوع قرائت آن است. از نظر استاد معرفت عقل با داوری خود در مورد معنای مورد پذیرش از آیه، قرائت صحیح را نیز مشخص می‌کند. یعنی عقل یک جایگاه دوسویه دارد که می‌تواند با تشخیص سره از ناسره در تفسیر، می‌تواند بگوید کدام قرائت برای اعلام معنای صحیح مناسب است. درباره آیه «وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ؛ و تو مسئول (گمراهی) دوزخیان (پس از ابلاغ رسالت) نیستی!» (بقره/۱۱۹) دو قرائت وجود دارد: یکی قرائت صیغه مجهول که مشهور است و دیگری قرائت صیغه معلوم، به معنای نهی از سؤال درباره اصحاب جحیم که از نافع نقل شده است (همان، ص ۱۵). در راستای تأیید قرائت لازم به صیغه نهی، از دو روایت کمک گرفته شده است:

۱. قال رسول الله ﷺ: «ليت شعري ما فعل أبواي ليت شعري ما فعل أبواي ليت شعري ما فعل أبواي... ثلاثا، فنزلت: «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ» فما ذكرهما حتى توفاه الله؛ ای کاش می‌دانستم با پدر و مادر من چه‌گونه عمل کردند و این جمله را سه بار تکرار کردند، در پی این جمله، آیه نازل شد: «(ای رسول!) ما تو را به حق فرستادیم تا بشارت‌گر

و بیم دهنده باشی و تو مسئول (گمراه شدن) دوزخیان (و جهنم رفتن آنان) نیستی» (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۲۱۳)

۲. أن النبي ﷺ قال ذات يوم: ليت شعري أين أبواي؟ أبوي رسول الله ﷺ فنزلت: إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ؛ نبی اکرم ﷺ روزی فرمودند: ای کاش می دانستم پدر و مادر من کجایند، در پی آن، این آیه نازل شد: ای رسول! ما تو را به حق فرستادیم تا بشارت‌گر و بیم‌دهنده باشی و تو مسئول (گمراه شدن) دوزخیان (و جهنم رفتن آنان) نیستی» (طبری، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۴۰۹؛ معرفت، ۱۴۲۹ق: ج ۴، ص ۱۶).

طبری و سیوطی این دو روایت را به ادله‌ای مردود دانسته‌اند و قرائت مشهور را ترجیح داده‌اند که استاد معرفت در تمجید آن‌ها می‌گوید: «طبری و سیوطی در کنار گذاشتن دو خبر و نقد فنی قرائت نافع منصف بوده‌اند؛ اول آن‌که به دلیل ضعف سند آن دو خبر و عمل نکردن اصحاب به آن‌ها و دوم آن‌که به دلیل مخالفت آن دو خبر با سیاق آیه و مخالفت با دلیل عقلی که حکم می‌کند به این‌که آن حضرت ﷺ علم به چیزی را که به حق می‌دانست، تمنا نمی‌کرد» (معرفت، ۱۴۲۹ق: ج ۴، ص ۱۶).

عقل حکم می‌کند که پیامبر ﷺ، معصوم است و مقام عصمت، او را از سؤال بی‌جا حفظ می‌کند.

در این جا عقل با نقد مؤیدات قرائت ناصحیح، قرائت صحیح را تأیید می‌کند. در نتیجه به مفسر کمک می‌کند تا تفسیر درستی از آیه ارائه دهد و در مسیر تفسیر غلط نیفتد. این عقل از نوع کلامی و مبتنی بر مبانی کلامی است.

ج. انتزاع مفاهیم عام از آیات: به نظر استاد معرفت، گاهی عقل در برداشت عام از فحوای آیه، نقش مؤید را بازی می‌کند و تأویل اهل تحقیق را که از ظاهر محدود یک آیه، معنایی عام را استفاده کرده‌اند تأیید می‌کند (همان، ص ۴۸). برای نمونه در آیه «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ؛ و آسمان را برافراشت، و میزان و قانون (در آن) گذاشت * تا در میزان طغیان نکنید (واز مسیر عدالت منحرف نشوید) * و وزن را بر اساس عدل برپا دارید و میزان را کم نگذارید!» (الرحمن ۷/۹-۹)، در این‌که مقصود از میزان چیست، شیخ طوسی نقل کرده که گفته شده: مراد از میزان، عدل است؛ چرا که عدالت، موازنه اسباب است و طغیان، افراط در عبور از حد در عدل است» (طوسی، بی تا: ج ۹، ص ۴۶۵). علامه طباطبایی نیز می‌گوید: «مراد از میزان، هر چیزی است که با آن، چیزی اندازه‌گیری می‌شود؛ خواه عقیده باشد یا گفتار یا رفتار ... خدای تعالی فرمود: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ

بِالْقِسْطِ؛ به راستی، پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آن‌ها، کتاب و میزان را فرود آوردیم؛ تا مردم به عدالت برخیزند» (حدید/۲۵). ظاهر آن، هرگونه ابزار جداسازی حق از باطل، راستی از دروغ، عدالت از ظلم و فضیلت از رذیلت است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۹، ص ۹۷). استاد معرفت پس از نقل نمونه، تأکید می‌کنند که این سخن، برداشت مفهوم کلی از میزان است؛ چرا که موازنه، همان سنجش بین اشیاء و نیز بین کارهاست، از این رو محسوس و معقول را فرا می‌گیرد (معرفت، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ص ۴۹).

نتیجه مبنا و نمونه چنین می‌شود که با کمک عقل می‌توانیم برداشت یاد شده را در تفسیر تأیید کنیم.

د. تعیین تفسیر مقبول در عقاید: استاد تأکید کرده‌اند که ما در عقاید باید به نص کتاب و دلیل عقل پای بند باشیم و اگر حدیثی عقیده‌ای را القا کرد که خلاف عقل است، آن را باطل بدانیم. برای مثال اگر حدیثی دلالت کرد که عقل پیامبر ﷺ گاهی دچار آسیب می‌شده، به طور قطع مردود است؛ یعنی دلیل عقل که حدیث را منافی با ضرورت عصمت پیامبر ﷺ در تمام لحظات عمر می‌داند، حاکم بر مدلول خبر است (همان، صص ۲۴۰-۲۴۴)، پس آیه باید مطابق عقل سلیم تفسیر شود.

ه. ابطال تفسیر خلاف برهان: قرآن، هرچند کتاب هدایت، رحمت و داروی شفابخشی است که خداوند از سر لطف به همه انسان‌ها جهت تدبیر در آن («أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ؛ آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟!») ارزانی داشته است تا از آن پند گیرند و راه پند آموزی را نیز آسان قرار داده است: «وَلَقَدْ يَسِّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ؛ ما قرآن را برای تذکر، آسان ساختیم؛ آیا کسی هست که متذکر شود؟!» (قمر/۱۷)، اما به خاطر ذو مراتب بودن قرآن، هر مرتبه‌ای از آن برحسب استعداد افراد، عاید گروهی خاص می‌شود؛ چنان‌که از امام حسین علیه السلام و امام صادق علیه السلام نقل شده است: «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ: عَلَى الْعِبَارَةِ، وَ الْإِشَارَةِ، وَ اللَّطَائِفِ، وَ الْحَقَائِقِ. فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ، وَ الْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ، وَ اللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ، وَ الْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ؛ خداوند معارف خود را در قرآن کریم به چهارگونه بیان فرموده است: به صورت عبارت و لفظ صریح، اشاره، لطایف و حقایق. عبارات برای فهم توده مردم است؛ اشاراتش برای خواص و لطایف آن برای اولیاء و حقایق آن برای انبیای الهی» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۷۵، ص ۲۷۸).

بر اساس آیه شریفه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ؛ آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟!» (نساء/۸۲)، وقتی انسان مأمور به تدبیر در آیات الهی می‌شود، به یقین محصول تدبیر در هر یک از مراتب، برای صاحب آن ارزشمند و معتبر است، اما مشروط بر این‌که در تعارض با آیات دیگر نبوده و هم چنین خلاف

برهان عقلی نیز نباشد.

بر همین اساس، استاد معرفت تفسیر بعضی مفسرین را از بعضی آیات به اعتبار این که مخالف با براهین عقلی است، مورد نقد قرار می دهد و آن را مردود می داند؛ به عنوان مثال، تفسیر ابوالحسن اشعری (پیشوای اشاعره) از آیه: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...» (انعام/۱۰۳) که گفته «احتمال دارد معنا چنین باشد که چشم‌ها در دنیا خدا را نمی بینند، ولی در آخرت می بینند یا معنا این است که چشم کافران تکذیب‌گر، خدا را نمی بیند» را فاقد پشتوانه عقل رشید و نقل سدید دانسته اند (معرفت، ۱۴۲۹ق: ج ۳، ص ۱۳۲).

با همین استدلال، اگر مفاهیم القائی احادیث تفسیری وارد شده ذیل آیات الاهی، مغایر با براهین عقلی باشد، آن‌ها را بی اعتبار می داند؛ گرچه از نظر سند معتبر بوده و حتی تعداد حدیث در حد استفاضه هم باشد، آن حدیث مردود اعلام می شود. برای نمونه احادیثی را که در مورد «وَبَتَّ مِنْهُمَا» (نساء/۱) که از تکثیر نسل آدم و حوا سخن گفته و ازدواج فرزندان آدم و حوا با غیر انسان را مطرح کرده اند را باطل دانسته است. ایشان در این مورد سخن علامه طباطبایی را تأیید کرده اند. دلیل ایشان مردود بودن احادیث وارد شده در مورد گسترش نسل آدم با ازدواج فرزندان او با نسل غیر انسانی، از نظر عقل به دلیل عدم امکان ازدیاد نسل از دو غیر هم جنس است (همان: ج ۱، ص ۲۳۷). پس به نظر استاد معرفت، همان طور که تفسیر آیات نباید با براهین عقلی مغایرت داشته باشد، احادیث وارده در ذیل آیات نیز نباید مغایر براهین عقلی باشد، در غیر این صورت، معروض عنه خواهند بود. به طور کل مهم نیست که حدیث تفسیری سند صحیح دارد یا نه، باید منطقی او را همراهی کند.

۲. تاملی فی الجملة در روش تفسیری استاد معرفت

هرچند روش استاد در به کارگیری عقل در مقام تفسیر آیات، فی الجملة پذیرفتنی است، اما نمی توان بالجملة آن را پذیرفت؛ زیرا عقل بشر بعضی امور را به راحتی تأیید می کند و بالعکس بعضی از امور را با صراحت و قاطعیت غیر ممکن می داند؛ مانند مواردی که پذیرش یک امر، نتیجه اش پذیرش اجتماع متناقضین باشد. اما در بعضی موارد که پذیرش امری، موجب اجتماع متناقضین نباشد، ولی عقل از درک حقیقت آن امر عاجز است، وظیفه اش نسبت به آن در نفی و اثبات سکوت است و نباید در مورد آن اظهار نظر کند و کشف حقیقت را به اهلش واگذارد. گفتگوی امام صادق علیه السلام با ابان ابن تغلب که در مورد دیه قطع انگشتان دست یک زن توسط یک مرد واقع شده است، شاهد صدق بر این موضوع است: «عَلَى بَنِي إِزْهِيمَ عَن أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَادَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنِ ابْنِ بَنِي

تَغْلِبَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ إصْبَعًا مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا قَالَ عَشْرٌ مِنْ الْإِبِلِ قُلْتُ قَطَعَ إِنْثَيْنِ قَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثًا قَالَ ثَلَاثُونَ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعًا قَالَ عَشْرُونَ قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ يَفْطَعُ ثَلَاثًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ وَيَقْطَعُ أَرْبَعًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ عَشْرُونَ إِنَّ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَنَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَنَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ وَنَقُولُ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ فَقَالَ مَهْلًا يَا أَبَانُ هَكَذَا حَكَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِنَّ الْمَرْأَةَ تُقَابِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلْثِ الدِّيَةِ فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلُثَ رَجَعَتْ إِلَى التَّصْفِيفِ يَا أَبَانُ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ وَالسُّنَّةِ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ؛

ابان بن تغلب گوید: به امام صادق عليه السلام گفتم: درباره انسانی که يك انگشت زنی را قطع می‌کند،

چه خون بهایی باید تقدیم کند؟

فرمود: ده شتر.

من گفتم: اگر دو انگشت او را قطع کند، چند شتر باید بدهد؟

فرمود: بیست شتر.

گفتم: اگر سه انگشت او را قطع کند، چه باید بدهد؟

فرمود: سی شتر.

گفتم: اگر چهار انگشت او را قطع کند، چه باید بدهد؟

فرمود: بیست شتر.

گفتم: سبحان الله، اگر سه انگشت او را قطع کند باید سی شتر بدهد و اگر چهار انگشت او را قطع کند باید بیست شتر بدهد! موقعی که این فتوا را در عراق شنیدیم از آورنده آن بیزاری و تبری جستیم. می‌گفتیم این سخن شیطان است. فرمود: آهسته‌تر ای ابان! این حکم رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است که فرمود: جراحت زنان تا يك سوم با خون بهای مردان برابر است و چون از يك سوم بگذرد به يك دوم نزول می‌کند. ای ابان! تو با قانون قیاس مرا مؤاخذه کردی، اگر سنت با قیاس برابر شود دین خدا پایمال می‌گردد» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۹، ص ۳۶۸).

بر این اساس باید در مواردی که سند حدیث تام باشد، متن آن نیز مخالف صریح آیات دیگر، یا بدیهیات عقلی نباشد. بهترین شیوه، توقف و قضاوت نکردن در مورد محتوای حدیث است. بر این مبنا، در مورد احادیث وارد شده، ذیل آیه شریفه «وَبَثَّ مِنْهُمَا» (نساء/۱)، در صورتی که سند آن معتبر باشد، باید توقف کرد؛ زیرا گرچه عقل محدود بشر و علم محدود او بگویند که توالد از دو غیر هم جنس امکان ندارد، ولی یقین کردن به این‌که فقط از طریق ازدواج معمول فرزندان آدم توالد صورت گرفته، مشکل است. پس اگر تفسیر به حدیث را با عقل تضعیف می‌کنیم، برهانی هم در جهت دیگر نداریم. معجزات در زندگی پیامبران علیهم السلام کم نیستند؛ خدایی که عصای موسی عليه السلام

را مار و ازدها می‌کند، شاید راهی خاص پیش پای آن‌ها نهاده باشد که خبرش به ما نرسیده است. دانستن چنین مسائلی هم ضرورت ندارد.

۳. درنگی در برخی تفاسیر استاد معرفت

در سوره اعراف آیه ۱۴۳ «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيَنِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِيَنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعْقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ»؛ و هنگامی که موسی به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: «پروردگارا! خودت را به من نشان ده، تا تو را ببینم!» گفت: «هرگز مرا نخواهی دید! ولی به کوه بنگر، اگر در جای خود ثابت ماند، مرا خواهی دید!» اما هنگامی که پروردگارش بر کوه جلوه کرد، آن را همسان خاک قرار داد و موسی مدهوش به زمین افتاد. چون به هوش آمد، عرض کرد: «خداوندا! منزهی تو (از این که با چشم تو را ببینم)! من به سوی تو بازگشتم! و من نخستین مؤمنانم!»، ظاهر «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» با جایگاه موسی عليه السلام که پیامبر بزرگ و اولوالعزم پروردگار بود سازگار نیست، چون آن حضرت به خوبی می‌دانست، خداوند نه جسم است و نه مکان دارد و نه قابل مشاهده و رؤیت با چشم ظاهری است.

هم چنین جمله «و قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ» هم با جایگاه موسی عليه السلام سازگار نیست؛ چون ارتکاب گناه که مستلزم توبه باشد از سوی انبیا عليهم السلام از امور غیر ممکن و خلاف براهین عقلی هستند، در نتیجه بعضی از مفسرین برای تطهیر دامن موسی کلیم عليه السلام از ارتکاب گناه و منزه بودن ایشان از تقاضایی که خلاف عقل و خلاف دانسته‌های خویش بود، اقدام به تأویل ظاهر آیه نموده‌اند. یکی از وجوه تأویل آیه که به نظر بعضی از این مفسران بهترین و قوی‌ترین تأویل است، عبارت است از این که حضرت موسی عليه السلام برای خود دیدن خدا را درخواست نکرده، بلکه در واقع به نیابت از قومش چنین تقاضایی را مطرح کرد؛ زیرا قومش به آن حضرت گفتند: «يا مُوسَى لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» ای موسی، به شما ایمان نمی‌آوریم، مگر آن که خدا را آشکارا ببینیم» (بقره/۵۵).

مرحوم استاد معرفت نیز در تفسیر آیه شریفه، همین مسیر را طی کرده‌اند و ظاهر آیه را خلاف عقل دانسته و تأویل آن را به گونه‌ای که عقل پذیر باشد، لازم دانسته است، لذا می‌فرماید: «درخواست رؤیت خدا، درخواست موسی عليه السلام نبود، بلکه درخواست قومش بود و موسی عليه السلام ناگزیر آن را بیان کرد؛ پس مفاد «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرُ» این است: خداوندا، این قوم از من خواسته‌اند که از تو بخواهم که خود را به آن‌ها بنمایی، گرچه می‌دانم که این امر ناشدنی است. ظاهر «تُبْتُ إِلَيْكَ» نیز مراد نیست، بلکه برای تعلیم مردم است؛ یعنی به آن‌ها می‌آموزد که درخواست رؤیت خداوند گناه است و باید برای آموزش توبه کنند، یا جمله مذکور، درخواست آموزش موسی برای قومش است، نه

توبه خود او به درگاه خدا» (معرفت، ۱۳۸۸ش: ج ۳، صص ۹۸-۹۹).

نقد نظریه تأویل آیه: به نظر می‌رسد منشاء طی این مسیر در تفسیر و قائل شدن به تقدیرهای مختلف در آیه و عدم اخذ به ظاهر آیه، دو امری است که هر دو ناتمام است.

** امر اول آن است که رؤیت را منحصر در رؤیت حسی تلقی کرده‌اند و حال این که رؤیت، گونه‌های مختلفی دارد که برخی از محدوده درخواست موسی عَلَيْهِ السَّلَام خارج و با آیه بیگانه‌اند و در پاسخ «لن ترانی» نمی‌کنند، مانند رؤیت حسی. به طور قطع، مراد حضرت از «رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ»، رؤیت حسی که مستلزم جسمانیت خداوند است، نیست، همان‌گونه که استاد معرفت بیان کرده‌اند. چه مقصود تقاضای رؤیت برای خود باشد یا رؤیت دیگران؛ زیرا این نوع رؤیت مخالف عقل است. انبیاء عَلَيْهِمُ السَّلَام از نظر عقل، افضل افراد هستند؛ لذا به طریق اولی «لاتدرکه الابصار و لیس کمثله شی» را که قرآن آن‌ها را از اوصاف خداوند معرفی می‌کند و عقل عادی به راحتی آن‌ها را درک می‌کند، برای انبیاء عَلَيْهِمُ السَّلَام اظهر من الشمس است.

رؤیت علمی و برهانی: این رؤیت هم از محدوده درخواست موسی عَلَيْهِ السَّلَام خارج است؛ زیرا با علم حصولی و به کمک برهان هم نمی‌توان خدا را دید و شناخت. چون رؤیت علمی با شناخت ماهیت شیء و بررسی جنس و فصل آن به دست می‌آید و حال این که خداوند سبحان گرچه حقیقت او از سنخ وجود است ولی نه وجود مفهومی، بلکه وجودی است که واقعیت و خارجیت عین ذات اوست و ماهیت و جنس و فصل ندارد تا از طریق حصولی مورد دریافت و رؤیت قرار گیرد.

رؤیت تمثیلی: این نوع رؤیت که از راه تمثیل و تشبیه به دست می‌آید نیز در مورد خداوند ممکن نیست؛ زیرا خداوند مثل و مانند ندارد و این نوع هم از دایره تقاضای حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام خارج است. **رؤیت شهودی:** رؤیت شهودی که مرکز آن قلب ترکیه شده آدمی است، تنها رؤیتی است که ممکن است خواسته حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و مرادش از «رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» باشد. طبق ادله متقن و قرینه‌های محکم، رؤیت شهودی با علم حضوری است.

اعم از این که اطلاق رؤیت بر علم شهودی را حقیقت بدانیم - که همین درست است - یا مجاز. اگر حقیقت باشد که هست، قرینه‌هایی که ارائه می‌شود، قرینه معینه می‌شوند برای تعیین معنی حقیقی از بین معانی چندگانه حقیقی و اگر اطلاقش بر علم شهودی مجاز باشد، قرینه‌های ارائه شده، قرینه صارفه برای صرف از معنای حقیقی به معنای مجازی خواهد بود. بر این اساس به قرینه حکم عقل، مقصود از رنی، رؤیت حقیقتاً یا مجازاً رؤیت شهودی است نه حسی تا نیاز به این تأویل آیه داشته باشیم.

به علاوه مقصود حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام از درخواست رؤیت حسی را حمل بر تقاضای او از سوی

بنی اسرائیل نمودن هم مشکل را برطرف نمی‌کند، زیرا در این صورت حضرت باید به جای این‌که بگوید «رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرُوا إِلَيْكَ» که ظهور بلکه نص در تقاضای از سوی خودش دارد، یا باید می‌فرمود «رَبِّ أَرِهِمْ أَنْظُرُوا إِلَيْكَ» که بیانگر تقاضای مستقل از سوی بنی اسرائیل بود یا این‌گونه بفرماید «ربنا ارنا انظر اليك» که بیانگر طرح تقاضا از سوی دیگران و خودش به صورت انضمامی شود.

کما این‌که این حمل با سیره رفتاری حضرت موسی علیه السلام در مواردی که بنی اسرائیل درخواست باطل از آن حضرت داشتند و حضرت خود پاسخ آن‌ها را می‌داد و تقاضای آن‌ها را امری باطل می‌دانست، ناسازگار است. همان‌گونه که تقاضای «اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ؛ تو هم برای ما معبودی قرار ده، همان‌گونه که آن‌ها معبودان (و خدایانی) دارند!» (اعراف/۱۳۸) آن‌ها را با پاسخ صریح «إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ؛ شما جمعیتی جاهل و نادان هستید!» (همان) رد کرد. در این مورد نیز با توجه به این‌که حضرت علیه السلام علم به بطلان تقاضای رؤیت حسی داشت، اقتضا می‌کرد همانند مواردی که حضرت علیه السلام درخواست باطل آن‌ها را نامعقول و باطل اعلان می‌کرد، این‌جا نیز خود اقدام به رد تقاضای باطل آن‌ها نماید، نه آن‌که تقاضای باطل آن‌ها را به پیشگاه خداوند عرضه کند (ر.ک. جوادى ۱۳۹۳ش: ج ۳، صص ۲۲۳-۲۳۶)

از مطالب فوق به دست می‌آید که مستند امثال استاد معرفت در قائل شدن به غیر عقلانی بودن پذیرش ظاهر که منجر به تأویل آیه شد، از اول اشتباه بوده است. با حمل آیه به معنای رؤیت شهودی که یکی از معانی حقیقی رؤیت است، هیچ نیازی به در تقدیر گرفتن‌ها نیست.

** امر دوم هم که باعث شده صدور جمله «تُبَيِّنُ إِلَيْكَ» از سوی حضرت موسی علیه السلام را خلاف عقل بدانند و آن را تأویل کنند و بگویند حقیقت آن مراد نیست بلکه مقصود آموزش و تعلیم به دیگران است تا تقاضای رؤیت خداوند را نکنند، سبق گناه را در حقیقت توبه مقطوع عنه گرفته‌اند. حال این‌که در حقیقت توبه، رجوع به کمال یا به کمال برتر معتبر است. اعم از این‌که مسبوق به گناه باشد یا نباشد و لذا در زندگی معصومین علیهم السلام، توبه و استغفار، معنی خود را پیدا می‌کند، بدون این‌که گناهی در زندگی آن‌ها رخ داده باشد و اگر در حقیقت توبه و استغفار سبق گناه ملحوظ باشد، با توجه به ضرورت عصمت در انبیاء علیهم السلام، باید همه آن موارد را توجیه کرد و حمل بر غیر ظاهر نمود.

از آن جایی‌که واژه رؤیت در هر چهار مورد قابلیت کاربرد دارد، قرینه حالیه و مقالیه و شأن علمی و معنوی حضرت موسی علیه السلام که سال‌ها نبوت و رسالت را پشت سر گذراندند و چهل شبانه روز مناجات خالصانه در میقات، شیرینی معنوی کلام بی‌واسطه خدا را چشیده، تقاضایی جز رؤیت شهودی را نمی‌کند. وقتی اثبات شود که مقصود از «رَبِّ أَرِهِمْ أَنْظُرُوا إِلَيْكَ»، تقاضای رؤیت شهود

قلبی و نظارت درونی باشد نه رؤیت حسی، فهم پاسخ خداوند سبحان به درخواست موسی کلیم که فرمود: «لن ترانی» روشن خواهد شد که مقصود نفی رؤیت حسی خویش نیست، بلکه مقصود نفی قابلیت است. قابل یعنی در وجود حضرت موسی علیه السلام نسبت به رؤیت شهود قلبی مورد تقاضا شرایط فراهم نشده بود، یعنی مانع از سوی حضرت موسی علیه السلام بود.

اگر مقصود حق از «لن ترانی»، نفی رؤیت حسی بود، نباید قابلیت حضرت علیه السلام را نفی می‌کرد بلکه عدم امکان رؤیت از خویش را نفی می‌نمود.

بر این اساس، نوبت به این سوال نمی‌رسد که تقاضای حضرت موسی علیه السلام با علم به عدم امکان رؤیت حسی را خلاف عقل بدانیم و در صدد پاسخ آن برآییم؛ زیرا از اول تقاضای حضرت علیه السلام تقاضای حسی نبود بلکه تقاضای شهود قلبی بوده است که امری ممکن است؛ چه این که اولیای الهی، خدایی را که از طریق علم حضوری شهودش نکرده باشند، عبادت نمی‌کنند.

همان‌گونه که حضرت امیرالمومنین علیه السلام در جواب ذ‌ع‌لب یمانی که از ایشان پرسید آیا پروردگارت را دیده‌ای فرمود: «أَفَأَعْبُدُ مَا لَا أَرَى؟ فَقَالَ وَكَيْفَ تَرَاهُ، فَقَالَ: «لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ؛ آیا خدای نادیده را بپرستیم؟ پرسید: چگونه خدا را می‌بینی؟ فرمود: چشم‌های انسانی او را با مشاهده عینی نمی‌بیند. بلکه دل‌ها هستند که او را با حقایق ایمان در می‌یابند» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۰ش: خطبه ۱۷۹).

در مورد آیه‌ای هم که صریح در حبط عمل مؤمنان است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ، كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! صدای خود را فراتر از صدای پیامبر نکنید، و در برابر او بلند سخن مگویید (و داد و فریاد زنید) آن‌گونه که بعضی از شما در برابر بعضی بلند صدا می‌کنند، مبادا اعمال شما نابود گردد در حالی که نمی‌دانید!» (حجرات/۲)، استاد معرفت نوشته‌اند: «تردیدی نیست که دانشمندان مذهب امامیه بر این مسئله اتفاق نظر دارند که حبط در غیر کافری که در حال کفر بمیرد، جایگاهی ندارد؛ زیرا آن امری قبیح و ظلم است. لذا همگان بر این باورند که باید این آیه به معنایی تأویل و توجیه شود» (معرفت، ۱۳۸۸ش: ج ۳، صص ۳۵۲-۳۵۳).

در بیانی دیگر نوشته‌اند: «و العقل يرى من الظلم أن تمحق سيئة واحدة لا حقة، حسنات تقدّمها؛ عقل نابود شدن حسنات پیشین را به سبب یک سیئه ظلم می‌داند» (معرفت، ۱۴۲۹ق: ج ۵، ص ۳۸۹)، پس عقل با ظاهر آیه مخالف است. به همین دلیل، ایشان به توجیه خاصی برای تفسیر آیه پرداخته‌اند: «به آواز بلند با پیامبر سخن گفتن خلاف ادب و توهین به مقام نبوت است و این خواه ناخواه به کفر و ارتداد می‌انجامد؛ پس این آیه نیز در مورد کافران است نه مؤمنان!»

(همو، ۱۳۸۸ش: ج ۳، ص ۳۵۳؛ همو، ۱۴۲۹ق: ج ۵، ص ۳۹۹).

این در حالی است که آیه به صراحت خطاب به مؤمنان است، ولی توجیه عقلی که از آن به برهان عقلی هم تعبیر می‌شود، سبب شده که نویسندگان آیه را توجیه کنند. در برابر این نظر، علامه طباطبایی بدون هیچ توجیهی دلالت ظاهر آیه را پذیرفته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۸، ص ۳۰۸). استاد معرفت در مورد آیات دال بر تکفیر گناهان هم قضاوت عقلی خود را دلیل بر لزوم مخالفت با ظاهر آیه دیده‌اند. آیه می‌فرماید: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ؛ به راستی کارهای نیک گناهان را از میان می‌برند» (هود/۱۱۴).

استاد معرفت که این حقیقت را به طور مطلق و عام، خلاف عقل دانسته‌اند، این آیه و نیز سایر آیاتی را که از عموم پاک شدن گناهان به سبب کارهای نیک حکایت دارد، برخلاف ظاهرشان تفسیر کرده‌اند: چون ما به عدل و حکمت الهی باور داریم، نمی‌توانیم پوشانده شدن گناهان را به صورت مطلق بپذیریم، زیرا کمترین پیامدی که دارد این است که مردم بدون هیچ مبالاتی به ارتکاب گناهان جرأت پیدا می‌کنند. هر گنه‌کاری به هر گناهی که نفس پلیدش گرایش می‌یابد در هر ساعت و زمانی، روی می‌کند و خویشتن را قانع می‌سازد که به سبب انجام کارهای نیک از قبیل برپایی نماز و پرداخت صدقات، آرمزیده می‌شود که «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (معرفت، ۱۳۸۸ش: ج ۳، ص ۳۵۵؛ همو، ۱۴۲۹ق: ج ۵، ص ۴۰۰).

استاد نتیجه گرفته‌اند که ناگزیر باید عموم و اطلاق آیه توجیه گردد؛ به عنوان مثال گفته شود که مراد از «سینات» نه همه گناهان، بلکه گناهان صغیره‌ای است که اغلب مورد غفلت قرار می‌گیرد و گاهی از آدمیان صادر می‌شود و بعد توبه می‌کنند. شاید هم بشود گفت که مراد از حسنات، توبه پس از هر گناه است که به دلیل آیات دیگر، سبب آمرزش آن گناه است (همو، ۱۳۸۸ش: ج ۳، صص ۳۵۶-۳۵۸). استاد در تفسیر اثری جامع، بحث مفصلی کرده‌اند تا بتوانند تکفیر را به نظری که بیان کرده‌اند، برگردانند (همو، ۱۴۲۹ق: ج ۵، صص ۴۰۲-۴۰۸).

این بیان در حالی است که ظاهر آیه گویای از بین رفتن سیئه است. بدین منوال با ادعای خلاف عقل بودن ظاهر آیه، تیغ تاویل، معنای آیه را دگرگون کرده است.

۴. عقل معیار در تفسیر

استاد معرفت در تفسیر اثری *الجامع*، در اکثر موارد، عقل مورد استناد را با اوصافی مانند رشید (همو، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ص ۲۴۳)، حکیم (همان، ص ۴۶)، سلیم (همان، ص ۱۷۱)، لائح (همان، ص ۲۱۹)، ساطع (همان: ج ۲، ص ۲۲۸)، سدید (همان: ج ۴، ص ۱۲۹)، غراء (همان: ج ۶، ص ۵۷) معرفی کرده است. هم چنین حکمت را با صفت قویم (همان: ج ۱، ص ۲۲۵) به کار برده است.

مقصود استاد از این نوع توصیفات چیست و ایشان چه عقلی را سنجه و معیار می‌دانند؟ به نظر می‌رسد مقصود از این اوصاف این باشد که عقل هر کوجه بازاری و غیر مجربی در تمییز حق و باطل کافی نیست و گرنه عقل یک حقیقت بیش نیست و توصیف عقل و حکمت به صفات یاد شده، معنای روشنی ندارد. این که مفسری عقل خود را در مقام ارائه یک تفسیر و یا نقد یک نظر رشید و سلیم بداند و حکمت خود را قویم، خود نیازمند معیار است. آن چه معیار است، عقل و حکمتی است که دلیل برهانی و محکم بر مدعای خود دارد و این اوصاف احترازیتی ندارند. استاد معرفت، در مواردی که به نظرشان رسیده عقل کارایی لازم را در کشف تفسیر و معرفت مطلوب ندارد، از آن به عقل انسانی (همان: ج ۳، ص ۴۶۷) و عقل بشری (همان: ج ۲، ص ۳۴۴) یاد می‌کند، چنان که در تفسیر آیات مربوط به غیب چنین تعبیر کرده‌اند. مقصود استاد از این نوع توصیف چیست؟

در ظاهر این توصیف با نگاه به محدودیت عقل بشری است و گرنه معنای روشنی ندارد. به نظر می‌رسد این که موارد اعتبار و عدم اعتبار عقل را با این گونه اوصاف متمایز کنیم، قابل قضاوت و ارزیابی نیست و در مباحث علمی نمی‌تواند به عنوان معیار ارائه شود. آن چه وجود دارد، حکم کردن یا نکردن عقل از دیدگاه مفسر بر اساس برهان و ضروریات است.

البته ممکن است با مراجعه به بعضی از بیانات استاد معرفت، دلیلی برای توصیف عقل به اوصاف یاد شده پیدا کنیم. استاد معرفت آن جا که دلایل خود را بر اهمیت عقل و جایگاه آن از منظر قرآن و حدیث ارائه کرده‌اند، نکته مهمی را متذکر شده‌اند که شاید راز تقید عقل را به اوصاف یاد شده نشان دهد: «در عین حال (که جایگاه عقل بسیار مهم است)، چون آدمی همواره اسیر دو اسب سرکش شهوت و غضب است و خواسته‌های حیوانی و بهیمی او، پیوسته او را از فرمان عقل باز می‌دارند، همواره به عنایت الهی و کمک ربانی نیازمند است» (معرفت، ۱۳۷۷ش: ص ۲۶).

بدیهی است اگر عقل و قضاوت هایش تحت تأثیر شهوت یا غضب باشند، رشید و سلیم نخواهد بود. نکته دیگری که در مورد عقل مورد نظر استاد معرفت در نقد احادیث به نظر رسید، این است که ایشان در تأیید نظر خود بر حجیت عقل در نقد حدیث، از ابن عباس سخنی نقل کرده‌اند که سؤال برانگیز است. ایشان از ابن عباس نقل می‌کنند: «إِذَا سَمِعْتُمُونِي أَحَدًا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ تَجِدْهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ أَوْ حَسَنًا عِنْدَ النَّاسِ، فَاعْلَمُوا أَنِّي قَدْ كَذَبْتُ عَلَيْهِ؛ هرگاه شنیدید من از رسول خدا ﷺ حدیث می‌گویم، ولی (پشتوانه) آن را در کتاب خدا نیافتید یا نزد مردم پسندیده نبود، بدانید که بر حضرت ﷺ دروغ بسته‌ام» (دارمی، ۱۳۴۹ق: ج ۱، ص ۱۴۶؛ معرفت، ۱۴۲۹ق: ج ۱، ص ۲۲۵).

استاد بر همین اساس، غیر معقول را مردود می‌شمارند، اما معروف و پسندیده بودن نزد مردم، گواه این است که ابن عباس به عرف عقلای جامعه اشاره می‌کند و سخن او ربطی به بدیهیات عقلی و برهان قطعی که حکمت قویم است و استاد معرفت پیش از نقل این سخن آن را معیار نفی و اثبات شمرده، ندارد، مگر از باب مسامحه. قواعد عقلانیه غیر از قواعد عقلیه هستند و عرف عقلا، غیر عرف عاقلان و اهل حکمت برهانی است. پس نقل این خبر پس از آن برداشت از حدیث، به نظر می‌رسد جای گفت‌وگو داشته باشد. «حسن بودن نزد مردم» در امور هنجاری نزد عرف عقلا مطرح می‌شود و نمی‌تواند برهانی بر درستی و نادرستی یک معرفت باشد. اساسی‌ترین پشتیبان دلیل عقلی، استحاله اجتماع یا ارتفاع نقیضین است. به عبارت دیگر، دلیل عقلی به دلیلی گفته می‌شود که اگر آن را نپذیریم، مستلزم اجتماع یا ارتفاع نقیضین گردد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۴ق: صص ۲۵۲-۲۵۴). اما دلیل عقلایی، دلیلی است که سند اصلی آن اجتماع و اتفاق نظر عقلا و مردم است. حکیمان از اجتماع و اتفاق نظر عقلا به «آراء محموده» یاد می‌کنند. دلایل عقلایی، اموری هستند که عمده پشتوانه آن بنای عملی مردم در زندگی فردی و اجتماعی است. البته باید توجه داشت منظور از بنای عملی مردم، اموری نیست که مردم بر اساس تسامح و بدون دقت و از روی بی‌اعتنایی انجام می‌دهند، بلکه مقصود، مرتکبات ذهنی مردم است که در فطرت و نهاد همه انسان‌ها نهفته است و مردم بر آن اساس، امور زندگی اجتماعی و فردی خود را تنظیم می‌کنند. بیشترین کاربرد دلیل عقلایی در علومى مانند علم اصول فقه، فقه و اخلاق است (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۹ش: صص ۲۳۱-۲۳۲ و ۲۴۳-۲۴۴؛ همو، ۱۴۲۸ق: صص ۳۴۲-۳۴۴).

بر اساس توضیح بیان شده، به نظر می‌رسد که سخن ابن عباس ناظر به آراء محموده و دلیل عقلایی باشد، نه برهان عقلی. حال مقصود استاد معرفت از «حجة العقول» که مراد از آن را عقل رشید و حکمت قویم دانسته‌اند، چیست؟ آیا عقل رشید یعنی عقل رشد یافته در جامعه انسانی که حسن و قبح افعال اجتماعی را تشخیص می‌دهد و مقصود از حکمت قویم همان حکمت عملی است، یا مقصود از هر دو، برهان عقل نظری است؟ بررسی این مسئله نیازمند پژوهشی مستقل است!

جمع بندی و نتیجه‌گیری

از مطالب بیان شده می‌توان امور زیر را به عنوان نتیجه این پژوهش ذکر کرد:
الف. مجموع آن چه در تفسیر اثری جامع آمده، بیانگر آن است که عقل جایگاه ممتازی در تفسیر قرآن دارد. لذا در این تفسیر که با روش نقلی عرضه شده، عمده‌ترین مطالب و مسائل قرآنی مورد تحقیق و بحث قرار گرفته، به‌گونه‌ای که این تفسیر از تفسیر روایی و نقلی صرف به تفسیر

روایی تحلیلی تبدیل شده است.

ب. از نظر استاد معرفت، عقل انسان که مخاطب اصلی قرآن است، مبانی و قواعد برهانی دارد که می‌توان تفسیرهای ارائه شده از قرآن را با آن‌ها محک زد. از جمله تفاسیر، تفاسیر روایی است که در قالب احادیث بیان شده‌اند. استاد معرفت سنجه عقل را معیار تأیید و تکذیب خود از این تفاسیر قرار داده‌اند.

ج. استاد معرفت در عین حال که از عقل به عنوان ابزار و وسیله‌ای برای کشف معنا و مدلول آیات از دل روایات بهره برده است، مع با این وجود پذیرفته‌اند که عقل بشر محدود است و در مواردی که آیات از غیب سخن می‌گویند، باید توقف کرد.

د. از نظر ایشان با عقل، یقینی بودن حقانیت قرآن ثابت می‌شود و مخالفت با عقل، هر ادعا و تفسیری را باطل می‌کند.

ه. از نظر استاد معرفت، نقد محتوا بر نقد سند مقدم است و حدیث، گرچه سند صحیح داشته باشد و تعداد طرق و مشابهاً آن هم زیاد باشد، اگر محتوایش مخالف برهان عقلی باشد، قابل تأیید نیست.

و. با وجود تقویت عقل در تفسیر ایشان، نوعی سردرگمی نیز در مواجهه ایشان با عقل مشاهده می‌شود که پژوهشگر نمی‌داند مقصود ایشان از عقل در تمام موارد، آیا عقلی نظری است یا سیره عقلانیه و متعارف نزد عقلا.

ز. هم‌چنین ایشان آن‌جا که عقل را حاکم بر برخی ظواهر قرآنی قرار می‌دهد، آیه به سمت علاقه ایشان به بیان خاص سوق داده شده نه برهان عقلی و عقل مورد نظر ایشان.

ح. هم‌چنین آن‌جایی که ظاهر قرآن با نص قرآنی درگیر شده است، عقل مفسر را قادر به اجتهاد می‌داند و حال این‌که این رویه جز اجتهاد در مقابل نص و تقابل حجت الاهی نیست.

ط. استاد معرفت در عین حال که عقل را حجت الاهی می‌دانند، طرح شعار استقلال عقل، و بی‌نیازی او از رهنمود شرع را شعار گمراه‌کننده می‌دانست و معتقد بود عقل در عین برخورداری از جایگاه رفیع جهت ایفاء نقش خویش، همواره به رهنمودهای اصولی شرع نیازمند است.

ی. در نظر استاد معرفت تکیه‌گاه تفسیر اجتهادی بیشتر بر درایت و عقل است تا روایت و نقل؛ لذا معتقد است که آثار و اخبار نقل شده در مورد آیات، به‌طور مطلق مورد اعتماد نخواهد بود.

فهرست منابع

۱. **قرآن کریم**، مترجم: ناصر، مکارم شیرازی.
۲. **نهج البلاغه**، (۱۳۸۰ش)، مترجم: محمد تقی، جعفری تبریزی، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد.
۳. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، نشر ادب حوزه، قم.
۴. ایازی، محمدعلی، (۱۴۱۴ق)، **المفسرون حیاتهم و منهجهم**، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۵. بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق)، **معالم التنزیل**، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعه**، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، قم.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ش)، **تسنیم**، محقق: علی، اسلامی، موسسه اسرا، قم.
۸. _____، (۱۳۹۳ش) **تسنیم**، محققان: حیدرعلی، ایوبی و ولی الله، عیسی زاده، موسسه اسرا، قم، چاپ دوم.
۹. خوبی، سید ابوالقاسم، (۱۳۹۵ق)، **البيان فی تفسیر القرآن**، دارالزهراء للطباعة و النشر، بیروت.
۱۰. دارمی، عبد الله بن بهرام، (۱۳۴۹ق)، **سنن الدارمی**، مطبعة الاعتدال، دمشق.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۰۴ق)، **مفردات غریب القرآن**، دفتر نشر کتاب، قم.
۱۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۱ش)، **تفسیر عقلی روشمند قرآن**، مجله قبسات، شماره ۲۳، صص ۱۲۰-۱۳۳.
۱۳. _____، (۱۳۸۷ش)، **تفسیر قرآن مهر**، مرکز پژوهش های تفسیر و علوم قرآنی، قم.
۱۴. رضوی کشمیری، سید فیاض حسین، (۱۳۸۳ش)، **روش تفسیر عقلی و نقد دیدگاه های ذہبی**، پژوهش نامه حکمت و فلسفه اسلامی، سال سوم، شماره ۱۲، صص ۱۵۱ تا ۱۷۴.
۱۵. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، دار الفکر، بیروت.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۰۴ق)، **نهایة الحکمة**، موسسه انتشارات اسلامی، قم.
۱۷. _____، (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، موسسه انتشارات اسلامی، قم.
۱۸. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، (۱۳۷۲ق)، **تفسیر مجمع البیان**، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۱۹. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، (۱۴۲۰ش)، **جامع البیان فی تأویل القرآن**، محقق: أحمد محمد، شاکر، مؤسسه الرساله، بیروت.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۱. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، **نور الثقلین**، محقق: سید هاشم، رسولی محلاتی،

- اسماعیلیان، قم.
۲۲. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۸۶ش)، *مدخل التفسیر*، مطبعه الحیدری، تهران.
۲۳. فراهیدی، خلیل، (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، مؤسسه دارالهجره، قم.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، مؤسسه الوفاء، بیروت.
۲۵. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۹ش)، *اصول الفقه*، بوستان کتاب، قم.
۲۶. —، (۱۴۲۸ق)، *المنطق*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۷. معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۷ش)، *ولایت فقیه*، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم، چاپ سوم.
۲۸. —، (۱۳۷۹ش)، *تفسیر و مفسران*، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم.
۲۹. —، (۱۳۸۸ش)، *التمهید فی علوم القرآن*، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم.
۳۰. —، (۱۴۱۸ق)، *التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب*، جامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه، مشهد.
۳۱. —، (۱۴۲۹ق)، *التفسیر الاثری الجامع*، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم.