

بررسی تطبیقی مفهوم عقل و نقش آن در تفسیر قرآن

از نظرگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی و مکتب تفکیک با تکیه بر اندیشه میرزا مهدی اصفهانی^۱

محمد نظامی^۲

زینب صفا کوشکی^۳

چکیده

یکی از اساسی‌ترین مسائل در مبانی علوم قرآنی، بررسی نقش عقل و گستره قلمروی آن در فهم و تفسیر قرآن است که از دیرباز مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. مقاله حاضر با روش تحلیلی - تطبیقی به تعریف و شرایط نقش آفرینی عقل از دیدگاه مکتب تفکیک و آیت‌الله فاضل لنکرانی با هدف واکاوی مدعا و اعتبارسنجی ادله آنان درباره نقش عقل در فرایند تفسیر قرآن می‌پردازد. استفاده از روش اجتهادی در تفسیر قرآن کریم، نقطه اشتراک این دو دیدگاه است؛ با این تفاوت که آیت‌الله فاضل لنکرانی، ارزش عقل به معنای مصطلح را به منزله قرینه لفظی متصله‌ای می‌داند که مخاطب را ملزم به پیروی از آن در همه موارد می‌کند، در حالی که طرفداران مکتب تفکیک، فقط عقل فطری را که طبق اصطلاح ایشان موجودی نورانی است، در معرفت دینی و تفسیر قرآن مفید می‌دانند، ولی قرینیتی برای احکام عقل اصطلاحی قائل نیستند؛ لذا هر یک، عقل مستفاد در تفسیر را به معنای مصطلح خویش قصد می‌کنند. به بیان دیگر، هر دو دیدگاه، در نام‌گذاری عقل به «عقل فطری» اشتراک دارند، اما اشتراک در این واژه تنها اشتراک لفظی است و همان‌طور که بیان شد، در معنا، مشربی متفاوت از هم برگزیده‌اند.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۸/۱۵ تاریخ تصویب: ۱۳۹۸/۱۱/۱۰.

۲. سطح ۴ مرکز تخصصی تفسیر و علوم قرآنی ائمه اطهار nezami1363mohammad@gmail.com.

۳. سطح ۳ فلسفه اسلامی جامعه الزهراء و کارشناسی ارشد معارف اسلامی.

کلیدواژه: عقل، وحی، تفسیر، آیت‌الله فاضل لنکرانی، مکتب تفکیک.

مقدمه

روش شناخت دین و طریق دستیابی به معارف الهی، از مهم‌ترین دغدغه‌های علمای دین‌دار است. امکان و شرایط نقش‌آفرینی عقل در فهم و تفسیر قرآن از مهم‌ترین مباحث مبنایی دانش تفسیر است که از دیرباز در کانون توجه اندیشمندان و فرق اسلامی قرار گرفته است. دلایل هریک از مخالفان و موافقان با جایگاه عقل یکی از مسائل محوری در مباحث علوم قرآنی به شمار می‌آید. هریک از طرفین با رویکردهای مختلفی به موضوع نگاه کرده‌اند. به‌طورکلی درباره قلمرو عقل در تفسیر آیات سه دیدگاه اساسی وجود دارد: رویکرد افراطی، رویکرد تفریطی و رویکرد اعتدالی.

در رویکرد افراطی و عقل‌محور، مفسرین شدیداً از تفسیر عقلی حمایت می‌کنند و براساس خردگرایی قرآن را تفسیر نموده، رسالت تفسیر را در تأویل آیاتی می‌دانند که با اصول عقلی هم‌خوانی نداشته باشد. (صاوی جونی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳ - ۱۴۴) ایشان عقل را اساس اول برای فهم شریعت و شرع را تابع آن می‌دانند و سعی می‌کنند مباحث استدلالی توحید و عدل و سایر آن‌ها را مثل نبوت، از طریق عقل بفهمند (شوقه، بی‌تا، ص ۳۵۱). به گفته ملاصدرا طرفداران این رویکرد، متفلسفه، باطنیه و اکثر معتزله هستند که بیشتر آیات را بر پایه یافته‌های عقلی خویش تأویل می‌نمایند؛ هم در مورد آیات مربوط به خداوند و مبدأ و هم در مورد آیات مربوط به سرنوشت و زندگی پس از مرگ. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۵۰)

رویکرد دوم در این عرصه رویکرد تفریطی و عقل‌ستیز است. ایشان معتقدند دین خدا و کتاب خدا قابل فهم با عقل نیست، چراکه در احادیث وارد شده است: «دین الله لا یصاب بالعقول». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۰۳) و یا «انما یعرف القرآن من خوطب به» (خونی، ۱۴۰۸، ص ۲۸۶) و احادیثی که تفسیربه‌رأی را نهی نموده‌اند، (عیاشی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۷) شامل روش عقلی نیز است. لذا احتمال خطری که از جانب تفسیربه‌رأی رخ می‌دهد، این گروه را بر این باور رسانده که فهم قرآن با عقل، همان تفسیربه‌رأیی است که در احادیث از آن نهی شدید شده است. معتقدان به این رویکرد یا اعتباری برای عقل در فهم و تفسیر قرآن قائل نیستند یا غالباً نقل را بر عقل مقدم می‌دارند. همچنین آنان فرارفتن از ظاهر متون دینی را در تفسیر قرآن مجاز نمی‌شمارند و از تأویل ظاهر برحسب دریافت‌های عقلی برحذر می‌دارند. (پاکتچی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۱۳)

رویکرد سوم، رویکرد اعتدالی و ضابطه‌مند است. طرفداران این نظریه معتقدند که داده‌های عقلی اگر بدیهی و یا قریب به بدیهی باشند و از نظریات قطعی و مسلم به شمار بیایند، می‌توان از آن‌ها در فهم معانی قرآن بهره گرفت، ولی اگر از ظنون غیر معتبر و غیرعلمی باشند، نمی‌توان از آن‌ها برای بیان مقاصد قرآن استفاده نمود. در این نگاه عقل در کنار دیگر منابع، نه حاکم مطلق، نه محکوم مطلق است؛ بلکه اگر عقل نظری و سالم مانده از هوا و هوس و مغالطه و به تعبیر دیگر، عقل تربیت‌شده (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۳۶) حکمی نمود، اعم از عقل ابزاری یا عقل منبعی، معتبر است و همانند کتاب و سنت قابل استناد خواهد بود. ایشان بر این نظرند که در فرایند تفسیر قرآن، عقل، هم به‌عنوان ابزار و هم به‌عنوان منبع، مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. در حالت اول نقش مصباح را دارد و در حالت دوم عقل برهانی است که مبادی تصوری و تصدیقی را از برهان‌های عقلی استنباط می‌کند و در کنار قرآن می‌نشیند تا فهم ما را از قرآن در منظومه معرفتی عقلی سامان بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷۰).

این مقاله باهدف بازشناسی و تعمیق اندیشه دینی، در پی آن است که مقایسه‌ای تطبیقی میان دو نظریه، از دورویکرد تفریطی و اعتدالی ارائه دهد. نگرش تفکیکی نماینده گروه نخست و نگرش آیت‌الله فاضل لنکرانی ناظر به رویکرد اعتدالی است. نگارندگان این مقاله با روشی توصیفی - تحلیلی به بررسی تطبیقی جایگاه عقل و نقش آن در تفسیر از دیدگاه مکتب تفکیک و آیت‌الله فاضل لنکرانی مجموعه پرداخته‌اند.

لزوم پرداخت به این موضوع از آن‌روست که از سویی به نظر می‌رسد توجه مستقل به این‌گونه مقولات در پژوهش‌های قرآنی در مباحثات فلسفی رویکردهای مهم تفسیری راهگشا و مفید باشد و به فهم حداکثری معارف قرآنی منجر شود. از سوی دیگر، بی‌شک روشن کردن دقیق دیدگاه‌ها در باب نقش عقل در تفسیر قرآن، در اتخاذ رویکردی منطقی در تفسیر قرآن اثرگذار است و آشکار ساختن ارزش دیدگاه‌های مختلف در این میان، برای انتخاب یا ارائه یک نظریه تفسیری کم‌نقص‌تر و کارآمدتر امری لازم می‌باشد.

به لحاظ پیشینه، اثر یا مبحث مستقلی که به‌طور مستوفی به بررسی تطبیقی عقل و نقش آن از نگاه مکتب تفکیک و آیت‌الله فاضل لنکرانی پرداخته باشد و همه مفاهیم مربوط به این موضوع را استقصا و بررسی کرده باشد، یافت نشد؛ لذا آنچه وجه تمایز این پژوهش از دیگر آثار است، بررسی دورویکرد متفاوت در مفهوم عقل و نقش آن در تفسیر دین است. گفتنی است اغلب بحث‌های موجود درباره عقل

و نقش آن در تفسیر، مربوط به مکتب تفکیک است. مکتب تفکیک، یکی از جریان‌های فکری - دینی چند دهه اخیر است که در سال ۱۳۴۰ق. میرزا مهدی غروی اصفهانی آن را در مشهد پایه‌گذاری کرد. تز اصلی این نحوه تفکر، تفکیک سه طریق معرفت یعنی وحی، عقل و کشف از یکدیگر است تا ترتیب حقایق دینی و اصول علم صحیح مصون ماند و با داده‌های فکر انسانی و ذوق بشری نیامیزد. (حکیمی، ۱۳۸۸: ۴۶ - ۴۷). از دید این مکتب، قرآن و حدیث دو منبع اصلی شناخت اسلام به شمار می‌آیند و مدار اصلی در فهم حقایق، رجوع به مدار ولایت انمه؟ و احادیث آنان است. سیر اندیشه تفکیکی از میرزای اصفهانی تا به امروز علاوه بر این‌که از پراکندگی به انسجام نسبی رسیده، با تعدیل در برخی مؤلفه‌های خود نیز روبه‌رو بوده است. ایشان با توجه به تعریفی که از عقل ارائه می‌دهند، در رابطه نقش عقل در فهم دین و معارف مباحث فراوانی کرده‌اند، اما به‌صورت اختصاصی از نقش عقل در تفسیر قرآن سخنی به میان نیاورده‌اند و یا اگر بحثی مطرح شده به‌صورت پراکنده و بسیار محدود بوده است. پژوهش‌هایی که تاکنون در خصوص مکتب تفکیک انجام شده را می‌توان در دو طیف دسته‌بندی کرد:

پژوهش‌هایی که کم‌وبیش به بررسی مبانی معرفتی مکتب پرداخته است؛ (سیدمحمد اسماعیلی هاشمی، ۱۳۸۲)، «نقد و بررسی نظریه معرفت در مکتب تفکیک». در این مقاله به بررسی کیفیت ادراک از دیدگاه مکتب تفکیک و مقایسه آن با دیدگاه‌های کلامی و فلسفی پرداخته و سعی داشته که نشان دهد این مکتب به‌رغم ادعاهایی که دارد، روش و محتوایی غیر از سایر مکاتب ندارد. پژوهش دیگر (جواد رقی - صادق لاریجانی، ۱۳۸۹)، «بازسازی دیدگاه معرفت‌شناختی میرزا مهدی اصفهانی» است. در این مقاله بیشتر به مباحث چستی علم، ماهیت علم و انواع آن و معنای صدق و ملاک تصدیق پرداخته شده و انواع شناخت و مباحث وجودشناسی علم، تجرد و حصولی یا حضوری بودن آن مطرح شده و با آرای فلاسفه مقایسه شده است؛ اما در این میان، مقاله‌ای که به‌طور مشخص سعی در واکاوی مفهوم عقل به‌منظور تبیین نقش آن در تفسیر قرآن داشته باشد، به‌جز چند مورد یافت نشد که وزین‌ترین آن‌ها، مقاله «مبانی تفسیری مکتب تفکیک» است که به قلم محمدرضا حکیمی، یکی از اندیشمندان این مکتب به نگارش در آمده است. در این مقاله، ایشان با مفروض گرفتن پنج مقدمه، مراد از عقل و نقش آن در تفسیر را تبیین می‌نماید.

طیف دوم، آثاری است که در مقام پاسخ به اشکالات مکتب تفکیک بر فلاسفه بوده‌اند؛ مانند (عباس یزدانی و محمد کریمی لاسکی، ۱۳۹۲)، «تحلیل انتقادی دیدگاه مکتب تفکیک در مورد رهیافت عقل‌گرایانه فلسفی به دین». در این پژوهش استدلال شده است که نه تنها استدلال‌های

مدافعان مکتب تفکیک استحکام کافی ندارد، بلکه بر این رهیافت، نقدهایی جدی وارد است و ادعای این مکتب بر ناکارآمدی روش فلسفی و تأکید بر نوعی ایمان گروهی قابل دفاع نیست.

کتاب‌ها و پایان‌نامه‌هایی نیز در خصوص مکتب تفکیک نگاشته شده است؛ از جمله «رؤیای خلوص» به قلم سید حسن اسلامی که البته نویسنده فقط به بررسی مکتب تفکیک براساس روایت محمدرضا حکیمی پرداخته است؛ و از جمله کتاب‌های دیگر می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

بیان الفرقان، تألیف مجتبی قزوینی، تشبیهات حوال المبدأ و المعاد، نوشته حسن علی مرواید، مکتب تفکیک و عقلانیت جعفری، نوشته محمدرضا حکیمی. نقد و بررسی نظریه مکتب تفکیک، محمدرضا ارشادی‌نیا، بنیان مرصوص: فلسفه اسلامی از نگاه مکتب تفکیک، حسین مظفری؛ و همچنین پایان‌نامه «تبیین آفرینش عالم از دیدگاه مکتب تفکیک»، خدایار خانی.

آثار این دو طیف فقط به معرفی جایگاه مبانی معرفتی و همچنین نقد این مبانی اقدام نموده‌اند، اما هیچ اثری به صورت مستقل، توجهش را مقایسه تطبیقی این مکتب با تفکرات آیت‌الله فاضل لنکرانی معطوف نکرده است.

اما مفهوم و نقش عقل از نگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی در هیچ‌یک از کتب و مقالات به صورت مجزا مورد بررسی قرار نگرفته است و رویکرد مبانی ایشان به عقل در تفسیر را می‌توان در لابه‌لای آثار ایشان، همچون مدخل التفسیر، معتمد الاصول، دراسات فی الاصول، اصول فقه شیعه، ایضاح الکفایه و... مطالعه کرد.

در این بررسی در مقام پاسخ‌گویی به این سؤالات برآمده‌ایم:

۱. مفهوم عقل و نقش آن در تفسیر در دو دیدگاه مکتب تفکیک و آیت‌الله فاضل لنکرانی کدام است؟

۲. آیا می‌توان طبق تعریفی که تفکیکیان از عقل و نقش آن در تفسیر نموده‌اند، با نظرگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی، تبیین و مقایسه‌ای تطبیقی ارائه نمود یا خیر؟ به دیگر سخن، نقاط افتراق و اشتراک این دو دیدگاه _ با توجه به نقش عقل در تفسیر قرآن _ کدام است؟

مقاله حاضر مشتمل بر دو محور است: در محور نخست، مراد از «عقل» از نظرگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی تبیین می‌شود و پس از آن مفهوم و معنای «عقل» در آینه فکری تفکیکی تصویر می‌شود. در محور دوم، با توجه به مفاهیمی که هر یک از ایشان از عقل ارائه داده‌اند، به ارزیابی نقش عقل در تفسیر قرآن و تطبیق آن بر مبانی دو رویکرد پرداخته می‌شود. در این محور از بحث، دو مبحث حجیت عقل

در عرصه تفسیر و نقش عقل در مواجهه با تعارض عقل و وحی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

مفهوم «عقل» از نظرگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی و مکتب تفکیک

عقل در نگاه آیت‌الله فاضل، رسول باطنی^۱ است که نمی‌توان با حکمش مخالفت کرد و چاره‌ای جز التزام به آن وجود ندارد^۲ (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۷). مراد ایشان از عقل، عقل فوق‌العاده و ماورایی مثل عقول انبیاء و اولیاء که احاطه به همه عالم داشته باشد نیست بلکه مقصود، همان عقل محدود بشری است که در فطرت همه انسان‌ها به ودیعه نهاده شده است (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ۴۳)؛ از این رو گاهی از آن به «عقل فطری» تعبیر می‌کند و آن را شالوده اعتقادات و منشأ و مرجع برای اثبات اساس توحید، شناخت نبوت و اعجاز و اثبات وحی می‌داند. (همان، ۱۳۹۶، ص ۱۶۰) دقت در این نکته لازم است که مقصود ایشان از عقل فطری در مقابل عقل ظنی است و نه عقل اکتسابی (همان، ج ۱۲، ۱۸۶). توضیح آن‌که: عقل از یک جهت به قطعی و ظنی تقسیم می‌گردد و از جهتی دیگر به اکتسابی و بدیهی. مراد آیت‌الله فاضل از عقل فطری، عقل قطعی در مقابل عقل ظنی است، نه در مقابل عقل اکتسابی، زیرا بعضی از احکام یقینی عقل اکتسابی بوده و توسط برهان و استدلال ثابت می‌گردد و از طرفی بیان شد که ایشان عقل را حجت و رسول باطنی می‌دانند و از دیگر سو تنها بدیهیات حجت نیستند، بلکه عقلی که توسط برهان و استدلال به یقین برسد نیز حجت است. از این رو احکام یقینی عقل، اعم از بدیهی و اکتسابی، در دایره تعریف «عقل فطری» قرار می‌گیرد و عقل ظنی خارج از این دایره محسوب می‌شود. به‌واقع این همان عقلی است که در مباحث خداشناسی، نبوت و معجزه و مانند آن به کار می‌آید. کاربرد تعبیر «عقل بدیهی» در برخی تعابیر آیت‌الله فاضل نیز ناظر به همین معناست.

در برخی تعابیر، ایشان با افزودن قید «صحیح»، عبارت «عقل فطری صحیح» را به کار می‌برند (همان، ۱۳۹۶، ص ۱۶۰). کاربرد واژه صحیح در این تعبیر بیان‌کننده این مفهوم است که عقل باید

۱. به نظر می‌رسد، کاربرد این تعبیر، برگرفته از حدیثی است که عقل را به عنوان حجت باطنی در سیاق و زمره حجت ظاهری (معصومین؟ عهم؟) معرفی می‌کند؛ امام کاظم؟ ع؟ می‌فرمایند: «ان لله علی الناس حجتین: حجه ظاهره و حجه باطنه فاما الظاهره فالرسول و الانبیاء و الائمه؟ ع؟ واما الباطنه فالعقول» (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶).

۲. «لا اشکال فی ان حکم العقل القطعی و ادراکه الجزمی من الامور التي هی اصول التفسیر و یبتنی هو علیها، فاذا حکم العقل _ کذلک _ بخلاف ظاهر الکتاب فی مورد لا محیص عن الالتزام به».

به گونه‌ای باشد که متأثر از امیال، غرایض نفسانی و شبهات قرار نگرفته باشد، چراکه اعتبار عقل مشوب به شبهات و امیال، از جزمیت و قطعیت ساقط است و قابلیت اتکا ندارد. از این رو آیت‌الله فاضل در تعابیری، به این عقل، «عقل قطعی و جزمی» نیز می‌گویند. (همان، ص ۱۷۷)

خلاصه آن‌که، با توجه به آنچه در تعریف عقل از نظرگاه آیت‌الله فاضل ارائه شد، می‌توان چیستی مفهوم عقل در دیدگاه ایشان را این‌گونه بیان کرد:

۱. مقصود از عقل، همان عقل محدود بشری است که در فطرت همه انسان‌ها به ودیعه نهاده شده است (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۴۳).
۲. این عقل، عقلی است یقینی و اعم از بدیهی و اکتسابی است (همان، ۱۳۹۶، ص ۱۶۰).
۳. این عقل، عقلی صحیحی است^۱ و مشوب از امیال نفسانی و شبهات (همان، ۱۳۹۶، ص ۱۶۰).

۴. لازمه صحیح بودن عقل، قطعیت و جزمیت آن است.

اما در بررسی مفهوم عقل، مکتب تفکیک، تعریف خاصی ارائه می‌دهد. تلقی ایشان از عقل با آنچه در نظر مشهور اندیشمندان «عقل» خوانده می‌شود، متفاوت است. حقیقت عقل در نگاه ایشان، نوری متعالی است که به واسطه آن معقولات درک می‌شوند^۲ (مروارید، ۱۳۷۷، ص ۱۱).

ایشان از سه گونه یا سه معنای عقل سخن گفته‌اند: الف) عقل انسانی یا سطحی که ابزار زندگی و سیر در ماده است و در عموم بشر این قوه نهاده شده و آدمی با استعانت از آن به تصدیق اجمالی درباره وجود خداوند و مبانی وحیانی دست می‌یابد. تفکیکیان عقل تجربی را در زمره این عقل جای داده‌اند و برآنند که این عقل نیز در بسیاری از موارد با تأویل و اختلاط اندیشه‌های مکاتب بشری گره می‌خورد و خطاپذیر می‌باشد (حکیمی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۵).

ب) عقلی فطری یا عقل دفائی یا عقل خودبنیاد دینی که از مراتب نفس نیست، بلکه موهبت و نور روشنی است که خداوند متعال به ارواح انسان‌ها افزوده می‌کند. ایشان در معرفی عقل دفائی می‌نویسند: «عقل دفائی یعنی استفاده از عمق عقل و استعدادهای باطنی که مخصوص پیامبران و پیروان خالص آنان است که با کمک این عقل می‌توان به تعقل کامل تألهی رسید. این عقل، حقیقتی

۱. «او یتبع ما حکم به العقل الفطری الصحیح».

۲. «إن حقیقه الذی به تدرک المعقولات ... هو النور المتعالی...».

نوری و موجود مجردی است که ظاهر بذاته و مظهر لغیره است و از جانب خداوند بر بندگان افاضه می‌گردد»^۱ (اصفهانی، ش ۱۲۴۱۲: ۴۵). این عقل حسن و قبح افعال را تشخیص داده و جزئیات را نیز می‌شناسد و تصدیق‌کننده حق و تکذیب‌کننده باطل است. (همان، ص ۱۴۱) در نگاه ایشان این عقل، نور مجردی است که خدای متعال آن را بر انسان افاضه می‌کند^۲ (مروارید، ۱۳۷۷، ص ۲۶).

ج) عقل مستقل در نزد فلاسفه که همان عقول طولی و یا ارباب انواع است. از نظر ایشان عقل به معنای سوم از محل بحث خارج است، چراکه لازمه چنین تعریفی از عقل، لغو بودن بعثت انبیا و ناتوانی در احتجاج به حقانیت خدا و پیامبران و احکام الهی است. شیخ مجتبی قزوینی می‌کوشد نشان دهد که مسائل اختلافی را نمی‌توان به کمک عقل فلسفی حل کرد و از این راه به جایی نمی‌توان رسید. طبق استدلال ایشان، فلسفه، خود مبتنی بر منطوق است و برخی از مسائل منطقی بدیهی است؛ لذا برای رفع اختلاف در این میزان (منطوق)، میزان دیگری وضع نشده است. (قزوینی، ۱۳۳۱، ج ۱، ص ۵-۶). در نتیجه شاهد اختلافات وسیع میان فلاسفه هستیم و گاه فیلسوفی پس از مدت‌ها دفاع از ایده و نظری، نظر مخالف آن را برمی‌گزیند. حاصل آن‌که (چون مقدمات قیاس برهان که در فلسفه به کار برده می‌شود از یقینات تشکیل نمی‌یابند، پس مأمون از خطا نیست و پیمودن راه غیر مأمون، به حکم عقل حرام است). مرحوم میرزا مهدی اصفهانی به شدت مخالف به‌کارگیری عقل فلسفی در دفاع از آموزه‌های دینی است و صریحاً حکم به تباین کلی بین اسلام و حکمت نموده است؛ آنجا که می‌نویسد: «فلاسفه اسلام، منهدم‌کننده اسلام‌اند و نه خادم آن‌ها» (اصفهانی، همان، ص ۲۵) «می‌بینی که همه آنچه شریعت آورده با همه قواعد فلسفه متناقض است» (همان، ص ۱۷۸).

اما در مورد معانی اول و دوم، اصحاب تفکیک، فقط دومی را معتبر می‌دانند. به نظر آنان عقلی که در شریعت به‌عنوان رسول باطنی بیان می‌شود و بر حجیت آن تأکید شده، همین عقل است که مصون از خطا اما خارج از حقیقت انسان است. ایشان برای اثبات تعریف جدیدی که از عقل ارائه می‌دهند، به برخی روایات و آیات نیز استدلال می‌کنند. برای مثال آیاتی چون: { يٰۤاَيُّهَا سَوَّاهَا * فَالْتَمِهَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا } . (شمس، آیه ۷ و ۸) و { اِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّٰهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِيْنَ لَا يَعْقِلُوْنَ } (انفال، آیه ۲۲) و روایاتی مانند «لما خلق العقل استنطقه ثم قال اقبل فاقبل ثم قال ادبر فادبر ثم قال و عزتی و

۱. «فاعلم ان العقل الذي يشار اليه في العلوم الالهيه هو النور الخارجى الظاهر بذاته لكل عاقل حين ظهور حسن الافعال و قبحها و يعرف به الجزئيات و غيرها...».

۲. «ان العقل نور مجرد و موجود عینی خارج عن حقیقه الانسان یفیضیه الله تعالی علی الانسان...».

جلالی ما خلقت خلقا هو احب ای منک... ایاک آمر و ایاک انهی و ایاک اعقب و ایاک اثیب». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۰).

خلاصه آن که، با توجه به آنچه در تعریف عقل از نظرگاه مکتب تفکیک ارائه شد، می توان چپستی مفهوم عقل در این دیدگاه را این گونه بیان کرد:

۱. عقل از حقایق منحاز و مستقل خارجی است.^۱ (حلبی، ش ۲۴۳۴۹، ص ۴)

۲. حقیقت عقل، امری مجرد و نورانی است و در بین مخلوقات فقط عقل و علم است که مجرد از

ماده اند.^۲ (مروارید، همان، ص ۳۰)

۳. حیثیت ذاتی آن ها کشف و ظهور است و ظهور سایر اشیاء به واسطه آن هاست (اصفهانی،

ش ۱۲۴۱۲، ص ۷ و مروارید، همان، ص ۱۵ و تهرانی، ۱۳۷۴، ص ۵۵ و قزوینی، ۱۳۳۱، ج ۱، ص ۵۸ و اصفهانی، ش ۸۴۷۲، ص ۱۰۹).

۴. عقل، حقیقتی بسیط و غیر مرکب است (مروارید: همان).

رویکرد آیت الله فاضل و مکتب تفکیک به نقش عقل در تفسیر

از دیدگاه آیت الله فاضل، اصول تفسیر و فهم مراد خدای متعال در قرآن مبتنی بر سه اصل کلی ظاهر کتاب، قول معصوم و حکم عقل می باشد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶: ۱۶۰). از آنجاکه ایشان مدعی روش اجتهادی و استفاده توأمان از عقل، سنت و قرآن در تفسیر آیات قرآن است، سعی بر آن شده است تا پس از بیان مفهوم عقل، جایگاه آن در تفسیر قرآن از نظرگاه ایشان تبیین شود.

طبق دیدگاه ایشان، عقل در این میان نقشی بسیار مهم و کلیدی ایفا می کند. به اعتقاد ایشان عقل

همان رسول باطنی است که نمی توان با حکمش مخالفت کرد و چاره ای جز التزام به آن وجود ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۸، ج ۵، ۳۶۶ و همان، ۱۳۹۶، ص ۱۷۷).

در اندیشه ایشان، ارزش عقل، به منزله قرینه لفظی متصله ای است که مخاطب را ملزم به پیروی از

آن در همه موارد می کند. (همان، ص ۱۷۷) در واقع در این نوع نگاه، عقل معیار و ابزار فهم ظاهر قرآن و

روایات هست؛ به طوری که اگر در موردی حکم عقل برخلاف ظاهر الفاظ قرآن یا روایتی بود، چاره ای

۱. «... تجد و تشاهد بالعیان أنّ عقلک خارج عن حقیقتک و حادث کائن فیک بعد ما لم یکن».

۲. «ان المجرد عن ماده و لواحقها فی النخلوقات هو النور العلم و العقل... لا النفس الانسانیة».

جز تبعیت از حکم عقل و دست کشیدن از ظواهر نیست،^۱ چراکه اساس اثبات حجیت قرآن، معجزه‌بودنش و نیز اعتبار قول معصوم مبتنی بر عقل و وام‌دار اوست (همان، ص ۱۷۸ - ۱۷۹). در نگرش ایشان، حکم عقل بر سایر اصول تفسیری (کتاب و سنت)، مقدم است. «تقدم عقل» به معنای اصل قرار دادن آن و تابع قرار دادن نقل است. البته این تقدم رتبی است، نه حقیقی. به موجب این تقدم، اصل پذیرش دین و آموزه‌های آن تابع دلیل عقلی خواهد بود. این بدان معناست که دلیل عقلی در حصول معرفت دینی به لحاظ رتبه نسبت به دیگر ادله حائز جایگاه نخست است (همان). بنابراین، در رأس ادله و منابع معرفت دینی و مقدم بر آن‌ها قرار می‌گیرد. بسط و توضیح بیشتر حجیت عقل و جایگاه آن در مقام تعارض با نقل در ادامه خواهد آمد.

اما با جست‌وجو در اندیشه اصحاب تفکیک، به این نتیجه می‌رسیم که علی‌رغم بیان نکردن روش خاصی برای تفسیر قرآن، اینان بیش از هر چیزی به روش روایی علاقه‌مند هستند. جان‌مایه تمام استدلال‌های تفکیکیان بی‌اعتباری منطق و اصول عقلی در تفسیر قرآن و اکتفا به ظواهر کتاب و سنت و لزوم مراجعه به اهل‌بیت؟ عه؟ در این زمینه است (ر.ک: شهدادی، ۱۳۸۶، ص ۱۳؛ اسلامی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۵). با این بیان به نظر می‌رسد مکتب تفکیک را باید قرائت محترمانه‌تری از اخباری‌گری معتدل دانست. (ر.ک: قزوینی، ۱۳۳۱، ج ۱، ص ۵ - ۶ و ۱۲؛ ج ۳، ص ۵۷، ج ۴، ص ۲۰ - ۲۱). این در حالی است که سردمداران مکتب تفکیک از اطلاق اخباری‌گری به خود پرهیز داشته‌اند و در برخی از آثار ارائه‌شده خود، به‌گونه‌ای جدی به نفی این هم‌سوایی پرداخته‌اند.

استاد حکیمی در مقاله‌ای، مبانی تفسیری مکتب تفکیک را بر پنج امر استوار می‌داند:

۱. کتابی مانند قرآن به تفسیر نیازمند است؛ ۲. قرآن خود به این نیاز توجه داشته و راه رفع آن را نشان داده است؛ ۳. آورنده قرآن نیز این نیاز را می‌دانسته و راه رفع آن را بیان کرده است؛ ۴. میان آورنده قرآن و تفسیرکننده قرآن، لزوم سنخیت روحی و وراثت علمی، یک ضرورت عقلی و علمی است؛ ۵. وجود آیات متشابه در قرآن کریم (حکیمی، ۱۳۸۷: ۲۳).

اصحاب این مکتب، تنها راه شناخت خداوند و معارف الهی را از طریق انبیا و ائمه؟ عه؟ می‌دانند، چراکه از نظرگاه ایشان، آنچه باعث شفافیت بیشتر و شرح بهتر مؤلفات می‌شود، سودبردن از افرادی است که با دنیای نویسندگان و افکار و معلومات آنان، آشنایی بیشتری داشته باشند. ایشان سهم عقل

۱. «حکم العقل، مع كونه من الامور التي هي اصول التفسير و لا مجال للاغماض عنه في استكشاف مراد الله تعالى من كتابه العزيز يكون مقدما على الامرین، الآخرین و لا موقع لهما معه».

بشری در این مقام را، تنها اثبات آفریدگار و اخراج او از حد تعطیل و تشبیه می‌دانند (همان، ص ۸۷ و ۱۱۹). اصحاب تفکیک برای اثبات مدعایشان به روایاتی همچون «حدیث ثقلین» استناد می‌کنند و هرگونه کار بست عقل برای تفسیر که خارج از بیان معصومین باشد را مردود می‌شمرند: «و بدان که بنا بر «حدیث ثقلین» بحسب اخبار شیعه، روشن است که تفسیر قرآن جایز نیست، مگر به وسیله احادیث درست، از پیامبر؟ صل؟ و ائمه؟ عه؟ یعنی کسانی که قول آنان مانند قول خود پیامبر؟ صل؟ حجت است و تفسیر به رأی (تفسیر مفسر به نظر خود) جایز نیست و عالمان اهل سنت از پیامبر؟ صل؟ روایت کرده‌اند که فرمود: «هرکس قرآن را به نظر خود تفسیر کند، اگرچه درست هم باشد، حتماً خطا کرده است»^۱ (همان، ص ۳۱).

براین اساس برخی از بزرگان این مکتب تصریح می‌کنند آنچه در علوم بشری، علم و عقل نامیده می‌شود، نه تنها کاشف و مظهر نیست، بلکه عین جهل و تاریکی و حجاب و مانع درک حقایق و شناخت معارف الهی و فهم مقاصد کتاب و سنت است (همان، ص ۲۸۲ و ۲۱). با توجه به آن که نوشتار حاضر در مقام تبیین نقش عقل در تفسیر است، این مهم در دو محور مورد واکاوی قرار می‌گیرد. نخست حجیت عقل مورد تأمل قرار گرفته و سپس به جایگاه عقل در تعارض با نقل پرداخته خواهد شد.

۱. حجیت عقل

از منظر آیت الله فاضل لنکرانی، عقل در کنار دیگر منابع، دارای حجیت است و یکی از منابع اصلی در تفسیر متون و ظواهر آیات و روایات به شمار می‌آید. توضیح آن که به اعتقاد ایشان، اساس اعتبار در حجیت ظواهر، سیره و بنای عقلاست و (فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۷۵ و ۱۳۵ و ۱۴۰ و همان، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۲۴) عقلا همین عقل توصیف شده را در محاورات عرفی به کار می‌برند و آن را به عنوان معیار فهم مراد متکلم مورد استناد قرار می‌دهند. در واقع فهم عرفی با استفاده از اقتضانات و احکام عقل و تکیه بر آن شکل می‌گیرد و عقلا در محاورات خویش از این سیره تبعیت و بهره‌وری می‌نمایند. عقلا حکم عقل را به مثابه یک قرینه لفظی متصل و قطعی که مرتکز در اذهان عموم است می‌دانند و در محاورات عرفی بدان ملتزم می‌شوند. از دیگر سو، عقلا با همین ذهنیت در محضر کتاب خدا حاضر شده و از آن بهره‌مند می‌شوند. ایشان خداوند را در این روش، هم مسلک با خود می‌بینند، چراکه بر این باورند، اگر

۱. شیخ طوسی، تفسیر تبیان، ج ۱، ص ۴.

خداوند طریق دیگری داشت، بیان می نمود. علت پای بندی بر این موضع از آن روست که در غیر این صورت امکان ارتباط و بهره‌وری از قرآن وجود نخواهد داشت و روشن است که خداوند نیز در مقام تفهیم مقاصد و اغراضش روش جدید و جداگانه‌ای را برای خود برگزیده است، بلکه راهی که ایشان اتخاذ نموده بر منوال و شیوه متعارف بین عقلا در ساختارهای کلامی و ظواهر الفاظ بوده است. آیت‌الله فاضل لنکرانی، به تبع از اندیشمندان دیگر در علم اصول از همراهی شارع با بنای عقلا و عدم رد سیره آن‌ها به «امضای شارع» تعبیر می‌کنند^۱ (همان، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۳۵). بر این اساس ایشان حجیت عقل در همان معنای بشری را به عنوان یکی از منابع اصلی در تفسیر قرآن پذیرفته‌اند.

در دیدگاه مکتب تفکیک، مفهوم حجت و حجیت غیر از آن چیزی است که در علم اصول مورد بحث قرار گرفته است. (ر.ک: آخوند خراسانی، ج ۲، ۲۸۲ و مظفر، ج ۳، ۱۴) در این دیدگاه، عقل با تعریف خاص خود، حجیت ذاتی دارد، چراکه مصون از خطا و اشتباه است و نوری است که به وسیله آن حقایق مطابق با واقع کشف می‌شوند.^۲ (ملکی میانجی، ۱۳۷۳، ص ۳۸) از نظرگاه ایشان، خداوند دوگونه حجت دارد: قرآن و سنت معصومین؟ عه؟ که حجت ظاهری است و عقل نوری که حجت باطنی است. (همان: ۲۱) این عقل حجیتش قطعی است و برای همه عقلا مسلم و غیرقابل انکار می‌باشد. در نگاه ایشان، عقل بدین معنا خشت اول و اساس همه تفکرات است و هرکس بر اساس تعقل پیش نرود، حرکتش صحیح نیست. این یک مسئله قطعی و تردیدناپذیر است که اساس کار، عقل و تعقل است. (سیدان، ۱۳۷۸، ص ۷۴) اما عقلی که در علوم بشری مصطلح است، هرگز حجیت ندارد. ایشان بر این باورند که حجت عبارت است از برهان و دلیل روشن و آشکار، به گونه‌ای که هیچ عذر و بهانه‌ای باقی نگذارد؛ اما از آنجاکه عقل بشری در بسیاری از موارد با تأویل و تلیف و اختلاط اندیشه‌های مکاتب مادی گره می‌خورد، آیات قرآن به هیچ وجه در تطبیق با داده‌های این عقل مورد تفحص قرار نمی‌گیرد. (اصفهانی، ۱۲۴۱۲، ص ۲۹۵)

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت در مکتب تفکیک، از آنجاکه عقل مصطلح در علوم بشری هیچ راهی به شناخت معارف دینی و حقایق ندارد،^۳ به همین ترتیب در تفسیر قرآنی و فهم متون دینی نیز نمی‌تواند

۱. «و معلوم أنّ الشارع في مقام تفهيم مقاصده لم يتخذ طريقا خاصا لتحقيق هذا الغرض، بل جرى على ما هو المتعارف بين العقلاء من الأخذ بالظواهر ومعناه أنّ الظواهر حجة عند الشارع إمضاء».

۲. «... العقل ... هو حجة الالهيه معصومه بالذات ممتنع خطائه».

۳. گفتنی است، جمعی از معاصرین این مکتب، اگرچه عقل را به تنهایی در فهم معارف دینی و حقایق کافی نمی‌دانند، اما نقش عقل را به طور کلی منکر نشده‌اند. محمدرضا حکیمی تصریح می‌کند که تصدیق وحی در آغاز با عقل است: «در

هیچ نقشی داشته باشد و براهین نظری هرگز در فهم آیات قرآن نباید مورد استفاده قرار گیرد. از این رو ظاهر آیه یا روایت بر دریافت‌های این عقل، هر چند به ظاهر برهانی باشند، مقدم است. (سیدان، همان، ص ۲۶)

نقد و بررسی آرا

بی‌شک عقل هدیه‌ای است الهی و اسلام نیز آن را حجت باطنی می‌شمرد، اما عقل خاصی به نام عقل دفاتنی یا خودبنیاد را طرح نکرده است. هنگامی که قرآن، مشرکان را به تعقل فرامی‌خواند، یا بر بطلان عقاید آن‌ها برهان اقامه می‌کند، مقصودش عقل به معنای متعارف است، نه عقل خودبنیاد. پس به هیچ‌عنوان نمی‌توان از عقل انسانی گریخت و با اصطلاح‌سازی تلاش‌های عقل بشری را نادیده گرفت.

اطلاق عقل فطری بر نوع یا مرتبه خاصی از عقل انسان متناسب با آنچه آیت‌الله فاضل لنکرانی بیان می‌کند و برای این نوع از عقل حجیت قائل می‌شود، اصطلاحی رایج است. عقل فطری به این معنا تقریباً همان کارکردی را دارد که تفکیکیان برای عقل فطری (خودبنیاد) طبق اصطلاح خود قائل‌اند؛ یعنی این عقل، امور بدیهی و فطری را دریافت می‌کند، خطا نمی‌کند و امثال آن؛ بی‌آن‌که موجودی نورانی و بیرون از وجود انسان باشد، بلکه بشری و مرتبه‌ای از نفس است. اساساً بسیاری از متفکران مقصود از عقل فطری در روایات را نیز به همین می‌دانند و آن را به خوبی تبیین کرده‌اند. (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۶۳) طبق آنچه بیان شد، عقل فطری بیان‌شده در دو دیدگاه تنها مشرک لفظی است که از نظر مفهومی تفاوت بسیار دارد ولی در ادامه بیان می‌شود که صرف اصطلاح‌سازی برای عقل مشکلی راحل نمی‌کند و در نهایت‌گریزی از پذیرش عقل، در معنای سیره عقلا و به معنای عقلی که به‌عنوان ودیعه در نهاد آدمی قرار داده‌شده نیست.

از دیگر سو، اگر سخن ایشان را بپذیریم که قائل‌اند: علوم بشری ذاتاً اختلاف‌خیز هستند، زیرا منبعث از عقل جزئی هستند، در اصل مطلب تغییری ایجاد نمی‌کند. مهم این است که فعلاً دانش خالص وجود ندارد و اصحاب تفکیک نمی‌توانند، حتی یک دانش غیراختلافی را نشان دهند، چراکه

مکتب وحی، عقل، چنان‌که معروف است، حجت باطنی است و تصدیق وحی در آغاز با اوست و چون وحی را تصدیق کرد و نیز خسته گشت که خود به‌تنهایی توانا برکشف حقایق نیست، در دامن وحی می‌آویزد و با فروغ‌یابی از مشعل فروزان وحی، به سر منزل ادراک حقایق و فهم واقعیات، در بعد نظری و ایمانی و به درست‌ها و نادرست‌ها و رواها و نارواها، در بعد عملی و اقدامی و سلوکی دست می‌یابد». (حکیمی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲)

حتی اگر آنچه در دست معصوم است و مصداق بارز معارف قرآنی خالص است را فرا بگیریم، ناگزیر در مقام فهم و تفسیر آن‌ها بر خواهیم آمد و در نتیجه، مفروضات، عقاید و باورهای پیشین ما آن‌ها را مشوب خواهد ساخت. (اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵) از این گذشته ایشان بر خطاپذیری عقل بسیار تأکید دارند، حال جای این پرسش است که ما از کجا به خطاپذیری عقل حکم می‌کنیم و درمی‌یابیم که عقل دچار خطا می‌شود؟ (اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۵)

مطلب دیگر آن‌که، آنچه شارحان معاصر مکتب تفکیک گفته‌اند، در مقابل کسانی می‌تواند مطرح شود که در عرصه دین، مدعی عقل‌بستگی‌اند و عقل بشر را در همه شئون انسانی کافی می‌دانند؛ اما آنچه در نظر آیت‌الله فاضل لنکرانی و سایر مفسران عقل‌گرا و حتی حکمای شیعه مطرح می‌شود، این سخن نیست، بلکه سخن در قرینیت احکام عقلی برای تفسیر وحی است.

حال سؤال اینجاست در جایی که عقل انسان به چیزی به‌طور قطع حکم کند و ظاهر آیات و روایات بر امر دیگری دلالت داشته باشد، چه باید کرد؟ از اینجا مبحث جدیدی در باب تفسیر گشوده می‌شود که در ادامه بحث بدان پرداخته خواهد شد.

۲. تعارض عقل و نقل

از آنجا که وجود بیش از یک حقیقت در یک موضع ممکن نیست و عقل و وحی راه‌های گوناگون برای رسیدن به حقیقت هستند و از طرف دیگر دین از جانب همان خدایی است که عقل را آفریده است و به استفاده از آن دعوت می‌کند، پس بین استنتاجات قطعی عقل و وحی نمی‌تواند تعارضی وجود داشته باشد. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۵، ۲۷۸) و در صورتی که تعارض ظاهری پیش آید، این امر نباید موجب انحراف از مراد و مقصود اصلی متکلم شود. برای روشن شدن بهتر مسئله تعارض عقل و ظواهر آیات باید نحوه ارتباط گزاره‌های قرآنی را با عقل بررسی کرد که سه حالت برای آن متصور است: الف) مطالب عقل‌پذیر: همانند دستور قرآن به اجرای عدالت که مطابق با حکم عقل است. ب) مطالب عقل‌گریز: یعنی مطالبی که در قرآن و روایات وجود دارد، اما عقل قدرت فهم و توانایی درک آن را ندارد، همچون ذات خداوند. ج) مطالب عقل‌ستیز: یعنی مطالبی که در قرآن وجود دارد، اما با حکم عقل در تعارض است.

از دید آیت‌الله فاضل لنکرانی، چنین تعارضی در واقع بین استنتاجات قطعی عقل و دین وجود ندارد. اما در ظواهر ظنی وحی و احکام قطعی عقل، وضع به نحوی دیگر است، به‌طوری‌که تصور

تضاد در این گونه موارد وجود دارد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۷۶). سؤال اساسی این است که آیا دلیل ظنی می‌تواند در مقابل حجت قطعی قرار گیرد؟

به عقیده آیت‌الله فاضل لنکرانی حکم این مسئله بدیهی و روشن است و در هر جا که قطع داشته باشیم، بدون شک دلیل قطعی مقدم خواهد بود. ایشان بر این باورند که اگر در موردی حکم و ادراک جزئی عقل برخلاف ظاهر کتاب باشد، این حکم موجب انصراف از معنای حقیقی و ظاهری لفظ و انعقاد ظهور در معنای مجازی خواهد بود، زیرا مراد از ظهوری که حجت و معتبر است اختصاصی به معنای حقیقی ندارد؛ و در واقع اصاله‌الحقیقه بخشی از اصاله‌الظهوری است که در همه موارد انعقاد ظهور جاری می‌شود، نه همه آن. از این رو همان‌طور که در مورد لفظی که خالی از قرینه مخالف باشد، اصاله‌الظهور همان‌طور که به‌عنوان یک اصل عقلایی می‌تواند در معنای حقیقی جریان داشته باشد، در معنای مجازی نیز جاری می‌گردد.

برای مثال در عبارت «رایت اسدا» باید گفت: مراد از کلمه اسد، براساس جریان اصاله‌الظهور، معنای حقیقی آن، یعنی حیوان مفترس است. این اصل در مورد کلامی مانند «رایت اسدا یرمی» که توأم با قرینه مخالف است نیز جریان دارد. در این عبارت براساس جریان اصل مذکور، لفظ در معنای مجازی خود یعنی مرد شجاع ظهور و استقرار یافته است و به عبارت دیگر متفاهم عرفی از این ظهور، معنای مجازی آن است.

ایشان در تحلیل و فرایند جریان اصاله‌الظهور در معنای مجازی به دو مبنای کلی در زمینه متفاهم عرفی و ارتکازات ذهنی عقلا در محاورات اشاره می‌کنند. در مبنای اول قائل می‌شویم به این که از ابتدا یک ظهور بیشتر تشکیل نمی‌یابد، چراکه ظهور معنای حقیقی در صورت وجود قرینه به‌هیچ‌وجه منعقد نمی‌شود. بلکه لفظ از همان ابتدا در معنای مجازی ظهور می‌یابد؛ اما در رویکرد دوم صورت مسئله تفاوت می‌کند. کلام دارای دو ظهور می‌باشد؛ ظهور لفظ اسد در معنای حقیقی آن (حیوان مفترس) و ظهور لفظ یرمی در معنای مجازی اش، اما در نهایت معتقد می‌شویم ظهور دومی قوی‌تر و مقدم بر ظهور اول می‌باشد. پس در واقع هر یک از دو لفظ در معنای حقیقی خودش ظاهر است، اما ظهور قرینه که معنای مجازی است، نسبت به معنای اول قوی‌تر خواهد بود؛ اما در نتیجه بنا بر هر دو رویکرد، عبارت فوق‌الذکر در معنای مجازی آن (رجل شجاع) ظهور دارد (همان، ۱۳۹۶، ص ۱۷۷ - ۱۷۹).

لازم به ذکر است که به اعتقاد آیت‌الله فاضل لنکرانی، بازگشت اصاله‌الظهور به یک اصل عقلایی

به نام اصل تطابق اراده جدی با اراده استعمالی است. (همان، ص ۱۷۸) به عبارت دیگر مقصود و مراد واقعی از کلام آن چیزی است که ظاهر لفظ بر آن جاری می‌باشد با هر مبنا و رویکردی. توضیح آن که: هر گفتاری که از متکلمی صادر شود دو جهت در آن قابل ملاحظه است؛ جهت اول آن که متکلم در مقام افاده به مخاطب الفاظی را به هدف بیان معنای موضوع له آن‌ها آورده باشد و همان معنای موضوع له را اراده کند که به آن «اراده استعمالی» گویند؛ اما در جهت دوم، گفته می‌شود متکلم درصدد آن است تا بیان کند مدلول استعمالی آن الفاظ مراد جدی او نیز قرار گرفته است. به عبارت دیگر هدف باطنی و اصلی خود را از آوردن آن کلام بیان می‌دارد که در این صورت بدان «اراده جدی» گفته می‌شود. آن‌گاه اصل عقلایی اقتضا می‌کند تا زمانی که قرینه‌ای برخلاف معنای موضوع له نیامده، اراده جدی مطابق اراده استعمالی باشد (همان، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۳۸ و ج ۴، ص ۳۷۱ و همان، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۳۱). عقلاً نیز در مقام قانون‌گذاری از همین شیوه پیروی می‌کنند. ابتدا قانونی را به نحو عام وضع کرده، الفاظ قانون را در همان مفاد کلی خودش استعمال می‌کنند. آن‌گاه در صورت وجود مخصص و تبصره‌ها مراد جدی و اصلی قانون‌گذار کشف شده و روشن می‌شود که مراد جدی، مطابق و تابع مراد استعمالی نبوده و چنانچه مخصصی در کار نبود، حکایت از مطابقت این دو اراده خواهد داشت. (همان، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۱۸ و ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۳۰، و ج ۱۰، ص ۲۲۴).

حال از آنجاکه بنابر نظر آیت‌الله فاضل لنکرانی حکم عقل قطعی مانند قرینه لفظی متصل^۱ به کلام می‌باشد، برای کلام متکلم ظهورسازی می‌کند و در نتیجه این اصل عقلایی جاری شده و مراد واقعی متکلم روشن می‌گردد؛ برای مثال، ظهور ابتدایی و مراد استعمالی آیه {وَجَاءَ رَبُّكَ...}، آمدن خدا است و این ظهور مستلزم جسمانیت و آثار موجود مادی در خداوند متعال است. در حالی که این مطلب مخالف صریح حکم عقل می‌باشد، چراکه از منظر عقل محکوم به استحاله است، زیرا جسمانیت مستلزم نیاز بوده که با واجب‌الوجود بودن خدا و اتصافش به غنی بالذات منافات دارد. در واقع حکم عقل در اینجا به مثابه یک قرینه قطعی متصل، موجب عدم انعقاد ظهور آیه در معنای ابتدایی شده و آن را به یک معنای کنایی و مجازی انصراف می‌دهد؛ بنابراین مراد جدی از این آیه و ظهور اصلی آن، قطعاً

۱. لازم به ذکر است همان‌طور که در علوم مختلف همچون علم بلاغت و... بیان شده قرینه بر دو گونه است؛ قرینه لفظیه و قرینه حالیه. قرینه لفظیه نیز خود به دو بخش متصله و منفصله تقسیم می‌گردد. (ر.ک: تقارانی، مختصر المعانی،

معنای کنایه خواهد بود.

همچنین در آیه { الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى } می‌توان رویارویی و تقابل ظاهر آن با حکم بدیهی و جزمی عقل را به وضوح مشاهده نمود. ظاهر ابتدایی و حقیقی آیه، آثار و عوارض ماده را به دنبال دارد و حال آن‌که عقل، خداوند را از اتصاف به آن منزّه و بری می‌داند. عقل در این میدان، حکم چراغی را دارد که روشنگری کرده و راه را نشان می‌دهد تا مخاطب را از سقوط در لغزشگاه گمراهی نجات بخشد (همان، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۱۸).

بنابراین، از مباحث گذشته می‌توان نتیجه گرفت که در مرحله اول آیت‌الله فاضل لنکرانی وجود تعارض میان دو دلیل عقلی و نقلی قطعی را محال می‌داند و در مرحله دوم در صورت تعارض میان دلیل صریح عقل و دلیل نقلی ظنی، دلیل عقلی را بر نقل مقدم می‌شمارد.

اما اصحاب تفکیک، در مواجهه و تعارض عقل و نقل، به دو دسته تعارض قائل شده‌اند: الف) تعارض نقل و عقل فطری؛ ب) تعارض نقل و عقل اصطلاحی (ملکی میانجی، همان، ص ۱۲۶). به اعتقاد ایشان نیز، عقل فطری هیچ‌گونه تعارض و تواردی با ادله نقلی ندارد، چراکه معقول این عقل، موارد محدود و معینی هستند؛ مانند حسن و قبح ذاتی برخی افعال و اشیاء، و اساساً نقل، همان عقل فطری است و با سست شدن اساس، کل بنا ویران خواهد شد. با این نگاه در احکام مولوی و معارف الهی مانند معاد جسمانی بحث تعارض راه ندارد، چراکه این امور از محدوده مدرکات عقل فطری خارج است و با خروج از این محدوده، فرض تعارض نیز موضوعاً منتفی است (عقل‌گریزند). (همان، ص ۴۵) ادعای بزرگان این مکتب در تعارض دلیل نقلی و عقلی اصطلاحی نیز همین‌گونه است و بر این اعتقادند که هیچ عالم شیعی دوازده‌امامی به خود اجازه نمی‌دهد احکام شرع را با استفاده از براهین منطقی و قیاسی که میان علمای اهل سنت معروف است، استنباط کند (همان).

با این بیان، ایشان تعارض را فقط در دو باب می‌دانند: یکی در باب معارف الهی و دیگری در باب غیوبی که خداوند متعال علم آن‌ها را از دیگران مخفی داشته است و در هر دو باب تقدم را با دلیل نقلی می‌دانند، چراکه در معارف الهی حجیت محکّمات و ظواهر متواتر، نیاز به اقامه برهان عقلی ندارد. بنابراین، جایی برای اصالت برهان عقلی و تقدم آن بر نقل باقی نمی‌ماند و در باب غیوب نیز موارد تعارض با دلیل عقلی، حق اصالت و تقدم، قطعی است که از طریق نقل متواتر به دست می‌آید؛ اما حکم در تعارض خیر واحد با دلیل عقلی بهتر است به خداوند متعال و اولیای طاهرین موکول شود

(همان، ص ۵۳).

بنابراین، طبق آنچه گفته شد، در نظرگاه مکتب تفکیک، هنگام تعارض دلیل نقلی با دلیل عقلی، ظواهر و محکومات نقلی را مقدم بر عقل می‌دانند و در خصوص دلایل ظنی معتبر همچون خبر واحد و تعارض آن‌ها با عقل، سرگشته و حیران می‌مانند.

نقد و بررسی آرا

برخی مدافعان این مکتب، از یک سو معتقدند اصولاً مقصود از عقل، عقل فطری و دفائنی است که اختلافی در آن وجود ندارد، پس هرگونه اختلافی میان عقل و نقل، برخاسته از عقل سطحی و بشری است (سیدان، ۱۳۸۸، ص ۱۳۴) و از سوی دیگر، بر این باورند که در موارد تعارض عقل صریح و نقل قطعی، باید نقل را بر عقل مقدم دانست (سیدان، کرسی نظریه‌پردازی در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۳/۱۱/۱۵). پرسشی که در اینجا مطرح می‌گردد این است که «ترجیح نقل بر عقل» فعالیتی است که باید مستند به «دلیل» و «حجت» باشد، اما روشن نیست که تقدیم نقل بر عقل در این گونه موارد براساس کدام «دلیل» و «حجت» انجام گرفته است؟ به عبارت دیگر، در موارد تعارض عقل صریح و نقل قطعی، عقل می‌فهمد که محال است هر دو دلیل با واقع مطابق باشد. از این رو، ناگزیر یکی با واقع مطابق است و دیگری با واقع مخالف خواهد بود؛ اگر واقعاً عقل می‌فهمد که ما نمی‌فهمیم و فرض این است که میان عقل و نقل نیز تعارض صریح وجود دارد، براساس کدام مجوز باید جانب نقل را ترجیح داد؟ ترجیح یکی از دو طرف تعارض بر طرف دیگر نیاز به مرجح دارد که از نظر مکتب تفکیک این مرجح باید در معارف و حیانی وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر، مرجح منصوص باشد. حال اگر - بنابر فرض - در این مورد مرجح منصوص وجود نداشته باشد، آیا ترجیح جانب نقل بر جانب عقل چیزی جز همان فرایند تعقل در ترجیح نقل بر عقل نیست؟ به دیگر بیان، اگر مقصود این باشد که حکم عقل صادق است، به این شرط که موافق شرع باشد، معنایش پیروی عقل از نقل در ادراک و احکامش است. ابطال حکم عقل، پس از معرفت نسبت به توحید و قرآن و نبوت و... ملازم با ابطال همه معارف دینی است. چگونه می‌توان به حکم عقل نتیجه‌ای گرفت و درست با همان حکم، ابطال عقل را صادر کرد و درعین حال نتیجه را هم تصدیق کرد؟ (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۱۴)

اما در تفکر آیت‌الله فاضل لنکرانی، در تعارض بدوی میان حکم عقل قطعی و بدیهی با یک دلیل

تبعیدی شرعی، مثل ظاهر آیه یا روایت، حکم عقل مقدم است، زیرا حکم عقل قطعی به مثابه قرینه لفظی متصل در کلام است که باعث انصراف کلام از ظاهرش می‌گردد. لذا در وهله اول باید آن ظاهر را تأویل و توجیه نماییم، چراکه ظواهر الفاظ توانایی مقاومت در برابر برهان قطعی عقلی را ندارند، بلکه آن برهان قرینه‌ای بر تصرف در ظواهر می‌شود، و در صورت عدم توجیه ظاهر آیه یا روایت حکم عقل بدیهی را اخذ کرده و آن آیه را جزء متشابهاً می‌دانیم که برای فهم آن باید از طریق وحی و نبوت وارد شد، چراکه در برخی روایات معصومین؟ عه؟ فرموده‌اند: اگر در روایات ما به مطالبی برخورد کردید و معنای آن را نفهمیدید، علم آن‌ها را به خود ما برگردانید (وسایل الشیعه، ۱۴۰۹، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، ح ۱۸).

نتیجه‌گیری

این نوشتار که اساس خود را بر بررسی مفهوم عقل و نقش آن در تفسیر در مکتب تفکیک و دیدگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی و مقایسه تطبیقی میان آن دو بنا نهاد، در طی بررسی‌ها به این نتایج رسید:

۱. طرفداران مکتب تفکیک، فقط عقل فطری _ طبق اصطلاح خود _ را که موجودی نورانی است، در معرفت دینی و تفسیر قرآن مفید می‌دانند، ولی قرینیتی برای احکام عقل اصطلاحی قائل نیستند؛ چون عقل اصطلاحی در معرض خطا و لغزش و وهم است و به‌یقین راه ندارد؛ لذا ظاهر آیه یا روایت بر دریافت‌های این عقل، هرچند به ظاهر برهانی باشند، مقدم است.

۲. مراد آیت‌الله فاضل لنکرانی از عقل، همان رسول باطنی است که نمی‌توان با حکمش مخالفت کرد و چاره‌ای جز التزام به آن وجود ندارد. مراد ایشان از عقل، عقل فوق‌العاده و ماورایی مثل عقول انبیا و اولیا که احاطه به همه عالم داشته باشد، نیست، بلکه مقصود، همان عقل محدود بشری است که در فطرت همه انسان‌ها به ودیعه نهاده شده است. حکم عقل قطعی به منزله قرینه لفظی متصل در کلام می‌باشد.

۳. نقطه اشتراک این دو دیدگاه در این است که هر دو از روش اجتهادی استفاده می‌کنند؛ با این تفاوت که آیت‌الله فاضل لنکرانی، اصول کلی در تفسیر را، کتاب، سنت و عقل می‌داند، اما در مکتب تفکیک ادله اربعه مطرح شده در فقه، مد نظر قرار می‌گیرد. همچنین هرکدام از رویکردها، عقل مستفاد در تفسیر را به معنای مصطلح خویش قصد می‌کند. به دیگر بیان، هر دو دیدگاه در نام‌گذاری عقل به «عقل فطری» اشتراک دارند، اما اشتراک در این واژه تنها اشتراک لفظی است و همان‌طور که بیان شد، در معنا مشربی متفاوت از هم برگزیده‌اند.

نکته قابل ذکر آن که هیچ‌یک از ادله اصحاب تفکیک، وافی برای اثبات مدعای آن‌ها و نافی عقل مصطلح در تفسیر قرآن نیست. عقل فطری مورد نظر اصحاب تفکیک باید بازتعریف شده و ویژگی‌ها و احکام آن مورد تجدیدنظر قرار بگیرد. همچنین بنا بر آنچه از دیدگاه آیت‌الله فاضل و دیگر اندیشمندان برمی‌آید، براهین نظری عقلی در دیدگاه مکتب تفکیک باید تعدیل شود. در تعارض ادله عقلی و نقلی نیز باید بازبینی جدی در مکتب تفکیک صورت گیرد و نقدهای وارد به خوبی پاسخ داده شود.



منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایه الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق.
۲. اصفهانی، میرزا مهدی، *اعجاز القرآن*، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۱۲.
۳. اصفهانی، میرزا مهدی، *ابواب الهدی*، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۱۲.
۴. اصفهانی، میرزا مهدی، *معارف القرآن*، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۸۴۷۲.
۵. اسلامی، سیدحسن، *رؤیای خلوص: بازخوانی مکتب تفکیک*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.
۶. تهرانی، میرزا جواد، *میزان المطالب*، مؤسسه در راه حق، چاپ چهارم، قم، ۱۳۷۷۴.
۷. تفتازانی، مسعودبن عمر، *مختصر المعانی*، قم، دارالفکر، ۱۳۷۶ش.
۸. پاکتچی، احمد، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله، *تسليم تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت؟ عمهم؟، ۱۴۰۹ق.
۱۱. حلبی، شیخ محمود، *التوحید والعدل*، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۲۴۳۴۹.
۱۲. حکیمی، محمدرضا، *مکتب تفکیک*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۸ش.
۱۳. _____، *پیام جاودانه*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۲ش.
۱۴. _____، *عقل خودبیناد دینی*، تهران، خردنامه همشهری، ۱۳۸۴ش.
۱۵. _____، «مبانی تفسیری در مکتب تفکیک»، *آفاق نور*، شماره ۷، بهار و تابستان ۱۳۸۷.
۱۶. خوئی، سیدابوالقاسم، *البیان*، قم، نشر دارالزهراء، ۱۴۰۸ هـ.ق.
۱۷. سیدان، سیدجعفر؛ «مکتب تفکیک یا روش فقهای امامیه»، *اندیشه حوزه*، ش ۱۹، آذر و دی ۱۳۷۸.
۱۸. _____، *بررسی نسبت عقل و وحی از منظر فلسفه و مکتب تفکیک*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸ش.
۱۹. شنوقه، سعید، *التأویل فی التفسیر بین المعتزله و السنه*، القاہره، المکتبه الازهریه للتراث، [بی تا].
۲۰. شهدادی، احمد، «مبانی معرفت‌شناختی مکتب تفکیک»، *مجله حوزه*، ش ۲۲، ۱۳۸۶ش.
۲۱. صاوی جوینی، مصطفی، *شیوه‌های تفسیر قرآن کریم*، ترجمه موسی دانش، حبیب روحانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۲۲. صدرالمطالین، محمد، *تفسیر القرآن*، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶هـ - ش.
۲۳. طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر نشر، ۱۴۱۷ق.
۲۴. عیاشی، ابونضر محمد بن مسعود، *تفسیر عیاشی*، بیروت، نشر اعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۱ق.

۲۵. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، *اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار؟ عهم؟، ۱۳۸۸ ش.
۲۶. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، *دراسات فی الاصول*؛ قم، مرکز فقه الائمه اطهار؟ عهم؟، ۱۴۳۰ ق.
۲۷. _____، *معمد الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؟ ق؟، ۱۴۲۰ ق.
۲۸. _____، *مدخل التفسیر*، تهران، مطبه الحیدری، ۱۳۹۶ ش.
۲۹. _____، *سیری کامل در اصول فقه*، قم، فیضیه، ۱۳۷۹ ش.
۳۰. _____، *ایضاح الکفایه*، قم، نوح، ۱۳۸۵ ش.
۳۱. _____، *اصول فقه شیعه*، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار؟ عهم؟، ۱۳۸۱ ش.
۳۲. قزوینی، مجتبی، *بیان الفرقان*، ج ۱، مشهد، عبدالله واعظ یزدی، ۱۳۳۱ ش.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، دارا کتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۴. مروارید، حسنعلی، *تنبیها ت حول المبداء و المعاد*، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۷ ش.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چاپ دوم، بیروت، انتشارات مؤسسه وفاء، ۱۴۰۳ هـ.ق.
۳۶. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ ق.
۳۷. ملکی میانجی، محمدباقر، *توحید الامامیه*، تهران مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.